

ISSN 1301-1197

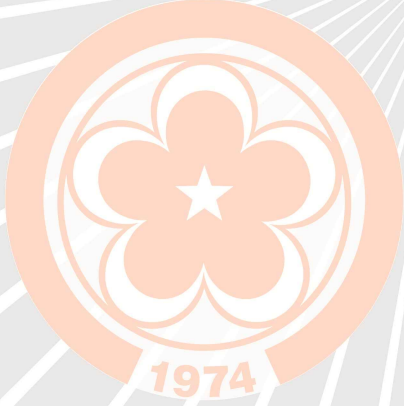


CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD
XVIII/II
2014



جامعة الجمهورية
مجلة كلية الإلهيات
سيواس / تركيا
XVIII/II - 2014

Cumhuriyet University
Journal of Faculty of Theology
(CUJFT)

XVIII/II - 2014

**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

CÜİFD XVIII/II • Aralık 2014

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XVIII/II (Aralık 2014) ISSN: 1301-1197

Sahibi/Owner

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Dekan)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Talip Özdeş (CÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ünal Kılıç (CÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Nuri Adıgüzel (CÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (CÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Cemal Ağırman (CÜ İlahiyat Fak.).

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (CÜ Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (MÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (SÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (AÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fak.).

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Ü. İlahiyat Fak.)- Prof. Dr. Cemal Ağırman (CÜ İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Enbiya Yıldırım (Ankara Ü. İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Galip Yavuz (Marmara Ü. İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Kemalettin Kuzucu (Marmara Ü. Fen-Edebiyat Fak.) (2 Kez) - Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.) - Prof. Dr. Murat Yıldız (CÜ Edebiyat Fak.) (2 Kez) - Prof. Dr. M. Kadir Özköse (CÜ İlahiyat Fak.) (2 Kez) - Prof. Dr. M. Ali Şimşek (CÜ İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Ö. Faruk Yavuz (CÜ İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Sabri Erturhan (CÜ İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü. İlahiyat Fak.) - Prof. Dr. Zülfiyar Durmuş (Nevşehir Ü. İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. Abdüllatif Tüzer (CÜ Edebiyat Fak.) Doç. Dr. Ali Yılmaz (CÜ İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. Fatih Genç (CÜ İlahiyat Fak.) (2 Kez) - Doç. Dr. Eyüp Şimşek (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. Harun Işık (Erciyes Ü. İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. M. Vecih Uzunoğlu (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu (Erciyes Ü. İlahiyat Fak.) (2 Kez) - Doç. Dr. Nuri Kahveci (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak.) - Doç. Dr. Sami Şahin (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. B. Yaşar Seyhan (CÜ İlahiyat Fak.) -Yrd. Doç. Dr. Filiz Dıgıroğlu (Marmara Ü. Fen-Edebiyat Fak.) (2 Kez) - Yrd. Doç. Dr. Halis Demir (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Muammer Cengiz (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış (CÜ İlahiyat Fak.) - Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (CÜ İlahiyat Fak.) (2 Kez).

Editör/Editor

Doç. Dr. Ömer Aslan (Dekan Yardımcısı)

Editör Yardımcıları/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir - Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz - Yrd. Doç. Dr. Yusuf Yıldırım

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Typographic

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir

Sekreteryaya

Burcu Demir

Adres/Correspondence

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas

ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr

Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

<http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index>

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı (Haziran - Aralık) olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izin alınmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:

Rektörlük Basımevi Sivas, Aralık 2014

İÇİNDEKİLER / INDEX

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

Doç. Dr. Ömer ASLAN _____ 5

Makaleler/Articles/مقالات

1. Tefsîrî Mehmed Efendi
Tefsiri Mehmed Efendi
Talip MERT _____ 7-17
2. Şihabüddin es-Sivasî'nin 'Risâletü'n-Necât' Adlı Eseri Bağlamında Nefsin Islahına Dair Görüşleri
Comments of Shahab al-Din al-Sivasî about Reclamation of Nafs Under The Light of His Work "Risalet al-Necat"
Fatih ÇINAR _____ 19-44
3. Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri
The Place of Prophecy into The Religion in The Context of Rasul and Nabi Concepts
Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN _____ 45-78
4. Boşanma Sürecinin Çocuklar Üzerindeki Psiko-sosyal Etkileri
The Psycho-social Effects of A Divorce Process on Children
Dr. Ali Baz BİLİCİ _____ 79-110
5. Mehmed Âkif Ersoy'un Balkan Harbi Zamanında Yaptığı Vaazlarda Kullandığı Hadislerle İlgili Bir Değerlendirme
The Value of Hadiths That Mehmet Akif Ersoy Used in His Sermons in The Balkan Years
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK _____ 111-135

2 | İçindekiler/Index

6. Hattat İsmail Zühdi Efendi
The Calligrapher İsmail Zühdi
Talip MERT _____ 137-154
7. Sâmiha Ayverdi'de Gönül Eğitimi
Education of The Heart According to Samiha Ayvardi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE _____ 155-169
8. Makûlât-ı Devriyye'de Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn'in
Mûsikî ve Semâa Dâir Görüşleri
*Müstakimzade Süleyman Sa'ddedin Views on Semâ and Mystical Music
in His Makulat-ı Devriyye Written Work*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ _____ 171-190
9. تحقيق علل الدارمي في سنن الترمذي
*Dârimî'nin Sünen-i Tirmizi'deki İ'lali Tirmizi'nin Sünen'inde Dârimî'den
Naklettiği İletli Hadislerle İlgili Görüşü*
Dr. Enes el-Caid _____ 191-206
10. Hanefîlerin Cuma Namazını Devlet Başkanı veya İzin Verdiği Kim-
selerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış
*A Methodological Glimpse to Allocation of Friday Prayer with The Condition of
Head of State or The Men Who He Allows to Perform it by Hanafit Scholors*
Dr. Recep ÇETİNTAŞ _____ 207-240
11. '5N 2K' Verimli Okuma Yöntemi
'5N 2K2 Efficient Method of Reading
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR _____ 241-264

12. Serî es-Sekatî: Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri
Sari al-Saqati: His Life and Mystical Views
Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR _____ 265-289
13. Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şiasının Ehl-i Beyt Kavramına
Yükledikleri Anlamlar
*The Meanings That Ehl-i Sunnah and Shia-Imamiyyah Attribute to The
Concept of Ehl-i Bayt*
Yrd. Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU _____ 291-318
14. Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe
The Vigilance in The Qur'an as a Human Upbringing System
Doç. Dr. Mevlüt ERTEN _____ 319-348
15. İnsan Onurunu Tehdit Eden Irkçılık Hakkında Düşünceler
Thoughts on Racism That Threatens Human Dignity
Prof. Dr. M. Fikret ERGÜNGÖR _____ 349-365
16. "Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır" Sentetik A Priori Önermesi
Doğrultusunda Kant, Hume Ve Gazali'de Nedensellik İlkesi
*"There Is A Reason For Every Changing" in The Context of Synthetic
A Priori Proposition, The Principle of Causality in Kant And Hume,
Ghazali*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ _____ 367-390
17. Manevi İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değer-
lendirme
*A Consideration on The Relationship Between Spiritual Well-Being And
Piety*
Dr. Hatice ACAR _____ 391-412

Çeviriler/Translation/ترجمة

18. Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi
فكرة الصوت الساذج و أثرها في الدرس الصوتي العربي
Yrd. Doç. Dr. N. Nihal İNCE _____ 413-462

İncelemeler/Rewives/حوار

19. İzmirli İsmail Hakkı'nın *İlm-i Hilaf* Adlı Eseri
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR _____ 463-470
- Dergi Yayın İlkeleri _____ 471-472
- Makale Yazım İlke ve Kuralları _____ 473-475

EDİTÖRDEN

Kurulduğu günden bugüne dinsel, bilimsel, objektif ve çağdaş değerlere bağlı olarak eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren fakültemiz, periyodik olarak her yıl iki defa çıkarmakta olduğu hakemli dergiyle de akademik alana katkı sağlamaya devam etmektedir.

İnsani değerlerin asılsız, temelsiz ve mesnetsiz hurafelerden arındırılarak bilimsel kriterler çerçevesinde ve asli kaynaklarından öğrenilmesi esastır. Din bilimleri başta olmak üzere sanatsal, edebi, tarihi, felsefi, sosyal ve kültürel alanlarla zengin bir mozağe sahip olan dergimiz, her geçen gün bilimsel içerikli çalışmaları okuyucuyla buluşturmanın gayreti içerisinde.

Amacımız, çok değerli bilim adamlarımızın gecelerini gündüzlerine katarak hassas ve özverili çalışmalarından müstefid olmak ve onları bilim dünyasıyla buluşturmadır. Bu vesile ile okurlarımıza sunma mutluluğunu yaşadığımız bu sayımıza başta makaleleriyle destek veren kıymetli hocalarımıza, onların yazılarını tetkik ederek dergimizde yayınlanmasına imkan veren değerli hakem kurulumuza, yayın komisyonumuza ve yayın damışma kurulumuza şükranlarımızı arz ediyoruz. Özellikle de dergimizin bu hale gelmesinde çok büyük emekleri geçen editör yardımcılarımıza ve hasseten Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir Bey'e teşekkür ediyoruz.

Çok yönlü bir niteliğe sahip insan hayatının din olgusundan ayrı bir zemine çekilmesi onun doğasıyla çelişir durumdadır. Bu da sosyal bilim ve ilahiyat alanının ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu düşünce ile değerli hocalarımızın bir ve daha sonraki sayılarda yayınlanmak üzere değerli katkılarını bekler, çalışmalarınızda başarılar dileriz.

Saygılarımızla...

*Doç. Dr. Ömer ASLAN**

Editör

* CÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (aslanomer_64@hotmail.com).

TEFSİRÎ MEHMED EFENDİ (Mehmed b. Hamza el-Ayntâbî)

Talip Mert*

Özet

XVII. asır Osmanlı uleması arasında değerli bir yere sahip olan Mehmed Efendi aslen Ayıntab (Gaziantep)'lidir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yirmi yaşında Sivas'a gelmiş ve Sivas'ta yerleşmiştir. Yedi sene kadar da İstanbul'da bulunmuş ve burada padişah IV. Mehmed'in arzusuyla Tibyan tefsirini Türkçeye tercüme etmiştir. Tefsir ilmine bu tercüme ile büyük katkıda bulunmuş, bu eser ona ilim dünyasında büyük bir şöhret ve itibar sağlamıştır. Şahsen çok çalışkan olan Mehmed Efendi aynı zamanda çok da cömert bir kişi olarak bilinmektedir. Bu makale ile onun hiç bilinmeyen bazı yönleri Osmanlı arşivleri aracılığıyla açığa çıkarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîrî Mehmed Efendi, Âlim Mehmed Efendi, Tibyan Tefsiri, Sivas, Şifaiye Medresesi.

Tefsiri Mehmed Efendi

Abstract

Mehmed Efendi who has an important place among XVII. Century ulema was originally from Ayıntab (Gaziantep). His date of birth is not known precisely. He has gone to Sivas when he was 20 years old and was settled there. He has also been in İstanbul for 7 years and has translated the Tibyan Comment in Turkish with the request of Sultan IV.Mehmed. He has contributed greatly to exegetics with this translation and this work provided a great honour and reputation to him. Mehmed Efendi was a very

* Öğr. Gör., MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi (tmert@marmara.edu.tr).

hardworking person and was also known as a very generous person. With this study Mehmed Efendi's some unknown aspects are being discussed by the Ottoman Archives.

Key Words: Tefsîrî Mehmed Efendi, Âlim Mehmed Efendi, Tibyan Comment, Şifaiye Medresesi.

Mehmed Efendi aslen Ayntâblıdır. Bugünkü Gaziantep. 20 yaşına kadar burada ilim tahsil ettikten sonra Sivas'a gelmiş ve ömrünün çok büyük kısmını burada geçirmiş, Sivas'ta Şifâiyye Medresesinde müderrislik ve müftülük yapmış ve 1699'da Sivas'ta vefat etmiştir. "... Tefsirle kesret-i iştigaline binâen bâ-hatt-ı hümayun İstanbul'dan davet ve Şeyhülislam Minkaarî-zade Yahya Efendi'nin de delâletiyle huzura kabul olunup müsaid zamanlarda tefsir takrir ve padişahın emriyle [Hızır b. Abdurrahman Ezdî'nin] *Tibyan Tefsiri*'ni iki cild olarak Türkçeye tercüme eylediğini ve bu tercümelere birini padişah Avcı Sultan Mehmed'e verip diğerini vakf eylediğini..."¹ anlatır. Bir ara padişahın davetiyle İstanbul'a giden Tefsîrî Efendi 1662-1669 yılları arasında İstanbul'da oturmuştur. Daha sonra tekrar Sivas'a dönen Mehmed Efendi 22.Ra.1111 (17.09.1699)'de vefat etmiş. Cenazesi, Kabak Yazısı'nda bugünkü Nümunehastahanesi'nin yerinde olan [Şehzadegân] Mezarlığı'na defnedilmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında kabri Mütevelli-zade Ziya Bey'in delaletiyle şimdiki yerine yani Ali Ağa Cami-i Şerifi'nin haziresine nakledilmiştir. Tefsîrî Mehmed Efendi'nin mezar taşına Arapça olarak şu ibare hakk edilmiştir:

Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-resulullah / Hâzâ merkad-i hazret-i Müfessir

Mehmed Efendi Rahmetullahi Teâla / Aleyhi rahmeten vâsia /

Tarih-i vefâtîhi sene 1111.

Tefsîrî Mehmed Efendi ilim yolunda kırk sene harcamıştır. Bu süre zarfında Şafii ulemasından Ebüzziya ve'n-nûr Ali b. Ali el-Kaahirî (?-1677), Kahire'de Abdür-rauf el-Münâvî, Üchurî, Burhaneddin el-Lekânî, eş-Şemsü's-Şevberî, Süleyman el-Babilî, Ezher İmamı Şihabü'l-Gamîmî (?-1677)'... den dersler almıştır.

¹ Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Sivas Şehri*, İstanbul Devlet Matbaası 1928, s. 136, 137.

Mehmed Efendi'nin yapmış olduğu bu *Tibyan Tefsiri* tercümesi hakkında Recep Arpa şunları yazmaktadır:

"...Avamî bir üslupla yazıldığı için Osmanlı toplumunun dinî hayatına ve Kur'an anlayışına büyük ölçüde tesir etmiş, geniş halk kitlelerinden rağbet görmüş, Cumhuriyet'in ilanına kadar en çok basılan ve okunan tefsir olma özelliğini korumuştur... İlk matbu tefsir olması, üslûbunun kolaylığı, muhtevasının Osmanlı toplumunun gelenekleşmiş İslam anlayışıyla uyumu ve muhtasar bir tefsir niteliği taşıması esere gösterilen rağbetin başlıca sebepleridir." ²

Uşşakî-zade İbrahim Hasib Efendi ise yazdığı tarihinde Tefsîrî Mehmed Efendi hakkında şu bilgileri veriyor:

"El-mevlâ Mehmed bin Hamza ed-Debbâğ, belde-i Ayıntâb'dan zuhûr ve âfitâb-ı lutf-ı nâ-mütenâhî-i İlâhîden istifâza-i nûr-ı şu'ûr itdikde, tahsîl-i ilme sâ'î ve âdâb-ı rûsûma mürâ'î olup, cemî' fûnûnda kâmil ü mükemmel, bâ-tahsîs tefsîr-i şerife kesret-i iştigâl ile müştağil olmağın "Tefsîrî Mehmed Efendi" dimekle şehîr ve bu unvânla zebân-zed-i sağîr ü kebîr olmuş idi. Hâl-i şebâbında Gürânî Ali Efendi ve Zeynelâbidîn Efendi'ye intisâb ile ulûm-ı akliyyeyi tahsîl ve ilm-i (92b) Tefsir ve Hadîs-i şerifi dahi Şeyh Ebi'z-ziyâ' ve'n-nûr Aliyyü's-Şeramellisî ve bunlar [gibi] emsâli fudalâdan tekâmül idüp, miyân-ı erbâb-ı ilm ü irfanda kemâl-i istihâl ile mümtâz ve serv-i ser-sebz gibi hul'at-i fazl-ı bî-girân ile ser-efrâz olup, sinni hadd-i öşrünü tecâvüz itdikten sonra belde-i Sivas'a azîmet ve niçe müddet irşâd-ı talebe-i ulûma bezl-i himmet ve efdal-i ibâdet olan ta'lîm-i ilm ü hikmete sarf-ı kudret idüp, bu hâl-i huçeste-me'âl ile sıyt u sadâ-yı iştihârî âfâk-gîr ve tanîn-endâz-ı mesâmi'-i sağîr ü kebîr olup, merhûm cennet-mekân u huld-âşiyân Sultân Mehmed Hân-ı Gâzî asrında Şeyhülislâm-ı vakt fâzıl-ı karâr-dâde merhûm ve mağfurün-leh Minkârî-zâde [Yahya] Efendi hazretlerinin dahi gûş-zedi olmağın

Kadr-i zer zerger şinâsed, kadr-i gevher gevherî

msdâkınca taraf-ı Devlet-i Aliyye'ye da'vet itmişler idi. Binâ-berîn cânib-i Devlet-i Aliyye'ye azîmet eyleyüp mahmiyye-i Kostantîniyye'ye vâsıl ve huzûr-ı Pâdişâhîde vâki' meclis-i derse dâhil ve envâ'-ı ikrâm dahi hâsıl olup, mahmiyye-i mezkûrede ibkâ murâd olunmuş iken her

² Recep Arpa, "Tibyan Tefsiri" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2012, c. 41, s. 125, 126.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2

veçhile su'ûbet-i vatan-ı aslîleri olan belde-i Sivas'a avdet iktizâ itmeğin acâleten belde-i mezkûrede vâki' Şifâ'iyye Medresesi tevcîh ve ba'de'l-vusûl 1100 senesinde ser-hayl-i ulemâ'-i Rum Debbâğ-zâde Efendi merhum emr-i azîm-i fetvaya kıyâm eylediklerinde medreselerine Süleymâniyye i'tibâr eyleyüp bu hâl üzre güzârende-i eyyâm ü leyâl iken 1111 senesi Rebî'u'l-evveli'nin yirmi ikinci [17.09.1699] leyle-i isneynde bâzâr-ı îyşî tamâm ve müddet-i hayâtı karîn-i hitâm olup, azm-i dârü's-selâm ve cennât-ı Firdevs'i makaam eyledi.

Mevlânâ-yı mezbûr, deryâ-yı fazl-ı mevfûr-ı ulemâ miyânında imtiyâzı meşhûd, âhâd-ı fuzalâdan ma'dûd, vâsıl-ı hakâyik u dakâyık, zamânında hem-asrına fâik, sâlih ü müttaki, âbid ü zâhid, mürtâz ü mücâhid ve tarîkat-i Hâcegân-ı Nakşibendiye'ye intisâb ve sehâ vü keremde nazîri kem-yâb idi. Hattâ mervîdir ki, telâmizinden her tâlib ki, kendülerinden müfârekat ve diyâr-ı âhara azîmet eylese murâd eyledüğü mevzi'a vusûlüne dek harc-ı râhrnı bi't-tamâm i'tâ iderdi. Ve her sene (93a) şehir- i Ramazân-ı şerifin duhûlünde tâlibîni iki fırka eyleyüp bir gice bir fırkasını ve leyle-i uhrâda bir fırkasını âhır-ı Ramazân-ı şerife dek iftârda ve sahûrda ıt'am eyleyüp ve öşr-i ahîrde câmi'-i şerîfde mu'tekif olan tâlibîni dahi ıt'am eylemek âdet-i müstemirreleri olmuş idi.

Âsâr-ı ilmiyyelerinden Sûre-i Şerife-i Zâriyât'dan âhır-ı Kur'ân-ı azîmü'ş-şâna dek *Bezzâvî* üzerine hâşiyeleri ve *Akâyid-i Hayâlîsi* ve âdâb-ı mîrî üzerine dahi müdevven hâşiyeleri vardır. *-Rahmetu'llâhi te'âlâ aleyhi rahmeten vâsi 'a."*³

Arşiv Vesikalarına Göre Tefsîrî Mehmed Efendi

Osmanlı toplumunun çok rağbet ettiği bu eserin sadece mütercimi değil kısmen de olsa müellifi durumunda olan Tefsîrî Mehmed Efendi hakkında daha yakın ve özel bilgiler arşivlerde ortaya çıktı. Mezkûr arşivler Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Sivas Şer'iyye sicilleridir. Benzer vesikalar ilerde de çıkabilir. Bugüne kadar elde edilebilen vesikalar burada görülenlerden ibarettir.

Hicrî 1108 (Mîladî 1696) tarihli bir arşiv belgesine göre; Tefsîrî Mehmed Efendi yevmiye 20 akçe olan ücretinin bir misli zamlı 40 akçeye çıkarılmasını talep etmiştir. İşbu belgenin tamamı şöyledir:

“Tokat'ta vâkı' Hargün Mukataası Eminine hüküm yazıla ki,

³ Raşit Gündoğdu, *Uşşâkzâde Tarihi*, c. I s. 417, 418. Çamlıca Yayın A.Ş. İstanbul 2005.

Mukataa-i mezbûreden almak üzere yevmî 20 akçe vazifeye mutasarrıf olan Ahmed Efendi telâmiz[i] Tefsîrî Efendi ders-i âm arzı hâl sunup mahall-i merhamet olmağla mutasarrıf olduğu mukataası beher sene bir misli ziyade ücret verilmek [üzere] yine istid'â-yı inâyet rica etmeğin mücebine beher sene bir misli ziyade ücret olmak üzere ferman-ı âli sâdır olmağın vech-i meşrûh üzere mâliyeden hüküm yazılmak için işbu tezkire verildi. 25.R.1108 (21.11.1696).⁴

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin vefatını müteakip Şifaiyye'deki görevini yürütmek üzere bir müderris tayini gündeme gelmiştir. Bu tayinin yapılabilmesi için de Sivas ulemâsı, imam ve hatipleri vs kimseler Sivas kadısına gidip bu işi meşihate arz etmesini talep etmişler. Kadı da bu talep doğrultusunda şu ilamı çıkarıp İstanbul'a göndermiş:

“Der-i devlet mekîne arz-ı dâi-i keminelere budur ki,

Medine-i Sivas'ta vâkıa ulemâ ve sulehâ ve eimme ve hutabâ ve sâdât-ı kiram ve talebe meclis-i şer'-i şerîfe gelip şöyle takrir-i kelâm eylediler ki:

A'lemü'z-zaman, mümtazü'l-akrân fî asrihi merhum Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Medine-i Sivas'ta mutasarrıf olduğu Şifaiyye Medresesi'nin fevt oldukça nısfı âlim ve âmil ve salih ve mütedeyyin ve ifade ve istifadeye kaadir sulbi oğlu Âlim Mehmed Efendi'ye yevcih olunup ve nısf-ı âharı Eğin kazâsından Şeyhülislam-ı sâbık Feyzullah Efendi etabından Ebubekir Efendi'ye tevcih olunup lâkin medrese-i mezbûre ber vech-i munasife tasarruf oluna gelmeyip mezbûr Âlim Mehmed Efendi erbâb-ı tarikten ve Feyzullah Efendi mülazımlarından ve kırktan münfasıl, sahib-i vera' ve tedris ile meşgul ve babası [nın] medresesi olmağla eltâf- aliyeye-i hüsrevâniyeden mezbûr Ebubekir Efendi'nin mutasarrıf olduğu nısf-ı âhar dahi merkum Âlim Mehmed Efendi'ye ihsan olunmak ricasında ahvalimizi der-i devlete i'lâm ediver deyu ilhâh etmeleriyle vâkıu'l-hâl pâye-i serîr-i a'lâya i'lâm olundu. Baaki ferman der-i adlindir. Hurrirre fî evâsıt-ı Cumâde'l-ülâ, li-sene hams aşer ve mie ve elf (Eylül 1703).

el-Abdü'ddâ'i li'd-devleti'l-aliyye

Hâfız Mehmed el-kaadî bi-medinet-i Sivas

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri tasnifi II. Mustafa evraki (BOA. A.E. II. Mustafa) 26 / 2581.

Medine-i Sivas'ta me'zûn-i bi'l-iftâ olan Mevlana Ebubekir Efendi zâyde fazluhu arz-ı hâl sunub Sivas'ta vakıa' Dâruşşifâ Medresesi'nin vazîfa-i muayyene ile mederrisi olan Tefsîrî Mehmed Efendi fevt olub medrese-i mezbûre mahlûl olmağla nısf tedrisi kendûye verilmek rica etmeğın faziletlû Şeyhulislam Mevlânâ es-Seyyid Feyzullah Efendi hazretlerinin işaretleri mûcebince tevcîh olunmak 25.R.1111 (20.10.1699).

Kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkıyn Mevlâna Âlim Mehmed Efendi zâide fazlühû arz-ı hâl sunub Sivas'ta vakı' Dâruşşifâ Medresesi'nin vazîfa-i muayyene ile mederrisi olan babası Tefsîrî Mehmed Efendi fevt olup medrese-i mezbûre mahlûl olmağla nısf tedrisi kendûye verilmek bâbında inâyet rica etmeğın faziletlû Şeyhulislam Mevlânâ es-Seyyid Feyzullah Efendi hazretlerinin işaretleri mûcebince medrese-i mezbûrun nısfı tevcîh olunmak 26.R.1111 (21.10.1699).

[Anadolu Kadiaskerinin notu]

Tevcih buyrulmak mercûdur. Mine'dâî el-fakir Mehmed.

[Sadrazamın buyrulduusu]

İşaretleri mucebince tevcih buyruldu 03.C.115 (14.10.1703).⁵

Başlaması ile bitmesi dört sene süren bu tayin işi bu şekilde gerçekleşmiş.

Hicrî 1113 (Mîladî 1701) tarihli bir arşiv belgesinde "...bundan akdem Sivas Müftüsü Tefsîrî Mehmed Efendi..."⁶ İbaresinden Tefsîrî Mehmed Efendi'nin sağlığında iken Sivas Müftülüğü yaptığı te'yid ediliyor.

Tefsîrî Mehmed Efendi Osmanlı uleması içinde mümtaz bir yere sahiptir. Hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmediği için gerçek kimliği de net olarak belli değildir.

Müfessir Mehmed Efendi'nin Soy

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Âlim Mehmed adlı bir tane oğlunun olduğu bilinmektedir. Âlim Mehmed Efendi de babası gibi ilmiye mensubu bir kimse olup Şifâiye Medresesi'nde müderris iken 1712'de vefat etmiştir.⁷

⁵ BOA, A.E. III. Ahmed ? / 2444.

⁶ BOA, İbnülemin Mahmud Kemal İnal tasnifi, evkaf evrakı (İ.E. EV) 37 / 4219.

⁷ BOA, Cevdet Maarif Tasnifi (C. MF) 30 / 1485.

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin oğlu Âlim Mehmed Efendi'nin 1712'de vefatı ve sonrası ile ilgili gelişmeler şu belgede kayıtlıdır:

“Der-i Devlet-mekîne arz-ı dâi-i kemîne budur ki,

Tokat Mîzan-ı Harîrî mukataası malından almak üzere yevmî yirmi akçe vazifeye mutasarrıf olan Tefsîrî Efendi-zâde Âlim Mehmed Efendi fevt olup vazifesi mahlûl olmağın müteveffâ-yı mezbûrun sulbî oğlu işbu râfî-i ruk'a-i ubûdiyet İbrahim Halife her vechile mahall ü merhamet ve âtifet-i şehriyârîye sezâ dâileri olmağın zikr olunan yirmi akçe vazife merhameten merkûm dâilerine tevcih olunup yedine berât-ı şerîf-i âlişan sadaka ve ihsan buyrulmak ricasına pâye-i serîr-i a'lâya arz olundu. Baaki ferman men lehü'l-emr hazretlerininindir. Hurrîre fî evâil-i Muharremi'l-Haram li-sene erba' ve işrîn ve mie ve elf (13?.02.1712).

el-Abdü'd-dâi li'd-devleti'l-aliyye Derviş Mustafa

el-Kaadî bi-medinet-i Sivas

Bu talep ilgili vakıf kayıtlarından yani “Mîzan-ı Harir” kayıtlarından te'yid edilmiş ve “vech-i meşrûh üzere defterde mesturdur. Ferman devletlû sultanım hazretlerininindir. Fî 21.M.1124 (29.02.1712).” şerhi düşünülmüş. ⁸ Aynı gün sadrazama sunulan bu arz işleme konularak “mahlûlden on beş akçesi tevcih-i mezbûru mahlûle şart olunmak buyruldu 21.M.124.” emri ile bu tevcih işi böylece noktalanmış.

1712 senesi Muharrem ayının başlarında -01-10 Muharrem arası bu arzı yazan Sivas kadısı 04 Muharrem'de bir arz daha yazmak durumunda kalmış. Bu şüpheli tarih “evâil: Başları” kelimesinden neş'et ediyor. Kadı Derviş Mustafa Efendi'nin bu arzı da şöyledir:

“Der-i Devlet-mekîne arz-ı dâi-i kemîne budur ki,

Sivas'ta vakı' Şifâiyye Medresesi'nin müderrisi olan Tefsîrî Mehmed Efendi-zade Âlim Mehmed Efendi medrese-i mezbûre mahlûl olmağla medrese-i mezbûrenin nısfı merkûm Âlim Mehmed'in mahlûlünden işbu berâe-i arz-ı ubûdiyyet Medine-i Sivas'ta me'zûn-i bi'l-iftâ olan Ahmed Efendi dâilerine ve nısf-ı âharı müteveffâ-yı mezbûrun sulbî oğulları Mehmed ve Mustafa halifenin vechen min'l-vücûh cihet-i maişetleri olmayıp her vechile mahal ü merhamet ve âtifet-i şehriyârîye sezâ eytamlar olmağla eytâm-ı mezbûran tedrise kaadir oluncaya değın

⁸ BOA, Bâb-ı Âsafî Rûûs Kalemî (A. RSK) 573 / 65.

merkûm Ahmed Efendi kendi tarafından asâleten ve sađđıran-ı mezbûra-
na vekâleten tedrîs etmek üzere merkûmana tevcih ve inayet buyrulmak
ricasına Medine-i Sivas'ın ulemâ ve sulehâ ve a'yân ve eşraf ve sâir fuka-
rası niyaz etmeleriyle ol ki vâkı'-ı hâldir. Alâ vukûihî der-i devlet-i ma-
karra bi'l-iltimas arz olundu. Baaki ferman ve lütf u ihsan men lehü'l-emr
hazretlerindir. Hurrîre fi'l-yevmi'r-râbi' min şehr-i Muharremi'l-Haram
li-sene erba' ve ısrîn ve mie ve elf (12.02.1124).

el-Abdü'd-dâi li'd-devleti'l-aliyye Derviş Mustafa

el-Kaadî bi-medinet-i Sivas

Bu talebin yerine gelebilmesi için eski kayıtlara müracaat etmek ih-
tiyacı doğduğundan 1115 (1703) tarihli bir kayıttan bu dilekçe üzerine
şerh verilmiş. Bu şerh şu bilgileri hâvidir:

Medine-i Sivas'da vâkı' ulemâ ve sulehâ ve eimme ve hutabâ ve
sâir sâdât-ı kirâm meclis-i şer'a merhum Tefsîrî Mehmed Efendi medine-i
Sivas'ta mutasarrıf olduğu Şifaiyye Medresesi'nin fevt oldukça nısfı sulbî
oğlu kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkıyn Âlim Mehmed Efendi zîde fazlu-
huya tevcih olunup ve nısf-ı âharı Eğin kazasında müfti-i sâbık Seyyid
Feyzullah Efendi etbândan Ebubekir Efendi'ye tevcih olunup lâkin med-
rese-i mezbûre ber vech-i münasafe mutasarrıf oluna gelmeyib ve mûmâ
ileyh Âlim Mehmed Efendi erbâb-ı tarîkden Feyzullah Efendi mülâzimle-
rinden [olup] kırktan münfasıl, sâhib-i verâ' ve tedris ile meşgul babası
medesesi olmağla mezbûr Ebubekir Efendi'nin mutasarrıf olduğu nısf-ı
âharı dahi mûmâ ileyh Âlim Mehmed Efendi'ye tevcih olunmak ricasına
Sivas kadısı mevlâna Hâfız Mehmed Efendi arz etmekle tevcih olunmak
üzere faziletlü Şeyhülislam mevlâna [Debbađ-zade] Mehmed Efendi haz-
retleri işaret etmeleriyle mûcebince tevcih olunmak. Ferman devletlü
saadetlü sultanım hazretlerindir. 03.C.1115 (14.10.1703).

Bu dilekçenin üzerine iki kısa kayıt düşülmüş. Birincisi [Anadolu
Kadıaskeri] Abdullah Efendi'nin notudur: "Tevcih buyrulmak mercûdur.
Ed'dâi el-fakir Abdullah ufiye anh. Diğeri ise [Sadrazamın buyruldu-
dur]

"İşaretleri mucibince tevcih buyruldu 25.M.1124 (04.03.1712).⁹

⁹ BOA, C. MF, 1485.

Âlim Mehmed Efendi'nin vefatında vârisi olarak Mehmed, Mustafa, İbrahim ve Abdullah adlı dört oğlu vardır. Âlim Efendi'nin vefatında Şifaiye Medresesi'ndeki tadrîs hizmeti çocuklarından Mehmed ve Mustafa'ya çeyrek hisse olarak intikal etmiş. Birkaç ay sonra da çocuklardan Mustafa vefat edince onun hissesi ağabeyi İbrahim Efendi'ye tevcih olunmuştur. İbrahim Efendi'nin 1759'da vefatıyla üzerindeki müderrislik vazifesi bu sefer oğulları Muslihiddin ve Hasan'a kalmıştır.¹⁰

Bu kardeşlerden Hasan Efendi de 1766'da vefat etmiştir. Şifâiye Medresesi'nde "...Hasan Efendi'nin vefatıyla hâli kalan bu cihet, müştereki ve er karındaşı Muslihiddin'e tevcih ve yedine berat-ı âli sadaka ve ihsan..." buyrulmak suretiyle Hasan Efendi'nin hissesi kardeşi Muslihiddin'e geçmiştir. 03.Ca.1180 (07.10.1766).¹¹

"Muslihiddin Efendi'nin müderrisliğe muktedir olmadığı gibi vakfın işlerine de sık

sık müdahale ettiği, son derece geçimsiz, medrese görevlilerini işten kaçıran, kendisi de işine

hiç gitmeyen, vaktiyle güçlü kimselere dayanarak bu vazifeyi elde ettiği, hevâ ve hevesine

tabi, üstelik ağzının da çok bozuk olduğu yolunda..." uzunca bir şikâyetname ile Meşihat'a

şikâyet edilip Meşihat tarafından te'dibi taleb edilmiştir. Bu talebi dikkate alan Meşihat işi

mahkemeye havale ile mürâfaa yapılmasını ve sonucun kendilerine arzını istemiştir.¹² Bu

hadiseyi anlatan yeni bir vesika çıkmadığından sonucun ne olduğu mechuldür.

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin oğlu Hasan Efendi'nin torunu Muslihiddin Efendi ile Ayşe Hanım'ın 1207 (1793) yılında izdivacından İbrahim ve Hatice adlı iki torunu olduğu Sivas Şer'iyye sicillerinde görülmektedir.¹³

¹⁰ BOA, C. MF 11 / 539.

¹¹ C. MF 9 / 450.

¹² C. MF 143 / 7114.

¹³ Sivas Şer'iyye Sicilleri (ŞŞS) c. 5, s. 159.

Tefsîrî-zade İbrahim Efendi'nin Hoca İmam Mahallesi'nin Mahkeme sokağında bulunan ve anneanesi Saliha bt. Kizir Musallî'nin vakfı olan dört adet dükkânın tevliyeti kendi üzerinde imiş. Tefsîrî-zade İbrahim Efendi Sivas Mahkemesi'nde bu konuyu dava etmiş ve hasım gösterdiği Fetvacı-zade Mehmed Efendi'nin üzerindeki tevliyet hakkının kendi üzerine devrini sağlamış. 05.Za.1223 (23.12.1808) ¹⁴

Burada adı geçen İbrahim Efendi ileriki yıllarda Şifaiye Medresesi'nde müderris olmuş ve 1242 (1827) senesinde çocuksuz olarak vefat etmiştir. ¹⁵

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin oğlu Âlim Mehmed Efendi'nin bir de tevliyet hizmeti varmış. 01.Za.1117 (14.02.1706)'de Hekim el-Hac Mehmed b. Abdülkadir tarafından kurulmuş ve tevliyeti "evlâd-ı zükûr ve inâsa meşrût... Sivas'ta **Keklikçi Künkü** demekle arîf ve müteaddid mahallerde cereyan eden vakıf çeşmelerin..." günde bir akçe yevmiye ile mütevellisidir. ¹⁶

1872 tarihli bir mülk alım satım kaydında şahit olarak Tefsîrî-zade Mehmed Efendi ve Nuri Efendi isimleri görülmektedir. 07.L.1289 (08.12.1872). ¹⁷

Daha sonraki yıllarda Kabalı (Kömürcü) Mahallesinde ¹⁸ ve başka yerlerde bulunan Keklikçi (Keklikçioğlu Mehmed Ağa) çeşmelerinin ¹⁹ 1312 yılındaki mütevellisi Tefsîrî-zade Mahmud b. Ali'dir. Ama Mahmud Efendi bu günlerde "umur-i vakfı rü'yetten âciz olmasına mebni yerine..." mahkeme kararıyla Mor Ali Baba-zade Seyfeddin Efendi mütevellî kaymakamı yapılmıştır. 07.Ca.1310 (27.11.1892). ²⁰ Daha sonraları tevliyet

¹⁴ SŞS 8 / 160.

¹⁵ C. MF 160 / 8000.

¹⁶ SŞS 65 / 256.

¹⁷ SŞS 49 / 15.

¹⁸ SŞS 36 / 136.

¹⁹ Bu çeşmeler o zamanki su ölçüsüne göre 8 lüledir. Bu künklerin yeri olarak elde "Kale kapısı ve değirmenin yukarisından cereyan..." ettikleri bilgisi vardır. Bunlardan bir lülesi Kabalı Mahallesi'ne, 1 lülesi Şemsiferraş Mahallesi'ndeki Hekim Pınarı'na, diğer altısı ise muhtelif yerlere akmakta imiş. (Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi'nden sayın İlhan Ege vasıtasıyla gelen fakat defter numarası okunamayan defterin 377. Sayfasında kayıtlı bir ilam)

²⁰ SŞS 59 / 39.

işinin tekrar Mahmud Efendi'ye intikal ettiği aşağıda gelen belgeden anlaşılmaktadır.

Mahmud Efendi 1325 veya 1326 (1908) senesinde vefat etmiştir. Bir süre vakıf tevliyeti ailenin "ma'zeret-i şer'îyesine binâen..." ailece talep olunmamış ve mahkeme başka birini müteveli tayin etmiş. Mazeret sonunda yine Tefsîrî âilesinden Abdüsselam Efendi Mahmud Efendi'nin oğlu olduğunu ve tevliyetin kendisine tevcihi talebiyle dava açmıştır. Abdüsselam Efendi'nin gösterdiği şahidlerin şهادetleri mahkemece kabul ve tasdik edilince Abdüsselam Efendi'ye berat verilmek üzere evkaf nezaretine yazılması yönünde mahkemeden ilam çıkmıştır 22.Za.1326 (01.01.1909).²¹

Tefsîrî Ailesinden 1872'de Mehmed isminde bir kişinin sicilde adı geçmektedir.

Tefsîrî Mehmed Efendi'nin ahfâdından olup 1302 (1885) tarihinde Sivas Dârulmuallimini'nde okuyan Bahaeddin Efendi isminde onun soyundan bir kişi vardır.²²

Abdüsselam Efendi'nin yukarıda geçen davasında ispat ettiği üzere ataları şöyledir: Kendi babası Mahmud, onun babası İbrahim, onun babası Abdullah ve onun babası Mehmed Âlim Efendi'dir.²³

Abdüsselam'dan başka Tefsîrî Mehmed Efendi'nin yine sicillerde görülen en son torunlarından 1326 (1909)'da Ali Efendi'nin hayatta olan iki kızı Hatice ve Zeyneb hanımlardır. Bu hanımlar Sivas'ın meşhur Kaadirî Şeyhi Mor Ali Baba'nın oğlu Seyfeddin Efendi'nin İmaret Mahallesindeki evinde bir takım şahitler huzurunda [Avukat] Hafız Kadri Efendi'ye vekâlet verip "tam vekil" olarak tayin etmişler.²⁴

²¹ SŞS 65 / 256.

²² Maarif Nezareti Tedrisât-ı İbtidâiye evrakı (MF. İBT) 18 / 16.

²³ SŞS 65 / 256-257.

²⁴ SŞS, 65 / 277.

ŞİHABÜDDİN ES-SİVASÎ'NİN 'RİSÂLETÜ'N-NECÂT' ADLI ESERİ BAĞLAMINDA NEFSİN ISLAHINA DAİR GÖRÜŞLERİ

Fatih Çınar *

Özet

Şihâbüddin es-Sivasî, Selçukludan Osmanlıya geçiş döneminde tefsir, hadis, fıkıh, nahiv ve tasavvufî eserleri ile etkin olmuş bir isimdir. Sivasî, aynı zamanda Zeyniyye yolunun Anadolu'da faaliyet gösteren önemli isimlerinden birisidir. Makalede öncelikle Sivasî'nin hayatına yer verilmiş, ardından '*Risâletü'n-necât min şerri's-sifâtü'z-zemîme*' adlı eseri bağlamında nefsi ıslah edebilmenin yöntemlerine dair görüşleri değerlendirilmiştir. Akabinde Sivasî'nin çalışmasını hangi saiklerle kaleme aldığı ve hangi isimlerden etkilenerek eseri şekillendirdiği gibi konular üzerinde durulmuştur. Makalede, Sivasî'nin eserinin orijinal yönleri değerlendirilmiş ve Sivasî üzerinde etkili olan isimlerin bu etkileriyle Anadolu tasavvuf anlayışına olan katkıları üzerinde de durulmuştur. Çalışmada, nakledilen bilgi ve ulaşılan tespitlerden hareketle Sivasî'nin şerh ve haşiye geleneğine dayanan ilim anlayışına vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şihâbüddin es-Sivasî, nefis, ıslah, yöntem, fikirleri.

Comments of Shahab al-Din al-Sivasî about Reclamation of Nafs Under The Light of His Work "Risalet al-Necat"

Abstract

Şihâbüddin es-Sivasî is a person who has been effective with the monuments including rendition, the prophet Muhammad's sayings/deeds, islamic law, syntax and sufism during the transition from Seljukian to Ottoman. At the same time, Sivasî is one of the most important people who was active in Anatolia from the Zeyniyye way. In the article, first of all, the life of Sivasî has been participated, after that, his monument named '*Risâletü'n-necât min şerri's-sifâtü'z-zemîme*' has been evaluated under the aspects of

* İl Vaizi, Tokat İl Müftülüğü (cinar.fatih.58@hotmail.com).

his view on the techniques of recovery of the flesh. Subsequently, it has been focused on the writing techniques and influences of Sivasî. In the article, the original aspects of the monument has been evaluated and the people who influenced Sivasî and their effects of sufism in Anatolia has been focused on. In the study, under the light of the transferred information and reached designations, Sivasî's discipline concept, which depends on exegesis and apostil, has been emphasized.

Key Words: Şihabüddin es-Sivasî, self, improvement, method, his ideas.

Giriş

Anadolu, Kâdirîyye, Mevlevîyye, Rifâiyye ve Nakşbendiyye gibi birçok tarikatın neşv ü nema bulduğu önemli ilim ve kültür merkezlerinden birisidir.¹ Anadolu'da etkili olan tasavvufî akımlardan birisi de 'Avârifü'l-Maârif' adlı meşhur eserin yazarı Şihabüddin Sühreverdî'nin (ö.632/1234) tesis ettiği Sühreverdîyye'nin² bir kolu olarak etkinlik gösteren Zeyniyye'dir. Zeyniyye, Anadolu ile birlikte Horasan, Rumeli, Hicaz Bölgesi, Suriye, Mısır ve Hindistan'da XV. yüzyıldan itibaren kısa bir sürede faaliyet göstermeye başlamış bir tarikattır. Bu yolun müessisi Zeynüddin Hâfî (ö.838/1435) 'dir.³ Zeyniyye'ye halk, ilmiye mensupları ve devlet ricali büyük ilgi göstermiştir. Bu yol ilmiye sınıfından ve devlet ricalinden olan müntesiplerinin çokluğu nedeniyle 'aydınlar tarikatı' olarak anılmıştır.⁴ Hâfî'nin mesajları Şeyh Muhammed (ö.860/1456'dan sonra), Abdurrahim Merzifonî (ö.865/1461'den sonra), Abdüllatif Kudsi/Makdisî (ö.856/1452), Molla Hüsrev (ö.885/1480), Kutbuddin İznikî (ö.885/1480), Şeyh Mustafa (ö.887/1482), Hasan Fenarî (ö.891/1486) ve Veysî Efendi (ö.1037/1628) gibi isimlerle de Anadolu'da hızlı bir yayılma göstermiştir.⁵ Çalışmaya konu olan Şihâbüddin es-Sivasî, Şeyh Muham-

¹ Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yay., Konya 2008, s.17-475.

² İmam Sühreverdî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz., Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s.1-577.

³ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s.63; Bekir Köle, *Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s.25-423.

⁴ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.95.

⁵ Zeyniyye, Muhammed Tebâgânî (ö.891/1486), Sadreddin Revvâsî (ö.?), Derviş Ahmed Semerkandî (ö.?) ve Mahmud Hisarî (ö.?) ile Horasan'da; Abdülmu'tî Mağribî (ö.904/1499), Nureddin Ahmed (ö.861/1457), Mevlana Muhammed Horasanî (ö.925/1519), Abdülkerim Halife (ö.884/1479), Seyyid Safiyüddin İcî (ö.?), Ali Dimyatî

med'in Sivas ve çevresindeki faaliyetleri vesilesiyle Zeyniyye yolu ile tanışma imkânı bulmuştur. Şeyh Muhammed (ö.1456'dan önce)'in halifesi de olan Sivasî, Selçukludan Osmanlıya geçiş sürecinde Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessirlerden birisi olması yönüyle de tanınmaktadır.⁶ O, tefsir alanındaki bu şöhretinin yanı sıra, hadis⁷ ve tasavvufa dair eserleri ile de döneminde etkili olan 'şerh geleneği'nin önemli temsilcilerinden birisi olmuştur. Biz bu çalışmamızda eserleri ile Zeyniyye yoluna katkıları olan Şihabüddin es-Sivasî'nin '*Risâletü'n-necât min şerri's-sıfât'iz-zemîme'* adlı eseri çerçevesinde nefsi ıslah için dile getirdiği hususlar üzerinde durmak istiyoruz. Sivasî'nin bu eseri, Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö.297/909) müritlerine nefsi ıslah için tavsiye ettiği ve 'Cüneyd Yolu' olarak bilinen sekiz şartını⁸ '*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye'*⁹ adlı eserinin bir bölümünde şerh eden üstadı Zeynüddin Hâfî'nin görüşlerinin detaylı bir şekilde dile getirilmesiyle oluşturulmuş bir çalışmadır. Bu çalışmayla biz, Sivasî'nin eserinin tanıtımını yapmayı, eserinde verdiği bilgilerden hareketle nefsin ıslahına dair görüşlerini ve bu konuda Sivasî üzerinde etkili olan bazı isimleri tespit etmeyi amaçlıyoruz. Sivasî'nin fikir dünyasına tesir eden isimlerin tespit edilmesinin bu isimlerin Anadolu tasavvuf anlayışı üzerindeki etkisini göstermesi bakımından da önem arz ettiği kanaatindeyiz.

(ö.877/1472-3), İbnü'l-Hümmam (ö.861/1457) ve Eminüddin Aksarayî (ö.880/1475) ile Hicaz, Mısır ve Şam'da etkinliğini hissettirmiştir. Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, s.33-170; Köle, *Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, s.69-114.

⁶ Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s.69.

⁷ Sivasî'nin hadis alanındaki çalışması için bkz.; Harun Reşit Demirel, "Şihâbüddin es-Sivasî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usulüne Dair '*Riyadu'l-ezher fi cilai'l-ebzar'* İsimli Eseri", *CÜİFD*, Sivas 20005, Sayı: IX/2, s.107-124.

⁸ Cüneyd-i Bağdadî'nin yolu olarak tanımlanan sekiz şart şu şekildedir: 'Devamlı abdestli bulunmak. Devamlı oruç tutmak. Devamlı halvette olmak. Devamlı 'lâ ilahe illallah' zikrini yapmak. Devamlı kalbini mürşidine bağlamak. İşlerinde kendi akıl ve tasarrufunu bir kenara bırakıp mürşidinin tasarrufuna tâbi olarak meydana gelen olaylarda onun ilminden istifade etmek. Devamlı kalbe gelen boş düşünce ve vesveseleri kalpten silip atmak. Fayda olsun zarar olsun Allah'a karşı her şeyde itirazı terk etmek. Allah Teâlâ'dan cenneti yahut ateşten korunma gibi şeyleri istemeyi terk edip devamlı O'nun rızasına yönelmek.' Gazâlî, *Ravdatutü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn*, Tercüme: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004, s.44-45.

⁹ Zeynüddin Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, Kol., vr.38b-50b.

1. Şihabüddin es-Sivasî'nin Hayatı

Doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmeyen Sivasî'nin asıl adı, 'Ahmed b. Mahmûd'dur. Kaynaklarda, ailesi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Bursalı Mehmet Tahir'e göre Sivaslı,¹⁰ diğer kaynaklara göre ise Sivaslı birisinin kölesidir.¹¹ Sivasî, medfun olduğu yere nispetle 'Ayasluğ' şeklinde de anılmış ama daha ziyade 'Sivasî' nisbesiyle tanınmıştır. Ona, 'Şihâbüddin' lakabı verilmiştir.¹² Sivasî, İzmir'in Selçuk ilçesindeki kabrinde günümüzde 'Şihâbüddin Dede' şeklinde anılmaktadır.¹³ Sivasî'nin isminden ziyade Sühreverdiyye yolunun kurucusu İmam Sührverdi'nin lakabı olan 'Şihabüddin' lakabıyla anılması Sivasî'nin İmam Sührverdi'ye olan irtibatını göstermesi bakımından önemli bir husustur.

Sivasî'nin eğitim-öğretim sürecine dair bilgi bulunmamaktadır. Bu anlamda 'hocalarının kimler olduğu?' ve 'hangi medresede eğitim-öğretim faaliyetlerine iştirak ettiği?' gibi hususlara dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Onun karanlıkta kalan bu yönüne karşın ilmî gelişiminin ardından üstadı Şeyh Muhammed ile Ayasluğ/Selçuk beldesine göç ettiği ve vefatına kadar burada ikamet ettiğine dair elimizde sağlam veriler bulunmaktadır.¹⁴

Kaynaklarda, Sivasî'nin vefat tarihi konusunda çok farklı bilgilere rastlanmaktadır. Onun hakkında bilgi veren eserlerde vefat tarihiyle ilgili olarak, 780/1378,¹⁵ 803/1400,¹⁶ 860/1455¹⁷ ve 880/1475¹⁸ gibi aralarında büyük farklar olan birçok tarihi görmek mümkündür. Bahattin Dartma, çeşitli tarihi verilerden ve Bursalı Mehmet Tahir'in Sivasî'nin kabrini

¹⁰ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1933, c.I, s.90.

¹¹ Şemseddin Sami, *Kamusu'l-a'lam*, İstanbul 1311, c.IV, s.2886; İzzet-zade Abdülaziz Mektûbî, *Teracim-i Ahvâl-i Ulema ve Meşayih*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY No:2456, vr. 9b.

¹² Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, İstanbul 1308, c.III, s.176.

¹³ Bahattin Dartma, 'Şihâbüddin es-Sivasî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti', *CÜİFD*, Sivas 20005, Sayı: IX/2, s.97.

¹⁴ Örneğin bkz., Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, (Neşreden: Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, c.I, s.55.

¹⁵ Mecdi Efendi, *Hadâik*, c.I, s.55; Ahmed Midhat Efendi, *Mufassal Tarih-i Kurun-i Cedide*, İstanbul, 1331/1912, s.589-590.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed, *Tabakatu'l-müfessirîn*, vr.70a.

¹⁷ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.90.

¹⁸ Taşköprü-zade, eş-Şekâik, s.31; Saduddin, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Nesebi ve'l-künâ ve'l-Elkâb*, c.II, s.415.

ziyaret ederek kabir taşı üzerinde '2 Rebiülevvel 860' tarihini görmesinden hareketle vefat tarihini 860/1455-56 olarak kabul etmektedir. Diğer ihtimalleri de göz ardı etmeden, eldeki verilerle, Sivasî'nin vefat tarihinin 860/1455-56 olduğu kanaatini biz de paylaşmaktayız.¹⁹

Sivasî'nin kabrinin üzerine küçük bir türbe yapılmıştır. Sivasî'nin türbesi bugün de halk arasında en çok ziyaret edilen yerlerden birisi konumundadır.²⁰

2. Şihabüddin es-Sivasî'nin 'Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme' Adlı Eseri

Sivasî, velûd bir yazardır. O, tefsir, hadis, fıkıh, nahiv ve tasavvuf gibi birçok alanda eser vermiştir.²¹ Sivasî, çalışmamıza konu olan *Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme* adlı eserinde on başlık altında nefsi ıslah yöntemlerini dile getirmiştir. Sivasî'nin bu eseri ile ilgili bilgi veren bazı kaynaklarda nefsi ıslah edici bu on şartın ardından; 'tevfik, riyaziye, dünyaya uygun amellerin neticesi, sorumlu azaların kerameti ve İslam dünyasındaki mezheplerin kurucularını, eksik yönlerini ve ehl-i sünnet ekolünün üstünlüğünü dile getirdiği bir bölümün yer aldığı' bilgisine yer verilmiştir. Fakat eser üzerinde yaptığımız çalışmalar bizi Sivasî'nin eserinde nefsi ıslah için dile getirdiği on hususun dışında başka bir bilgiye yer vermediği sonucuna ulaştırmıştır. Araştırmalarımızın sonunda eserde nefsi ıslah için dile getirilen on şartın dışında nakledilen başlıkların Sivasî'ye değil Sivasî'nin eserini istinsah eden müstensihlere ait olduğunu gözlemledik. Eser, genel olarak başka eserlerle birlikte istinsah edildiği için Sivasî'ye ait olmayan bazı kısımlar da Sivasî'nin eserine dâhilmiş

¹⁹ Hüseyin Vassaf da bu kanaati paylaşmaktadır. Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, İstanbul 2006, Kitabevi, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, c.I, s.327. Vefat tarihi ile ilgili tartışmalar için bkz; Bahattin Dartma, 'Beylikler Devrinin Mümtaz ve Mütevazı Bir Şahsiyeti: Şihâbüddin es-Sivasî', *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyum Bildirileri*, Sivas 2006, s.226-227; Şükrü Aslan, 'Şihâbüddin es-Sivasî, Uyunu't-Tefâsîr'indeki Metodu', *AÜİFD*, Erzurum 1990, Sayı:9, s.188-214; Hasan Sarıtaş, 'Köleleri Âlim Yapan Sultan, Şehrin Kutup Yıldızlarından: Şihâbüddin Ahmed es-Sivasî', *Sultanşehir*, Sivas 2009, Yıl:3, Sayı:10, s.58-61.

²⁰ Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, s.70; Dartma, 'Şihâbüddin es-Sivasî', s.94.

²¹ Eserleri hakkında bkz; Bahattin Dartma, 'Şihâbüddin es-Sivasî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti', *CÜİFD*, Sivas 20005, Sayı: IX/2, s.98-105; 'Beylikler Devrinin Mümtaz ve Mütevazı Bir Şahsiyeti: Şihâbüddin es-Sivasî', *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyum Bildirileri*, Sivas 2006, s.226-227; Demirel, 'Şihâbüddin es-Sivasî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usulüne Dair 'Riyadu'l-ezher fi cilai'l-ebzar' İsimli Eseri', s.107-124.

gibi anlaşılmıştır. Eserin nüshalarını verirken de görüleceği üzere, Sivasî'nin eseri, çalışmayı istinsah eden kimsenin yazısının durumuna göre 15-25 varak civarında bir eserdir. Hâlbuki Sivasî'nin eserinde olduğu iddia edilen başlıklarla birlikte çalışma oldukça büyük bir hacme ulaşmaktadır. Ayrıca, Sivasî'ye ait eserin müstakil olarak kaleme alınan yazma nüshalarında nefsi ıslah için Sivasî'nin dile getirdiği on maddenin dışında bir bilgi yer almamaktadır. Bu da 'Sivasî'nin eserinde nefsi ıslah için dile getirdiği on başlığın dışında 'diğer bazı konuları dile getirdiği bir bölümün yer aldığı' iddiasını çürütmektedir.

Birçok yazma nüshası bulunan eseri²² incelediğimizde Sivasî'nin isim ve künyesinin zaman zaman yanlış bir şekilde kayıtlara geçtiğini gördük.²³ Yaptığımız tetkikler neticesinde eserin tam adının '*Risâletü'n-*

²² Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: 'Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu Arşiv Numarası 34 Ha 329/31, vr.169-173; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Aşîrefendi Koleksiyonu, Arşiv Numarası 34 Sü-Aşîr 448/2, 18b-29b; İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Müstensih: Ebu Bekir b. Muhammed el-Karabağî, Arşiv Numarası 34 Ae Arabî 4342/3, 35-51; Atf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 452/2, 87-103; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 5009/12, 122-139; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, 34 Ma 146/1, 1-35; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 42 Kon 1023/1; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 42 Kon 1023, 2b-5b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 32 Hk 1475/5, 130b-145b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 1131/4, 48a-58a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 295/3, 29b-33a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 6945/1, 1b-23b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Müstensih: Ali b. İsa. Ahmed, Arşiv Numarası 45 Hk 2904/1, 1b-12b; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 8025/4, 70b-82a; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 37 Hk 1216/4, 144b-150b; Milli Kütüphane-Ankara, Müstensih: Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 782/4, 23b-42b; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Müstensih: Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, 19 Hk 3216/3, 25b-42b; Milli Kütüphane-Ankara, Müstensih: Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, Müstensih: Ahmed b. Çuri, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 614/3, 72b-88b; Süleymaniye Şehit Ali Paşa, No: 1391, 88-101 vr.'

²³ Örneğin Ali Emiri Koleksiyonu, Arşiv Numarası 34 Ae Arabî 4342/3 nüshasında Şihabüddin es-Sivasî'nin adı 'es-Sivâsî eş-Şihabüddin, Ömer b. Mahmud'; Atf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 452/2'de Şihabüddin Ahmed b. Mahmud *es-Sehavi*; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 42 Kon 1023/1'de Şihabüddin Ahmed b. *Mehmed* es-Sivasî ve Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 6945/1'de Şihabüddin Ahmed *Memluk Celâleddin* Sivasî şeklinde zikredilmiştir. Bazı kayıtlarda da (Köprülü Yazma Eser Kü-

necât min şerri's-sifâtü'z-zemîme' olduğunu gördük. Aynı zamanda yanlış kayıt altına alınan, müellifin ismi yazılmayan veya yanlış yazılan nüshaların birçoğunda müellifin isminin ve eser adının tam olarak verildiğini gözlemledik.

Sivasî, bu çalışmasında dile getirdiği konularla ilgili otuz iki âyete ve sıhhat dereceleri farklı on sekiz hadise yer vermiştir. Sivasî'nin her konuyla ilgili bir veya birkaç âyete atıf yaptığı gözlemlenmiştir. Müellif, çalışmasında zaman zaman âyetlerde geçen kelimelerin kök anlamları ile âyetin bağlamı içerisindeki anlamı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.²⁴ Naklettiği birçok âyetin ilk anlamlarının yanı sıra işaret yorumlarına da değinen Sivasî²⁵ bazen de âyette geçen bir kelimenin kastettiği manayı

tüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, 34 Ma 146/1; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 5009/12 ve Süleymaniye Şehit Ali Paşa, No: 1391'de) eserin müellifi hiç zikredilmemiştir. Yine bazı kayıtlara (*Risâle fin-Necât min Şerri-Sifât*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 37 Hk 1216/4; *Risâle fin-Necât min Şerri-Sifât*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 45 Hk 8025/4 ve *Risâletü'n-necat min şerhi's-sifat*, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 452/2) eser adının yanlış geçirildiği gözlemlenmiştir. Bazı kayıtlarda ise (Milli Kütüphane-Ankara, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 782/4, 23b-42b; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 3216/3, 25b-42b ve Milli Kütüphane-Ankara, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 614/3) eseri istinsah eden Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî eserin müellifi olarak görülmektedir.

²⁴ Örneğin 'Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.' (Şems 91/9-10) ayetlerinde geçen *الذمى* kelimesi ile şunları nakletmiştir: 'Ayette geçen *الذمى* kelimesi doğru nimetleri yemekle elde edilecek bir husustur. Su, toprağın üzerinde akıcı bir özellikte yaratılmıştır. Su, büyük ve küçük temizlikte (abdest ve gusülde) kullanıldığında mukaddes ruhun yüzündeki toprağı yıkar. Mest üzerindeki topraktan kalma izleri siler götürür. Tâlib, temiz olmaya (abdest ve gusül ile olmaya) devam ettikçe kalbine yansıma yolu ile rabbanî nurlar dolar hale gelir. Daha sonra aynada (tâlibin) kalbinde hayal yansır ve (tâlib) kalp gözü ile bu gayb âlemine mülâki olur.' Sivasî, *Risâletü'n-necat min şerri's-sifât*, Süleymaniye Şehit Ali Paşa, No: 1391, 88b.

²⁵ Sivasî, 'Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.' (Nur 24/40) ayeti ile ilgili şu yorumu yapmıştır: 'Allah'a kavuşmayı arzulayan kimse için doğruluk/sıdk ve ihlâs ile kudsi ve rabbanî yeşil ışık/nur söz konusu olursa o tâlibin zâhir/dış ve bâtın/içini temizlemesi gerekir. Çünkü pislikler kötülöklere gömölmele meydana gelmiştir. Bu kötülöklere kurbîyet/yakınlığın yayılması için ortam oluşturmazlar.' Sivasî, *Risâletü'n-necat*, 88b-89a.

kelime yapısı üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuştur.²⁶ Müellif, kullandığı hadisler konusunda son derece esnek davranmıştır. Genel olarak, sahih kabul edilen hadisleri kullanmakla birlikte²⁷ bazı zayıf hadisleri de²⁸ dile getirdiği hususlara dayanak olarak göstermiştir.

Eserle ilgili bu teknik bilgileri paylaştıktan sonra çalışmanın bu kısmında, 'müellifin çalışmasında on başlık altında dile getirdiği verilerden hareketle nefsin ıslahına dair görüşlerine' ve 'bu konuda onu etkileyen şahıslara' değinmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

3. Şihabüddin es-Sivasî'nin '*Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme*' Adlı Eseri Bağlamında Nefsin Islahına Dair Görüşleri

Sivasî, eserine hamdele ve salvele ile başladıktan sonra eserin yazılış amacını açıklamıştır. Buna göre Sivasî, '*Allah'a kavuşmayı isteyen kardeşlerimiz*' şeklinde tanımladığı 'tâliblere' yol göstermek için çalışmayı kaleme almıştır. Eserinin adını '*Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme*' şeklinde ifade eden Sivasî, akabinde tâlibi bir başka tarifile '*kurtuluş ve hakikate erme yoluna girmeyi arzulayan ve bunun gereklerini yapabilmek için adımlar atan kimse*' şeklinde tanımlamıştır. Sivasî, tâliblerin özelliklerini '*yok edici özelliğe sahip olan kötü yolun zararlarından korkan ve insanî nefislerinde yakînün güneşinin tecellisi ile kurtulabilecek kimseler*' olarak sıralamıştır. Sivasî burada, tâlibin ihlâs ve rabbânî nur ile zâhir ve bâtın temizliğine ulaşabileceğini ifade etmiştir. Ona göre pislikler, kötülöklere gömölmekten meydana gelmektedir ve kurbîyetin önündeki en büyük engel bu pisliklerdir.²⁹ Sivasî, zâhirî ve bâtınî anlamda temizliğe ulaşmak için şu on şarta riayet edilmesi gerektiğini söylemiştir: 1. Bedenin tamamını guslü gerektiren şeylerden, azaları hadesi gidermeyi gerektiren hususlardan

²⁶ Sivasî, 'Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir.' (Zümer 39/67) ayetinde geçen *Gabdatuhu'* ifadesinin '*Makbudatuhu'* anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.

²⁷ Naklettiği şu hadisler gibi: 'Kalbimde değişik haller olur, bu yüzden her gün yetmiş veya yüz defa istiğfar ederim' (Müslim, Zikir 41; Ebû Davud, Vitir 26) ve 'Allah'ın nurdan ve karanlıktan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri açarsa, mahlûkattan gözleriyle O'nu idrak edenlerin yüzlerinin derisini yakar.' (Müslim, İman 293) Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 92b ve 93b. Sivasî'nin naklettiği hadisler, birkaç tanesi hariç, Kütüb-i Sitte olarak bilinen hadis kaynaklarından alınmış hadislerdir.

²⁸ Naklettiği şu hadis gibi: 'Şeytan Ömer'in gölgesinden kaçır.' Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, c.II, s.154. Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 97b.

²⁹ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 88b.

ve nefsi isyan içeren günahlardan temizlemek. 2. Halvet. 3. Allah Teâlâ'yı anma/zikir dışında konuşmayı terk etmek. 4. Sürekli oruç tutmak. 5. Kalp huzuruyla sesi yükseltmeden şiddetli bir şekilde dil ile Allah Teâlâ'yı zikre devam etmek. 6. Allah Teâlâ'ya teslim olmak. 7. Kalbe gelen duygu ve düşüncelere itibar etmemek. 8. Kalbi üstada/şeyhe bağlamak. 9. Uykuyu terk etmek. 10. Helal olan yemeği azaltmak.³⁰

Makalenin girişinde de dile getirdiğimiz gibi Sivasî'nin bu çalışması Cüneyd'in müritlerine nefsi ıslah konusunda telkin ettiği sekiz şartın bir haşiyesi gibidir. Sivasî çalışmasında, hem bu sekiz şart hem de bu sekiz şarta ilave ettiği iki hususla birlikte on başlık altında 'nefsin nasıl ıslah edilebileceği?' sorusuna cevap aramıştır. Sivasî, Cüneyd-i Bağdadî'nin seyr u sülûk sürecindeki tâliblere yaptığı tavsiyelere 'susma, uyku ve yemeği azaltma' başlıklarını da eklemiştir. Sivasî'nin Cüneyd'in sekiz şartına eklediği iki başlığı üstadı Hâfî'nin nefsi marazlardan kurtarmak için çeşitli eserlerinin aralarına serpiştirdiği başlıklardan ve İmam Sühreverdî'nin konuya dair verdiği bilgilerden alıntılarla değerlendirmiştir. Bu yönüyle Sivasî'nin, özellikle Hâfî'nin '*Reyhânu'l-Kulûb*' ve '*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*' adlı eserlerinin tesirinde kaldığını söyleyebiliriz. Bu da normal karşılanması gereken bir durumdur. Çünkü Sivasî, eserini Cüneyd'in sekiz şartını şerh niyetiyle şekillenmiştir. Üstadı Hâfî'nin '*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*'³¹ adlı eserinin bir bölümü Cüneyd'in bu sekiz şartı şerhe ayrılmıştır. Ayrıca Hâfî'nin '*Reyhânu'l-Kulûb*'³² adlı eseri ise İmam Sühreverdî'nin eserlerinde detaylı bir şekilde dile getirdiği konuları özetleyerek tasarlanmış bir eserdir. Sivasî'nin eserinde konularla ilgili gündeme getirdiği ayet ve hadisler, konularla ilgili örnekler Hâfî'nin adı geçen eserlerinden süzülüp okuyucuya takdim edilmiş olduğu izlenimini vermektedir. Sivasî'nin eserini, üstadı Hâfî ve Sühreverdî'nin konularla ilgili değerlendirmelerini daha detaylı ve sıralamasını kendisinin yaptığı başlıklar şeklinde oluşturduğu tespitinde bulunabiliriz. Sivasî'nin konularla ilgili değerlendirmeleriyle üstadı Hâfî ve Sühreverdî'nin bu konulara dair tespitleri arasındaki benzerlikler çalışmanın ilerleyen aşamalarından daha net bir şekilde görülecektir.

³⁰ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 90a-100a.

³¹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, Kol., vr.38b-50b.

³² Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr.15a.

Sivasî'nin '*Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme*' adlı eserinde nefsi ıslah için dile getirdiği ilk şart bedeninin tamamını guslü gerektiren şeylerden/hadesten; azaları, maddî ve manevî kirliliği gidermeyi gerektiren hususlardan ve nefsi, isyan içeren günahlardan temizlemektir. Sivasî'ye göre ruh, toprak ile kuşatılmış bir durumda olduğu için öncelikle tâlib ruhunu bu esaretten kurtarmalıdır. Ona göre bunun yolu da gusulsüz bulunmamak, sürekli abdestli olmak ve günahlardan uzak durmaktan geçmektedir. Sivasî, tâlibin ancak bu hale devam etmesiyle gayb âlemine mülâki olacağı kanaatindedir.³³ Sivasî'nin bu konuda naklettiği bilgilerin büyük ölçüde Sühreverdî ve Hâfî'den alıntı olduğu görülmektedir. Örneğin Sühreverdî, Ashab-ı Suffe'ye işaret ettiğini söylediği '*Orada öyle erler var ki arınmayı severler ve Allah, temizlenip arınanları sever*'³⁴ ayetin yorumunda şu ifadelerle yer vermiştir: '*Bu ayetin tefsirinde denilmiştir ki; ayette anlatılan kimseler bütün hades, cenabet ve necasetten su ile temizlenmeyi seviyorlardı.*'³⁵ Hâfî'ye göre ise abdest, yükselip ortaya çıkan bir nurdur. Sürekli abdestli olan bir kimseye abdest ilk önce ayın nuru daha sonra güneşin ışığı gibi tesir eder. Eğer abdestin nuru salikin gönlüne bu şekilde doğarsa o nurun dış âlemde varlığı kalmaz, enfüse ve bâtına doğru sirayet eder. Âfâkta ise başka nurlar zuhur eder.³⁶ Nakledilen bu verilerden Sivasî'nin bu konuda dile getirdiği ifadelerin Sühreverdî ve Hâfî'nin konuyla ilgili görüşlerinin formülize edilmiş şekli olduğu anlaşılmaktadır.

Sivasî, nefsi ıslah için ikinci önemli konunun 'halvet' olduğunu ifade etmiştir. Sivasî'nin tarifine göre halvet '*ışık girmeyen karanlık bir evde meşgalelerden uzak durma*' halidir. Yine Sivasî'ye göre tâlib, halvete riayet ettiği sürece insan, oyun ve eğlence ile ünsiyet etmeye hazır bir şekilde yaratılan nefsin köreltme imkânı bulabileceği kanaatindedir. Kalp havaslarını açmanın şartının zahir havaslardan uzak durmaya bağlı olduğunu belirten Sivasî, tâlibin halvete devamla kalbinin delillerini ortaya çıkaracağı ve gayb nurunun ışığı ile kalbini aydınlatacağı bilgisine yer vermiş-

³³ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 90a.

³⁴ Tevbe 9/108.

³⁵ Şihabüddin Sühreverdî, *Avarifü'l-Maârif*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999, s.367.

³⁶ Zeynüddin Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, Kol., vr.38b.

tir.³⁷ Sivasî'nin bu ifadeleri halvet adabı, halvette zuhur eden manevî haller ve halvete giriş adabı gibi bölümlere eserinde geniş bir şekilde yer veren Şihabüddin Sühreverdî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini akla getirmektedir. Sivasî'nin dile getirdiği hususlar Sühreverdî'nin üç bölümde işlediği hususların özeti mahiyetindedir. Sühreverdî, ilk bölümde halvetin dayandığı temel hususları ve bu konuda söz söyleyen sûfilerin görüşlerini ifade etmiştir. İkinci bölümde halvette zuhur edebilecek manevî fetihlere değinen Sühreverdî'nin üçüncü bölümde de tâlibin halvet sürecinde dikkat etmesi gereken hususlara değinmiştir.³⁸ Sühreverdî gibi Hâfî de halvet konusunun önemini uzun uzadıya dile getirdikten sonra şu ifadelerle bu konudaki görüşlerini özetlemiştir: '*Ey tâlib! Öyleyse kendini fani kılmaya çalış. Kendinden Allah'a kaç. Ta ki sen de bu tatlı su akan çeşmeden tadasın.*'³⁹

Hâfî'nin Cüneyd'in nefsi islah için dile getirdiği hususları açıklarken dördüncü madde olarak takdim ettiği '*Allah'ı zikretmenin dışında konuşmayı terk etme*' bahsini Sivasî, üçüncü madde olarak gündeme taşımıştır. Hâfî, konuyu daha çok halvette olan tâlibin Allah'ın zikri dışında konuşmasını terk etmesi bağlamında değerlendirirken Sivasî, zikrin haricinde konuşmayı terk etme hasletini daha genel bir çerçevede ele almıştır. Sivasî'ye göre dil, Hakk'a ulaşmak isteyen kimse için her an durumunu aleyhine çevirebilecek bir silah gibidir. Ona göre, Hz. Peygamber'in '*İnsanları yüzleri üstüne veya burunları üzerine cehenneme atan dillerinin kazandığından başka nedir?*'⁴⁰ hadisi bu hususa işaret etmektedir. Sivasî'nin tâlibin genel olarak zikir haricinde susmayı tercih etmesi gerektiği konusunda gündeme taşıdığı bir diğer husus da tâlibin yalan ve cezayı gerektiren nifaktan ancak susma ile kurtulabileceği hakikatidir. Ona göre dil konuştuğunda kalp susar ve dinler; dil sustuğunda ise kalp gayb ile konuşur.⁴¹ Sivasî'nin bu konudaki görüşleri, Hâfî'nin aynı konuda dile getirdiği hakikatlerin farklı kelime/sözcüklerle ve cümlelerle dile getirilmiş

³⁷ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 90b. Sivasî'nin Gazalî'nin bu konuya dair görüşlerine paralel ifadelerle yer verdiğini görebilmek için bkz; Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Tercüme: Mehmed A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul Tarihsiz, c.II, s. 525-545.

³⁸ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maârif*, s.263-288.

³⁹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsîyye*, Tahir Efendi, 40 a-b.

⁴⁰ Tirmizî, İman, 8; İbn Mace, Fiten, 12.

⁴¹ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 91a. Bu konuda Sivasî'nin Gazalî'nin fikirlerine paralel bilgiler vermesiyle ilgili olarak bkz., Gazalî, *İhyâ*, c.III, s.231-247-250.

hali gibidir. Hâfî'nin, halvette tâlibin lüzumsuz söz söylemesi ile ilgili olarak şu tespitleri ile Sivasî'nin ifadeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir: '*Tâlib konuşmaya mecbur olmadığı halde konuşursa kalbinin nuraniyetinden bir nur o kelimeyle birlikte çıkar. Böyle davrandığı sürece kalbinde nur kalmaz.*'⁴²

Hâfî'nin üçüncü husus olarak açıklamaya çalıştığı '*sürekli oruç tutma*' konusunu, Sivasî dördüncü başlık altında değerlendirmiştir. Hâfî, bu konuyu da halvetteki tâlibin riayet etmesi gereken bir husus olarak değerlendirirken Sivasî'nin bu konuyu da sadece halvete hasretmediğini görmekteyiz. Sivasî, '*Oruç kalkandır*'⁴³ hadisinden hareketle nefsin ve şeytanın tasallutları ile mücadele eden Hak yolcusunun oruç kalkanına bürünmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre tâlibin kurtulması gereken 'reyn',⁴⁴ 'gaym'⁴⁵ ve 'gayn'⁴⁶ halleri vardır ki oruç bedendeki toprak ve su miktarını azalttığı için bu hallerden tâlibin kurtulmasına büyük destek sağlamaktadır. Sivasî'nin ifadesine göre 'reyn' nankör nefse ait bir haldir ve kalbin paslanmasını ifade eder. '*Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır*'⁴⁷ ayeti nefsin bu haline işaret etmektedir. 'Gaym' ise işlenen günahlar sebebiyle müminin kalbinin bulutlanması demektir. 'Gayn'a gelince, Sivasî'ye göre bu kavram Hz. Peygamber'e özel bir durumu ifade etmektedir ki Hz. Peygamber kalbindeki bu durumdan dolayı günde yetmiş defa Allah'tan bağışlanma dilemiştir.⁴⁸ Görüldüğü gibi Sivasî, konuyu Hâfî'den daha detaylı ve kapsamlı

⁴² Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, 40b-41a.

⁴³ Buhari, Savm 2, Tevhid 35, Müslim, Sıyâm 162; Ebû Davud, Savm 25; Tirmizi, Cuma 79, Savm 54, İman 8; İbn Mace, Sıyâm 1, Fiten 12, Zühd 22; Dârimi, Savm 27, 50; Muvatta, Sıyâm 57.

⁴⁴ 'Reyn' Hakk'a sahih inanç ve imandan perdelenmiş kimsenin hali olarak tanımlanmıştır. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s.423.

⁴⁵ 'Gaym' kavramı sözlükte bulut ve ince bulut anlamlarına gelen bir kelimedir. Tasavvuf edebiyatında tabiat perdesi anlamında kullanılmıştır. Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çeviri: Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.161.

⁴⁶ 'Gayn' sözlükte kalbin hafifçe paslanması anlamına gelmektedir. Tasavvufî bir terim olarak gayn kalbin günahla veya dünyevî meşguliyetle Allah'tan perdelenmesi gibi manalar ifade etmektedir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2002, s.145; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., Ankara 2005, s.228; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.423.

⁴⁷ Mutaffifin 83/14.

⁴⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 91a-91b.

bir şekilde değerlendirmiştir. Orucun tâlibin vücuduna olan fiziki etkisinden de bahseden Sivasî, bununla birlikte çeşitli kavramlar (reyn, gaym ve gayn) etrafında konuyu izaha çalışmıştır. Konuyla ilgili bazı ayet ve hadisleri gündeme getiren Sivasî'nin Sühreverdî'nin eserinde yer verdiği 'orucun fazilet ve faydası' ve 'sûfilerin nafîle oruç konusundaki tutumları' gibi konuyla ilgili bölümlerinden büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Hâfî ve Sivasî'nin beşinci başlık altında dile getirdikleri konu '*kalp huzuruyla güçlü bir şekilde dil ile Allah Teâlâ'yı zikre devam etme*' hususudur. Hâfî, bu başlık altında tâlibin cehri zikir ile 'nefy u isbat' zikrine devam etmesi gerektiğinden bahsederken Sivasî, tâlibin zikir esnasında sesini yükseltmemesi gerektiği kanaatini dile getirmiştir. Sühreverdî,⁵⁰ Hâfî⁵¹ ve Sivasî⁵² de zikrin en üstününün '*Benden önceki nebilerin söyledikleri sözlerin en üstünü La ilahe illallah sözüdür*'⁵³ hadisine göre 'La ilahe illallah' sözü olduğu kanaatindedirler. Hâfî'nin sözüne ettiği 'nefy u isbat' zikrinin tâlibin ilerlemesine olan katkısını Sivasî şu şekilde anlatmıştır: '*Kul, samimiyetle La ilahe illallah dediği zaman 'La ilahe' sözü ile nefsin rububiyete ait her şeyini ret ve bu konudaki tüm düşmanlarını bertaraf eder. 'İllallah' sözü ile de Hak Teâlâ'nın sultanlığı ispat edilmiş olur. Onun askeri kalptir. İlham, Kur'ân ve sünnet ile Hakk'ın sultanlığı ortaya çıkar, Hak hükümran olur, nefsin saltanatına son verilmiş olur. Kalp, yaratılışındaki kuyulardan Hak Teâlâ'nın yakınlığı olan fezalara çıkar. Orada görenin göz olmadığını duyanın kulak olmadığını görür. (Burada) kalbin derinliklerinden yaratılışının derin denizlerinden gelen bazı havâtırlarla karşı karşıya gelir. Buradan çıkışın ancak Allah'ın sağlam ipi olan Kur'ân, sünnet ve zikrin tesirine yapışmış bir kalple mümkün olduğunu bilir. Tâlib, nefsinin bu unsurlarla Allah Teâlâ'ya yükseltir. Allah Teâlâ, 'Güzel sözler ancak O'na yükselir'*⁵⁴ ayetinde bu duruma işaret buyurmuştur.'⁵⁵

Hâfî'ye göre zikir şartlarına uygun olarak devam edilen 'La ilahe illallah' zikri perdelerin kalkmasına ve kapıların açılmasına vesile olacak-

⁴⁹ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maârif*, s.420-430; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, s.500.

⁵⁰ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maârif*, s.279.

⁵¹ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma'rifet-i Tevbe*, 5a.

⁵² Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 91b.

⁵³ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, c.I, s.173.

⁵⁴ Fatır 35/10.

⁵⁵ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 91b-92a.

tır. Öyle ki Hâfî, şeyhlerin hiçbir amel olmadan bile sırf zikirten dolayı Allah ile kul arasında engel teşkil eden perdelerin kaldırılacağı konusunda fikir birliği içerisinde olduklarını iddia etmiştir.⁵⁶ Sivasî eserinde bu konuda da Hâfî ile benzer ifadeler yer vermiştir. Sivasî'ye göre de zikir Allah'ın bir nurudur ve tâlibi 'bu'd ve firak'ın tuzaklarından 'gurb ve visal'in yüceliğine ulaştıracak unsurların başında gelmektedir. Sivasî'nin ifadesine göre, zikir kalpte hükümdar olursa kalp daha önce görmediği perdeleri görür ve kul uzun süre Allah Teâlâ'yı zikre devam ederse Allah'ın dostu olur. Aynı şekilde Allah Teâlâ da onu dost edinir. Sivasî, zikre devam edildiğinde kalbe dolan ateşin perdeleri yakıp tâlibi Allah'a ulaştıracığı görüşündedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in '*Allah'ın nurdan ve karanlıktan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri açarsa, mahlûkattan gözleriyle O'nu idrak edenlerin yüzlerinin derisini yakar*'⁵⁷ hadisi bu hususa işaret etmektedir.⁵⁸

Sivasî'nin altıncı başlık olarak gündeme getirdiği 'Allah'a teslim olma' konusunu Hâfî sekizinci madde olarak değerlendirmiştir. Bu başlık altında da her iki ismin dile getirdiği paralel görüşler dikkat çekicidir. Sivasî, Allah'a teslimiyet neticesinde tâlibin 'rıza, tevfiz ve tevekkül'e dâhil olacağı kanaatindedir. Ona göre, Hz. Musa'nın Rabbini görme isteği üzerine Allah'ın dağa tecelli edip dağın param parça olması ve Hz. Musa'nın manevî bir sarhoşluk hali yaşaması gibi⁵⁹ teslimiyetin neticesinde tâlibte bir depresme hali meydana gelir. Bu hal ile tâlibte, rahmet, fazilet ve atfın uzantıları rabbanî (bir şekilde) ufukta yükselir ve ruh ile beden arasında çekişmeye sahne olan vahdaniyetin parıltıları ortaya çıkar.⁶⁰ Müellife göre tâlib, şek ve şüphenin askerlerini Allah'a olan teslimiyeti ile yenebilir. Bu, tâlibin kalbine peyderpey iner ve nur damlaları ile birlikte rahmet bulutları yağmaya başlar. Tâlibin kalbi sevinç ve mutluluk verici şeylerle dolar ve dili bu durumu ifade etme noktasında aciz kalır. Sivasî, '*O dönemde dil kalp ile okur*' ifadesi ile dilin bu noktadaki ki-

⁵⁶ Hâfî, *Reyhânü'l-Kulûb*, vr.12a-b.

⁵⁷ Müslim, İman 293.

⁵⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 92a.

⁵⁹ 'Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi.' Araf 7/143.

⁶⁰ Salik bu halde sanki kıyamet kopmuş ve 'Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır.' (Mümin 40/16) ayetine muhatap olmuş gibi tecrübe yaşar. Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 93a-93b.

fayetsizliğini ifade etmiştir.⁶¹ Sivasî, teslimiyet konusunu genel çerçevede bir değerlendirmeye tabi tutarken aynı konuyu Hâfî'nin üstada/şeyhe teslimiyetle Allah'a teslimiyet konularını bir arada değerlendirdiğini görürüz. Hâfî'nin Allah'a teslimiyetle birlikte değerlendirdiği üstada/şeyhe teslim olma konusunu Sivasî sekizinci başlık altında ele almıştır. Hâfî, tâliblerin feyz kapısının açılması ve kapanması, genişlik, sıhhat ve hastalık gibi hallerinde '*Bazen hoşlanmadığımız bir şey hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığımız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz*'⁶² ayetini mülâhaza etmelerini istemiştir.⁶³ Tâlibin tam anlamıyla Allah'a teslim olabilmesi için Allah'ın kuluna olan şefkatini ona hatırlatan Hâfî, şeyhin de müridin manevî yolculuğunda karşı karşıya kalacağı durumları iyi bildiği için ona da teslimiyetin zaruri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, seyr u sülûk sürecinde tâlib, hiç bilmediği bir çölde yürüyen kişiye ve hastalığının ilacını bilmeyen bir hastaya benzer. Hasta, doktorun verdiği her şeyi acı-tatlı demeden alıp içtiği gibi tâlib de şeyhinin direktiflerine harfiyen uymalıdır.⁶⁴ Sivasî ise bu konuda '*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, O'na yaklaşılmaya vesile arayın*'⁶⁵ ve '*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun*'⁶⁶ ayetlerinin şeyhe bağlı olmaya işaret ettiğini söylemiştir. Sivasî de Hâfî gibi, şeyhin hak yolda tâlibi manevî yolculuğa çıkararak ve daha önce bu yolun sakınılması gereken yönlerini tecrübe etmesi sebebiyle tâlib için vazgeçilmez bir yol gösterici konumunda olduğunu altını çizmiştir. O, şeyhin tâlibe direktifleri ile bu yolda rehber oluşunu '*Şeyh, müridi, seçimlerde, menzil, makam ve hallerde uyarır. Şeyh, müridin faydasına ve zararına şeyleri müride bildirir. Şeyh, Allah dostlarındandır ve onun cezbeye yönlendirmesi sayesinde mürit yakîn derecelerine ulaşmak suretiyle Hakk'a vâsıl olur*'⁶⁷ ifadeleri ile dile getirmiştir. Sivasî, üstada teslim olma konusundaki görüşlerini neredeyse Hâfî'nin cümlelerinin aynısı olan şu ifadeleri nakle-

⁶¹ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 94a.

⁶² Bakara 2/216.

⁶³ Hâfî, bu noktada 'Hayır, Rabbin hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da senin verdiği hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadan inanmış olmazlar.' Nisa 4/65 ayetinin mülâhaza edilmesini de istemiştir. Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, vr. 45a.

⁶⁴ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi, vr. 46a.

⁶⁵ Maide 5/35.

⁶⁶ Tevbe 9/119.

⁶⁷ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 98a.

derek tamamlamıştır: ‘Şeyh olmadan vuslata ermek mümkün değildir. Salik, vuslata ancak önünde kendisine yol gösteren bir kılavuz olduğu halde erebilir. Salik, ancak Hak yolunda bulunma halini yaşamış bir şeyh eliyle ıslah olur. Onunla faydasını, zararını, menzil, makam, hâl ve kerametleri bilir. Nefsiyle mücadele etmesi sebebiyle müşahede çizgilerini onunla görür.’⁶⁸

Sivasî'nin en kapsamlı değerlendirmeleri yaparak geniş bir şekilde üzerinde durduğu konu ‘havâtır’ yani ‘kalbe Allah’ın dışında gelen duygu ve düşüncelere tâlibin itibar etmemesi gerektiği’ meselesidir. Sivasî'nin sekizinci başlık altında değerlendirdiği bu husus, ona göre, tâlibe en ağır gelen ve tâlibin yoğun bir şekilde mücadele etmesi gereken bir konudur. Sivasî'ye göre havâtır şiddetli/yoğun bir şekilde gerçekleştirilen zikirten kaynaklanmaktadır. Sivasî, havâtırı ‘nefs ve şeytanın işbirliği içerisinde tâlibi Hak’tan uzaklaştırmak için başvurdukları bir yol’ olarak tanımlamıştır.⁶⁹ Sivasî, çalışmasının bu kısmında havâtırın kısımlarına da değinmiştir. Verdiği bilgiye göre havâtırın ilki Hak Teâlâ'nın gönle düşmesi şeklinde meydana gelmektedir. Ona göre, Hak ile ilgili kalbe gelen duygu ve düşünceler tâlibin bu yola girdiği başlangıç denebilecek aşamalarda söz konusu olmaktadır. Bu duygu ve düşünceleri ikiye ayıran Sivasî, ilkini ‘yakaza halinde kişiden ayrılmayan ve engellenemeyen ebedi doyuma ulaşmış bir şekilde kalpte kalan duygu ve düşünceler’ olarak tarif etmiştir. Buna ‘ilham’ denildiğini belirten Sivasî, ilhama ulaşan bir kalbin ilme ulaşmış olacağını, bu nedenle de o kalbe şeytan tasallutunun söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. İlhama ulaşan kalbe, şeytanın vesvese yani şer bir iş için gizli bir sesle sözün tekrarlanması dışında bir dahlinin olmayacağını altını çizen Sivasî, Hz. Peygamber’in ‘Şeytan hortumunu (ağzını ve burnunu) insanoğlunun kalbine koyar. Eğer insan Allah Teâlâ’yı

⁶⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 98b.

⁶⁹ Ona göre, ‘Yakup, “Nefisleriniz sizi bir iş yapmağa sürükledi, dedi’ (Yusuf 12/83), ‘Şeytan aldatıp peşinden sürüklemiş ve kendilerini boş ümitlere düşürmüştür.’ (Muhammed 47/25) ve ‘Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar.’ (Enam 6/121) gibi ayetler bu konuya işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber’den nakledilen şu hadisler de bu noktaya dikkat çekmektedir: ‘Şeytan Âdemoğlunun damarlarında akan kan gibi dolaşır. Onun yollarını açlık ve susuzluk ile daraltın. Onun kalplerinize bir şey atmasından korkuyorum.’⁶⁹, ‘Şeytan Ömer’in gölgesinden kaçır.’ (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, c.II, s.154); ‘Her doğan çocuk boynunda kendisine ait şeytan ile dünyaya gelir. Seninde mi ya Resulallah! Dediler. Evet, benim için de böyledir. Ancak Rabbim bana yardım etti de benim şeytanım müslüman oldu, buyurdu.’ (Müslim, *Münafıkun*, 11) Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 94a-94b.

zikrederse, geri çekilir'⁷⁰ hadisini zikrettikten sonra vesveseden Allah'a sığınılması gerektiğini söylemiştir.⁷¹

Sivasî'nin tâlibin kalbine gelen havâtırla ilgili gündeme getirdiği bir diğer konu da 'tâlibin kalbinin kendisine seslenişi' meselesidir. Sivasî'ye göre, tâlibin kalbinin seslenişine şeytanın istilasından emin olduğunda itibar edilir ki burada seslenen kötülüklerden arınmış ve güzel ahlak ilkeleri ile donanmış nefistir. Bu nefis, Hakk'ın 'Celal' ve 'Cemal'ini müşahade ile tezyin olmuş, 'O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka'⁷² ve 'Şüphesiz bunda kalp sahibi olan için ibret/öğüt vardır'⁷³ ayetlerinde işaret edilen kalbin sahibi olan nefistir. Sivasî'nin tespitine göre kalbin seslenişinin işareti; kalbe geldiğinde huzur vermesi, nefis ve ruhun o sese muhalif hareket etmeyip hemen teslim olmalarıdır. Müellif, kalbinin seslenişine tâbi olan tâlibin güzel davranışları nispetinde hıştırların kokusu olan sekine ile huzur bulacağını nakletmiştir.⁷⁴

Tâlibe, şeytandan gelen sesleniş ile kalpten gelen sesleniş arasında ince bir ayırımın olduğunu hatırlatan Sivasî'ye göre, şeytandan gelen ses tâlibi hidayetden sonra dalalete/sapkınlık/şaşkınlığa çağırır. Tâlib, bu tuzağı fark eder, zikir ile o günahı sakınırsa bu defa şeytan ondan daha kolay/küçük bir günahla tâlibi aldatmaya çalışır ki bu nokta son derece hassas bir noktadır. Çünkü dalalete götüren her şey insanı şaşkınlığa düşürür. Sivasî'nin ifadesine göre, şeytan bu noktada cahili cehli, âlimi ilmi ile kandırmaya çalışır. Şeytanın âlimi, 'Sen amelle meşgul oldun ve bununla birlikte türlü türlü ilimleri tahsil ettin. Hz. Peygamber'in 'Bir fakih şeytana bin abitten daha zorlu bir düşmandır'⁷⁵ hadisini duymadın mı? Allah Teâlâ'nın 'Allah, kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin'⁷⁶ buyurduğunu işitmedin mi?' gibi sözlerle yoldan alıkoymaya çalışacağına dikkat çeken Sivasî, cahili ise 'Daha çok günler var önünde. Şimdi sen ilimle meşgul

⁷⁰ Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, c.I, s.311; İbn Kesir, *Tefsîr*, c.IV, s.576.

⁷¹ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 94a-95b.

⁷² Şuara 26/88-89.

⁷³ Kaf 50/37.

⁷⁴ Yazar, 'O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir.' (Fetih 48/4) ayetinin konuya işaret ettiğini belirtmiştir. Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 95b.

⁷⁵ İbn Mace, *Mukaddime*, 222.

⁷⁶ Mücadele 58/11.

ol. Ömrünün sonunda ibadet edersin' gibi cümlelerle aldatmaya çalışabileceği noktasında uyarmıştır.⁷⁷

Sivasî'nin havâtır konusunda gündeme getirdiği bir başka mesele de, kendi ifadesiyle, 'tâlibe en ağır gelen nefis-i emmarenin seslenişi karşısında tâlibin yapması gerekenler' konusudur. Ona göre, nefis-i emmare bir şeyi canı istediğinde/çektğinde ancak onu elde etme ile razı olan, akıl ve seçebilme yeteneğine sahip olmayan çocuk karakterli bir yapıya sahiptir. Öyle ki, çocuğun oynadığı değersiz kapları son derece değerli altın ve gümüşlerle almak istediğinizde çocuğun bu pazarlığa razı olmaması gibi nefis-i emmare de tâlibe yanıtacak şeyler fısıldar. Çünkü nefis, beldeye hâkim olan hükümdar gibi insanın iç âleminde insana hâkimdir.⁷⁸ Sivasî, burada nefsin vücut üzerindeki etkisini dile getirmiş ve nefsin yapısına dair şu tespitlerde bulunmuştur: '*Nefsin askeri hayvani ruhtur. Tabiatı heva ve şehvettir. Nefis, helak edici şeyleri görmeyen kör gibidir. Hayrı şerden ayırt edemez. Hikmetinin lutfuyla ve rahmetinin genişliği ile Allah Teâlâ onun gözünü nurlandırır. Böylece nefis, düşmanlarını ve korkması gerekenleri görebilir. Nefsin gözü görmeye başlayınca domuzların hırsına benzer hırsları, köpeklerinki gibi doyumsuzlukları ve kaplan/leoparları gibi öfkesinin olduğunu görür. Cimriliğin gücü, şehvetin katranı, açgözlülük ateşi, şeytanın sevimliliği, haset ateşi, fesat ve şerrin kaplayıcılığı... Bütün bu nefis-i emmareye ait kötü hasletler sabırla sükût etmeye devam ile tedavi edilebilir. Bu şekilde nefis, o düşmanlardan emin olur. Böyle bir durumda insanın içinden nefsin dışına sızan kötülükler boşalmış olur. Nefis bu kalelerden kurtulduğunda ve ev rezilliklerden süpürüldüğünde imanun yetmiş küsür şubesi ile süslenir. Bu durumda nefis mutmainne derecesine ulaşmış olur. Bu durumda nefis, Allah Teâlâ'nın 'Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön'*⁷⁹ hitabına ulaşmıştır.'⁸⁰

Sivasî, tâlibe seyr u sülûk sürecinde yön veren şeyhin havâtır konusunda müridini nasıl yönlendirmesi gerektiği konusuna da değinmiştir. O, şeyhin başlangıçta tâlibin kalbine gelen sesleri ayırt edememesi nedeniyle tâlibin her türlü havâtır reddetmesi, bir başka ifadeyle, onlara itibar etmemesi şeklinde bir tedbir alması gerektiğinden bahsetmiştir.

⁷⁷ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 96a-96b.

⁷⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 96b.

⁷⁹ Fecr 89/27-28.

⁸⁰ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 97a-97b.

Ona göre, tâlib 'sabit kalp' oluncaya kadar havâtıra itibar etmemelidir. Sabit kalp olduktan sonra tâlibin bu tür seslenişleri reddetmesi için bir sebep yoktur. Çünkü bu seslenişler nefis ve şeytandan kaynaklanmamaktadır. Yasaklanması gereken seslenişler çeşitli vasıtalarla sona erdirilmiştir. 'Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez'⁸¹ ayetinde dile getirildiği gibi Allah, sâlike bu aşamada nefiy vasıtaları ile yardım etmiştir.⁸²

Sivasî'nin havâtır konusunda, Sühreverdî'nin 'Avârifü'l-Maârif' adlı eserine paralel bilgiler vererek konuyu değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Nitekim Sivasî, havâtır konusunu 'havâtırın neden kaynaklandığı, havâtırın çeşitleri, kalbin, şeytanın ve nefis-i emmârenin tâlibe seslenişi ve mürid-i kâmilin havâtır konusunda müridi nasıl yönlendirmesi gerektiği' gibi başlıklar altında değerlendirmiştir. Bu, Sühreverdî'nin 'Avârifü'l-Maârif'inde takip ettiği bir yöntemdir. Sühreverdî, havâtır konusunu işlerken 'tanımı, tesiri, tehlikesi, kurtuluş yolları ve bu süreçte mürid-i kâmilin önemi' gibi belli başlıklar altında konuyu değerlendirmiştir. Sühreverdî ile Sivasî'nin konuyu işleyiş metotları arasındaki benzerlik açıkça gözlemlenebilmektedir. Yine Sühreverdî, havâtır konusunda 'vesvese' ve 'ilham'ı tanıma konusunda gösterilmesi gereken ciddi çaba vesilesiyle bu kavramları değerlendirirken Sivasî de bu konulara yani vesvese ve ilham konularına, yukarıda görüldüğü gibi, Sühreverdî'nin ifadelerine yakın ifadelerle değinmiştir. Nefsin bir şeyi devamlı istemesi ve şeytanın ise bir konuda ısrar etmeyip kişiyi ne şekilde olursa olsun günaha sürüklemeye eğiliminde olduğu konusunda da Sivasî, Sühreverdî'nin naklettiği ifadeleri neredeyse birebir nakletmiştir. Sivasî eserinde, Sühreverdî'nin nefis, şeytan, melek ve Hak'tan kalbe gelen duygu ve düşünceleri ayırt edebilme noktasındaki tespitlerini detaylandırarak dile getirmiştir ki bu da Sühreverdî'nin Sivasî üzerindeki derin etkisini gösteren çarpıcı bir örnektir.⁸³ Bu konuda Sivasî'nin büyük ölçüde etkilendiği bir diğer isim Gazalî (ö.505/1111)'dir. Aslında Sivasî, Sühreverdî'nin Gazalî'ye paralel fikirlerinden etkilenmiştir, diyebiliriz. Çünkü Gazalî'nin havâtır konusunda dile getirdiği düşünceleri önce Sühreverdî daha sonra da Sivasî aynı sis-

⁸¹ Rad 13/11.

⁸² Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 97b-98a.

⁸³ Sühreverdî'nin havâtır konusundaki değerlendirmeleri için bkz., Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s.594-603.

tem ve yakın ifadelerle getirmişlerdir. Öyle ki Gazalî'nin havâtır konusunda 'havâtırın çeşitleri; Hak, nefis, şeytan ve melekten kalbe gelen düşünceler ve bu düşünceleri tanıma yolları, ilham ve vesvesenin ne olduğu ve müridin bu süreçte hangi hususlara riayet ederek adım atması gerektiği' başlıklarıyla işlediği havâtır konusunu önce Sühreverdî daha sonra da Sivasî detaylı bir şekilde değerlendirmişlerdir.⁸⁴ Bu noktada konuyu Sühreverdî'nin Gazalî'nin tesirinde kalarak gündeme getirdiğini Sivasî'nin de Gazalî ve Sühreverdî'nin işleyiş tarzlarına ve onlara yakın ifadelerle konuyu daha detaylı bir şekilde açıklama yoluna gittiğini ifade edebiliriz.

Sivasî'nin nefsi ıslah sürecinde tâlibin riayet etmesini tavsiye ettiği dokuzuncu şart '*tâlibin uykuyu terk etmesi*'dir. Diğer başlıklarda olduğu gibi Sivasî, dile getirdiği bu konuyu da bazı ayetlerle desteklemiştir. O, '*Geceleri pek az uyurlardı. Seherlerde bağışlama dilerlerdi*'⁸⁵ ve '*Gecenin bir kısmında O'na secde et; geceleyin de O'nu uzun uzadıya tespih et*'⁸⁶ ayetlerini bu konuda tezine dayanak olarak zikretmiştir. Sivasî'ye göre tâlib, bu ayetlerden ve Hz. Peygamber'in '*Gece namazı çok olanın, gündüz yüzü güzel olur*'⁸⁷ hadisinden ilham alarak uykuya dalıncaya kadar durmaksızın zikir ile meşgul olmalı ve sadece bedene uyku galebe çaldığında uyumludur. Sivasî'nin ifadesine göre, beden mücahede ile yorulduğunda az bir uyku ile talip istirahat etmelidir. Çünkü bu ikisi yani mücahede ve uyku bir araya gelmeyen birbirinin zıddı olan şeylerdir. Fakat uyku havas olan kimselerde zahirlerinde olan şeylerin önüne geçmek için bir etkidir. Bir başka ifadeyle beden ve azalarının istirahatı havasın kalbini açmak içindir. Hatta Sivasî, uykunun havas ehlinin süflî cisimde olağan dışı/tuhaf etkiler yaparak ve onu meşgul eden uykunun faydaları çeken ve zararları uzaklaştıran ıslahı ile kutsi ruh, rabbani latife ve nefis-i natıkanın olumsuzluklardan uzaklaşacağına belirtildiğini nakleder. Ona göre, bu hali yaşayan bir kimse yakaza haline devam edip uyuduğunda asli mekânına döner ve ledünni hazinelere kavuşur. İstirahat eden tâlib ruhu ile karşılaşması vesilesiyle gayb ve manaların marifetine ulaşır. Bu giderilme hali ile karşılaşınca ruh mana âleminden melekût âlemine yükselir. Burada

⁸⁴ Gazalî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn*, s.165-170.

⁸⁵ Zariyat 51/17-18.

⁸⁶ İnsan 76/26.

⁸⁷ İbn Mace, *İkamet*, 174.

ruh, şehadet âleminde olanların benzerlerini görür.⁸⁸ Sivasî, nefsini ıslah etmek isteyen kimselerin uyku ile istirahatata geçtiğinde yaşayacağı tecrübeleri ise şu şekilde dile getirmiştir: *'Nefis mücahedeşi yapan kimse uyku ve istirahatata geçtiğinde dört ana unsur olan toprak, su, ateş ve hava çözünür. Kalp, perdelerden kurtularak parlar, kalp gözüyle melekût âlemini seyre dalar ve Hak Teâlâ'ya olan iştiyakı artar. Allah Teâlâ'ya kavuşmak için nefis mücahedesini daha da artırır. İsa b. Meryem'in hikâyesine işaret edilen şu ayet-i kerime nefis mücahedesini yapan kimseye bir işaret niteliğindedir: 'Şüphesiz Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.'*⁸⁹ *Tevfik ile ona tabi olan tahkik üzere Rabbine vasil olur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'İşte bu, benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip O'nun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınsınız diye emretti.'*⁹⁰

Sivasî'nin salıklere yaptığı onuncu ve sonuncu tavsiye ise *'helalinden yemeyi azaltma'* konusudur. Sivasî, yemede salikin aşırı ve çok az arasında bir orta yol tutması gerektiğinden bahsetmiştir. Müellife göre, aç veya şişinceye kadar yemede bir hayr yoktur. Çünkü işlerin hayırlısı orta yollu olanıdır. Şihabüddin Sivasî, Hz. Peygamber'in *'Mümin bir mideyle (bir kişilik) yer (içer), kâfir ise yedi kişilik yer (içer)'*⁹¹ ve *'Midenin üçte birini yemek, üçte birini su, üçte birini de nefes için ayırın'*⁹² sözlerinin özellikle seyr u sulûk sürecinde dikkate alınması gerektiğini belirtir. Sivasî, *'İnkâr edenler dünyada zevklenirler (dünya hayatının zevkini düşünürler) ve hayvanların yediği gibi yerler. Onların kalacakları yer ateştir'*⁹³ ayeti ile çok yiyenlerin kınandığını hatırlatarak tıka basa mideyi doldurmanın birçok afetinin olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, çok yemek kalbin katılaşması, perdelerin kalınlaşması, müşahedenin perdelenmesi, atalet ve tembelleğe sebep olması ve temizliğe riayeti zorlaştırması gibi birçok afete sebep olmaktadır. Sivasî, çok yemek temizliği giderdiği için meleklerin böyle kimselerden uzak durduğu kanaatindedir. Ayrıca, çok yemek zamanın zayi olmasına, zikir, Kur'ân okuma ve namaz kılmaktan uzak durmaya da sebep olmaktadır. Sivasî, bu başlık altında kendinden önceki bazı sûfîlerin görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin Şiblî'nin (ö.334/945) bu

⁸⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 98b-99a.

⁸⁹ Hud 11/56.

⁹⁰ Enam 6/153. Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 99a-100a.

⁹¹ Buhari, Et'ime, 12.

⁹² Tirmizi, Zühd, 47.

⁹³ Muhammed 47/12.

konudaki görüşlerini şu şekilde nakletmiştir: ‘Şiblî’ye ‘Yakîn nedir?’ diye sorduklarında ‘Açlıktır’ cevabını vermiştir. Bir başka cevabında Şiblî, ‘Afetlerin hepsi karnı tıka basa doyurmakta toplanmıştır’ cevabını vermiştir. O, bu sözüyle Hz. Peygamber’in (sav) ‘Âdemoğlu karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır’⁹⁴ sözünü tasdik etmiştir.⁹⁵

Uyku ve yeme-içme adabı konularında Sivasî’nin büyük ölçüde Hâfî’nin tesirinde olduğunu söyleyebiliriz. Hâfî’nin ‘el-Vasâyâ’l-Kudsiyye’ adlı eserinde uyku ve yeme-içmeyle ilgili bölümü Sivasî eserinde özetlemiştir. Hâfî’nin zikri geçen eserine bakıldığında tâlibin uykuya olan ihtiyacını dile getirdiği ifadeleri,⁹⁶ uyku halini kendisini kaplayınca iç âleminin fitrî temizlik haline dönmesi yönündeki tespitleri⁹⁷ ve ibadet için uykunun önemine dair yaptığı vurgularla⁹⁸ Sivasî’nin bu konuda naklettiği bilgiler birebir örtüşmektedir. Ayrıca Hâfî’nin eserinde uyku ve yeme-içme ilgili verdiği bilgilerin Sühreverdî’nin ‘Avârifü’l-Maârif’te detaylı bir şekilde verdiği bilgilerin⁹⁹ bir özeti olması¹⁰⁰ ve Sivasî’nin bu bilgileri başka delillerle destekleyip, farklı yönleriyle değerlendirerek okuyucusuna takdim etmesi Hâfî ve Sühreverdî’nin bu konuda Sivasî’yi ne denli derinden etkilediğini gösteren verilerdir.

Sonuç

Sûfîler, ilimlerini/tasavvufu nefsi ıslah etmek için geliştirilen bir sistem olarak takdim etmişlerdir. Öyle ki Cüneyd-i Bağdadî, tasavvufu; nefisle mücadele etmeye dayanan yönüne vurgu yaparak ‘sulhu olmayan bir savaşı’ şeklinde tanımlamıştır.¹⁰¹ Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî (ö.?) ise tasavvufu ‘nefsin haz ve arzularını terk etmek’ şeklinde tarif etmiştir.¹⁰² Tasavvuf ilmini nefsi ıslah etmek üzere sistemleştirilen ve sûfîyi de nefsin ıslahı için bir ömür uğraş veren kimse şeklinde anlayan isimlerden birisi de

⁹⁴ Tirmizi, Zühd, 47.

⁹⁵ Sivasî, *Risâletü’n-necât*, 100a-100b.

⁹⁶ Hâfî, *el-Vasâyâl-Kudsiyye*, vr.27b.

⁹⁷ Hâfî, *el-Vasâyâl-Kudsiyye*, vr.27b-28a.

⁹⁸ Hâfî, *el-Vasâyâl-Kudsiyye*, vr.28a.

⁹⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s.437-498.

¹⁰⁰ Köle, *Zeynüddin Hâfî*, s.379.

¹⁰¹ Ebu’l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi ilmi’t-tasavvuf*, haz. Ma’ruf Zerrik ve Ali Abdulhamid Baltacı, Daru’l-Hayr, Beyrut 1993, s.281.

¹⁰² Tacu’l-İslam Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetü’l-Ezheriyyetu li’t-Turas, Kahire 1992, s.32.

Şihâbüddin es-Sivasî'dir.¹⁰³ Sivasî, 'Cezzâbu'l-kulûb' adlı eserinde olduğu gibi¹⁰⁴ eserinin isminde de anlaşılacağı üzere 'Risâletü'n-necât min şerri's-sıfâtı'z-zemîme' adlı eserinde de nefsin ıslah edilebilmesi için tâlibin dikkat etmesi gereken hususlar üzerinde durmuştur. Çalışmamızın neticesinde Sivasî'nin 'Uyûnu't-tefâsîr li'l-fudalâi's-semâir' adlı tefsir çalışması başta olmak üzere hemen her eserinde takip ettiği şerh geleneğine dayanan tavrını 'Risâletü'n-necât' adlı eserinde de devam ettirdiğini gözlemledik. Sivasî, bu eserinde büyük ölçüde Cüneyd-i Bağdadî'ye ait olan 'tasavvufun sekiz şartı' şeklinde formülize edilen hususları şerh etmiştir. Sivasî, bu sekiz şarta 'Uykuyu terk etmek ve helal olan yemeği azaltmak' başlıklarını da ekleyerek eserini on başlık altında şekillendirmiştir. Sivasî, muhtemelen bu iki başlığı da üstatlarından Zeynüddin Hâfî'nin 'el-Vasâyâ'l-Kudsiyye' ve 'Reyhânu'l-Kulûb' adlı eserlerinden almıştır. Burada Hâfî'nin 'el-Vasâyâ'l-Kudsiyye' adlı eserinin bir bölümünün Cüneyd-i Bağdadî'nin sekiz şartını şerh etmeye hasrettiğini hatırlatmak isteriz. Bu hususlardan hareketle Hâfî'nin Cüneyd'in sekiz şartını şerh ettiği bu eserini Sivasî'nin daha da detaylı bir şekilde okuyucunun istifadesine sunduğu tespitinde bulunabiliriz.¹⁰⁵ Sivasî, eserde Cüneyd ve Hâfî'nin nefsin ıslahı için gerekli hususları dile getirdikleri başlıkların sıralamasına genel olarak riayet etmiştir. Ancak Sivasî, değerlendirdiği konuları düşüncesine uygun olarak önem sırasına göre başlıkların bazısını öne alma ve bazısını geriye bırakma gibi bir yol da takip etmiştir. Sivasî'nin çalışmasında dile getirdiği örnekler ve aktardığı bilgiler Şihabüddin es-Sühreverdî ve Zeynüddin Hâfî'nin eserlerinde naklettikleri örnek ve bilgilerle paralellik arz etmektedir. Hatta birçok örnek ve bilgi neredeyse aynı ile aktarılmıştır. Bununla birlikte Sivasî, eserinde daha çok örneğe ve nakledilen bilgilerin daha çok dayanağına yer vererek çalışmasını güçlendirmiştir. Bu anlamda Sivasî'nin birçok ayet ve hadisten konularla ilgili temellendirme gayreti eserin orijinal yönlerinden birisini oluşturmaktadır. Sivasî'nin konuları Sühreverdî ve Hâfî'ye nispetle daha kapsayıcı ve kuşatıcı bir tarzda ele aldığı ve okuyucusuna bu şekilde takdim ettiğini de ifade edebiliriz. Çünkü Sühreverdî ve Hâfî sekiz şartı açıklarken daha çok halvette olan tâlibleri kendilerine hedef kitle olarak belirlerken Sivasî, hedef kitesini

¹⁰³ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 88b.

¹⁰⁴ Çınar, 'Bir Mutasavvıf Olarak Şihâbüddin es-Sivasî ve 'Cezzâbu'l-kulûb' İsimli Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Görüşleri', *DEÜİFD*, s. 239-266.

¹⁰⁵ Hâfî'nin bu eseri için bkz., Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr.38-50b.

halvet ehli ile sınırlandırmamış, hali ne olursa olsun Hakk'ın rızasını talep eden herkesi telkinlerine muhatap kabul etmiştir.¹⁰⁶

Çalışmanın bizce orijinal yönlerinden birisi de Sivasî'nin özellikle üzerinde durmayı ve hakkında söz söylemeyi istediği 'Havâtır' konusunu ayrı bir başlık altında ele alması ve bu konuda sadece Cüneyd ve Hâfî'nin değil Gazalî ve Ebu Tâlib el-Mekkî gibi diğer isimlerden de istifade etmesidir.¹⁰⁷ Onun bu başlık altında sunduğu bilgiler tecrübî özelliğinin yanı sıra Gazalî ve Mekkî'nin konuya dair görüşlerinin daha sistimli bir şekilde takdiminden ibarettir.¹⁰⁸

Sivasî bazı kavramları kullanarak tâlibin karşılaşılabileceği halleri izah yoluna da gitmiştir. 'Reyn', 'Gaym' ve 'Gayn' gibi hallerle tâlibin karşılaşılabileceğini belirten Sivasî, bu kavramları açıklamış ve tâlibin bu hallerde takınması gereken hususları da dile getirmiştir. Bizce eserin orijinal yönlerinden birisi de Sivasî'nin, zikredilen kavramlarda olduğu gibi, bu kavramları yorumlayarak ve içeriğini delillerle izah ederek tâlibe uyarılarda bulunmasıdır.

Sivasî'nin 'Şihâbüddin' lakabıyla anılması ve isminden daha ziyade bu lakap ile tanınıyor olmasının onun Şihâbüddin Sühreverdî'ye hayranlığını ve Sühreverdî'nin Sivasî üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Sivasî'ye, bu lakabı Sühreverdî'nin görüşlerini daha net, anlaşılır ve kısa bir tarzda dile getirmesinden dolayı verildiğini düşünüyoruz.

Sivasî üzerinde etkili olan isim sadece Sühreverdî değildir. Çalışmanın satır aralarında da geçtiği gibi onun üzerinde Cüneyd-i Bağdadî, Hâfî ve Gazalî gibi isimlerin de etkili olduğu görülmektedir. Bu isimlerin Sivasî üzerindeki etkisi anılan isimlerin Anadolu tasavvuf anlayışı üzerindeki derin etkilerini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

¹⁰⁶ Bu durum Sivasî'nin tâlib kavramına yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre tâlib '*kurtuluş ve hakikate erme yoluna girmeyi arzulayan ve bunun gereklerini yapabilmek için adamlar atan kimse*'dir. Sivasî'ye göre tâlib kötü yolun zararlarından korkan ve yakîn güneşi ile bu zararlarından kurtulmak isteyen kimsedir. Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 88b. Dolayısıyla Sivasî, her müslümanın bu arzuda olması gerektiği fikrinden hareketle nefsin ve şeytanın aldatmacalarına karşı kişide direnç oluşturduğunu ifade ettiği birçok uygulamayı (oruç, zikir, tefekkür gibi) kavramı sadece halvet ehline has görmemiştir.

¹⁰⁷ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Tercüme: Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Umran Yay., İst. 2004, c.I, s.453-465, 540-505; Gazalî, *Ravdatü't-Tâlibin ve Umdetü's-Sâlikîn*, s.165-170.

¹⁰⁸ Sivasî, *Risâletü'n-necât*, 99a-100a.

Olayın bir başka yönü de Sivasî'nin etkisinde kaldığı bu isimlerin Sünnî çizginin önemli temsilcileri olmalarıdır ki bu durum Sivasî'nin Sünnî çizgiyi muhafaza gayretinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

- AHMED Midhat Efendi, *Mufasssal Tarih-i Kurun-i Cedide*, İstanbul, 1331/1912.
- ASLAN Şükrü, 'Şihâbüddin es-Sivasî ve Uyunu't-Tefâsîr'indeki Metodu', *AÜİFD*, Erzurum 1990, Sayı:9, s.188-214.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., Ankara 2005.
- ÇATAK Âdem, *Şihâbüddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- ÇINAR Fatih, 'Bir Mutasavvıf Olarak Şihâbüddin es-Sivasî ve 'Cezzâbu'l-kulûb' İsimli Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Görüşleri', *DEÜİFD*, İzmir 2013, c. I, Sı: XXXVII, s. 239-266.
- DARTMA Bahattin, 'Şihâbüddin es-Sivasî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti', *CÜİFD*, Sivas 20005, Sayı: IX/2, s.97.
- 'Beylikler Devrinin Mümtaz ve Mütevazı Bir Şahsiyeti: Şihâbüddin es-Sivasî', *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyum Bildirileri*, Sivas 2006, s.226-227.
- DEMİREL Harun Reşit, 'Şihâbüddin es-Sivasî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usulüne Dair 'Riyadu'l-ezher fi cilai'l-ebzar' İsimli Eseri', *CÜİFD*, Sivas 20005, Sayı: IX/2, s.107-124.
- GAZALÎ, *Ravdatutü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn*, Tercüme: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004.
- *İhyâu Ulûmiddîn*, Tercüme: Mehmed A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul Tarihsiz.
- HÂFÎ, Zeynüddin, *el-Vasâyâ'l-Kudsîyye li't-Tâlibîne's-Sâlikîn*, Süleymaniye Ktp., Tahir Efendi, Kol., kyt no.99328.
- *Reyhânü'l-Kulûb fi Tavassüli ile'l-Mahbûb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, kyt no.797.
- İZZET-ZADE Abdülaziz Mektûbî, *Teracim-i Ahvâl-i Ulema ve Meşayih*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY No:2456.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- KELÂBÂZÎ Tacu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire 1992.
- KÖLE Bekir, *Zeynüddin Hâfi ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- KUŞEYRÎ Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993.
- MECDÎ Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, (Neşreden: Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
- MEKKÎ, Ebu Tâlib *Kûtu'l-Kulûb*, Tercüme: Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Umran Yay., İst. 2004.
- OCAK Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisininin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- ÖNGÖREN Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- ÖZKÖSE Kadir, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yay., İstanbul 2008.
- ÖZTÜRK Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- SAMÎ Şemseddin, *Kamusu'l-a'lam*, İstanbul 1311.
- SARITAŞ Hasan, 'Köleleri Âlim Yapan Sultan, Şehrin Kutup Yıldızlarından: Şihâbüddin Ahmed es-Sivasî', *Sultanşehir*, Sivas 2009, Yıl:3, Sayı:10, s.58-61.

44 | Fatih ÇINAR

- SECCÂDÎ Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çeviri: Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Sivasî Şihabüddin, *Risâletü'n-necât min şerri's-sıfât*, Süleymaniye Şehit Ali Paşa, No: 1391.
- , *Cezzâbü'l-kulûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi No: 853.
- SÜHREVERDÎ Şihabüddin, *Avârifü'l-Maârif*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İsta. 1999.
- SÜREYYA Mehmet, *Sicilli Osmanî*, İstanbul 1308.
- TAHİR Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1933.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2002.
- VASSAF Hüseyin, *Sefîne-i Eoliya*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006.

RESÛL VE NEBİ KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE PEYGAMBERLİĞİN DİNDEKİ YERİ

Vezir Harman*

Özet

Usulu'd-din ve kelâm ilmi açısından ulûhiyet konusundan sonra en önemli mesele nübüvvet konusudur. Dini tahrif etmeye çalışanlar ulûhiyet konusuna saldırdıkları gibi nübüvvet konusunu da tahrif etmeye veya devre dışı bırakmaya çalışmışlardır. İyi bir inceleme yapıldığında peygamberlik hakkındaki asıl tartışmanın Resûl ve nebî kavramları çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. "Bize akıl yeter" diyenler kadar "bize Kur'ân yeter" diyenler de benzer bir hataya düşmektedirler. Biz, bu makalede Resûl ve nebî kavramlarının İslâm'da nasıl ele alındığını kelâm ilmi bakış açısıyla ortaya koyarak bu anahtar kavramlar çerçevesinde meseleyi izah etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Resûl, nebî, din, şeriat, kitap, hikmet.

The Place of Prophecy into The Religion in The Context of Rasul and Nabi Concepts

Abstract

The most important problem latter the divinity is the prophecy question in terms of the Usulu'd-Din and Kalam. Those who strive to distort religion, have tried to distort the issue of prophethood or to disable it as they attacked the divinity issue. When thoroughly analyzed, it is understood that the main debate about the prophetic was formed in the context of messenger and prophet. Those who say "the mind is enough for us" as who say "the Qur'an is enough for us" have fallen into similar mistake. In this article, we will try to explain the question that how the concepts of Rasul and Nabi

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (vezirharmann@yahoo.com).

approached in Islamic theology from the viewpoint of Kalam science in the frame of these key concepts.

Key Words: Rasul, Nabi, religion, sharia, book, wisdom.

Kelâm ilmi, ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât olmak üzere üç temel konudan oluşmaktadır. Nübüvvet konusu, mükelleflere Allah'ı ve ahiret gününü tanıtmak için aracı vazifesi yaptığı için, ulûhiyet ve semiyat arasında ortada bulunmaktadır. Aynı zamanda nübüvvet konusu bir yönüyle aklîyata diğer yönüyle de sem'iyâta dayanmaktadır. Mükellef, aklî açıdan mucize ile peygamberin doğruluğuna hükmederken, naklî açıdan ise aklen bilinmesi zor ve meşakkatli olan konularda bilgi temin etmektedir. Biz bu çalışmamızda peygamberliğin dindeki yerini Resûl ve nebî kavramları bağlamında beş açıdan ele alacağız. Birincisi, peygamberliğin imkânı ve gerekliliği, ikincisi Resûl ve nebî kavramlarının birbiriyle ilişkisi, üçüncüsü hatemu'l-enbiya bağlamında Resûl ve nebî, dördüncüsü din ve şerîat kavramlarının Resûl ve nebîlerle bağlantısı, beşincisi ise itaatin gerekliliği açısından Resûl ve nebînin değeri.

a. Peygamberliğin imkânı ve gerekliliği: İslâm düşüncesinde İbnü'r-Râvendî (301/913) ve Ebû Bekr er-Râzî (313/925) gibi birkaç kişi dışında peygamberliğin gereksizliğini savunan yoktur. Günümüzde Deist tanrı anlayışını benimseyenlerin, aklı ve bilimi gerçeğe ulaştırıcı tek bilgi aracı görerek vahyin ve peygamberliğin gereksizliğini savunanların tarihteki öncülleri Berâhime ve Sümeniye'dir. Onlara göre "*Peygamber gönderilmesi imkânsızdır. Çünkü peygamber aklın gerektireceği şeyleri getirip söyleyecekse, böyle bir şeye ihtiyaç yoktur. Zira bu durumda peygamberin gönderilmesi faydadan uzak ve abes bir şey sayılır. Hikmetle iş yapan Allah abes iş yapmaktan münezzehtir. Şayet peygamber aklın benimsemeyeceği şeyleri getirecekse bu da reddolunmak durumundadır. Çünkü herkes kabul etmiştir ki akıl Allah'ın sarsılmaz bir delilidir. Onun delilleri ise birbiri ile çelişmez. O halde aklın kabul etmeyeceği şey batıldır. İyilikleri sevmek, kötülüklerden nefret etme fitratıyla yaratılan akıl bunları bulmak için yeterlidir. Öyleyse peygamber göndermesine gerek yoktur.*"¹

¹ Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'idî Ehli's-Sünne*, Thk: Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Daru Lübnan, Beyrut, 1408/1987, s. 195. Beyzavi, Nasuruddin Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer, *Tevâliu'l-Envâr min Metali'l-Enzâr*, Thk: Abbas Süleyman,

Kelâm âlimleri bu iddiaya cevap vermek için aklın ve naklin değeri üzerine söz söylemişlerdir. Eş'arîlere ve Mâturidîlere göre akıl her şeyi kavrayamaz. Nakil, rü'yetullah ve cismânî haşîr gibi aklın tek başına idrak edemeyeceği şeylere irşad eder.² Eş'arî kelâmına göre akıl bir şeyin ancak cevazına ve imkânına hüküm verebilirken, ancak nakil vücûbuna hükmedebilir. Eş'arî âlimlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Eş'arî kelâmının akıl nakil dengesini şu sözlerle ortaya koymaktadır: "Akıl, Allah'ın Zâtî sıfatları, ibadetler ve ahiret ahvali gibi konularda caizliğe hüküm verirken; nakil, vucubiyete hükmeder. Mesela cennet ehlinin nimetlerinin ve kâfirlerin azabının ebedî olacağına dair bilgi aklen caiz, naklen vaciptir. Peygamber göndermek aklen caiz, naklen vaciptir. Tekrar diriltirme aklen caiz, naklen vaciptir."³ Mâtûridî âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî'ye (580/1184) göre Resûl, aklın tek başına ulaşamayacağı bilgileri getirir. Zira aklın ilgilendiği konular vâcib, mümteni' caiz olmak üzere üç kısma ayrılır. Akıl, vâcib ve mümteni' hakkında hüküm verirken, caiz hakkında tevakkuf eder. Olumlu veya menfî bir hüküm vermez.⁴ Âmidî'ye göre peygamberler, avama göre doktorlar gibidir. Avamın akli, tedavi ve ilaçlar konusunda hangisinin daha faydalı veya zararlı olduğu hakkında yeterli bilgiye sahip değildir.⁵

Mutezeli'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. İslâm Felsefelerine göre gereklidir. Eş'arîlere ve Mâturidîlere göre vacip değil mümkündür. Eş'arîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi insanlara ilahi bir lütuftur. Zira insan tecrübe ile bilgi ederken bir takım tehlikelerle karşı karşıya kalabilir. İnsanın zarar görmeden bu tür bilgileri güvenilir bir yolla öğ-

Dâru'l-Cil, Beyrut, 1411/1991, s. 213. Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 226, 227.

² İmam Mâtûridî, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, Thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Mektebetu'l-İrşad, İstanbul, 1422/2001, s. 253. Cüveynî, *Lüma'ül-Edille*, s. 195. Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsüd*, Talik: İbrâhîm Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, 3/269. Beyzavi, *Tevâliu'l-Envâr min Metali'l-Enzâr*, s. 213

³ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi, *Usulu'd-Din*, (Thk: Ahmed Şemseddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, 186, 226-227, 251, 255-256, 261, 262.

⁴ Sâbûnî, Nureddin, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi Usuli'd-din*, Thk: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1969, s. 86.

⁵ Âmidî, Seyfeddin, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004, s. 280.

renmesi yönüyle, bu bilgilerin peygamber vasıtasıyla kullara bildirilmesi ilahi bir lütuftur.⁶ Mâturidîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi hikmetin bir gereğidir. Zira peygamber gönderilmesi, insanların ihtiyaç duyduğu dinî ve dünyevî maslahatların öğretilmesi açısından gereklidir.⁷ Risâlet, insanların akıllarının ve anlayışlarının farklılığı sebebiyle içine düştükleri ve düşebilecekleri meseleleri açıklamak ve onlara rehberlik etmek için gönderilmiş ilahi bir nurdur.⁸ Ayrıca akıl, korunmuş ve masum değildir. Saptırıcı şeytanın vesveseleri ve azdıran nefsin kışkırtmalarından emin değildir. Peygamberler ise risâlet görevini tebliğ etme konusunda ilahi bir koruma altındadırlar.⁹ Aklî olgunluğu ile meşhur olan hükemânın bile ihtilaftan kurtulamamış olmaları risâletin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca kulların "eğer bize bir kitap veya peygamber gönderseydin, hidayete ererdik" şeklindeki Allah'ın aleyhine hüccet getirmelerinin önünü kesmek için peygamber ve onlarla birlikte kitap gönderilmesi ilahi lütuf ve hikmetin bir gereğidir.¹⁰

Bahâîlere göre Allah bir, eşsiz, sonsuz olmakla ve hiçbir şey kendisine benzememekle beraber O'nun vücudu, emrinin *mezâhir'ine* muhtaçtır. Onun için Allah'ın zuhuru devamlıdır ve O'nun zuhurları nebîler ve Resûllerdir. O, onlarda zuhur eder ve güneşin temiz bir aynada yansımaları gibi kulları için onlarda tecelli eder. Bundan dolayı peygamberle konuşan Allah'la konuşmuş, ona secde eden de Tanrı'ya secde etmiş olur. Ayrıca Bahâîlere göre Hz Âdem'den bu yana gelip geçmiş bütün nebîler ve Resûller, sadece "Tanrı zuhuru" olan Bahâ'yı müjdelemek için gönderilmiştir.¹¹ Bahâîlere göre Bahâullah nebî değil, bin yıl zarfındaki son Resûldür. Zira risâlet, son bulmayan Allah'ın sonsuz rahmetidir. Risâle-

⁶ İbn Fûrek, *Makalâtü'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk: Ahmed Abdurrahim, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1425/2005, s. 180. Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 3/269.

⁷ En-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, Thk: Habibullah Hasan Ahmed, Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1406/1986, s. 232.

⁸ Bakara, 2/213.

⁹ Cin, 72/27, 28.

¹⁰ "Biz o elçileri rahmetimizin müjdecileri, cezamızın habercileri olarak gönderdik. Ta ki resullerden sonra, artık insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir bahaneleri kalmamın. Allah, azîz ve hakîmdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)." Nisa, 4/165. Ayrıca bakınız: Kasas, 28/47. En'am, 6/155-157.

¹¹ Fiğlalı, Ethem Ruhi ve Şimşek, Ramazan, *Bahâîlik ve el-Kitabu'l-Akdes (Türkçe Çevirisi)*, Mezhep Araştırmaları, III/2 (Güz 2010), s. 32. Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, Ensar, İstanbul, 2011, s. 678.

tin son bulmayacağına dair getirdikleri delillerden birisi de Allah'ın Rab'lık sıfatıdır. Tanrının sıfatlarından biri Rab'lık yani terbiye etmesidir. Bu sıfatın tecellisi ancak Resûller göndermekle mümkündür. Risâletin son bulması Rablık sıfatının son bulması anlamına gelir ki, bu mümkün değildir.¹²

Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed (1839-1908), vahyin kesilmediği ve kesilmemesi gerektiği, Resûl-i Ekrem'e tam anlamıyla uyan bir kişinin peygambere verilen zâhirî ve bâtinî bilgilerle donatılacağını savunmaktadır. taraftarlarından Mevlevî Abdülkerîm onun için "nebî" ve "Resûl" sıfatlarını kullandı (1901). Bağlılarından bazılarının itirazına rağmen Gulâm Ahmed, karşı çıkmadığı bu sıfatla ilgili olarak çok farklı yorumlarda bulunup, bu konudaki itirazlara karşı da Tuhfetü'n-nedve (Kâdiyân 1902) ve Hakikatü'l-vahy (Kâdiyân 1907) adıyla iki eser telif etti. Gulâm, kendisinin "yeni bir kitap getiren kişi" anlamında şeriat getiren bir nebî olmadığını, nübüvvetinin "Allah'ın has ve seçilmiş veli bir kulu" mânasında değerlendirilmesi gerektiğini, bu noktada nebîliğinin velâyet nuruna sahip bulunması sebebiyle mecazî anlamda zillî (gölge) ve burûzî (yeniden belirme) biçiminde anlaşılabileceğini, ayrıca Allah tarafından kendisine haberler ilham edilmesi açısından "muhaddes" olduğunu ifade etti. Gulâm'a göre muhaddes, Allah'la konuşan, kendisine ilahi sırlar vahyolunan, vahiyleri şeytanların bozmasından uzak olan, kendisine şeytanın ruhu öğretilen, gelişi nebînin gelişi gibi olan, nebîlik iddiasını ilan etmek zorunda olan ve reddedenlerin cezaya çarptırılacağı kimsedir. Buna göre nebî, muhaddestir; muhaddes de nebîdir. Ancak bu nebîlik cüz'î bir nebîliktir. Rüyayı salih olarak bilinen mübeşşirat yoluyla, nebîlik devam edecektir ve bu yolla haberler alacaktır. Ancak böyle vahiy alanlar hakiki nebî değil, mecazi ve cüz'î nebîdir. Gulâm Ahmed'in bu yorumları kendisinden sonra ikiye ayrılan taraftarları arasında ciddi tartışmalara sebep oldu. Kâdiyân grubu onun gerçek anlamda nebîliğini ileri sürerken Lahor grubu Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, ondan sonra hakikî veya mecazî anlamda hiçbir nebînin gelmeyeceğini, Gulâm

¹² İşcan, Mehmet Zeki, "Babilik-Bahailik", *İslam Mezhepler Tarihi*, Editör: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s. 518.

Ahmed'in sadece müceddid yahut mesîh ve mehdî olduğunu ileri sürdü.¹³

Nübüvvetin kırkbeşte bir cüz'ü olarak ifade edilen salih rüya olan mübeşşiratın ve muhaddesliğin kişiyi nebi yapması söz konusu değildir. Zira İmam Mâtûrîdî'ye göre nebinin aslı, tüm hayır ve bereketten haber verendir. Kendisinde bulunması gereken bazı vasıfların tümünün bir araya gelmesi sebebiyle kendisine nebî denmiştir. Nübüvvetin yirmibeşte bir cüzü de güzel ahlakıdır. Bütün bu özellikler bir kişide bir araya gelirse nebi olur. Sıddık vasfı gibi. Zira sıddıkta bulunması gereken özelliklerden birisi bulunmazsa "sâdık" denir.¹⁴ Dolayısıyla her güzel ahlak sahibi nasıl ki nebi olamıyorsa her salih rüya gören kişi de nebi olamaz. Zira nübüvvetin diğer vasıflarından olan vahiy almak, tebliğinde masum olmak, mucize ile desteklenmek vb diğer nübüvvet özelliklerinin kendisinde bir araya gelmesi gerekmektedir.

b. Resûl ve nebî kavramlarının birbiriyle ilişkisi: Peygamber kelimesi, Farsça bir kelime olup "haber alan, getiren, götürən" anlamına gelmektedir. Arapçada "gönderilmiş olması ve elçilik yapması" yönüyle *Resûl* ve "haber alıp getirmesi ve yüksek bir makam sahibi olması" yönüyle *nebî* kavramlarına karşılık kullanılmaktadır.¹⁵ Resûl ve nebî kavramları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Âlimler, bu kavramlara müteradiflik ve umûm-husûs açısından farklı anlamları esas alarak, değişik görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁶ Bunları üç kısımda toplayabiliriz.

Müteradif Kullanım açısından Resûl ve nebî aynı anlama gelmektedir. Her Resûl nebîdir. Her nebî Resûldür. Eş'arî usulcüsü Âmidî'nin, nübüvvet tarifi şu şekildedir: "*Mütekellimlere göre nübüvvet, Allah'ın seçtiği kimse-*

¹³ Fığlalı, Ethem Ruhi, "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul, 2001, 24/137, 138. Sıddık, Korkmaz, "Kadiyanilik ve Ahmedilik", *İslam Mezhepler Tarihi*, Editör: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s. 549, 550. Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, Ensar, İstanbul, 2011, s. 723.

¹⁴ İmam Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/242.

¹⁵ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, 11/284, 1/163. İbn Füreke, *Makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk: Ahmed Abdurrahim, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1425/2005, s. 180. Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, İstanbul, 2007, 34/257. Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 211.

¹⁶ Tahânevî, Muhammed b. Ali (1158/1738), *Mevsûatu Keşşâfi İstilahâtil-Fünûn vel-Ulûm*, Arapçaya Çeviren: Abdullah Hâlidî, Mektebetu Lübnan Nâşirun, Beyrut, 1996, 1/860.

ye 'sen benim Resûlümsün' sözünden ibarettir."¹⁷ Adudüddîn el-Îcî (756/1355) de nübüvveti benzer bir şekilde tarif etmiştir: "Nübüvvet, Allah'ın 'Ben seni gönderdim ve benden tebliğ et' demesidir."¹⁸ Dolayısıyla bu tanıma göre Allah'ın kullarına mesaj göndermek için seçtiği peygamber aynı zamanda hem Resûl hem de nebî olmaktadır. Peygamber Efendimiz son nebî olduğu gibi son Resûldür. Mu'tezilî kelâmcılardan Kâdî Abdülcebâr (415/1025) da, hem Resûl hem de nebînin "Allah tarafından gönderilmiş" olmaları açısından, Resûl ve nebî kavramlarının ıstılâhî anlamının aynı olduğunu savunmuştur.¹⁹

Her iki kavramın Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda vahye muhatap olmaları,²⁰ kitap ve hikmet verilmiş olması²¹, Allah tarafından gönderilmiş olmaları²² ve iman edilmeleri gerekliliği²³ müjdecî ve uyarıcı olmaları²⁴ açısından peygamberlik şemsiyesi altında toplandıklarını görmekteyiz. Bu konuda çalışması bulunan Okuyan, Resûl ve nebî kavramlarının müteradif olduklarını savunarak bu konuda Kur'an'dan tespit ettiği delilleri 7 kısımda toplamıştır.²⁵ Bunlar; tüm ümmetlere gönderilmeleri,²⁶ iman edilmeleri,²⁷ gönderilmelerinin gerekçesi²⁸ kıssalarının

¹⁷ Âmidî, Seyfeddin, *el-Mübin fi şerhi elfazi'l-Hükema vel-Mütekellimin*, Thk: Hasan Mahmud eş-Şafîi, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1413/1993, s. 122; Âmidî, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usulid-Din*, Thk:Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kutub ve'l-Veseiki'l-Kavmiyye, Kahire, 1423/2004, 4/12, 13.

¹⁸ El-İcî, Adudüddin, *Mevakıf fi ilmi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, Trs. s. 337.

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, Trs. s. 567-569.

²⁰ Nisa, 4/163. Enbiya, 21/25.

²¹ Bakara, 2/213. ayette nebilerle kitap indirildiği anlatılırken, Hadid, 57/25. ayette resul-lerle kitap indirildiği anlatılmaktadır. Ayrıca bakınız: Bakara, 2/129, 151. Âl-i İmrân, 3/81, Nisa, 4/113.

²² A'raf, 7/94, Zuhruf, 43/6, Hac, 22/52.

²³ Bakara, 2/177, 285.

²⁴ "İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah, müjdecî ve uyarıcı olarak nebileri gönderdi." Bakara, 2/213. "Müjdecî ve uyarıcı olarak resüller gönderdik." Nisa, 4/165.

²⁵ Okuyan, Mehmet, "Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler (Resul-Nebi Ayırımı ve Bunun İstisması)", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet*, 25-26 Ekim 2008/Samsun, 2009, s. 70-76.

²⁶ "İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah müjdecî ve uyarıcı olarak nebileri gönderdi." Bakara, 2/213. "Andolsun biz, Allah'a kulluk edin ve Tağut'tan sakının diye her ümmete bir resul gönderdik." Nahl, 16/36

anlatılması veya anlatılmaması,²⁹ kendilerine kitap verilmeleri³⁰ Peygamberlerin tafidili,³¹ ve bazı peygamberlere yönelik ifadeler açısından müteradif olduklarına delalet eden ayetlerdir. Örneğin kitap verilen peygamberler arasında sayılmayan Hz İsmail hakkında "*Kitapta İsmail'i de an. Gerçekten o sözünde sadık, hem de nebî bir Resûldü*"³² şeklinde Hz Musa gibi hem Resûl hem de nebî olarak bahsedilmesi risâlet ile nübüvvet farkının "*Resûle kitap verilmesi nebîye verilmemesi*" şeklindeki ayırımın doğru olmadığını ortaya koymaktadır.³³

Nebîlere kitap indirildiği iddiasına itiraz eden bazı müfessirler Bakara süresi 213. ayeti şöyle tevîl etmişlerdir. Bu ayette nebîler dendiği halde, kitaplar yerine müfred olarak kitap denmiş olması, örneğin Hz Musa'ya indirilen Tevrat'ın sonraki nebîlere de onunla hükmetmeleri için tekrar indirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla "indirdik" ifadesi "gönderdik" anlamında olabilir. Ayrıca nebîlerin önce "müjdecî ve uyarıcı" olarak belirtilmesi ardından "kitabı indirdik" denmesi de nebîlere öncelikle gayri metluv ve yazılı olmayan bir vahiy verildiğine işaret etmektedir.³⁴ Beyzâvî'ye göre ayette zikredilen nebîlere kitabın verilmesinden

²⁷ "Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve nebîlere iman eder." Bakara, 2/177. "Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine iman ettiler. Ve 'resulleri arasında hiç birini ayırt etmeyiz' (dediler)" Bakara, 2/285.

²⁸ "Allah müjdecî ve uyarıcı olarak nebîleri göndermiştir." Bakara, 2/213. "Müjdecî ve uyarıcı olarak resuller (gönderdik)" Nisa, 4/165.

²⁹ "Biz Nuh'a ve ondan sonraki nebîlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Nitekim, İbrâhîm'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zeburu verdik. Bir kısım resulleri sana daha önce anlattık. Bir kısmını sana anlatmadık. Allah Musa ile gerçekten konuştu." Nisa, 4/163, 164. "Andolsun, senden önce de resuller gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var. Kıssalarını sana anlatmadığımız kimseler de var." Mümin, 40/78.

³⁰ "İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah müjdeleyici ve uyarıcı olarak nebîler gönderdi. İnsanlar arasında ihtilafa düştükleri konularda hüküm vermeleri için onlarla beraber Kitabı indirdi." Bakara, 2/213. "Andolsun resulleri apaçık delillerle gönderdik ve onlarla beraber Kitabı gönderdik." Hadid, 57/25.

³¹ "Andolsun, biz nebîlerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Davuda da Zebur'u verdik." İsrâ, 17/55. "Resullerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derecelerle üstün kılmıştır. Meryem oğlu İsa'ya da açık mucizeler verdik ve onu Ruh'u'l-Kudus ile destekledik" Bakara, 2/253.

³² Meryem, 19/54.

³³ Okuyan, *Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler*, s. 75.

³⁴ Şihabuddin, Ebul-Abbas Ahmed b. Yusuf (756/1356), *ed-Dürri'l-Mesûn Fî Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*, Thk: Doktor Ahmed Muhammed, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, Trs. 2/375.

kasıt her birine mahsus bir kitabın verilmesi değildir. Zira çoğuna mahsus bir kitap verilmemiştir. Kendilerinden önceki kitabı alıyorlardı.³⁵

Kur'ân'da zikredilen peygamberlerin hepsinin nebî olması,³⁶ Hz Nuh ve sonrasında zikredilenlerin çoğunun Resûl olması,³⁷ ayrıca Resûl kelimesinin bazen ıstılah bazen de terim anlamı ile kullanılması sebebiyle bu mesele iyi bir muhakeme olmadan anlaşılabilir. Bu kafa karışıklığına geçmişteki tartışmalar örnek verilebileceği gibi günümüzden bir örnek de verilebilir. Resûl ve nebînin Kur'ân'da aynı anlamda kullandığını savunan Okuyan da Meryem süresi 51 ve 54 ile Araf süresi 157 ve 158 ayetlerde (رَسُولًا نَبِيًّا) Resûl ve nebînin bir arada yer aldığından ve arada atıf harfi bulunmadığından dolayı nübüvvetin *-farklı bir görev içermekten ziyade risâletin içinde değerlendirilmesi gereken bir özellik arz ettiğini belirttikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Böyle bir tespitin sonucunda nübüvveti risâletten daha genel bir kavram olarak algılamak yerine, risâletin daha genel bir görev olduğunu söylemek durumundayız."*³⁸ Bu değerlendirmede Resûl ve nebî arasında farklı bir görev bulunup bulunmadığı açısından bir tezat ortaya çıkmıştır. Ayrıca makalede savunulan müteradiflik meselesine aykırı olarak, eleştirilen farklı anlama da kapı aralanmıştır. Ve bu Peygamberimizden sonra risâlet iddia edenlerin dayandığı "her nebî Resûldür, fakat her Resûl nebî değildir" şeklindeki risâletin nübüvvetten daha genel bir anlama geldiği şeklindeki terim anlamı vurgulanarak yapılmıştır. Daha sonra risâleti nübüvvetten farklı görmenin meydana getireceği "özel anlamdaki nübüvvet bitmiştir, genel anlamdaki risâlet devam etmektedir" şeklindeki sorunu çözmek için şöyle bir çözüm getirilmiştir: "*nübüvvet, risâletten bağımsız bir görev olarak algılanmayıp, risâletin içerisinde bir kurum olarak kabul edilirse ortada bir sorun kalmayacaktır.*"³⁹ Ancak bu çözüm önerisi, sorunu çözmek yerine farkında olmadan soruna malzeme temin etmiştir. Zira İnsanın işitme özelliğinin bitmesiyle insanın ölmesinin gerekmediği gibi risâletin içindeki bir nübüvvet kurumunun bitmesi, genel bir görev olan risâletin bitmesini gerektirmez. Verdiğimiz bu örnek, tarihsel birikimle yoğrulan ihtilafların içinden bir

³⁵ Beyzâvî, Nasuruddin Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, Thk: Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1418, 1/135.

³⁶ En'am, 6/84-89. Meryem, 19/58.

³⁷ Nisa, 4/164. Mümin, 40/78. Şura, 42/13.

³⁸ Okuyan, *Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler*, s. 77.

³⁹ Okuyan, *Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler*, s. 77.

çarpıda çıkmanın gerçekten kolay olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Hâlbuki tam tersi risâleti nübüvvetin içinde özel bir görev olarak kabul edersek nübüvvet bitince içinde olan risâlet de bitmiş olacaktır. Nübüvveti, insanın ölümü örneğiyle ifade edecek olursak, bir insanın ölmesi sahip olduğu işitme duyusunun da ölmesini gerektirirken, işitme duyusunun ölmesi insanın ölmüş olmasını gerektirmez. Resûl ve nebî kavramı atıf olmadan (رَسُولًا نَبِيًّا) şeklinde kullanıldığında derece farkı olan iki vasıf anlamında kullanılmış olur. Bu ıstılah anlamında "profesör doktor" demeye benzerken, terim anlamında "salihlerden bir nebî"⁴⁰ ifadesinde olduğu gibi "*nebîlerden bir Resûl*" veya "*nebî olan Resûl*" demeye benzemektedir.

Umûm açısından bakıldığında Resûl, nebîden daha umûmî bir anlama gelmektedir. Buna karşın nebî özeldir. Canlı varlık ve beşer kavramları arasındaki umûm-husûs gibi. Zira bütün insanlar canlıdır. Ancak her canlı insan değildir. Bundan dolayı "her nebî Resûldür. Ancak her Resûl nebî değildir." Bu görüşe meyledenler Resûlün sadece insanlardan değil diğer canlılardan da bulunabileceğini esas alarak bunu savunmaktadırlar. Kur'ân-ı Kerim'de, insan ve meleklerden Resûller seçildiği ifade edildiği halde⁴¹ meleklerden nebî seçildiğinden bahsedilmemektedir.⁴² Bu da ilk bakışta nübüvvetin âdemoğullarına özgü olması açısından nebînin Resûlden daha özel bir anlama geldiğini çağrıştırmaktadır. Ancak bu ayette işaret edilen anlam ıstılahî anlam değil terim anlamı olmaktadır. Ebu Hilâl el-Askerî de, Resûlün terim anlamını esas alarak nebînin mucize sahibi olduğunu, Resûlün ise -Allah'tan başkası adına da gönderilebileceği için- mucize sahibi olmadığını söylemiştir. Ayrıca risâlet, Resûlün bir başkasına iletmek üzere üstlendiği beyanın tamamıdır. Nübüvvet ise risâleti yerine getirme teklîfidir. Bundan dolayı risâlet tebliğ edilirken nübüvvet tebliğ edilmez.⁴³ İfa edilir, uygulanır.

Bu değerlendirmelere bakılınca şunu söyleyebiliriz. Nebîden farklı olarak Allah'tan başkası adına ve insanlar dışında bulunabileceği açısın-

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/39.

⁴¹ Peygamber olmayan insanlardan resule örnek: Yusuf, 12/50. Meleklerden seçilen Resule örnek: Hac, 22/75.

⁴² Tahânevî, *Mevsûatu Keşşâfi İstilahâtil-Fünûn vel-Ullûm*, 1/860.

⁴³ Ebu Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde Farklar Sözlüğü (el-Furuk fi'l-Luğa)*, Trc.: Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2009, s. 432.

dan terim anlamıyla Resûl'ün nebîden daha kapsamlı bir anlam taşıdığını kabul etmeye engel bulunmadığı gibi, aynı zamanda *gönderilen Resûlün Allah adına ve insan olması durumunda nebî ile müteradif olduğunu* kabul etmeye engel bulunmamaktadır. Bu durumda tartışma ıstılâhî değil, terim anlamı açısından olmaktadır. Bundan dolayı kimse Resûlün nebîden daha geniş bir anlama geldiğini söyleyerek "nübüvvet son bulsa da risâlet devam edebilir" iddiasıyla Allah adına peygamberliğin devamını ispat edemez.

Husûs yönü dikkate alındığında Resûl, nebîden daha husûsî/özel bir anlama gelmektedir. Buna karşın nebî kavramı daha kapsamlı bir anlamı içermektedir. Peygamber Efendimiz bir sahabeye bir dua öğretirken sahabe "*gönderdiğin Resûle iman ettim*" deyince Peygamber Efendimiz sahabeye "*gönderdiğin nebîye iman ettim*" demesini istedi.⁴⁴ İbnü'l-Esir'e göre risalet ve nübüvvet manalarını cem ederek Peygamberimizi övmek için bu şekilde bir ifade tercih edilmiştir. Bundan dolayı "*her Resûl nebîdir. Ancak her nebî Resûl değildir.*"⁴⁵ Eş'arî usulcülerinden Abdulkâhîr Bağdâdî (429/1037), bu görüşü savunanlardandır. Ona göre nebî, kendisine Allah'tan vahiy gelen ve vahiy ile meleğin indiği kimsedir. Resûl ise yeni bir şerîat ile veya öncesindeki bir şerîatin bazı hükümlerini neshederek bir şerîat ile gelen kimsedir.⁴⁶ Beyzâvî (685/1287) ve Taftazânî'ye (792/1394) göre Resûl, halka dini hükümleri tebliğ etmesi için Allah tarafından gönderilen bir insandır. Bir insanın Resûl olması için kendisine Allah tarafından kitap verilmesi şart iken, nebîde böyle bir şart yoktur. Zira nebî daha genel bir tabirdir. Resûl yeni bir şerîat getirir. Nebî ise, Hz Musa ve Hz İsa arasında gönderilen nebîler gibi, öncesinde gelen şerîatı yerleştirir ve yayar. Resûl melek vasıtasıyla kendisine vahiy gelen zattır. Hem Resûle hem de rüyada vahiy alana "nebî" denir.⁴⁷

"*Rüyada vahiy alana da nebî denir*" diyerek nübüvveti rüyada vahiy almakla tanımlamak son derece sorunlu bir ifadedir. Âlûsî'ye göre de bu tanıma göre sadece rüyada vahiy alan nebîlerin bulunması söz konusu

⁴⁴ Buhârî, *Kitâbu'l-Vudû'*, 77.

⁴⁵ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, 1/163.

⁴⁶ Bağdâdî, Abdulkâhîr, *Usulu'd-Din*, s. 173.

⁴⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, Trc.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 96. Beyzâvî, Nasruddîn Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevil*, Thk: Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1418, 4/75.

olduğu için bu tanım çok garip ve uzak bir tanımlamadır.⁴⁸ Zira salih rüya şeklinde başlayan nübüvvet, nübüvvetin kendisi değildir. Nübüvvet son bulmuş olmakla birlikte bazı rivayetlerde nübüvvetin kırk altıda biri olarak belirtilen salih rüyanın devam edeceği haber verilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla her salih rüya gören kişi nebî değildir. Veya şöyle demek lazım. Her salih rüya, vahiy değildir. Vahyin ve nübüvvetin *müjdeleyicisi* olabilir.⁵⁰ *Nübüvvet son bulduğu için vahiy alma beklentisi de son bulmuştur.* Nebî Resûlden daha umûmî olduğu ve dolayısıyla Resûl, nebîler arasından seçildiği için nübüvvetin son bulması ile risâlet de son bulmuştur. Ayrıca İbrâhîm Bâcûrî'ye (1277/1860) göre Peygamberimizin nebîlerin sonuncusu olması, kendisinin şerîatının önceki şerîatları neshettiğini ve kendi şerîatının neshedilmeyeceğini ifade etmektedir.⁵¹

"*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan risâlet görevini yerine getirmemiş olursun.*"⁵² "Resûlün üzerine düşen ancak tebliğ etmektir"⁵³ gibi ayetlerde Resûl kavramı kullanıldığı için tebliğin sadece Resûlün görevi olduğu nebînin görevi olmadığı zannedilmiştir. Ancak bu ayetlerde tebliğ görevi sadece Resûle hasredilmediği gibi, ayrıca Kur'ân'da Resûllerin ve nebîlerin "müjdeleyici ve uyarıcı" oldukları belirtilmiştir.⁵⁴ Eş'arî kelâmına meyledenleri, bu ayrıma sevkeden sebep, vahiy ve melek ile muhatap olan kadınların Resûl değil, nebî oldukları iddialarını temellendirme çabası olabilir. Zira İmam Eş'arî'ye göre kadınlar arasında Resûl yoktur. Resûl olmak için erkek olmak şarttır. Fakat dört kadın nebî vardır. Ona göre Resûl, halka gönderilen, risâleti tebliğ etmekle görevli olan ve halkın itaat etmesi emredilendir. Nebî ise gönderilmemiş olabilir ve risâleti tebliğ etmesi emredilmemiş olabilir. Bunların durumu makamını yükseltecek kendisine has kerametlerle ortaya çıkar.⁵⁵

⁴⁸ Alusî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, Thk: Ali Abdulbârî, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1415, 9/165.

⁴⁹ "Sadık bir adamın gördüğü rüya, nübüvvetin kırkaltıda biridir." (Buhârî, Ta'bîr, 4)

⁵⁰ "Nübüvvetin mübeşşiratından ancak müminin gördüğü veya onun hakkında görülen sadık rüya kalmıştır." Müslîm, Sala, 41.

⁵¹ Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed Şâfî Eş'arî, *Tuhfetü'l-Mürîd li Şerhi Cevhereti't-Tevhid, Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2009, s. 42.

⁵² Maide, 5/67. ayrıca Nahl, 16/35.

⁵³ Maide, 5/99.

⁵⁴ "İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah, müjdeci ve uyarıcı olarak nebileri gönderdi." Bakara, 2/213. "Müjdeci ve uyarıcı olarak resûller gönderdik." Nisa, 4/165.

⁵⁵ İbn Fûrek, *Makalâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 180.

Dolayısıyla erkekler Resûl olarak tebliğ etmek ve onu uygulamakla sorumlu olurken, kadınlar nebî olarak tebliğ ile sorumlu olmayacaklar, sadece kendilerine bildirilen vahiy uygulamakla sorumlu olacaklardır.

Ömer Nasuhi Bilmen'e (1883-1971) göre de nebî kendisine vahiy ilahi tecelli eden, kendisinden önceki bir Resûlün şeriatıyla amele ve bu şeriatın hükümlerini ümmetine tebliğe memur olan zattır. Resûl ise kendisine tarafı ilahiden vahiy ihsan edilen, yeni bir şeriat ve kitap ile memur olan zattır ki bu şeriatın hükümlerini ümmetine tebliğ ile memur olan zattır.⁵⁶ Taftazânî'nin talebesi olan 'Alâuddin Buhârî'ye (841/1431) göre Resûlün kitap verilen peygamber olarak tarif edilmesi tam bir tanım değildir. Çünkü beraberinde kitap bulunanlar sekizi geçmediği halde⁵⁷ Resûller çok daha fazladır. Bu soruna iki yönden cevap verilebilir. *Birincisi*, Resûl ve nebî kavramları arasında tedâğül ilişkisi vardır.⁵⁸ Birbirinden bağımsız ve apayrı şeyler değildirler. "*içerisinde hidayet ve nur olan Tevrat'ı biz indirdik. Teslim olan nebîler Yahudilere onunla hükmediyorlardı.*"⁵⁹ Taftazânî'ye göre bazı açılardan farklı olsalar da hem Resûl hem de nebî vahiy alma ve mucize ile desteklenme konusunda eşittirler.⁶⁰ Ancak îmâ ettikleri değer açısından farklı yönleri bulunmaktadır. *İkincisi*, farklı bir tanımlama ortaya koymuştur. Ona göre Resûl, uygulamak ve tebliğ etmek için kendisine vahyedilen peygamberdir. Nebî ise sadece uygulamak için kendisine vahyedilen peygamberdir.⁶¹ Buhârî'nin bu tanımlaması İmam Mâturidî'ye (333/944) dayanmaktadır. Zira Mâturidî'ye göre Resûl, risâleti tebliğ etmek için gönderilen ve her durumda risâletle emredilendir. Nebî ise bir şey sorulunca ve haber istenince bir şeyi insanlara haber verendir. Resûl ise insanlar sorsalar da sormasalar da dileseler de

⁵⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Mulahhas İlmi Tevhid*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962, s. 61, 62.

⁵⁷ Hz. Mûsâ'ya Tevrat, Hz. Dâvûd'a Zebûr, Hz. İsrâ'ya İncil ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın ilâhî kitap olarak verildiğine inanmak peygamberlere imanın bir parçasını oluşturur. Hz. Âdem'e on, Şit'e elli, İdrîs'e otuz ve İbrâhim'e on sayfadan ibaret kitapların (suhuf) verildiğine ilişkin bilgi zayıf rivayetlere dayandığından kesinlik ifade etmez. Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", DİA, İstanbul, 2007, 33/280.

⁵⁸ Alauddin Buhârî, *Risale fi'l-İtikad*, s. 108.

⁵⁹ Maide, 5/44.

⁶⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 3/268, 273.

⁶¹ 'Alâuddin Buhârî, Ebu Abdullah Muahmmmed b. Muhammed (841/1438), *Risale fi'l-İtikad*, Tahsis: Said Abdüllatif Fevda, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 1433/2012, s. 108.

yüz çevirseler de tebliğ etmekle görevlidir.⁶² Buna göre Resûlün görevi dini esasları tebliğ etmek ve şerîatı uygulamak iken, nübüvvet özellikle şerîatın uygulanmasını sağlamak için verilen hâkimlik, komutanlık ve yöneticilik benzeri ve özellikle vahiyle desteklenmiş bir yetkidir. Nebîler ile ilgili ayetlere baktığımızda hüküm vermeye ve uygulamaya yönelik ifadeler öne çıkmaktadır. "*İçerisinde hidayet ve nur olan Tevrat'ı biz indirdik. Teslim olan nebîler Yahudilere onunla hükmediyorlardı.*"⁶³ Fahreddin Râzî'ye göre Allahu Teâlâ, Hz Musa'dan sonra İsrail oğullarına yanlarında kitap bulunmayan binlerce nebîyi, Tevrat'ın hadlerini uygulamaları, farzlarını ikame etmeleri için göndermiştir.⁶⁴ Kur'ân'da Peygamberimize yönelik "ey nebî" şeklindeki hitaplara bakıldığında genellikle hâkimlik, komutanlık ve yöneticilik yönünden ve bir ev reisi olarak özel hayatından söz edilmektedir. Tahrîm süresinde olduğu gibi Peygamberimizin uyarıldığı birkaç husûsta da nebî sıfatı öne çıkarılmıştır. Çünkü peygamberler risâletin tebliğinde hata veya eksiklik yapmaktan korunmuştur.⁶⁵ Resûlde risâletin tebliği vurgusu varken, nebîde kendisi veya ümmet hakkında bir kararın veya hükmün verilmesi vurgusu baskındır.

İmam Mâtûrîdî'ye göre "*Nebî'nin, Allah'ın helal kıldığı eşlerin rızasını kazanmak için nefisine haram kılması*"⁶⁶ helal olduğuna itikad ederek bal yemekten kendi adına imtina etmesinden ibaretti. Bebek iken Hz Musa'ya sütanelerin sütünün haram kılınması⁶⁷ gibi "*bir şeyi elde etmekten imtina etmeyi*" ifade etmekteydi. Şer'î bir haram kılma olmadığı gibi zellemeden kaynaklanan bir kınama ve nehyetme değildi. Peygamber Efendimiz, helali haram kılmaya itikad etmediği gibi, ümmete de helal olan bir şeyi haram kılmamıştı. Zira kim, Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılsa veya Peygamber Efendimizin, Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kıldığına itikad ederse, kâfir olur. Zira bu şekilde itikad eden kişi Peygamber Efendimize küfrü nispet etmiş olur.⁶⁸ Birilerini memnun etmek için helal

⁶² İmam Mâtûrîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdi Beslüm, Sâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, 5/54.

⁶³ Maide, 5/44. Ayrıca bakınız: Nur, 24/54. Ankebut, 29/18.

⁶⁴ Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhya-it-Türesil-Arabi, Beyrut, 1420, 12/365.

⁶⁵ İlgili ayetler için bakın: Enfal, 65, 70. Tevbe, 73. Ahzab, 1, 6,, 13, 45, 50-52, 56, 59. Mümtahine, 12. Talak, 1. Okuyan, Mehmet, *Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler*, s. 82, 83.

⁶⁶ Tahrîm, 66/1.

⁶⁷ Kasas, 28/12.

⁶⁸ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 10/75, 76.

olan bir şeyden imtina etmek normalde bizim hakkımızda kınanmayacak bir durum iken, peygamber misyonu taşıyan nebîde gayri metluv bir vahiy zannedilme ihtimalinden dolayı uyarılarak Kur'ân'da özellikle zikredilmiş olabilir. Ayrıca yanlış anlaşılma ihtimali olan bize nazaran küçük meselelerde bile nebînin uyarılması, nebînin de korunduğuna işarettir. *Risâlet yönüyle hata yapmadan önce korunmak söz konusu iken, nübüvvet yönüyle hata yaptıktan veya unuttuktan sonra düzeltilerek korunmak söz konusudur. Bu nedenle üsve-i hasene özelliği muhafaza edilmiştir.*

Nebînin anlamlarından "yükselmek" şeklindeki mana, nübüvvetin "Allah tarafından yüksek makama seçilen kişi" olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Dinî ve dünyevî bir makam olan hilafetin usulu'd-din kitaplarında imametın nasla mı şura ile mi tespit edilmesi gerektiği konusu bu açıdan değerlendirilince de, şunu söyleyebiliriz. İmametın nasla tayin edildiğini ve imamın her kararında masum olduğunu iddia etmek halifeyi nebî makamına yükseltmek demektir. Bundan dolayı özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları imametın nasla değil, şura ile tespit edileceğini ve imamın masum olmadığını savunmuşlardır. İmam Gazzâlî, imametın usulu'd-din konusu olmadığını, Şîilerin bu yanlış görüşleri sebebiyle usulu'd-din konuları arasında ele alındığını söylemiştir.⁶⁹

Risâlet ve nübüvvetten hangisinin daha şerefli olduğu hakkında ulema ihtilaf etmiştir. Risâletin nübüvvetten daha şerefli olduğunu savunanlara göre risâlet, Hak ve halk arasında bir araya getirmektir. Nübüvvetin, risâletten daha şerefli olduğunu savunanlara göre nübüvvet, halkın huzurundan hakka yönelmek iken, risâlet ise hakkın huzurundan halka yönelmektir.⁷⁰ Ferrâ'ya göre Resûl, apaçık şekilde kendisine Cibril'in gönderilmesiyle halka gönderilen, nebî ise nübüvveti ilham ve uyku şeklinde olan peygamberdir.⁷¹ Peygamber Efendimize vahiy önce sadık rüya şeklinde gelmişti. Kişi önce nebî olur. Resûl, nebîler arasından seçilir. Bize göre de Resûl olmak daha faziletli bir niteliktir. Zira Resûlün nebîden daha faziletli bir merteye olduğuna ve nebîlerin Resûlün yardımcı olduğuna dair şu ayet delildir. "Hani Allah, nebîlerden: «Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra beraberinizdekini tasdik eden bir Resûl geldi-

⁶⁹ İmam Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, Thk: Mahmud Beycu, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, Trs, 1430/2009, s. 56.

⁷⁰ Bâcûrî, *Tuhfetü'l-Mürîd li Şerhi Cevhereti't-Tevhid*, s. 42, 43.

⁷¹ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhya-it-Türesil-Arabi, Beyrut, 1420, 23/236.

ğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz» diye söz almıştı. «Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?» dediğinde, «Kabul ettik» cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu.⁷² Kur'ân'da Hz Musa (a.s) için (رَسُولًا نَبِيًّا) dendiği halde, yardımcı olan kardeşi Hz Harun için sadece "nebi" olarak bahsedilmesi de bu iddiayı desteklemektedir.⁷³ Ancak daha sonra Hz. Harun hakkında ya terim anlamıyla ya da Hz Musa'nın risâletini tebliğinde yanında olduğu için Resûl kelimesi kullanılmıştır.⁷⁴ Bu da göstermektedir ki, nebî ve Resûl arasında rütbe açısından bir fark bulunsa da Allah'tan vahiy alma ve mucize getirme açısından eşittirler. Hz Yahya'dan bahsedilirken de Zekeriya (as)a bir nebî olarak müjdelenmiştir.⁷⁵ Başka ayette de "Ey Yahya! Kitaba sınımsız sarıl, dedik ve ona henüz çocuk iken hüküm (muhakeme gücü) verdik"⁷⁶ denmiştir.

Resûl ve nebî kavramları arasındaki ilişkisini, kavramlaşma sürecini ve bu konudaki kafa karışıklığının sebebini şu şekilde izah edebiliriz. Bu kelimeler Kur'ân'da bazen terim anlamıyla kullanılırken bazen de ıstılâhî anlamda kullanılmaktadırlar. Bundan dolayı iki kavram arasında net ayırmalar yapmak her zaman kolay olmamaktadır. Kur'ân, kavramları inşa ederken bir örümcek ağı misali birbirinden ayrı, ancak birbiriyle bağlantılı anlam dünyası oluşturmaktadır. Örnek olarak Rab ve İlah sıfatlarının birbiriyle ilişkisine bakalım. "Allah'tan başka ilah yoktur" denince "Allah'tan başka Rab yoktur" anlamına geldiği halde aralarında bazı an-

⁷² Âl-i İmrân, 3/81. Menâr tefsirinde dikkat çekildiği gibi bazı tefsirlere göre nebilerden kasıt nebilerin ümmeti olabileceği gibi, ayette kastedilen resul Hz Muhammed'tir. Ancak bu ayet hatemü'n-nebiyyîn meselesi ile irtibatlı bir anlama sahiptir. Zira ayet, Peygamber Efendimizden önceki şeriatlerin belli kavimlere belirli bir vakitle sınırlı bir hidayet olmasına ve Peygamber Efendimizle birlikte ondan sonra beşerin akıllarını kullanmak dışında başka bir şeye ihtiyaç duymayacakları umumi en son hidayete delalet etmektedir. Muhammed Abduh, Reşid Rıza, *Tefsiru Menâr*, Heyetu'l-Mısriyye el-'âmmetü lil-Kitab, Mısır, 1990, s. 3/289.

⁷³ "Kitap'ta Musa'yı da an. Gerçekten o ihlâs sahibi idi ve **hem resûl, hem de nebî idi**. Ona, Tûr dağının sağ tarafından seslendik ve kendisi ile gizlice konuşmak için kendimize yaklaştırdık Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn'u kendisine bir **nebî** olarak bahşettik." Meryem, 19/51-53

⁷⁴ "Firavun'a gidin. Deyin ki: biz ikimiz de Rabbimizin resulüüz/elçisiyiz. İsrail oğullarını bizimle gönder. Onlara azap etme. Rabbinden bir mucize getirdik" Taha, 20/47.

⁷⁵ "Zekeriyâ mâbedde durmuş namaz kılarak meleklere ona şöyle nida ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir Kelime'yi tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlihlerden bir **nebi** olarak Yahya'yı müjdeler." Âl-i İmrân, 3/39.

⁷⁶ Meryem, 19/12.

lam farkları bulunmaktadır. Rab sıfatı Allah'tan kullara yönelik, iyiliğin lütfedildiğine işaret eden, bir sıfat iken; ilah sıfatı ise kullardan Allah'a yönelik, şükürün ve ibadetin sunulması gerektiğini ifade eden, bir sıfattır. Rab sıfatı Allah'ın kullarını yaratması, rızıklandırması ve terbiye etmesi özellikleri ile Allah'ın kullarına ikramına vurgu yaparken; ilah sıfatı ise kulların, saptıran şeytanı ve azdıran hevalarının isteklerini terk ederek, Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmelerine vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde Resûl kavramı ile peygamberlerin, âlemlerin Rabbinden kullarına gelen ilahî mesajı aynen iletmelerine vurgu yapılırken, nebî kavramı ile kulların -ihtilaf ettikleri konularda- Allah'ın verdiği kitap ve hikmete göre aralarında hükmederek tek ilah olan Allah'a kulluk etmelerine yönelik yaptıkları örneklik ve rehberlik vurgulanmaktadır. Bu anlam "*âlemlerin Rabbinin Resûlü*"⁷⁷ ifadesinde Resûl kavramının Rab kavramıyla niçin özellikle kullanıldığını ortaya koymaktadır.

c. Hâtemu'l-Enbiyâ bağlamında Resûl ve nebî: Ahzâb süresindeki "*Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur*"⁷⁸ ayetinin tahrif edilmesi ile ortaya atılan "Hz Muhammed", nebîlerin sonuncusudur, Resûllerin sonuncusu değildir" şeklindeki iddia, birinci ve üçüncü görüşe göre temelsiz kalmaktadır. Birinci görüşe göre nebî ve Resûl aynı anlama geldiği için son nebî aynı zamanda son Resûldür. Üçüncü görüşe göre nebî olmadan Resûl olmak söz konusu olmadığı için nübüvvet son bulunca risâlet de son bulmuş olur. Ancak ikinci görüşe gelince, bu durumda bazı açıklamalar yapmak gerekmektedir. Zira bu görüşe dayanarak "*her Resûl nebî olmadığı için nübüvvet müessesesi bitse de risâlet müessesesi devam etmektedir*" diyen Mısırlı Reşid Halife gibileri çıkıp Hz Muhammed'in nübüvvetine bağlı bir Resûl olduğu iddia edebilir.⁷⁹ Zira Bahâîlere göre de Hz Muhammed, Resûllerin değil, nebîlerin sonuncusudur. Çünkü Allah'ın "mürsillik" (peygamber göndericilik) sıfatı son bulmaz. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-Nebîyyîn" olması, Allah'ın ondan sonra Resûller göndermesini engellemez. Onun için Bahâ'dan sonra da pey-

⁷⁷ Meryem, 19/19. Şuara, 26/16. Zuhruf, 43/46. Hakka, 69/10.

⁷⁸ Ahzab, 33/40.

⁷⁹ Doğru, Erdinç, "Dilbilim ve Kur'an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları*, 2011, cilt: IV, sayı: 2, s. 9.

gamber gelecektir.⁸⁰ Hâlbuki ikinci görüş de birinci görüşe yakındır. Zira Resûl kelimesi insanlardan ve meleklerden seçilen elçileri kapsayacak şekilde daha geniş ele alındığı için, Allah'tan vahiy alan ve mucize ile desteklenen bir insan söz konusu olunca "Allah'ın Resûlu" nebî anlamında kullanılmaktadır. Ancak melek "Allah'ın Resûlu" olunca nebî değil, sadece elçi kabul edilmektedir. Dolayısıyla her üç durumda Hâkim'in Müsterek'inde rivayet edildiği gibi Peygamber Efendimizden sonra nebî de Resûl de yoktur.⁸¹ İmam Mâtürîdî, "(Muhammed) Allah'ın Resûlüdür ve nebîlerin sonuncusudur"⁸² ayetini "risâlet onunla son bulmuştur. Ondan sonra nebî yoktur" şeklinde tefsir etmiştir.⁸³ Zira ayetin siyak ve sibakına bakılınca nebî kavramı öncesindeki ayette, Allah'ın risâletini tebliğ edenler olarak açıklanmıştır.

"Allah'ın, kendisine helâl kıldığı şeyde nebî'ye herhangi bir vebâl yoktur. Önce gelip geçenler arasında da Allah'ın âdeti böyle idi. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir. O nebîler ki Allah'ın risâletlerini (gönderdiği emirleri) tebliğ ederler, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar. Hesap görücü olarak Allah (herkese) yeter. Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir"⁸⁴ dedikten sonra "Ey Nebî! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik"⁸⁵ buyrulması da göstermektedir ki, nübüvvete dair olan ve Allah'ın risâletini tebliğ eden risâlet son bulmuştur. Şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak ne bir Resûl ne de nebî artık gönderilmeyecektir. Bu özellikler olmadıktan sonra risâlet iddiası içi boş bir aldatmacadan ibaret kalacaktır. Resûl bulunan her dönemde yardımcı nebîler buluna gelmiştir. Cenâb-ı Hak dileseydi Peygamber Efendimize de yardımcı olacak nebîler gönderebilirdi. Ancak göndermeyip risâlet ve nübüvveti Hz Muhammed'te cem ederek, vahiy aracılığı ile kullarına hitap etmeye son vermiştir. Bunun temel sebebi

⁸⁰ Fiğlalı, Ethem Ruhi ve Şimşek, Ramazan, *Bahâilik ve el-Kitabu'l-Akdes (Türkçe Çevirisi)*, Mezhep Araştırmaları, III/2 (Güz 2010), s. 33.

⁸¹ Hakim Neysaburi (405/1014), *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Dârul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, 2/631.

⁸² Ahzab, 33/40.

⁸³ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/395.

⁸⁴ Ahzab, 33/38, 39, 40.

⁸⁵ Ahzab, 33/45.

dinin kemale erdirilmesi ve koruma altına alınmış olmasıdır.⁸⁶ Fahreddin Râzî'ye göre hatemun-nebîyyin kavramı şerîatin kemale erdirildiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Rivayete göre Peygamber Efendimizden önceki tüm nebîlerin "nübüvvet beni" sağ ellerinde idi. Peygamber Efendimizin ise iki omuzunun arasındaydı. Bunun hakkında sorulunca Peygamberimiz şöyle buyurdu: "*iki omuzum arasındaki bu ben, benden önceki nebîlerin benidir. Çünkü benden sonra nebî de Resûl de yoktur.*"⁸⁸

d. Din ve şerîat kavramlarının Resûl ve nebîlerle bağlantısı: İslâmî terminolojide dini ifade etmek için bazen şerîat, bazen din, bazen İslâm kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak bu kavramların dinin içeriklerinden ve özelliklerinden her birini özel olarak ifade etmek için kullanıldığı da bir gerçektir. Din ve şerîat ayırımı yapan âlimlerden biri, Ebu Hanîfe'dir.⁸⁹ Ebu Hanîfe'ye göre Resûller, tek dine mensup oldukları halde, her Resûl kendi şerîatine davet ediyor ve kendisinden önceki Resûlün şerîatine uymaktan nehyediyordu. Zira Resûllerin şerîatleri çok muhteliflidir. Allah, Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: "*Sizin her biriniz için bir şerîat ve yöntem tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet yapardık.*"⁹⁰ "*Senden hiçbir Resûl göndermedik ki, ona, 'Benden başka hiçbir ilah yoktur. Sadece bana ibadet edin.'*"⁹¹ "*Allah'ın yaratışında tebdil yoktur. İşte dosdoğru din budur.*"⁹² Yani Allah'ın dininde tebdil yoktur. Zira din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmez. Şerîatler ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Cenabı Hak, bazı insanlara helal kıldığı şeyleri bazı insanlara haram kılmıştır. Şerîatler farzlardır.⁹³

Fahreddin Râzî'ye göre şerîatin iki anlamı vardır. Birincisi açıklamak, beyan etmek, ikincisi ise bir şeye başlamak, işin içine girmek anlamındadır. Şerîat, feiletun vezninde ismi meful anlamında, Cenab-ı Hakk'ın mükelleflerin girmelerini emrettiği yol demektir. Kur'ân-ı Ke-

⁸⁶ Maide, 5/3. Hicr, 15/9.

⁸⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/171.

⁸⁸ Hakim Neysabûrî, *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 2/631.

⁸⁹ Kahraman, Abdullah, "Ebu Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayırımı var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 2012, s. 474.

⁹⁰ Maide, 5/48. Ayrıca bakınız: 42/13. Casiye, 45/18

⁹¹ Enbiya, 21/25.

⁹² Rum, 30/30.

⁹³ Ebu Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Trc.: Mustafa Öz, İstanbul, 1992, s. 16, 17.

rim'de bütün nebîler ve Resûllerin yollarının hem bir olduğuna⁹⁴ hem de yollarında farklılıklar bulunduğuna⁹⁵ delalet ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerin arasını şu şekilde cem edebiliriz. *Birinci* durumla ilgili ayetler, usulud-din ile ilgili olan ayetlerdir. *İkinci* durumla ilgili ayetler ise furûu'd-din ile ilgili hükümleri ifade eden ayetlerdir. İkinci durumla ilgili ayetlerden "*Sizin her biriniz için bir şeriat ve yöntem tayin ettik*"⁹⁶ ayeti her Resûlün kendisine ait müstakil bir şeriatı olduğuna ve önceki ümmetlerin şeriatlerinin bizim için geçerli olmadığına delalet etmektedir.⁹⁷ İmam Mâtûrîdî'ye göre Resûl ve nebîlerin hepsi, şeriatleri ve hükümleri birbirinden farklı olsa bile, Allah'ın birliğine ve yalnız O'na ibadet etmeye davet etmek için gönderilmişlerdir. "*Allah size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhîm'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat (hukuk düzeni) yaptık*"⁹⁸ ayetinde Hz Nuh'un önce zikredilmesinin sebebi, ondan önce haram ve helal hükümlerinin bulunmamasıdır.⁹⁹ Fahreddin Râzî'ye göre bu ayette beş peygamberin birlikte zikredilmesinin sebebi, şeriat sahibi olmaları ve tabilerinin çok olması yanında, bu beş şeriat arasında ortak olan iman ve güzel ahlaka vurgu olarak da anlaşılabilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu ayette şeriatın ulul-azm Resûlleri ile ilişkilendirilmesi Resûl ve şeriat arasında bir bağlantı olarak görülebileceği gibi, ilk şeriat verilen "Resûl nebî"nin Hz Nuh olduğu da anlaşılabilir.

Resûl ve nebî arasındaki ilişkinin genellikle din ve şeriat arasındaki ilişkiyle izah edildiğini aktarmıştık. Resûl yeni bir şeriat sahibi iken, nebî Resûlün şeriatına tabidir. Resûl Allah'tan aldığı dini tebliğ etmekle ve şeriatı uygulamakla sorumlu iken, nebîler Allah'ın teşri ettiği şeriatı haber vermekle gereğince hükmetmekle ve onu uygulamakla sorumludurlar. Her iki durumda Resûl ve nebî risâletin tebliğinden muaf olamazlar. Peygamber Efendimizin yanına bir grup gelince onlar hakkında "*hâkimler, âlimler, fıkhıta neredeyse enbiyadırlar*"¹⁰¹ sözü ve "*âlimler nebîlerin*

⁹⁴ Şura, 42/13. En'âm, 6/90.

⁹⁵ Maide, 5/48.

⁹⁶ Maide, 5/48. Ayrıca bakınız: 42/13. Casiye, 45/18

⁹⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12/372, 373.

⁹⁸ Şura, 42/13.

⁹⁹ İmam Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/111, 112.

¹⁰⁰ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 27/587.

¹⁰¹ Kelebâzî Buhârî, Ebubekir Muhammed b. Ebi İshak (380/980), *Bahru'l-Fevâid el-Meşhure bi Me'âni'l-Ehbâr*, Thk: Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezidi, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1420, s. 282.

mirasçılarındırlar"¹⁰² hadisi nübüvvetin toplumu ilgilendiren ilmî ve fikhî meselelerle bağlantılı bir özelliği olduğunu göstermektedir. Hadislerde yaklaşık 124 bin nebî gönderildiği bildirildiği halde nebîler arasında Resûllerin 315 olarak bildirilmiş olması da¹⁰³ risâlet ve nübüvvet arasında bu farka işaret etmektedir. İlk nebînin Hz Adem olduğu belirtilmesine rağmen, ilk Resûlün Hz Nuh olması bu açıdan anlamlıdır.¹⁰⁴

Bazı âlimler, sahife sahibi oldukları için Hz Adem ve Hz Şit'in de hem Resûl hem de nebî olduğunu savunmakla birlikte bazıları ise Hz Nuh'un niçin ilk Resûl olduğu hakkında bazı yorumlar ortaya koymuşlardır. *Bazı hadis âlimlerine göre* nebî belli bir topluluğa gönderiliyorken, Resûl yeryüzünde yaşayan tüm insanlara gönderilmiştir. Zira hadiste de duruma işaret edilerek Hz Nuh'un ilk Resûl olması "*yeryüzü halkına gönderilmekle*"¹⁰⁵ takyid edilmiştir. Dolayısıyla Hz Adem ve sonrasında gönderilen nebîler tüm yeryüzü halkına gönderilmemiştir. Peygamber Efendimiz Araf süresi 158. ayet ile "*Ey insanlar! Ben hepinize gönderilen Allah'ın Resûlüyüm*" beyanı ve nübüvvet ile ilgili "*nebî kendi kavmine gönderilirdi. Ben ise tüm insanlara gönderildim*"¹⁰⁶ hadisi ile Peygamberimizin nübüvvetinin kendi şahsında risâlet konumuna yükseltildiğini anlamaktayız. Bundan dolayı tüm yeryüzü halkına gönderilen ilk Resûl ve nebî Hz Nuh iken, kıyamete kadar gelecek tüm cinlere ve insanlara gönderilen son Resûl ve nebî ise Hz Muhammed'dir.¹⁰⁷ *Bazı hadis âlimlerine göre* ise Hz Adem ile Hz Şit'in

¹⁰² Tirmîzî, İlim, 19. Ebû Dâvûd, İlim, 1.

¹⁰³ Taberânî, Süleyman b. Ahmed (360/960), *Mucemü'l-Kebir*, Thk: Hamdî b. Abdulmecid, Mektebetü ibn Teymiyye, Kahire, 1415/1994, 8/217.

¹⁰⁴ Hadisi şerifte Ebu Zer, Peygamber Efendimiz'e "nebilerin ilki kimdi?" diye sorunca Peygamber Efendimiz "Adem" diye cevap verdi. Bu sefer Ebu Zer "o bir nebi mi?" diye sorunca da "evet, mükelleme" diye cevap verdi. Buhârî, Muhammed b. İsmail (256), *Hal-ku Ef'âli'l-ibâd*, Thk: Abdurrahman Umeyr, Dâru'l-Maarifis-Suudiyye, Riyâd, Trs, s. 40. Tirmîzî, Nesai gibi bazı hadis kaynaklarında da Hz Nuhun ilk resul olduğu bildirilmiştir. Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul, 2007, 33/280. "Nuh yeryüzü halkına gönderilen ilk resuldür." Buhârî, Enbiya, 4. Müslîm, İman, 84. Aliyyül-Kârî'ye göre de ilk resul Hz. Nuhtur. Aliyyül-Kârî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, Trc.: Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul, 2013, s. 310.

¹⁰⁵ Buhârî, *Enbiya*, 4. Müslîm, İman, 84. (يَا نُوحُ أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ)

¹⁰⁶ Buhârî, *Namaz*, 55. (وَكَانَ النَّبِيُّ يَبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَيَبْعَثُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً)

¹⁰⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul-Bârî Şerhi Sahihil-Buhârî*, Tashih: Muhibbuddin el-Hatib, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379, 6/372. Mübarekfüri, Ebul-Ala Muhammed b. Abdurrahman, (h.v.1353), *Tuhfezul-Ahvezi bi Şerhi Câmiit-Tirmîzî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,

sahifelerinde emir ve nehiyeler yoktu. Bir takım nasihatler, öğütler ve hikmetler vardı. Hz Nuh gönderildiğinde yeryüzü kafirlerle doluydu. Halbuki Hz Adem'in çocukları kafir değildi. Hz Adem çocuklarına imanı ve Allah'a itaati öğretmiştir. Ayrıca tevhidi bozan şirk hastalığı Hz Nuh'un kavmi arasında ortaya çıkmıştır. O zamana kadar din tahrif edilmemişti. Bu açıdan nübüvvet yeterliydi. Din tahrif edilmeye başlayınca dinin aslının ortaya konulması için her defasında Resûller vasıtasıyla kitap gönderilmiştir. Enbiya süresindeki "biz senden önce gönderdiğimiz her Resûle, Allah'tan başka ilah yoktur, sadece bana ibadet edin, diye vahyettik"¹⁰⁸ ayeti risâletin bu yönüne işaret etmektedir. Aliyyü'l-Kârî'ye (1014/1605) göre Peygamber Efendimiz Resûl olarak gönderildiği vakit de, din ve şeriat hükümlerinden hiç bir şey kalmamış, zulüm eserleri ve küfür her tarafa yayılmıştı.¹⁰⁹ *Dolayısıyla Resûller, nebîlerden farklı olarak özellikle hak ile batılın birbirine karıştığı dinin tahrif edildiği ve gizlendiği dönemlerde yeni bir şeriat ile tüm insanlara gönderilen özel yetkili nebîlerdir. Bundan dolayı dönemlerindeki ve onlardan sonra gelen nebîler onlara tabidirler.*¹¹⁰

e. İtaatin gerekliliği açısından Resûl ve nebînin değeri: "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan risâlet görevini yerine getirmemiş olursun."¹¹¹ "Resûlün üzerine düşen ancak tebliğ etmektir"¹¹² gibi ayetlere dayanarak Resûlün tek görevinin kitabı tebliğden ibaret olduğunu iddia edenlere göre Kur'ân'da Resûle itaat etmek emredilmiş nebîye itaat etmek emredilmemiştir. Bunu şu şekilde savunmaktadırlar: "Öyle olsa nebî, Allah ile kulları arasına girer, insanları kendine çağırır ve şirk yapılanması meydana gelirdi. Öyleyse itaat nebîye değil, onun Resûl sıfatıyla tebliğ edip uyguladığı ayetleredir. Nebî ile Resûl arasındaki bu önemli fark anlaşılamayınca, Sünnet iyi anlaşılammakta, Kitap-Sünnet ilişkisi doğru

7/104, 105. Kastallânî, Şehabuddin Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, Mısır, 1323, 5/329.

¹⁰⁸ Enbiya, 21/25.

¹⁰⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, s. 313.

¹¹⁰ Şura, 42/13. ayete bu açıdan bakıldığında bir takım işaretler görmek mümkündür: "O size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi şeri'at (hukuk düzeni) yaptı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat kendilerini çağırduğın (bu) esas, Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allâh dilediğini kendisine seçer ve iyi niyetle yöneleni kendisine iletir."

¹¹¹ Maide, 5/67. ayrıca Nahl, 16/35.

¹¹² Maide, 5/99.

kurulamamaktadır. Bu yüzden birçok âlim, Muhammed aleyhisselamu Allah'ın yanında ikinci şâri', yetkili ikinci kişi saymış, dengeleri bozmuştur."¹¹³ Bu söylem tarzı şerîati uygulama ile sorumlu bir nebîye isyanı caiz gören bir anlayışı beraberinde getirir. Aklı yeterli görüp risâleti gereksiz görenlerden sonra bugün de Kur'ân'ı yeterli görüp nübüvvetin rehberliğine ihtiyaç duymayan bir nesil ortaya çıktı. Bu durum anlam alanı geniş olan Kur'ân'ın insanların aklına göre yorumlanmasına, böylece benzeri bir şekilde yaratılış ayetleri üzerinden aklı yeterli kabul edenlerle, Kur'ân ayetleri üzerinden aklı yeterli görenlerin benzer bir amaca hizmet etmesine yol açmaktadır. Bir taraftan nübüvvetin masumiyeti sorgulanırken, diğer taraftan aklın masum kabul edilmesi ile aklın nübüvvetin yerine konulması söz konusudur. İlgili yazıda bu mesele şu şekilde ifade edilmektedir: "Nebîlik unvandır; onlar 24 saat nebîdirler; ama 24 saat Resûl değillerdir. Âyetleri tebliğ ederken Allah ne indirmişse onu tebliğ eder, bir hata yapmazlar. Ama onlardan hüküm çıkarırken ve uygularken hata edebilirler. Çünkü uygulama, tebliğden farklıdır. Onların hatalarını bildiren âyetlerde Resûl kelimesi kullanılmaz. Mesela, Enfal, 8/67, 68. Tahrir, 66/1"¹¹⁴

Öncelikle Kur'ân'da peygamberler hakkında kınama olarak algılanan husûslar "hasenetu'l-ebrar, seyyietu'l-mukarrebîn" ilkesiyle Peygamberlerin derecesi ve makamına nispetle değerlendirilmelidir. Başkalarına nispetle hasene sayılan bazı şeyler, mukarrebînlerin makamına nispetle seyyie sayılmaktadır.¹¹⁵ Mukarrebîn olmayan bir müminin, örneğin oruçlu iken unutarak bir yasağı ihlal etmesi, Allah'ın ikramı olarak değerlendirilirken, Hz Adem'in unutulması sebebiyle cennette yasak

¹¹³ <http://www.suleymaniyevakfi.org/yazi.php?id=1871> ;

<http://kuranansiklopedisi.com/yazi/kur-an-a-ve-gelenege-gore-nebi-ve-resul>
(23.12.2014).

¹¹⁴ <http://www.suleymaniyevakfi.org/yazi.php?id=1871> ;

<http://kuranansiklopedisi.com/yazi/kur-an-a-ve-gelenege-gore-nebi-ve-resul>
(23.12.2014).

¹¹⁵ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/460. Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed (741/1331), *Lubâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Tashih: Muhammed Ali Şâhin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, 1/424. Ebu Hafs Siracuddin, Ömer b. Ali el-Hanbeli (775/1365), *El-Lübab fi Ulumi'l-Kitab*, Thk: Şeyh Adil Ahmed ve Şeyh Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, 11/217. Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed (982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selim*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, Trs. 8/97. Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Risale Yay., İstanbul, 2014, 2/435.

ağaçtan yemesinin isyan olarak değerlendirilmesi buna benzemektedir.¹¹⁶ Peygamberin ümmetinden bir müslümanın, eşinin hoşlanmadığı helal bir yiyecekte uzak durması, belki övülecek bir durum iken, bir peygamberin uyarılması da bunun gibidir. Enfal süresindeki "Allah seni affetsin" ifadesi de Peygamberimizin istediği kişiye izin vermesine müsaade edildiği için¹¹⁷ asıl itibarıyla "*Allah sana afiyet versin*" anlamında iken, peygamberlik makamı itibarıyla bir uyarı gibi algılanabilir. Bütün bu ifadeler, nübüvvet makamının, beşeri özellikleri yanında beşerden daha yüksek bir makam olduğunu göstermektedir. Mukarrabin makamından olan nübüvvet, cennette en yüksek makam olduğu gibi dünyada da en yüksek makamdır. Bu tür ifadelerin Kur'ân'da zikredilmesi ismet sıfatının sadece risâlet ile ilgili değil, nübüvvet ile de ilgili olduğunu göstermektedir. *Risâlet bidayeten korunmuş iken, nübüvvet nihayeten korunmuştur*. Ayrıca bu durum *ismetin, iradeyi yok eden bir husûs olmadığına da delildir*.

Tarihte ortaya çıkan Hâricî grubun zihin yapısında, "*Kur'ân'ı sünnete gerek kalmadan kendi aklıyla en doğru şekilde anlayabileceğine inanma*" kanaati bulunmaktadır. Zira Hariciler, Kur'ân'ın akla gelen ilk anlamını esas alarak zahirî anlamına dayanarak Hz Ali'yi tekfir etmişlerdi. Bundan dolayı Hz Ali, İbn Abbas'ı Hâricîlerle görüşmeye gönderdiğinde onlara Resûlullah'ın sünneti ile cevap vermesini tavsiye etmiştir. *Nübüvvetin semeresi olan sünneti bir tarafa bırakıp risâletin gereği olan Kur'âna sarılmak ümmete vahdet değil, bilakis tefrika ve tekfir getirir*. İnsanların Allah'ın mesajını anlamaları ve yaşantılarına yansıtmaları için Kitap tek başına yeterli olsaydı, Kitabın nebîlerle beraber gönderilmesinin ne gereği vardı. *Akıl yeter diyenler nasıl risâleti ve nübüvveti gereksiz görüyorlarsa, kitap yeter diyenler de nübüvveti gereksiz görüyor demektir*.

Siyer, hadis ve fıkıh ilmi nübüvvet birikimini ortaya koyan ilim dallarıdır. Bu ilimlerin içine uydurma rivayetler girdi diye toptan hepsini yok saymak ne kadar yanlış ise, araştırma yapmadan toptan bütün rivayetleri kabul etmek de elbette yanlıştır. İfrat ve tefrit arasında orta bir yol takip edilmesi gerekmektedir. Âlimler bu konularda ciltlerce eserler telif etmişken, kolaya kaçarak nübüvvetin semeresi olan sünneti yok

¹¹⁶ Taha, 20/115, 121.

¹¹⁷ Nur, 26/62.

saymak ilim ciddiyetine yakışmamaktadır. Bilim adamlarının ortaya koydukları bilgiler ne kadar bilgi değeri taşıyorsa nebîlerin ortaya koydukları hadis ve sünnet -Kur'ân'a aykırı olmamak kaydıyla- bilim adamlarından daha güvenilir bir değer taşımaktadır. Zira peygamberler asla Kitaba muhalefet etmezler. Nebîler hata yapmaları veya yanılmaları durumunda vahiy ile uyarıldıkları için, dini bir hüküm ifade eden söz ve davranışlarında itaat edilmeleri ve örnek alınmaları gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Cenab-ı Hak "Ey iman edenler! Allah'ın ve Resûl'ünün önüne geçmeyin. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah iştir, bilendir"¹¹⁸ diyerek Allah'a ve Resûlüne isyanı nehyettikten sonra "Ey iman edenler! Seslerinizi Nebî'nin sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Nebî'ye yüksek sesle bağırmayın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir. Allah'ın Resûlünün huzurunda seslerini kısalar, şüphesiz Allah'ın kalplerini takvâ ile imtihan ettiği kimselerdir. Onlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır"¹¹⁹ buyurarak Nebî'nin sözünü dinlememenin cezasının ne kadar ağır olduğunu haber vermiştir. Nitekim nasıl Resûl'e imanla mükellef isek, nebîye iman etmekle de mükellefiz.¹²⁰ Resûle veya nebîye iman, onların Allah'tan getirdiği mesaj veya Allah adına verdiği hüküm hakkında onlara güvenmeyi ve teslim olmayı gerektirir.

Resûl ve nebî kavramlarının beraber kullanıldığı Araf süresinde peygambere itaat şu şekilde anlatılmıştır: "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o Resûle, o ümmî Nebî'ye tabi olanlar (var ya), işte o Peygamber onlara marufu emreder, onları münkerden meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen Nûr'a uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır."¹²¹ İmam Mâtûridî'ye göre Resûl ve nebî kavramlarının kullanıldığı bu ayette, Resûl, kendisine sorulsa da sorulmasa da risâleti tebliğ etmek için gönderilen ve her durumda risâletle memur olan; nebî ise soru sorulunca haber veren anlamında kullanılmıştır. Temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılması iki anlama muhtemeldir. Birincisi Allah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılar. İkincisi ise insan aklının ve tabiatının temiz

¹¹⁸ Hucurat, 49/1.

¹¹⁹ Hucurat, 49/2.

¹²⁰ Bakara, 2/177, 285.

¹²¹ Araf, 7/157.

kabul ettiği şeyleri helal, pis kabul ettiği şeyleri ise haram kılar.¹²² Peygamber Efendimiz, Hayber günü muta nikâhını ve domuz gibi rics olduğu için ehli eşek etini haram kılmıştır.¹²³ Ayrıca ayette Resûl ve nebînin birlikte zikredilmesi ile peygamberin yetki sınırı belirtilmiştir. Emretmek, men etmek, helal ve haram kılmak risâlet yetkisine işaret ederken, maruf, münker, temiz ve pis şeylerle vasıfların belirlenmesi nübüvvetin yetkisine işaretir. Çünkü nebî Resûlün sıfatı olarak gelmiştir. Kitap ve hikmet arasındaki bağlantıda da bu özellik vardır. Kitap emir ve nehiyleri, helal ve haramları içerirken, hikmet ise bunların maruf ve münker, temiz ve pis gibi kıyaslanabilecek vasıf ve hikmetlerini belirtir. Ayrıca bir sonraki ayette de Resûl nebîye iman etmek ve tabi olmak emredilmektedir. Resûl nebîye iman etmek ve tabi olmanın emredilmesi, aldıkları metluv ve gayri metluv vahiy ile kitaptaki hüküm ve hikmetleri bizden daha doğru anlamaları sebebiyledir. Bununla birlikte fetanet sıfatına sahip olan Peygamberlerin bizden daha akıllı olmalarının sebebi de, kendilerine verilen vahye dayalı ilim ve hikmet/muhakeme kabiliyetidir.

İmam Mâtûrîdî'ye göre nebîlere verilen kitapla birlikte verilen hikmet değişik şekilde tevil edilmiştir. İbn Abbas'a göre kitapta bulunan fıkhıdır. Bazılarına göre sünnet-i seniyyedir. Zira peygamber insanlara Allah'ın lütfu, ilhamı veya vahiy ile sünneti öğretiyordu. Bazılarına göre hüküm vermede isabet kabiliyetidir. Bazılarına göre mev'izadır. Hasan-ı Basrî'ye göre ise hikmet Kur'ân'dır yani kitapta bulunan helal ve harama dair hükümlerdir. Bu açıdan hikmet, ihkam ve itkan anlamında olup, nebîlere önünden ve arkasından batılın yaşanmayacağı muhkem ve sağlam Kitap verilmiştir.¹²⁴ Bazılarına göre kitap, yazılan ilim iken, hikmet ise öğrenme süreci olmadan insana verilen ilimdir.¹²⁵ İmam Mâtûrîdî'ye göre hikmet, hükümlerde isabettir. Zira hikmetin aslı hakikatte her şeyde isabettir. Hakîm de hüküm verirken hata etmeyen ve yanılmandır.¹²⁶

İmam Mâtûrîdî'ye göre peygamberlere gelen vahiy, Kur'ân'dan ibaret değildir. Bilakis vahiy, metluv ve gayri metluv olmak üzere iki

¹²² İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5/54, 59.

¹²³ Buhârî, *Megâzî*, 40, *Kitabu'z-Zebâih ve's-Sayd*, 28. İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3/117.

¹²⁴ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 1/573, 594. 2/173. 10/6.

¹²⁵ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3/647.

¹²⁶ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2/373. 8/384.

kısma ayrılır. "Rabbinin kitabından sana vahyedilene oku"¹²⁷ ile "Rabbinden sana indirilene tebliğ et"¹²⁸ ayetlerinde bahsedilen Peygamber'imize levhi mahfuzdan indirilen vahiy, metluv ve gayri metluv şeklinde verilmiştir.¹²⁹ Ayrıca İmam Mâtûrîdî'ye göre "Allah'ın ayetleri hakkında tartışanları gördün mü? Nasıl da haktan döndürülüyorlar. Onlar ki Kitabı ve Resûllerimizle birlikte gönderdiğimizi yalanladılar. İlerde bilecekler"¹³⁰ ayetinde kitaptan ayrı olarak zikredilen "Resûllerimizle birlikte gönderdiğimiz şey" iki şekilde tevil edilebilir. Kitabın tefsiri mahiyetinde anlaşılabilmesi gibi, gayri metluv vahiy olarak da anlaşılabilir. Ayetin iki anlamı söz konusudur. Allah'ın ayetlerini müdafaa etmek için Resûllerin ortaya koydukları tefsiri tekzip ettiler. Bir de kitap dışında vahiy ile Resûllere emrettiklerimizi tekzip ettiler.¹³¹ Ebu Suud'a (981/1574) göre Allah'ın ve Resûl'ünün haram kılması, metluv veya gayru matluv vahiy şeklinde sabit olur.¹³² Allah'ın kitabında sabit olan haramlar metluv vahiy iken, sünnette sabit olan haramlar ise gayru metluv vahiy ile bildirilmiştir. Âlimlere göre Allah'ın helal kıldığı bir şey, ancak Allah'ın haram kılmasıyla haram olur. Bu da ya Kur'ân'ın nazmı gibi metluv olan bir vahiyle veya gayri metluv olan bir vahiy ile gerçekleşir.¹³³

Se'âlibî (875/1470), gayr-i metluva namaz için abdest almayı örnek vermektedir. Zira abdest ile ilgili hükmü ifade eden ayet Medine'de indiği halde namaz hicretten önce farz kılınmıştı. Âlimlere göre abdest Mekk'e'de iken "sünnet" idi. Peygamber Efendimiz sünnete binaen abdest alıyordu.¹³⁴ Peygamber Efendimiz'e Cebrail gelip namazın nasıl kılınacağını öğrettiği gibi, abdesti de öğretmişti. Ayrıca Enfal süresi 7. ayette belirtilen "vaat edilen iki taifeden biri" ifadesindeki vaadin vahiy-i gayri metluv olarak önceden vaat edildiğini ve bu ayetin o vaade işaret ettiğini

¹²⁷ Kehf, 18/27.

¹²⁸ Maide, 5/67.

¹²⁹ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7/161.

¹³⁰ Mümin, 40/70.

¹³¹ İmam Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9/50.

¹³² Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed (982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selim*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, Trs. 4/58.

¹³³ Ebu'l-Feda, İsmail Hakkî b. Mustafa İstanbûlî (1127/1715), *Ruhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Trs, 10/49.

¹³⁴ Se'âlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisen fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Thk: Şeyh Muhammed Ali ve Şeyh Adil Ahmed, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1418, 2/347.

söylemektedir.¹³⁵ Vahy-i gayri metlunun bir örneği Mescid-i Aksâ'ya doğru namazın kılınmasıdır. Peygamber Efendimiz Mekke'de iken Kâbe'ye doğru namaz kılıyordu. Mekke'de namaz iki rekat günün başında iki rekat, günün sonunda iki rekat şeklinde idi. İsrâ gecesi namaz beş vakit olarak farz kılınca bir veya bir buçuk yıl Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kıldıktan sonra Kur'ân'da bulunan "*yüzünü Mescidi Haram tarafına çevir*"¹³⁶ emriyle tekrar Kabe'ye doğru namaz kılmaya başladı. Âlimler Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılma emrinin nasıl gerçekleştiği hakkında ihtilaf etmiştir. Bazıları bu emrin Kur'ân'da neshedilen bir ayet olduğunu söylerken, cumhur ulemaya göre bu emir gayri metluv şeklinde bir vahiy ile bildirildiğini savunmuştur.¹³⁷ Dolayısıyla her iki durumda Peygamber Efendimizin, elimizde tilavet ettiğimiz Kur'ân dışında bir takım vahiyler aldığı anlaşılmaktadır.

Peygamberlere kitap dışında vahiy geldiğinin en açık delillerinden biri de sahife ve kitap verilen peygamberlerin sınırlı olmasıdır. Bütün peygamberlere tek tek sahife ve kitap verilmemiştir. Ancak bütün peygamberlere vahyedilmiştir. Dolayısıyla kitap dışında Peygamber Efendimize de "vahyi gayri metlûv" şeklinde kitabın açıklanmasına ve uygulanmasına dair ek vahiy verilmesi inkâr edilemez. Önemli olan sahih bir imanla, usulü ve esası olan bir ilim ciddiyetiyle hakikatin araştırılıp ortaya çıkarılmasıdır. Gelenekle tevarüs eden rivayet kültürünün toptan kabul edilmesi geleneği kutsallaştırmak anlamına geleceği için, toptan reddetmek de içerdiği hakikatleri inkâr etmek anlamına geleceği için hatalı bir yaklaşımdır. Bundan dolayı önce tespit, sonra tevil yapılmalı, son durumda tercihe gidilmelidir.

Bir adam, "Allah'a ve Resûlüne itaat edin. İkisine isyan ederseniz, sapmış olursunuz" deyince Peygamber Efendimiz adama "ne kötü hatipsin. Kim Allah'a ve Resûlüne isyan ederse sapmış olur, de" buyurdu. Allah'ı ve Resûlünü zamirde cem' eden adamı Peygamber Efendimizin kınamasına dayanarak ibn Manzur (711/1311), vav harfinin

¹³⁵ Se'âlibî, *el-Cevâhir*, 3/116.

¹³⁶ Bakara, 2/144.

¹³⁷ İbn Atiye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib (542/1147), *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk: Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1422, 1/218. Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endülüsî (745/1345), *Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*, Thk: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, 2/10.

tertip ifade ettiğini savunmuştur.¹³⁸ Eş'arî usulcusu Âmidî'ye göre deliller arasında bir tertip vardır. Asıl olan Kitap'tır. Çünkü Kitap, hükümleri ortaya koyan Yüce Allah'ın sözüdür. Sünnet ise Yüce Allah'ın sözünü ve hükmünü haber verendir. Kur'ân ve sünnet beraber nassı oluşturur. İcmâ ise Kitap ve sünnet nassına dayanmaktadır. Kıyâs ve istidlâlin sonucu, nassın ve icmânın aklî verilerine dayanmaktadır.¹³⁹ Peygamberin Kitap'tan sonra delil olması, Peygamberimizin vahiyden mücerred zatı dolayısıyla değil, Kitap'taki hükmü haber vermesi, açıklaması ve Kitap dışında aldığı gayri metlûv vahiy sebebiyledir. Dolayısıyla Resûl ve nebî olan Peygamberimizin Allah'tan sonra ikinci Şâri' olması hakikî değil, mecazîdir. Bundan dolayı bu konuda şirk koşulduğu söylenemez.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân'da terim ve ıstılah anlamları birlikte kullanıldığı için kelimelerin anlamları kullanıldığı bağlama göre anlaşılmalıdır. Terim anlamından ıstılah anlamına giderken ortak anlama ek olarak kazanılan anlamı tespit etmek gerekmektedir. Bu durum müradif kelimeler arasında da söz konusudur. Allah adına elçilik yapmak ve Allah'tan vahiy almak açısından Resûl ve nebî müradif oldukları halde, Resûl kimin adına elçilik yaptığına, nebî ise verilen habere ve yetkiye vurgu olması açısından farklı anlamdadır. Resûl kavramı Rab kavramında olduğu gibi Allah'tan kullara hitabı ve ikramı, nebî kavramı ise İlah kavramında olduğu gibi insanlardan Allah'a doğru hükme itaati ve şükürü vurgulayan bir anlam farkı vardır. Bununla birlikte aralarında hiçbir fark ve ayırım yapmadan Allah adına gönderilen ve vahiy alan tüm Resûl ve nebîlere iman etmekle ve tabi olmakla mükellefiz.

Kur'ân'da Enam süresi 83-89 ayetlerde, gönderilen tüm peygamberlere nübüvvet verildiği açıkça bildirilmiştir. Nebî sadece kendi kavmine gönderilirken, Araf süresi 158. ayete göre Resûl bütün insanlara gönderilen peygamberdir ve Resûl nebîler arasından seçilir. Bundan dolayı nübüvvetin son bulmasıyla risâlet de son bulmuş olmaktadır. Ayrıca Nebîlere kitap ve hikmetin verildiği de ilan edildiği için, "nebîlerin sonuncusu" ifadesi Hz Muhammed'ten sonra kimseye kitap ve hikmet ve-

¹³⁸ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, 15/67.

¹³⁹ Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahkîk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût, 1404/1984, 1/136.

rilmeyeceği, dolayısıyla Hz Muhammed'in şerâtinin neshedilmeyeceği anlamına gelmektedir.

"Resûle itaat emredilmiş, nebîye itaat emredilmemiş" diyenlerin, "Resûlün sadece kendisine vahyedilen Kitaba tabi olduğunu ve sadece Kitabı tebliğ etmekle görevli olduğunu" iddia etmeleri, Kitap dışında vahyi inkâr etmeleri temeline dayanmaktadır. Ayette "*bana vahyedilen Kitaba uyarım*" değil, "*bana vahyedilen şeye uyarım*" denirken, bu kişiler Kur'ân'a kendi anlayışlarını söyletmeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki vahiy, kitap ile sınırlı bir bildiri değildir. Aksi halde kitap ve sahife verilmeyen peygamberlerin vahiy almadığını iddia etmek gerekirdi. Bütün peygamberlere vahyedilmiştir, ancak bütün peygamberlere kitap ve sahife verilmemiştir. Bununla birlikte kitapla birlikte verilen *hikmet*, nebîlere, kitaba ve hikmete uygun şekilde hükmetme yetkisi verildiği anlamına gelir. Resûle itaatin emredilmesi, nebînin verdiği hükmü kabul etmeyi ve ona tabi olmayı gerektirir. Zira Peygamber Efendimiz, Allah adına risâlet görevini yerine getiren Resûl olarak, hükmü tebliğ ederken; Allah'ın tayin ettiği nübüvvet makamının gereği nebî olarak, kitap ve hikmetle hüküm vermiştir. Dolayısıyla özellikle Peygamber Efendimizde Resûl ve nebî özelliği birbirinden ayırt edilemez şekilde iç içe girmiştir. Bugün aramızda bulunsaydı, "bu hükmü Resûl olarak mı nebî olarak mı veriyorsun?" diye onu sorgulayamazdık. Bundan dolayı Araf süresi 156-158. ayetlerde "*Resûl nebî*"nin temiz şeyleri helal pis şeyleri haram kılmasından bahsedilerek iman edenlerin ümmî olan "*Resûl nebî*"ye tabi olduklarından bahsedilmekte ve hidayete ermek için ümmî olan "*Resûl nebî*"ye iman etmemiz ve tabi olmamız emredilmektedir.

"İtaat emre itaat mi yoksa iradeye tabi olmak mıdır?" şeklindeki soru, usulu'd-din ve usulul-fıkhın önemli bir tartışma konusudur. Peygamber Efendimiz, Resûl yönüyle ayeti tebliğ ederken emre itaati, nebî yönüyle ayetin hükmünün insanlar hakkında nasıl uygulanacağı bakımından iradeye tabi olmayı temsil etmektedir. Elbette Şârî'nin hitabına muhatab olan mükellefin hem emre itaat etmesi hem de iradeye tabi olması gerekir.¹⁴⁰ Nübüvvet, kitaptaki hükümlerin hikmetlerini ortaya koyarak

¹⁴⁰ Ancak emir ve irade arasında bir tenâkuz tezahür ederse, asıl olan iradeye tabi olmaktır. İradenin ne olduğunun tespiti konusunda şüphe varsa emre itaat ile iktifa edilebilir. Zira ilâhî kelamdan kasıt, nefiste saklı olan mana, maksat ve murad-ı ilahîdir. Güneşin gündüze delil kılınması gibi, kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefisî'ye delildir. Her emre itaat eden

iradeyi beyan eder. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz, Resûl olarak "namazı ikame edin" emrini tebliğ ederken, nebî olarak bu emirdeki irade beyanın namazın salt bir dua olmaktan öte bir ibadet şekli olduğunu beyan eder. Bundan dolayı *Resûle itaat* ile birlikte *nebîye tabi olmak* emredilmiştir.

Bu konuda muhalefet edenlerin dayandığı temel eleştiri, rivayet geleneğinin Kur'ân seviyesine çıkarılarak kutsanmasıdır. Hâlbuki bu konuda takip edilmesi gereken yol, sağlam bir usulün geliştirilmesinin gerekliliğidir. Bizim, Peygamber Efendimizden önceki Yahudi ve Hıristiyanlardan avantajımız, elimizde korunmuş bir kitabın ve uygulanarak muhafaza edilen bir sünnetin mevcudiyetidir. Bu ikisinin dışında hadis mirasının ise eğer mümkünse subûtunun tespit edilmesi, subûtu mümkün değilse konuşan Kur'ân'a ve yaşayan Kur'ân olan sünnete arz edilerek öncelikle mümkünse tevil edilmesi, tevili mümkün değilse Kur'ân'ın ve sünnetin tercih edilmesi gerekir. Ayrıca tevil ederken, dikkat edilmesi gereken diğer önemli nokta şudur: *Peygamber Efendimizin hadisinin Kur'an'a muhalif olmamasının gerekliliği ile muhalif olmayan her hadisin hükmünün Kur'ân'da bulunması gerektiği birbirine karıştırılmamalıdır.*

Kısaca söyleyecek olursak, akıl yeter diyenler Resûle isyanı telkin ederken, kitap yeter diyenler nebîye isyanı telkin etmektedirler. Bu durum anlam alanı geniş olan Kur'ân'ın insanların aklına göre yorumlanmasına, böylece benzeri bir şekilde yaratılış ayetleri üzerinden akli yeterli kabul edenlerle, Kur'ân ayetleri üzerinden akli yeterli görenlerin benzer bir amaca hizmet etmesine yol açmaktadır. *Bir taraftan nübüvvetin masumiyetini sorgulayanlar, diğer taraftan Kur'ân'ın tamamen anlaşılmasında akli yeterli ve masum kabul ederek, akli nübüvvetin yerine koymaktadırlar. Halbuki Peygamber Efendimizin, risâlet yönüyle hata yapma-*

iradeye tabi olmuş olmazken, iradeye tabi olan ise emre de itaat etmiş sayılır. Kur'ân'da vârid olan her emir, Allah'ın irade ettiği yani yapılmasını istediği şey değildir. Emir, farz kılmak için vârid olduğu gibi bazen meydan okumak için, bazen imtihan etmek için, bazen de helal kılmak için vârid olmuştur. Zira "eğer indirdiğimizden kuşku içinde iseniz haydi, onun benzerinin bir sûre getirin" Bakara, 2/23, 24. ayetlerde getiremeyeceklerini bildiği ve farz kılmayı istemediği halde meydan okumak için emretmiştir. "İhramdan çıktığımızda, avlanın" Maide süresi 2. ayetteki emir farz kılmayı değil, helal kılmayı irade etmektedir. Hz İbrâhîm'in oğlu Hz İsmail'i kurban emri de farz kılmayı değil, imtihan etmeyi irade etmekteydi. Hz İbrâhîm, rüya yoluyla gelen emri tasdik etmek yerine, rüyayı te'vîl ve ta'bîr ederek iradeye de itaat edebilirdi. (En doğrusunu bilen Allah'tır.)

dan önce korunması söz konusu iken, nübüvvet yönüyle hata yaptıktan veya unuttuktan sonra düzeltilerek korunması söz konusudur. Bu nedenle üsve-i hasene özelliği muhafaza edilmiştir.

Kaynakça

- 'Alâuddin Buhârî, Ebu Abdullah Muahmmmed b. Muhammed (841/1438), *Risâletun fi'l-İtikad*, Tahsis: Said Abdüllatif Fevda, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 1433/2012.
- Aliyyü'l-Kârî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, Tercüme: Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul, 2013.
- Alûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiril-Kur'ânî'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, Thk: Ali Abdalbârî, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Âmidî, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usulî'd-Din*, Thk: Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kutub vel-Veseiki'l-Kavmiyye, Kahire, 1423/2004.
-, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.
-, *el-Mübîn fi şerhi elfazi'l-Hükemâ vel-Mütekellimin*, Thk: Hasan Mahmud eş-Şafii, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1413/1993.
-, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tahkîk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût, 1404/1984.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi, *Usulu'd-Din*, (Tah.: Ahmed Şemseddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed Şâfiî Eş'arî, *Tuhfetü'l-Mürîd li Şerhi Cevohereti't-Tevhid*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2009.
- Bezvavi, Nasuruddin Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer, *Tevâliu'l-Envâr min Metali'l-Enzâr*, Thk: Abbas Süleyman, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1411/1991, s. 213
-, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, Thk: Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Mulahhas İlmi Tevhid*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), *Halku Ef'âli'l-İbâd*, Thk: Abdurrahman Umeyr, Dâru'l-Maarifi's-Suudiyye, Riyâd,Trs.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *Lüma'ül-Edille*, Thk: Abdülaziz İzziddin es-Sirvân, Daru Lübnan, Beyrut, 1408/1987.
- Doğru, Erdinç, "Dilbilim ve Kur'an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resûl ve Nebî Kavramları", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslâm Araştırmaları*, 2011, cilt: IV, sayı: 2.
- Ebu Hafs Siracuddin, Ömer b. Ali el-Hanbeli (775/1365), *El-Lübab fi Ulumil-Kitab*, Thk: Şeyh Adil Ahmed ve Şeyh Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endülüsi (745/1345), *Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*, Thk: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Ebu Hilal el-Askerî, *Arap Dilinde Farklar Sözlüğü (el-Furuk fi'l-Luğa)*, Tercüme: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ebu'l-Feda, İsmail Hakkî b. Mustafa İstanbûlî (1127/1715), *Ruhu'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut,Trs.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed (982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selim*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, Trs.
- Fiğlali, Ethem Ruhi ve Şimşek, Ramazan, Bahâilik ve el-Kitabu'l-Akdes (Türkçe Çevirisi), *Mezhep Araştırmaları*, III/2 (Güz 2010).

Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri | 77

- Hakim Neysaburi (405/1014), *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed (741/1331), *Lubâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Tashih: Muhammed Ali Şâhin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- İbn Atiye, Ebu Muhammed Abdulhak (542/1147), *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk: Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1422.
- İbn Füre, *Makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk: Ahmed Abdurrahim, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1425/2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul-Bârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Tashih: Muhibbuddin el-Hatib, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1414.
- El-Îcî, Adududdin, *Mevakıf fi ilmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, Trs.
- İmam Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika*, Thk: Mahmud Beycu, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 1430/2009.
- İmam Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, Thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Mektebetu'l-İrşad, İstanbul, 1422/2001.
-, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk: Mecdi Beslüm, Sarul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebul-Hasan Abdulcabbâr b. Ahmed, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk: Abdulkerrim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, Trs.
- Kastallânî, Şehabuddin Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, Mısır, 1323.
- Kelebâzî Buhârî, Ebubekir Muhammed b. Ebi İshak (380/ 980), *Bahru'l-Fevâid el-Meşhure bi Me'âni'l-Ehbâr*, Thk: Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.
- Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.
- En-Nesefî, Ebu'l-Muin, *et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, Thk: Habibullah Hasan Ahmed, Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1406/1986.
- Muhammed Abduh, Reşid Rıza, *Tefsiru Menâr*, Heyetul-Mısriyye el-'âmmetü lil-Kitab, Mısır, 1990.
- Mübarekfürî, Ebul-Ala Muhammed b. Abdurrahman, (1353/1940), *Tuhfezu'l-Ahvezi bi Şerhi Câmiit-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, Trs.
- Okuyan, Mehmet, "Kendisine Kitap Verilen ve Verilmeyen Peygamberler (Resûl-Nebî Ayırımı ve Bunun İstisması)", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risâlet*, 25-26 Ekim 2008/Samsun, 2009.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi*, Ensar, İstanbul, 2011.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhya-it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Sâbûnî, Nureddin, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi Usuli'd-din*, Thk: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1969.
- Se'âlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (875/1470), *el-Cevâhiru'l-Hisen fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Thk: Şeyh Muhammed Ali ve Şeyh Adil Ahmed, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Sıddık, Korkmaz, "Kadıyânîlik ve Ahmedîlik", *İslâm Mezhepler Tarihi*, Editör: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.
- Şihabuddin, Ebul-Abbas Ahmed b. Yusuf (756/1356), *ed-Dürre'l-Mesûn Fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknûn*, Thk: Doktor Ahmed Muhammed, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, Trs.

78 | Vezir HARMAN

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (360/960), *Mucemü'l-Kebir*, Thk: Hamdî b. Abdulmecid, Mektebetü ibn Teymiyye, Kahire, 1415/1994.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, Talik: İbrâhîm Şemsuddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.
-, *Şerhu'l-Akaid*, Tercüme: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali (h.v.1158), *Mevsûatu Keşşâfi İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Arapçaya Çeviren: Abdullah Hâlidî, Mektebetu Lübnan Nâşirun, Beyrut, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, İstanbul, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul, 2007.

BOŞANMA SÜRECİNİN ÇOCUKLAR ÜZERİNDEKİ PSİKO-SOSYAL ETKİLERİ*

Ali Baz Bilici**

Özet

Anne baba ve çocuklardan oluşan aile yapısı, boşanma sürecinde yaşanan aile içi çatışmalardan olumsuz etkilenmektedir. Boşanmanın sebepleri olarak eşlerin birbirini aldatması, alkol tüketimi ve ben-merkezci modern yaşam, öncelikle eşler arasında hayatın olağan akışını bozmakta ve nihayetinde aile bütünlüğünü parçalamaktadır. Ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre boşanma, dini hayatın zayıflığından kaynaklanmakta ve hoş görülmemektedir. Boşanma sürecinde yaşanan olumsuzluklar, öncelikle eşler arasında kalıcı etkiler oluşturarak onların hayat düzenini ve psikolojik yapılarını bozmaktadır.

Boşanma sürecinden en çok etkilenen çocuklardır. Her yönüyle çocukların en güvenli sığınağı olan ailenin parçalanması, çocukları derinden sarsmakta, bağlanma ve güven duygularını zedelemektedir. Kendini güvende hissedemeyen ve kaygı düzeyi yükselen bir çocuğun psiko-sosyal hayatı, başarısızlığa mahkûm gibi görünmektedir. Bu süreçte özellikle çocuklar için manevi bir atmosfer oluşturulması, anne babanın ve akrabaların çocuklara yardımcı olması, onların psiko-sosyal hayatlarını nispeten düzeltebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Psikoloji, Boşanma, Kaygı, Güven.

The Psycho-social effects of a divorce process on children

Abstract

The family structure consisting of parents and children is adversely affected by the in-family conflicts during a divorce process. As the reasons of a divorce, infidelity, alcohol consumption and ego-centric modern life primarily

* Bu Makale, ulusal "21. Yüzyılda Aile" sempozyumunda (14-16 Kasım 2014 - İzmir) sunulan "Sebepler ve Sonuçlar Çerçevesinde Boşanmanın Çocuklar Üzerindeki Psikolojik Etkileri" adlı tebliğin geliştirilmesiyle üretilmiştir.

** Dr., Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, MEB İzmir Karabağlar Fevzi Çakmak Ortaokulu (alibazbilici@yahoo.com).

distort the normal course of life between couples and finally destroy the unity of a family. As understood in the verses from Koran and hadiths, divorce stems from the weakness of religious life and it is not welcomed. Adversities in the process of a divorce primarily cause long-lasting effects between the couples and damage their life and psychological orders.

Children are the ones affected most in the course of a divorce. The fall of a family, a haven for children, affects children deeply and damages their sense of belonging and trust. The psycho-social life of a child, who doesn't feel himself safe and whose anxiety-level increases, is doomed to fail. Creating a spiritual atmosphere for children in such a distressing process and the assistance of relatives can partially restore their psycho-social life.

Key Words: Child, Psychology, Divorce, Anxiety, Trust.

Giriş

Aile, bir kadın ve erkeğin nikâh yoluyla bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal bir kurumdur. Aile olmaya karar vermiş bireyler bir araya gelirken ömür boyu bir birlikteliğe imza atmaktadırlar. Ancak her evlilik bir ömür boyu sürememekte, nikâh ile kurulmuş olan aile boşanma ile dağılabilmektedir.

Boşanmanın gerek dünya çapında gerekse ülkemizde geçmişe göre artış gösterdiği bilinen bir gerçektir. Boşanma bir kadın ve bir erkeğin ayrılması gibi görünürken, aslında geleceğin bireylerinin hayata hazırlandığı en önemli ortam olan ailenin de yıkımı anlamına gelmektedir.

Geleceğimizin teminatı olan çocuklarımızı, asrımızın en büyük toplumsal hastalığı olarak nitelendirebileceğimiz boşanmadan kaynaklı sorunlar karşısında nasıl korumamız gerektiği sorusu, hem devlet adamlarını hem bilim insanlarını hem de toplumun bilinçli bireylerini ilgilendiren en önemli sorudur. Bu sorunun cevabının araştırılması çalışmamızın amaçlarından birini oluşturmaktadır. "Her ne sebeple olursa olsun boşanma neticesinde sarsılan ve darbe alan çocuklara nasıl yardım edebiliriz ve acılarını nasıl azaltabiliriz?" sorusuna da çalışmamızda cevap aranmaktadır. Bu çerçevede boşanmanın, hayatı anlamlandıramama sürecinin bir sonucu olduğu düşünülmektedir. Dünya hayatını anlamlandıramayan eşlerin evliliği sürdürebilecek ortak değerlerde buluşamayıp günden güne egoist dünyalarına yol almaları, onları birbirinden uzaklaştırmaktadır. Birbirinden uzaklaşma manevi hayatın zayıflığını da hatırlatmaktadır. Çünkü manevi havayı teneffüs edemeyen bir anne babadan fedakârlık

yapmasını, merhametli ve şefkatli olmasını, kendilerine ve birbirlerine olduğu gibi çocuklarına da el uzatmalarını beklemek zayıf bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle maneviyat boşluğundan kaynaklandığı düşünülen boşanma sebepleri mevcut araştırmalar yanında, ayet ve hadisler ışığında da değerlendirilerek, bu sebeplerin oluşturduğu psikolojik ortamdan eşlerin ve çocukların nasıl etkilendikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Boşanma denilince pek çok problem akla gelmektedir. Olayın aktörleri oldukları için eşlerin derin bir sarsıntı yaşadığını belki ilk sıraya koyabiliriz. Fakat asıl sarsıntı bir toplumun geleceği olan çocuklarla ilgilidir. Boşanma, çocuklar üzerinde travmatik duygusal etkilere sahiptir. Boşanma neticesinde çocuklar psikolojik bir yıkım yaşarlar.¹ Çünkü aile parçalanmış, anne ve babadan birisi evden uzaklaşmış veya her ikisi çocuğu terk ederek onu ortada bırakmıştır. Bu durum çocukların psikolojilerini olumsuz etkilemektedir.

Toplumsal bir gerçeklik olan boşanma, en büyük etkisini çocuklar üzerinde gösterir. “Boşanma sürecinde yaşanan olumsuzluklar ve tartışmalar, çocukların güven duygusunu ne ölçüde sarsmakta ve zedelemektedir? Psikolojik ve fiziki açıdan etkilenen çocuğun kaygı durumu ne seviyededir? Boşanma neticesinde kaygı durumu her haline yansıyan çocukların, okul ve hayat başarıları ne ölçüde etkilenmektedir?” soruları araştırmanın kapsamını belirlemektedir.

Boşanmanın şu an dünyadaki ve ülkemizdeki durumunu ortaya koymamız çalışmamız açısından faydalı olacaktır. 20. yüzyılın ortalarında Birleşik Devletlerde ilk evliliklerin neredeyse %40-50’si (ikinci evliliklerin yaklaşık %65’i) boşanmayla bitmektedir. Bu boşanma oranı 1960’tan 1990’a kadar ikiye katlanmıştır.² 21. yüzyılda bu yüksek artış oranı hızını devam ettirmekte ve toplumu pek çok yönden etkilemektedir. Bu nedenle ilişkiler ve boşanma konusu odaklı, 1980’den bu günlere zihinsel sağlıkla

¹ Hamerman, S. and Ludwin, S., “Emotional Abuse and Neglect”, **Treatment of Child Abuse**, Ed. Robert M. Reece, The Johns Hopkins University P., Maryland, 2000. s. 207.

² Nevid, S. J., **Psychology: Concepts and Applications**, Third Edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 2009. s. 385.

ilgili çalışmalar inanılmaz derecede bir artış göstermiştir.³ Araştırma şirketi US Census Bureau, 2010 yılında 22,9 milyon çocuğun boşanma nedeniyle annesiz veya babasız ya da anne babasız yaşadıklarını rapor etmiştir. Bu durum Batı dünyasında, büyük oranda çocukların ayrılmış ailelerde yetişmeye devam ettiğini göstermekte ve boşanmanın çocuklar üzerindeki etkilerinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.⁴ Aile hayatındaki bu sarsıntıyı durdurabilme adına, anne babalara hitaben bazı kitaplar kapak sayfasına “Eğer aileni kaybettiysen, bu senin yok oluşundur” cümlesini yerleştirerek boşanmanın etkisine dikkatleri çekmektedir.⁵ Batı dünyasındaki bu çarpık aile yapısı, aile yapı türlerine boşanmış, hiç evlenmemiş, birlikte yaşayan, ayrılmış aile ve bütün aile gibi yeni kavramlar da katmıştır.⁶ Ülkemizde ise boşanma oranı, her geçen yıl artarak devam etmektedir. Boşanma oranının son on yıldır en yüksek olduğu bölge ege bölgesidir. Bu bölgede bulunan İzmir ili ise yıllardır Türkiye’de boşanma oranının en yüksek olduğu ildir. Konunun daha iyi anlaşılması için, son yedi yılın boşanma ile ilgili ülkemizdeki değişik verileri⁷ şu şekilde tablolaştırılabilir.

Yıllara Göre Kaba Boşanma Hızı

Yıllar	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Türkiye Ortalaması	1,34	1,40	1,58	1,62	1,62	1,64	1,65
İstanbul	1,62	1,64	1,91	1,91	1,93	1,95	1,93
Ege Bölgesi Ortalaması	1,89	2,06	2,26	2,33	2,29	2,30	2,25
İzmir	2,30	2,53	2,73	2,82	2,82	2,73	2,68
Batı Anadolu Bölgesi Ortalaması	1,68	1,78	2,00	2,03	2,03	2,11	2,08
Ankara	1,85	1,97	2,17	2,18	2,17	2,25	2,24

³ Harvey, H. John and Fine, A. Mark, **Children of Divorce Stories of Loss and Growth**, Lawrance Erlbaum Associates Inc., New Jersey, 2008. s. 3-4.

⁴ Snyder, J., “Loss: Divorce, Seperation and Bereavement”, **Clinical Child Psychiatry**, Ed. M. W. Klykylo and J. Kay, Third Edition, Wiley- Blackwell, West Sussex, 2012. s. 495.

⁵ Root, A., **The Children of Divorce**, Green Press, USA, 2010.

⁶ Spain, B. K., **Family Diversty: A Quantitative Study of The Impact of Divorce and Family Structure on The Academic Performance of Collage Student**, Pro Quest, Umi Dissertations Publishing, Ann Arbor, 2008. s. 5.

⁷ <http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT-ID=11&Kitap-ID=18> (20.10.2014).

Yıllara Göre Boşanma Sayısı

Yıllar	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Türkiye Geneli	94 219	99 663	114 162	118 568	120 117	123 325	125 305
İzmir	8 563	9 531	10 475	10 986	11 149	10 868	10 789

Arkadaşlık, akrabalık, ilişkiler ve evlilik hepsi mutluluğun önemli kaynaklarıdır. Çünkü aile, yaşamın en iyi öğrenildiği, pozitif ilişkilerin kavramsallaşmasında kullanışlı bir sistemdir. Boşanma ise sorunlardan kurtulma olarak algılansa da genelde asıl sorunların başlangıcı olarak kabul edilmektedir.⁸ Bunun neticesinde de sistem bozularak aileye zarar vermektedir. O halde aile bütünlüğü, çocuğun kişilik gelişiminin en vazgeçilmez unsuru olarak görünmektedir. Çocuğun geleceğini ilgilendiren eğitimin unsurları da birbirlerini tamamlayarak bir bütün oluştururlar. Bu bütünün herhangi bir parçası ihmal edildiği zaman eğitimden beklenen fayda sağlanamayacağından⁹ ailede bir bütünlük oluşturulmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Ailenin iki temel unsuru anne ve babadır. Doğal olarak çocuğun eğitimi ve şekillenmesinde anne baba en etkili konumda bulunmaktadır. Çocukluk döneminde anne babası ayrılan bir çocuğun dini gelişimi de psikolojik olarak olumsuz etkilenmektedir. Çünkü çocukların gelişim döneminde duygusal ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların en önemlileri, sevgi ve kabul edilme, desteklenme-onaylanma ve dini inançları ailede tecrübe etme şeklinde sıralanabilir.¹⁰ Özellikle ilk çocukluk dönemi üzerinde bu ihtiyaçlardan dolayı ısrarla durulmalıdır, çünkü ilk ve en temel öğrenmelerin en etkili şekli bu dönemde gerçekleşmektedir. Din de dâhil olmak üzere ailede öğrenilen her şey, çocuğun gelecek hayatının temellerini oluşturmaktadır. Bu dönemde çocuk ağırlıklı olarak duygusal davranışların

⁸ Carr, A., **Positive Psychology, The Science of Happiness and Human Strengths**, Routledge, New York, 2011. s. 321.

⁹ Fersahoğlu, Y., **İslam Eğitime Giriş**, İkinci Baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2011. s. 27.

¹⁰ Chapman, N. K., "What Children Need from Significant Adults", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987. s. 46-47.

büyük çoğunluğunu erken yaşlarda ailesi yanında öğrenir. Dini davranışlar da ağırlıklı olarak duygusal boyutlu olduğundan,¹¹ hayatın temellerinin atıldığı bir dönemde, anne baba arasındaki uyumsuzlukların çocuklarda nasıl bir uyum mekanizması geliştireceği şüphelidir. Çünkü çocuğun duygu dünyasının gelişiminde özellikle Allah ile olan duygusal gelişimine zarar vermemeye çalışmak, çocuğun gelecek hayatına olumlu katkılar sunar.¹² Bu çerçevede Gazali de, çocukluk yıllarının önemine işaret ederek bu dönemde yaşanan olayların çocuk üzerinde derin izler bırakacağını belirtir.¹³ Bundan dolayı Hz. Muhammed (sav)'in şu öğüdü konumuz açısından önemli görülmektedir: "Çocuklarınıza gereken ikramı ve terbiyelerini güzel yapın."¹⁴

Aile dini bir özellik taşımaktadır ve din, aile psikolojisi ile derin bir ilişki içerisindedir. Bu nedenle aile psikolojisi ile din psikolojisi arasında yakın bir ilişki vardır. Dolayısıyla çocuğun zihninde oluşan kutsal ve manevi bir âlemin varlığı, onun yaşadığı aile hayatı tecrübeleri, hayata duyduğu güven ve inanç perspektifi içerisinde teşekkül etmesi¹⁵ boşanma eyleminin, çocuk üzerinde nasıl etkiler oluşturacağını göstergesidir. Çünkü gerçek bir eğitimci olması beklenen anne babanın görevi ayrılmak değil, çocuğuna hayatı öğretmek ve kişiliklerini kuvvetlendirecek¹⁶ psikolojik bir ortam sağlamaktır.

Anne baba arasındaki ilişkilerin mükemmelliği ölçüsünde çocuklarda oluşacak inanç değerleri, üstün çevre olarak adlandırabileceğimiz kutsal simgelerle bağlantılı olarak günlük yaşayışımızı algılama şekli oluşturur. İnsan eylemleri, her zaman tepkileri ve girişimleri içerir. Bundan dolayı bir çocuğun eylemlerinde en fazla görülebilecek tepki ve girişimler anne babasında gördükleridir. Bu tepki ve girişimler uzun süreçte çocuklarda bir inanç yapısı oluştururlar. İnanç, değer ve güç merkezlerine

¹¹ Tosun, C., **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2001. s. 173.

¹² Yıldız, M., **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007. s. 228.

¹³ Çamdibi, H. Mahmut, **Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011. s. 280.

¹⁴ Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi**, C. 17, Akçağ Yayınevi, İstanbul, s. 488.

¹⁵ Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, TDV Yayınları, Ankara, 1996. s. 258-259.

¹⁶ Berge, Andre, **Çocuktaki Kötü Huylar ve Düzeltilmesi**, Çev. Nazife Müren, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971. s. 155.

bireyi bağlamasında ve ortak güven ve bağlılık topluluklarına dâhil etmesinde, üstün çevreyi hayal etmenin şeklini ve içeriğini belirler.¹⁷ Bu nedenle ailenin bir bütünlük oluşturması çocuk için hayati bir öneme sahiptir.

Boşanma eyleminin sadece anne babaları değil çocukları da etkilediğini anlatması bakımından Hz. Peygamber (sav)'in, boşanmanın şakasının bile yapılmamasını istemesi¹⁸ önemlidir. Yüce Allah'ın en sevimsiz gördüğü veya en çok buğzettiği helalin boşanma olması¹⁹, boşanmanın dini açıdan da istenilmeyen bir davranış olduğunu göstermektedir. Ayrıca en iyi kadınların, küçüklüğünde çocuğuna en şefkatli davrananlar olduğu belirtilmektedir.²⁰ Bu Hadis'e günümüz çocuk psikolojisi açısından bakıldığında çocukların anne babalarından etkilenmeleri ve anne babaların çocuğun psikolojik halini korumaları teşvik edilmektedir.

Bütün bu açıklamalarla birlikte, boşamayı zaruri kılan sebepler vardır. Bu sebepler anne babayı olumsuz etkilediği gibi çocukları da olumsuz etkilemektedir. "Bir aileyi parçalayabilen bu sebepler nelerdir? Bu hususların anne babaya etkisi ne ölçüdedir? Boşanmanın çocuklar üzerindeki psiko-sosyal etkileri nedir?" gibi sorulara bu çalışma süresince cevap aranacaktır.

1. Boşanmanın Sebepleri

Evlenerek bir aile kuran bireylerin boşanma diye bir amacı yoktur. Ancak evlilikle birlikte yeni bir yaşam düzenine giren eşlerin bazılarının birbirleriyle anlaşamadıkları, tartıştıkları hatta kavga ettikleri görülmektedir. Evlilikte yaşanan bu tür olumsuzluklar giderek derinleşebilir ve sonunda boşanma gerçekleşebilir.

Boşanma üzerinde birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bunlar, toplumsal değişiklikler, ekonomik koşullar, etnik ve toplumsal özellikler ve eşler arası ilişkinin kalitesi olarak ifade edilebilir. Bütün bu sebepler birbirleriyle bağlantılıdır. Toplumsal değişiklikler, boşanmaya yönelik yasal, ahlaki ve sosyal kısıtlamaları azaltmıştır. Sosyo-kültürel değişiklik-

¹⁷ Fowler, J. W., *Stages of Faith*, A. Division of Harper Collins Publishers, New York, 1995. s. 24.

¹⁸ Muvatta, Nikah, 22.

¹⁹ Ebu Davud, Talak, 3.

²⁰ Buhari, Nikah, 12.

ler "aile" tanımlamalarını genişletmiş ve insanlar daha çok geleneksel olmayan aileleri kabul etmeye başlamıştır. Evliliğin işlevi dramatik bir şekilde değişmiştir. Günümüzde çiftler daha az çocuk sahibidir veya hiç çocuğa sahip değildir. Aile yaşamının odağı "aile kutsiyeti"nden duyguların tatminine yönelmiştir. Eşlerin her ikisinin de dışarıda çalışması özellikle kadınlarda stresi arttırmaktadır. Bütün bunlarla birlikte etnik geçmiş, evlenme yaşı, sosyo-ekonomik durum, dindar olup olmama, çocukların olması ya da olmaması gibi demografik faktörler ve eşlerin ilişki düzeyleri çiftlerin boşanma riskini etkilemektedir. Örneğin, çocuk yaşta evlilik yapanlar ile geçmişte ailesinde boşanma veya istismar yaşayanların boşanma ihtimali daha yüksektir. Düşüncesizlik ve duygusal dengesizlik kötü iletişim becerileriyle birleştiğinde evliliğin kalitesini azaltmakta veya boşanmanın zeminini oluşturmaktadır. Bu tür boşanma ile ilgili risk faktörlerinin altında yatan ana sebep ise strestir.²¹

Bir başka değerlendirmede ise boşanmaların nedenleri; evlilik hayatının sorunlu olması, boşanma yasalarının gevşemesi ve kadınların artan ekonomik bağımsızlığı²² olarak ifade edilmiştir.

En büyük boşanma nedeni eşlerin birbirlerini aldatmasıdır. Araştırma şirketi Grant Thornton'ın İngiltere'de yaptığı bir alan çalışmasında, erkeklerde %75 oranıyla aldatma boşanmalarda baş aktördür. Özellikle Avrupa ülkelerindeki boşanma oranlarının yüksek olması²³, (Belçika %75, Estonya, %70, Çek Cumhuriyeti %67, İsveç %54,1, Almanya %52,1, Fransa %45,7, Hollanda %39,7, İspanya %20,1, Yunanistan %19,6, İtalya %15,4, İrlanda %12,9) aldatmanın ne kadar yaygın bir hastalık olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Avrupa ve ABD'de "yeni bir başlangıç" adıyla boşanma fuarları düzenlenerek boşanan eşlere yardımcı olunmaya çalışıldığı haberlere konu olmaktadır. Eurostat Avrupa İstatistik Kurumu'nun yayınladığı araştırmaya göre İzlanda'da dünyaya gelen çocukların %64'ü

²¹ Clarke – Steward, Alison and Brentino, Cornelia, **Divorce: Causes and Consequences**, Yale University Press, 2006. s.50.

²² Nevid, S. J., **Psychology: Concepts and Applications**, s. 386.

²³ www.secondtango.com/info.php?sel=view_sub&id_page=6&id_category=39&id_sub=11

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2

evlilik dışı birliktelik sonucu doğmaktadır. Bu oran Fransa'da %55, İngiltere'de %47 ve Almanya'da %33 olarak tesbit edilmiştir.²⁴ Bu hayat tarzı da boşanmayı etkileyen hususların başında gelmektedir.

Dini hayatın zayıflığından kaynaklanan alkol tüketimi de boşanmalarda oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Boşanma ile alkol tüketimi arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok araştırma, alkol tüketen kimselerin boşanmaya daha yatkın olduklarını göstermektedir. Boşanmış kimselerin çoğu, toplumda en yüksek alkol tüketimine sahip kimselerdendir. Alkol bağımlıları, toplumdaki diğer insanlar gibi evlenseler de, alkol tüketmeyenlere göre en az dört kat daha ayrılmaya veya boşanmaya eğilimlidirler. Sekiz ülkeyi içeren bir araştırmada, en çok alkol tüketen ülkelerin en yüksek boşanma oranlarına da sahip oldukları görülmüştür. Alkole olan düşkünlükle birlikte uyuşturucu ve eşin istismarı da boşanmaya neden olan etkenler arasındadır.²⁵

Ülkemiz dünya ölçeğinde boşanma oranı en az ülkelerden birisidir. Ancak ülkemizde boşanma oranı hiçbir zaman günümüzdeki kadar yüksek olmamıştır. Bu artışın nedenlerinden birisi, modernitenin evlilik bağlarını zayıflatmasıdır. Çünkü modernite, ben-merkezciliği ön plana çıkararak egoist bireylerin ve eşlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu egoist bireyler, her şeyden önce kendilerini seven, kutsallığın kendi çıkarlarında olduğunu düşünen, bencil zevklerinin peşinde koşan insanlar haline gelmiştir. Sabırsız, zorluklara katlanmak istemeyen insan modeli, evlilik sorumluluğunu bir yük gibi görmüş ve boşanmaların sayısı günden güne artmaya başlamıştır.²⁶

Çocukların mağduriyetine sebep olan boşanma fiilinin dini olmayan birçok sebebi vardır. Özellikle ahlaki düzeydeki aksaklıkların boşanmaya yol açtığı görülür. Manevi dünyadan uzak yaşayan bir aileye, dinin verebileceği çok şey vardır. Bu bağlamda dini temel, ahlaki sahaya din dışı hiçbir temelin sağlayamayacağı bir boyut getirir. Sevgiyle kabul edilip, akılla yoğrulan, mutlak ve aşkın bir varlık olan Allah'ın otoritesini ön

²⁴ <http://www.usasabah.com/Guncel/2012/04/17/abd-ve-avrupada-bosanma-oranlari-hizla-artiyor>.

²⁵ Clarke - Steward, Alison and Brentino, Cornelia, **Divorce: Causes and Consequences**, s. 49.

²⁶ Tarhan, N., **Son Sığınak Aile**, Nesil Yayınları, İstanbul, 2010. s. 127.

plana çıkararak²⁷ bir ailede, şahsi otoriteleşmeler, bencillik ve haz duyguları yerini şefkat ve merhamet duygularına bırakarak, munis bir aile tablosu görülür.

Manevi dünyanın merkezi konumunda bulunan din, boşanma konusuna mesafeli bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur. Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları olduğunu²⁸ belirten İslam dininde, zorunluluk olmadan eşinden boşanmaya kalkan bir kadına cennet kokusunun haram olduğu²⁹ ifade edilerek boşanmanın belli başlı sebeplere dayanmasının gerekliliği hatırlatılmaktadır. *“Apaçık bir hayâsızlık yapmaları hariç, kadınları evden dışarı çıkarmayın (yani boşamayın), Kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendisine zulmetmiş olur”*³⁰ ayeti de boşanmaya meyletmenin sınırlarını göstermektedir. Fakat İslam dini boşanmanın kapısını Katolik Hıristiyanlar gibi tamamen kapatmamış bazı durumlarda boşanmaya müsaade etmiştir.

Ayet ve hadislerde boşanmanın mazur görüldüğü hususlar belirtilmiştir. Bunlar, kadının apaçık bir hayâsızlık yapması³¹ veya başka birisiyle ilişki içinde bulunması (aldatma)³², erkeğin eşini beslemekten aciz durumda olması³³, duygu uyumsuzluğu, nefret etme, aşırı çirkinlik ve kabul lenememe³⁴, şiddete sebep olan kavga³⁵ olarak sıralanabilir. Bununla birlikte, ben boşanmak istiyorum diyen herkes boşanamamaktadır. Çünkü bunun meşru ölçülerinin olduğunu söyleyen Allah Teâlâ, hamile bir kadının çocuğunu doğuruncaya kadar³⁶ evde bulundurulmasını, eşinden boşanan bir sahabeye Hz. Muhammed (sav)’in *“Hanımın doğuruncaya kadar yanında tut”*³⁷ hadisiyle de, hamile bir bayanın ve eşinin boşanma vaki

²⁷ Kılıç, Recep, **Ahlakın Dini Temelinin Önemi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara, 1991. s. 178.

²⁸ Kuran’ı Kerim, Bakara Suresi, 228.

²⁹ Ebu Davud, Talak, 17,18; İbn Mace, Talak, 21.

³⁰ Kuran’ı Kerim, Talak Suresi, 1.

³¹ Kuran’ı Kerim, Talak Suresi, 1.

³² Ebu Davud, Nikâh, 3; Talak-9,10; Müslim, Lian, 3; Nesai, Talak, 34.

³³ Muvatta, Talak, 29.

³⁴ İbn Mace, Talak, 22.

³⁵ Nesai, Talak, 53.

³⁶ Kuran’ı Kerim, Talak Suresi, 2, 3, 4.

³⁷ Ebu Davud, Talak, 26, 27.

olsa da ayrılmamalarını ve aynı evde yaşamaya devam etmelerini öğütlemektedir. Bu ayet ve hadis'in verdiği ölçü, boşanma psikolojisinin kadına ve daha doğmamış çocuğa etkileri konusunda 21. yüzyılda bizi düşünmeye sevk etmektedir.

Ayet ve hadislerde, bir ailenin boşanmasından endişe edildiğinde, bir kocanın geçimsizliği veya eşinden uzaklaşma belirtilerinde eşiyile aralarında bir anlaşma yapmaları istenir. Çünkü sulhun daima hayırlı olduğunu ve nefislerin kıskançlığa hazır bulunduğunu belirten Allah (c.c) iyi geçinmeyi ve Allah'tan korkmayı³⁸ öğüt verir. Yine bir başka ayette eşlerin arasında bir problem oluşacağından endişe edildiğinde, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem seçilmesini isteyen Allah (c.c), bunların aileyi barıştırmak için çaba harcamalarını teşvik ederek, Allah'ın aralarında problem olan eşlerin arasını bulacağı belirtilir³⁹.

Hanımıyla sıkıntı yaşadığında onu muhayyer bırakmak, boşanma öncesi bir müddet ayrı kalmak⁴⁰ psikolojik olarak boşanmayı engelleyici bir işlev görmektedir. Çünkü eşler boşanma için henüz bir karar almamışlarsa ve gerçekten kararsızlarsa, uzlaşma ihtimali vardır. Aralarında kuracakları yeni yöntemler evliliği güçlendirmede işe yarayabilir⁴¹.

Boşanmanın sebeplerinden her biri, çocukların gelişimlerini olumsuz etkiler. Bu olumsuz etkiler sebebiyle, hem dini hem toplumsal bütün değerlerin ilk nüvelerini anne babasından alması gereken çocuklar, boşanma süreci ve neticesinde bu değerlerden yoksun olarak büyümeleri toplumun ve dünyanın geleceği açısından problem oluşturmaktadır. Bu nedenle boşanma fiilinin sebeplerinin oluşturacağı olumsuz atmosferden çocukları tamamen korumak mümkün olmamakla birlikte, azaltıcı faktörleri gözden kaçırmamak gerekir.

Boşanmayı ortaya çıkaran sebepler, genellikle bir aileyi parçalamaktadır. Parçalanmış aile üyelerinden her biri belli oranlarda, evliliği yürütememenin ağırlığı ile psikolojik travmalar yaşayabilirler. Fakat en büyük

³⁸ Kuran'ı Kerim, Nisa Suresi, 128.

³⁹ Kuran'ı Kerim, Nisa Suresi, 35.

⁴⁰ Ebu Davud, Talak, 10, 11, 12, 20, 21; Darimi, Talak, 5.

⁴¹ Jones, W. B., "The Ambivalent Spouse Syndrome", **The Divorce Process: A Handbook for Clinicians**, Ed. Craig A. Everett, (pp.57-67), The Haworth Press Inc., New York, 1987, s. 65.

zorluğu çocuğu olan anneler çekmektedir. Boşanma sonuçlarından etkilenmede ise en büyük payı çocuklar yaşamaktadır. En fazla anne baba ve çocuk üçgeninde etkileri görülen boşanma fiilini öncelikle eşler çerçevesinde ele almak gerekir.

2. Boşanmanın Eşler Üzerindeki Etkisi

Çeşitli toplumlarda boşanmanın kanıksanması ve artan sayıda boşanma hadiseleri yeni aile kavramlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu nedenle aile kavramının tanımı son yıllarda dramatik bir şekilde değişmiştir. Anne, baba ve çocuklardan oluşan geleneksel “çekirdek aileler” yerini çocukların yetişmesine katkıda bulunan birden fazla kuşağın yer aldığı “geniş ailelere”, “tek ebeveynli” ailelere, üvey anne baba ve üvey çocukları içeren “karışık” ailelere yerini bırakmıştır.⁴²

Boşanma sürecini yaşamış bir anne babanın, ayrılık yaşamayan kontrol gruplarına oranla, boşanmadan önceki yıl boyunca yüksek seviyede stres yaşadıkları tespit edilmiştir.⁴³ Ancak boşanma sürecini yaşamış her insan, boşanmayı farklı düzeylerde tecrübe edebilir. Boşanma sürecinde öfke ve düşmanlık, depresyon, düşük özgüven, benlik kavramı, sosyal izolasyon ve terk edilme gibi duyguların tanımlanmasında, bu duyguların süresini ya da yoğunluğunu belirlemede kesin bir kanıt yoktur⁴⁴. Bununla birlikte, boşanma sonrası çiftlerin çoğu depresyon, yalnızlık ve geleceğin ne getireceğiyle ilgili kalıcı korkular gibi duygusal zorluklar yaşamaktadır. Ayrıca bunları tecrübe ederek kişisel bir başarısızlık duygusu hissettikleri⁴⁵ de bilinmektedir. Bu süreçte, bunalımlı bir zaman dilimi geçiren, eşinden ve çocuklarından ayrılan bir anne veya babanın içinde bulunduğu psikolojik ortam onu mutsuz ve karamsar hale getirerek benlik saygısının azalmasını tetikler⁴⁶. Bu karamsarlık içinde, boşanmanın bir sebebi ve sonucu olarak eşler arası iletişim sorunu, her iki eşi de sonuç olarak en çok etkileyen husustur. Boşanan eşler, bazen şiddetli tartışmaların, kavgaların olduğu aile ortamlarından da çıkmayabilir. Çünkü ortak eğlence

⁴² Bernstein, E., **Middle School and The Age of Adjustment**, Greenwood, 2002. s. 125.

⁴³ Snyder, J., “Loss: Divorce, Separation and Bereavement”, **Clinical Child Psychiatry**, s. 495.

⁴⁴ Salts, J. C., “Divorce Stage Theory and Therapy: Therapeutic Implications Throughout The Divorcing Process”, **Divorce Therapy**, Ed. Douglas H. Sprenkle, (pp.13-26), The Haworth Press, New York, 1985. s. 13-14.

⁴⁵ Nevid, S. J., **Psychology: Concepts and Applications**, s. 386.

⁴⁶ Yavuzer, H., **Çocuk Eğitimi El Kitabı**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996. s. 80.

ilgileri, dini inanışları ve maddi durumları yerinde olan, dışarıdan bakıldığında; çocukları, arkadaşları ve komşuları tarafından iyi ya da çok iyi oldukları düşünülen ailelerde de boşanmanın yaşanması⁴⁷, bu hastalığın toplumda yaşayan her aileye uğrayabileceğini göstermektedir.

Boşanma süreci öncesi gayet mutlu olan bir anne baba, beraber aile yemekleri yerken boşanma sonrası bir araya gelemediklerini, önceden birlikte sosyal aktivite ve şovlara giderken, sonrasında ortak zaman geçiremediklerini, boşanma öncesi aile yakınlarıyla mutlu birliktelikler, zaman paylaşımları yaşarken sonrasında öz anne babasıyla bile birlikteyken mutlu olamayıp hüznün içinde ağladıklarını⁴⁸ belirtmişler ve boşanmanın olumsuz sonuçlarını yansıtmışlardır.

Klinik tecrübeler, bireylerin boşanma sürecinde çeşitli duyguları yoğun bir şekilde tecrübe ettiklerini göstermektedir⁴⁹. Boşanma bir insanın tecrübe edebileceği en stresli değişimlerden biridir. Bu süreçte depresyon ve öfke özellikle kadınlar için en yaygın cevaptır. Bununla beraber boşanmanın zaruri hale geldiği durumlarda boşanma bazı olumlu hislerin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Mutsuz bir evlilikten rahatsız olan kadınlar rahatlatma hissedebilirler. Bu süreç bazı kadınları, içine düştükleri çaresizlikten kurtulma mücadelesinde daha güçlü hale getirebilir. Yapılan çalışmalarda boşanmanın uzun vadeli olumlu etkilerinin de olduğu rapor edilmiştir⁵⁰. Boşanma ve yeniden evlenme hadiseleri, ilişkinin dinamikleri ve genişleyen ailenin uyumlu kapasitesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu gibi durumlar, hassaslığı ve esnekliği zorlayacak fakat yeni ve güçlendirilmiş ilişkilere yol açacak bir düzene özel geçiş ihtiyacı oluştururlar⁵¹.

⁴⁷ Wallerstein, S. J. and Kelly, B. J., **Surviving The Breakup: How Children and Parents Cope with Divorce**, Basic Book, New York, 2008. s. 13.

⁴⁸ Gottlieb, D., **Listen to Me, Your Child and Your Divorce**, Contento De Semrik, Tel Aviv, 2012. s. 26-27.

⁴⁹ Salts, J. C., "Divorce Stage Theory and Therapy: Therapeutic Implications Throughout The Divorcing Process", **Divorce Therapy**, s. 14.

⁵⁰ Matlia, W. M., **The Psychology of Women**, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, 2012. s. 262-263.

⁵¹ Duffy, M., "Divorce and The Dynamics of The Family Kinship System", **Impact of Divorce on The Extended Family**, Ed. E.O. Fisher, The Waworth Press Inc., New York, 1982. s. 17.

Kur'an-ı Kerim eşlerin boşanma neticesi tamamen umutsuzluğa kapılmaları için bir ümit kapısı aralamakta ve her halükarda insanı medeni ufka taşımaktadır. "Eğer (eşler) birbirinden ayrılırsa Allah, bol nime-tinden her birini zenginleştirir (Diğerine muhtaç olmaktan kurtarır). Allah'ın lütfu geniş, hikmeti büyüktür".⁵²

Ayrılık, boşanma ve tekrar evlilik boyunca aile dönüşümü aynı zamanda aşamalı bir süreç olarak görülebilir. İlk aşamada, boşanma kararı oluşması ve eşlerden birinin kendi kısmını evlilikteki çöküş olarak kabul edilmesi ana görevidir. İkinci aşamada ayrılık için planlar yapılır. Pozitif bir uyum oluşacaksa çocuğun bakımı, ziyaretleri ve finansmanı gibi konularda uyumlu bir plan çıkarılır. Boşanma neticesinde, anne babanın ekonomik durumunda sarsıntılar olabildiği gibi, boşanmış veya hiç evlenmemiş kadınların evli kadınlardan daha fazla işe alındıkları da bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³

Boşanma neticesinde anne babalar, evlilik müessesesinin sorumluluğunu taşıyamadıklarından kendilerini suçlu hissederler. Yeni hayatlarına adapte olmaya çalışırken onları en çok düşündüren şey, çocuklarının geleceği ve boşanmanın çocuklarına vereceği olumsuz etkilerdir.

3. Boşanmanın Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri

1960'lı ve 1970'li yılların birçok psikoloğu, boşanma olgusu hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olduklarını belirtir. Çünkü boşanma ailevi anlaşmazlıklar ve kavgaların bitmesi anlamına geldiği için iyi bir şey olarak algılanmaktaydı. Aynı yıllarda boşanma sürecinde çocukların da aile içi tartışma ve anlaşmazlıklardan zarar göreceği düşünülürdü. Boşanma ailevi problemleri çözmenin bir yoluydu ve çocuklar sürekli gerginlik ve çatışmalardan işlevsiz hale gelen ailede yaşamak zorunda kalmaktan kurtulacaktı. Fakat 1990'larda yapılan çalışmalarda, boşanma neticesinde ailenin dağılması, ekonomik zorluklar ve devam eden aile içi tartışmaların çocuğu daha fazla etkilediği ortaya çıkmıştır. Yani boşanma neticesinde çocuk huzura kavuşmamaktadır.⁵⁴ Çünkü huzurun asıl kaynağı, ailedir. Çocuk ailede bulamadığı huzuru dışarıda ararken kendisini

⁵² Kur'an-ı Kerim, Nisa, 130.

⁵³ Peterson, R. R., **Women, Work and Divorce**, State University of New York Press, Albany, 1989. s. 81.

⁵⁴ Gaulier, B., Margerum, J., Price, A. J. and Windell, J., **Defusing The High-Conflict Divorce**, Impact Publishers, California, 2007. s. 12.

çoğu kez yanlış yerlerde bulabilmektedir. Yapılan çalışmalarda ailenin tutumları ile şiddet arasında bir ilişki olduğunun tespiti⁵⁵, aile huzurunun önemini ortaya koymaktadır.

Yaşanan bütün boşanma süreçleri çocuğun psikolojik yapısını sarsar. Çocuğun önünde gerçekleşen tartışmalar, kırıcı, zedeleyici ve aşağılayıcı bir durum ortaya koyar. Tartışma anında gerçekleşen anne babanın birbirini suçlamaları çocuk tarafından bir kaos olarak algılanır ve kişilik gelişiminin düzenini engeller. Bu durum ise çocuğun maddi ve manevi gelişimini engelleyerek⁵⁶ toplumda beden ve ruh sağlığı bozulmuş bireyler oluşturur. Boşanma sürecinde oluşan kaos, çocukta etkisizlik ve yetersizlik duygusu oluşturarak bir kriz oluşturur.⁵⁷ Bu kriz çocuğu çepeçevre kuşatarak etkisi altına alır. Sonuçta çocuk olumsuzluklar çemberi içinde sıkışıp kalır. Çocuğun etrafında oluşan bu çember onu esir alarak, onun sağlıklı gelişimini engeller. Bu süreçte en büyük etki, güven bunalımı olarak kendini gösterir.

3.1. Güven Bunalımı

Anne babası boşanmış çocuklar, ailenin yaşadığı bütün zorlukları tecrübe etmiş çocuklardır. Anne baba arasında kopan iletişim ve tartışmaların faturası en çok onlara çıkmıştır. Ailesinin dağıldığını görmek, bu durumla yüzleşmek ve çocuklarıyla mutlu halde gördüğü her aile onlara kendilerini kötü hissettirir. Çocukların içine düştükleri bu psikolojik atmosferde onlara her yönüyle yardımcı olmak gerekir⁵⁸. Çünkü çocuklar, boşanma fiilinden çok, boşanma sürecindeki şiddet oranından ve bu süreçte yaşananlardan etkilenir. Anne baba arasındaki öfke yoğunluğu ve düşmanca tutumlar, çocuk tarafından sevilme olarak algılanır. Çocuklar, çoğu kez de aile içindeki kavgaların nedenini kendinde arar ve suçluluk duyarlar. Doğduğu andan itibaren anne babasını birlikte görmeye alışan

⁵⁵ Taşdan, Demet, **Okul, Aile ve Toplum İlişkilerinde Çocuk ve Şiddet**, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2009. s. 21-23.

⁵⁶ Saygılı, Sefa, **Ruhen ve Bedenen Sağlıklı Çocuk Yetiştirmek**, Hayat Yayınları, İstanbul, 2005. s. 55.

⁵⁷ Sahler, Z. J. O., "Understanding and Caring for The Child in Crisis", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987. s. 59.

⁵⁸ Tarhan, N., **Sen Ben ve Çocuklarımız**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012. s. 139.

çocuk, bunun devamlı olmasını arzu eder. Onları ayrı görmek çocukta duygusal yaralanmalara sebep olur⁵⁹.

Anne babanın çocuklarıyla, kendi aralarında kurdukları ilişki tipleri ve uyguladıkları rehberlik teknikleri o an için ve gelecekte çocuğun nasıl davranacağını belirlemede önemli rol oynar⁶⁰. Çocuğun ahlaki gelişimi ile babanın pratikleri arasında bir ilişki vardır ve bu ilişki sağlıklı ahlaki gelişim için önemlidir. Özellikle erkek çocukların ahlaki gelişiminde baba önemli bir rol oynar⁶¹. Aynı ilişki kız çocuk ile anne arasında da vardır. Bu durum çocuklarda bir güven unsuru olarak kendini gösterir.

Bir anne babanın çocuğuna verebileceği en büyük hediye eksiksiz bir kabullenme ve sevgidir. Bir çocuk, anne ve babasının isteklerini veya taleplerini kabul etmiyorsa, o çocukta düşük seviyede bir öz-saygının temelleri oluşmaya başlamıştır. Bazı anne babalar ise daha da ileriye giderek kendilerinin istediği bireylerin oluşması için çocukları zorlarlar. Çocukların bu zorlamalara direnmesi durumunda, anne ve baba çocuğu tamamen aşağılar ve görmezden gelir. Bu durumun çocuk üzerindeki olumsuz etkisi çok büyüktür.⁶²

Çocuğun eğitim yaşantısının temeli ve başlangıcı ailede atılır. Çocuğun anne babasından kazanacağı ilk yaşantılar hayat boyu onu etkiler. Çocuk, gelişim sürecinde en çok anne babası ve kardeşlerinden etkilenir. Eğitimde duygusal yaşamın temeli sevgidir. Sevilmeyen çocuktan sevgi beklenemez. Çocuğa sevgi duygusunu vermek için ona yakınlık göstermek gerekir⁶³. Kendi aralarında bir yakınlık kuramayan anne babaların bunu çocuklarına gereği kadar yansıtabilmeleri şüphelidir. Çocukların kendilerine güvenleri arttıkça ailesinin olumlu tepkileri güven duygusunu tetikler ve bu da daha fazla ve daha iyi yeterliliklerin gelişimini sağlar. Olumsuz

⁵⁹ Tarhan, N., **Son Sığınak Aile**, s. 135.

⁶⁰ Wallinga, C. ve Skeen, P., "Physical, Language, and Social- Emotional Development", **Handbook of Preschool Religious Education**, (pp. 30-58), Ed. Donald Ratcliff, Religious Education Press, Birmingham, 1988. s. 38.

⁶¹ Williams, Joyce W. & Stith, Marjorie, **Middle Childhood Behavior and Development**, Macmillan Publishing Co.,Inc., London, 1974. s. 352.

⁶² Bernstein, E., **Middle School and The Age of Adjustment**, s. 115.

⁶³ Binbaşıoğlu, Cavit, **Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları**, MEB Yayınları, İstanbul, 2004. s. 37-39.

tepkiler ise başarısızlık ve korku duygularına, yeni görevlere karşı dirence ve aşağılık duygusuna yol açar⁶⁴.

Çocuğun ruh sağlığına etki eden önemli faktörlerden birisi, anne babanın hem kendi aralarında hem de çocuğa karşı tutumlarıdır. Boşanma neticesinde bebeklik ve ilk çocukluk devresinde sevgisiz ve şefkatsiz geçen yıllar, çocuk üzerinde silinmez izler bırakmaktadır. Hayatın bu döneminde sevgiden yoksun kalmanın hiçbir zaman tamamıyla telafisi mümkün değildir. Çocuğun anne babasında bulamadığı bu sevgi ve şefkat ihtiyacı, iyi huylu ve iyi yürekli bir yetişkin tarafından karşılanmaya çalışılsa da, çocuk bir dereceye kadar buna karşılık vermektedir⁶⁵. Sevgi yoksunluğu, güven bunalımına giden yolda ilk işaret olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadece entelektüel ve sosyal olarak değil, ruhsal olarak da çocukların olabileceklerinin en iyisi olmaları için çalışılır. Bunun kilit noktasında sevgi vardır. Bu sevgi bağı sadece anne baba ile çocuk arasında değil Rahman ve Rahim olana da uzanan bir sevgidir. Dolayısıyla boşanma, Rahmana uzanan yolların da bozulması veya kapanması anlamına gelir. Aile içindeki sevgiye dayalı ilişkilerde, daha büyük bir sevginin ve daha büyük hayatın ipuçları vardır⁶⁶. Bu sevgi nüvesi, insanın canlanmaya başlamasıyla birlikte oluşumunu ve etkileşimini başlatır. Yapılan araştırmalarda, üç aylık bebeklerin bile annesinin yüz ifadesine göre tepkiler verdiğinin tespit edilmesi, "ifadesiz yüz" deneylerinde çocukların çok erken dönemlerden itibaren, anne babaların davranışları konusunda aşırı duyarlı olduklarının tespiti⁶⁷, boşanma sürecinin çocuklara nasıl yansiyabileceğinin de bir izahıdır.

Boşanma ve çocuk konusunda, bugüne kadar en medeni yaklaşımı Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kadının hamile olduğu bir durumda, ailede boşanma gerçekleşmişse, annenin evden gitmemesi yönündeki tavsiye ile hem kadın psikolojisi hem de daha doğmamış bir

⁶⁴ Aleshire, O. D., "A Developmental Understanding of The School-Age Child", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987, s. 23.

⁶⁵ Sargin, N., **Çocuklarda Ruh Sağlığı**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001. s. 40.

⁶⁶ Wolpe, D. J., **Teaching Your Children About God**, Harper Collins Publishers Inc., New York, 1995. s. 214-215.

⁶⁷ Pope, C., **Bebeğin Aylık Gelişimi**, 2. Basım, (Çev; Bülent Pancarcı), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996. s. 72.

çocuğun hakları ve psikolojik atmosferi için alınmış önlemleri görmekteyiz. Bu husus Kur'an-ı Kerim' de şu şekilde belirtilmektedir: *"Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp (gitmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız çocuğu, başka bir kadın emzirecektir"*⁶⁸.

Anneleriyle uyumlu bir etkileşim içinde olan çocukların daha yüksek seviyede uyum gösterdiği, buna bütün kalpleriyle uyduğu ve bu uyumu daha fazla içselleştirdikleri görülmüştür⁶⁹. İlk on sekiz ayını mutlu bir ailede ve sıcak bir anne kucağında geçirmemiş bebeklerde güven duygusunun yerleşmediği ve uyum sağlayamadığı görülür⁷⁰. Boşanma sürecinde uyum problemi nedeniyle stresli hadiselerin yaşanması, emanet ebeveyn ve çocuk arasındaki kötü ilişki ve hayatın istikrarlı pozitif olaylardan uzaklaşması⁷¹ neticesinde, ailesi boşanmış çocuklar normal çocuklardan çok daha fazla psikolojik yardıma ihtiyaç duyarlar. Bu süreçte çocuğun en büyük yardımcısı, büyük ebeveynleri ve yakınlarıdır⁷². Tabi ki bu yardım, boşanma öncesi anne babanın geliştirdiği akrabalık ilişkileriyle yakından ilişkilidir ve güven duygusunu pekiştirir.

Aile konseptleri parçalanmış çocuklar kendilerini güçsüz hissedebilir, bağlılık ve ihanetle ilgili zihinsel uyumsuzluk çekebilir, kimseye güvenemeyebilir ve hayal kırıklığı hissedebilirler. Çünkü doyum ve koruma sağlayan aile yapıları çökmüştür. Orta sınıf ailelerde, boşanma çocukluğun ana mevzusu olabilir. Boşanma durumlarında ilk çocukluk dönemindeki çocuklar terk edilmekten korkarlar. 5 ve 8 yaş arası çocuklar görünür bir şekilde ayrılmış ailenin üzüntüsünü yaşarlar. 8 ve 12 yaş arası çocuklar

⁶⁸ Kur'an-ı Kerim, Talak Suresi, 6.

⁶⁹ Kochanska, G. ve Aksan, N., "Mother-Child Mutually Positive Effect, The Quality of Child Compliance to Request and Prohibitions, and Maternal Control as Correlates of Early Internalization", *Child Development*, 66: 236-254, 1995, s. 236.

⁷⁰ Stekel, Wilhelm, *Bir Anneye Mektuplar*, (Çev: Ali Çankırılı), Timaş Yayınları, İstanbul, 2003, s.49.

⁷¹ Sandler, N. I, Brave, S. and Gensheimer, L., "Stress, Theory, Research and Action", *Handbook of Community Psychology*, Ed. J. Rappaport and E. Seidman, (pp. 187-214), Kluwer Academic Plenum Publishers, New York, 2000. s. 204.

⁷² Lippman, G. J. and Lewis, G. P., *Divorcing with Children*, Greenwood Publishing Group, London, 2008. s. 101.

öfke hissetmeye daha yakındırlar. Çocuklar yıkımın fantezisini kurabilirler. Kendileri ve aileleri için endişelenebilirler. Çocuklar boşanma sonrası korku, üzüntü, öfke, suçluluk, yalnızlık ve reddedilme gibi tecrübeleri yaşarlar.⁷³

Uçak yolculuğunda, yolcular kabinde oluşacak aşırı basınç kaybıyla oksijen maskelerinin acil kullanımı için talimatlandırılır. Çocuklarıyla seyahat eden ailelere, önce maskeyi kendilerine, sonrasında çocuklarına maske yardımıyla bulunmaları anlatılır. Neden açıktır: böylesi bir ortamda eğer ebeveyn bilincini kaybederse, çocuğa yardım edecek kimse bulunmaz. Aynı durum ayrılma ve boşanma sonrası aileler ve çocuklar için de geçerlidir. Boşanma durumunda aileler muhakemelerini ve dengelerini sürdürmekte öncelikle kendilerine yardım etmeli ve acil adım atmalıdırlar. Eğer ebeveynler kendi acılarına çare bulamazlarsa, çocuklarının ihtiyaçlarını düşünme yetilerini kaybederler. Bu süreçte çocukların da yardıma ihtiyacı olabilir. Çünkü boşanma türbülansından etkilenen sadece anne babalar değildir. En az aynı oranda çocuklarda etkilenmektedir.⁷⁴

Genellikle çocuklar, ergenlik döneminde duyguları entelektüel olarak kavrama ve ifade etmekten çok çevresine yönelik duyguları hissetme ve karşılık verme kapasitesine daha çok hâkimdir. Aile çevresinde oluşan duygu kaosları, bu nedenle çocukları daha çok etkilemekte⁷⁵ ve kime güvenecekleri konusunda tereddüde düşürmektedir.

Çocuklarda öğrenme isteği öyle güçlüdür ki anne babanın yapacağı yalnızca çocuklarına fırsat sağlamaktır. Çocuğun bu fırsatı yakalaması gelişim basamaklarının sağlıklı olmasına ve anne babanın uyumuna bağlıdır⁷⁶. Anne baba sevgisi, çocuğun ihtiyaçlarının koşulsuz olarak karşılanması anlamına gelir. Fakat ailenin çocuğa karşı, bunun çok ötesinde bir

⁷³ Hamerman, S. and Ludwin, S., "Emotional Abuse and Neglect", **Treatment of Child Abuse**, s. 207-208.

⁷⁴ Beinenfield, F., **Helping Your Child Through Your Divorce**, Hunter House Inc., Publishers, Alameda, 1995. s. 187.

⁷⁵ Aleshire, O. D., "A Developmental Understanding of The School-Age Child", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, s. 23-24.

⁷⁶ Russell, Bertrand, **Eğitim Üzerine**, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 68.

sorumluluğu vardır. Bu da çocuğa “yaşama sevgisi”ni aşlamak, ona “yaşamak güzeldir” duygunu vermektir⁷⁷. Kendi aralarında bu güzelliği göremeyen anne babanın çocuğa aktaracağı bir yaşam sevinci ve güzellik olmayacağından, birbirlerine güvenecek bir yaşam tarzı benimsemelidirler.

Çocukların sağlıklı gelişiminde ailenin çok önemli bir rolü olduğunu, ailenin sevgi ve güven yuvası oluşunu Kur’an-ı Kerim şu şekilde ifade eder: “*Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O’nun (varlığının) delillerindendir...*”⁷⁸.

Güven duygusu, güvenli bir aile ortamında gelişir. Birbirlerine karşı güvenli durumlarını kaybetmiş olan anne babaların çocuklarına güvenli bir ortam sunmaları oldukça zor görünmektedir. Boşanma öncesi aile içinde yaşanan kargaşa, çocuklarda güven bunalımını tetikler. Yaşam dengesini kaybeden çocukta, her şey bir dengesizliğe doğru yol almaya başlar ki, orada kaygı kendisini gösterir.

3.2. Kaygı

Ayrılma veya boşanmayı takip eden süreçte, ailede bir düzensizlik ve stres ortamı oluşur. Bu süreçte çocuklar sıklıkla ters hareketler ve saldırgan davranışları içeren çeşitli davranış problemleri sergilerler. Bu da çocuklarda depresyonu tetikleyebilir ve sağlıklı gelişimlerini engeller. Nihayetinde çocukların aile ilişkileri, okul ve akademik başarıları ve arkadaşlarıyla ilişkileri olumsuz etkilenir. Bu nedenle boşanmış aile çocuklarının IQ testlerinde önemli derecede düşük puanlar tespit edilmiştir.⁷⁹ Başarıdaki bu düşüklüğün nedeni, ailelerin boşanma sürecinde yaşadıkları çatışmaları çözemediklerinden, çocuklarına zayıf sosyal beceriler öğretmeleridir. Problemlerin çözümünde çocuklarına örnek olamayan anne babalar, çocuklarına çatışmalarla nasıl baş edeceğini öğretmezler. Yapılan çalışmalarda, evlilik hayatında yüksek seviyede çatışmaya maruz kalan annelerin çocuklarına karşı daha soğuk, ilgisiz ve reddedici davrandıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Çünkü bu annelerin kendileri de mutsuzdur ve her

⁷⁷ Fromm, Erich, **Sevme Sanatı**, (Çev: Işitan Gündüz), Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1984, s. 53-54.

⁷⁸ Kur’an-ı Kerim, Rum süresi, 21.

⁷⁹ Gibbons, H. J., **Children’s Mental Health Problems and Services**, Congress of The U.S., Office of Tecnology Assessment, Naine Publishing, Washington, 1986. s. 59.

zaman duygularını güçlkle kontrol ederler⁸⁰. Aynı husus genellikle babadan ayrı yaşayan çocuk için de geçerlidir ve ebeveynleri gibi kendisi de depresyonun yüksek semptomlarını tecrübe eder⁸¹.

Çocukları depresyon semptomlarına sevk eden etmenler, ailede yaşanan huzursuzlukların çocuğu kaygılı hale getirmesinden dolayıdır. Her tartışmanın kavgayla bittiği, evden ayrılmalarla sonlandığı bir ailede çocuklar ruhsal sağlıklarını uzun süre koruyamazlar. Her ne kadar gizleseler de babanın veya annenin birbirlerini aldatması, kumar ve içki gibi kötü alışkanlıklar bir ailenin dirlik ve düzenini dağıtır ve yıkar. Bu ortamda pek çok dengesizliğe şahit olan çocuklar, şaşkın, tedirgin ve çaresiz duruma düşerler. İçleri kızgınlık ve düşmanlık duyguları ve kötümserlikle dolar, geçici ve kalıcı ruhsal sorunlarla baş başa kalırlar. Erkek çocukların davranışlarında olumsuzluklar baş gösterir, kız çocukları ise korkak, kuruntulu ve kaygılı hale gelir. Bu çocuklar evlilikten korkarak büyürler. Anne babası arasındaki tartışmalara şahit olan çocukların, güven duyguları sarsılır ve anne babalarının sevgilerinden kuşku duyarlar⁸².

Çocukların gelişim sürecinde boşanma nedeniyle kendilerine, anne babaları tarafından gerekli yardımın yeterince yapılamaması durumunda, çocukların sadece bastırılmış olanı değil, aynı zamanda bilinçlilik sahasının altında uzanan ruhi materyali de idrak ettikleri görülür. Çocuklar yaşadığı her anı, durum, olay ve tecrübeyi bilinçaltına depolarlar. Baskı ile bunu engellemeye kalkarsak bilinçaltının aktivitesi felç olur⁸³. Bu durumda da çocuklar depresyon semptomlarına maruz kalarak normal yaşamları zora girer. Hâlbuki çocuklar, ailenin davranışlarının ve değerlerinin arkasındaki sebepleri görebilirlerse, başka bir alternatifte maruz kalsalar bile, yaşamlarında bu değerler ve davranışları uygularlar ve devam et-

⁸⁰ Gaulier, B., Margerum, J., Price, A. J. and Windell, J., **Defusing The High-Conflict Divorce**, s. 13-14.

⁸¹ Snyder, J., "Loss: Divorce, Seperation and Bereavement", **Clinical Child Psychiatry**, s. 495.

⁸² Yörükoğlu, Atalay, **Çocuk Ruh Sağlığı**, 24. Basım, Özgür Yay., İstanbul, 2000. s. 147.

⁸³ Jung, Carl Gustav, **Two Essays on Analytical Psychology**, (Translated by R.F.C.Hull), Meridian Books, Seventh Printing, New York, 1968. s. 136-137.

tirirler. Fakat çocuklar bu değer ve davranışları zorlama ile takip ediyorlarsa veya model olarak ailede görememişlerse, olumsuz bir ortamda bu değerlerden uzaklaşmaları muhtemeldir⁸⁴.

Cinsiyetin, boşanmanın etkileri üzerinde rolü vardır. Araştırmalara göre, erkek çocuklar boşanma olgusundan daha fazla etkilenmektedir. Boşanmadan iki yıl sonra, birçok çocuk yeni çevreye ve hayata uyum göstermede zorluk yaşamış, zekâ testlerinde zayıf kalmış ve matematikte sıkıntı çektikleri tespit edilmiştir. Bu çocuklar anneleriyle, öğretmenleriyle ve kendi yaşındaki akranlarıyla ilişkilerinde saldırgan bir tutum geliştirmişlerdir. Boşanmış ve tekrar evlenmemiş ailede erkek çocukların denetimi daha az olmuş ve bu çocuklar daha anti-sosyal bir davranışa sürüklenmişlerdir. Aynı konuda kız çocukları ağlamaya, sızlamaya eğilimli ve üzüntüye meyillidirler. Bu durum onlara başkalarının yardımını sağlar. Ergenlik döneminde çocuklar iki ila üç yıl içerisinde boşanma sonucu yeni hayata alıştıkları görülse de, elde edilen kanıtlar bunların yetişkinlikte ortaya çıkan, kadınlığa ait rollerinde sorunlara neden olduğunu göstermektedir. Boşanmış bir ailenin çocuğu anne ve babanın örnek olacağı cinsiyet rolünden mahrum kalır, özellikle de onlardan ayrı yaşayan babanın rol model olmasından faydalanamaz. Çocuklar büyüdükçe, her bir anne ve baba toplumu kendine göre yorumlar. Lamb'a (2004) göre, bir babanın çocuğunun sosyalleşmedeki rolü sadece ona cinsiyet rollerini öğretmesinden dolayı değil ayrıca ona değerler ve ahlaki normlara model olması ve öğretmesinden dolayıdır. Velayet çatışmalarındaki çocuklar boşanmada en fazla hırpalanan taraftır. Bu kazan/kaybet durumunu yaşamamak için, bazı hâkimler çocuklar için sorumluluğu paylaşan ortak velayeti seçerler, diğerleri ise çocuk için "en iyi sonuç"u gözeterek karar verirler.⁸⁵ Yaşanan bu süreç, çocukların kaygı düzeyini artırır.

Boşanma bu duruma dâhil olan herkes için, ister çocuk ister yetişkin olsun, oldukça stresli bir konudur. Engelli ya da özel ihtiyaçları olan çocuklar ise boşanma süreci boyunca daha çok strese açıktır. Özel ihtiyacı olan çocuklar, diğer çocuklara göre, boşanmaya karşı daha farklı tepkiler gösterebilirler. Bu tepkilerin sınırı ve boyutu da diğer çocuklardan farklı

⁸⁴ Williams, Joyce W. and Stith, Marjorie, **Middle Childhood Behavior and Development**, s. 338.

⁸⁵ Berns, M. R., **Child, Family, School, Community, Socialization and Support**, Ninth Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont USA, 2013. s. 83-84.

olabilir. Tanner (2002), anne ve babanın boşanmasının günümüzde çocukların sağlıklı gelişimine yönelik en yaygın ve ciddi risklerden biri olduğunu ortaya koymuştur. Wertlieb (2003), ailenin yaşadığı stresin bir çocuğun sağlığını olumsuz bir şekilde etkileyebileceğini belirtmiştir. Martinez-Gonzalez (2003) yaptığı çalışmada, boşanmanın çocuklarda daha yüksek psikiyatrik bir riskse sebep olduğunu tespit etmiştir. Örneğin annesi ve babası ayrı olan, boşanmış veya ailesinden biri vefat etmiş çocukların, ailesiyle beraber yaşayan çocuklara göre yemek yeme davranışlarında daha çok bozukluk oranına sahip oldukları görülmüştür. Dube ve diğerleri (2003) erken ergenlik döneminden yetişkinliğe kadar uzanan dönemde boşanma ile uyuşturucu kullanımı arasında güçlü bir bağ olduğunu ortaya koymuştur. O'Connor (2000) boşanma ile çocuklarda kaza, istenmedik olaylar, yaralanmalar ve hastalık arasında bir bağ olduğunu tespit etmiştir. Hillis ve arkadaşları ise (2004) anne ve babası boşanmış çocuklar ile gençlik döneminde hamilelik oranının artması arasında da bir ilişkinin olduğunu belirtmiştir. Hagan'ın araştırmasının (2001) sonucunda: "çocukların tıbbi konuları, boşanma ile daha kötü bir hal almaktadır"⁸⁶ ifadeleri raporlaştırılmış ve boşanmanın çocuklar üzerindeki etkileri farklı araştırmalarla tespit edilmiştir.

Çocukların büyük çoğunluğu (beşte üçü) anne babalarının birinden, özellikle de babalarından, reddedilme duygusunu yaşamıştır. Ayrılmış anne ya da babanın çocukları ziyaret etme sıklığı ve süresi boşanmanın acısını yok etmez. Çocuklar babalarını özler ve bu ihtiyaç ergenlik döneminde artar. Çocukların yüzde 34'ü ergenlik dönemleri sırasında en az bir yıl babalarıyla yaşamışlar ve sonra yarısı hayal kırıklıklarıyla annelerine geri dönmüştür. Ailesi boşanan çocuklar korkutucu reddedilme ve terk edilme duygularını ergenlikte de yaşamaya devam ederler. İlk çocukluk dönemindeki çocukların boşanma sırasında en büyük stresi yaşadıkları görülmüştür. Tüm yaş grupları arasında en çok kaygıyı ve korkuyu onlar yaşarlar. Anne ve babalarının evlilikleri sona erdiğinde en dramatik belirtileri onlar gösterirler. Birçoğu ise hem anne hem de babalarının onları terk

⁸⁶ Price, P. M., *Divorce and The Special Needs Child: A Guide for Parents*, Jessica Kingsley Publishers, London, 2010. s. 35.

edeceğinden korkarlar ve tipik olarak uyuma ve yalnız başına zaman harcamada sıkıntı yaşarlar.⁸⁷

Bazı çocuklar, ayrılıktan dolayı kendilerini suçlarlar. Örneğin, 5 yaşındaki bir çocuk "Babamın söylediği gibi keşke ağlayıp zırlamasaydım, o beni terk etmezdi" demiştir. Boşanma sonrası bir yıl geçtiği halde çocukların yarısında kaygı ve saldırganlığın arttığı görülmüştür. Okul yaşındaki çocukların boşanmaya üzüntü, korku, yoksunluk hisleri ve biraz da öfkeyle karşılık verdikleri tespit edilmiştir. Bunlar, küçük çocuklar gibi, yaşamlarındaki değişikliklerle bir yıl sonrasında da boğuşmaktadır. Bu çocuklar dikkatlerini okul ile ilgili görevlere odaklamada zorluk yaşamışlardır. Çeşitli çalışmalarda, boşanma yaşayan küçük yaştaki çocuklar, evli anne ve babaların çocuklarına kıyasla daha çok bağımlı, saldırgan, ağlayan, talepkar, şefkatsiz ve laf dinlemez olmuşlardır. İfade edilen davranış ve korku kısmen anne ve babanın kendi ihtiyaçlarıyla meşgul olmaları ve bunu takip eden rol çatışmaları nedeniyledir. Evli ailelerin çocuklarıyla kıyaslandığında, boşanmış anne ve babaların küçük çocukları disiplinde daha az istikrarlıdır.⁸⁸

Birçok araştırmacı, boşanma deneyimini bir çocuğun yaşamındaki en stresli anlar olarak kabul eder. Wallerstein ve Kelly (1980) daha da ileri giderek çocuğun hayatındaki bu stresin etkisinin anne veya babanın ölümünden de fazla olabileceğini belirtirler. Boşanma, bir aile sisteminde ani ve gönüllü bir dengesizlikle sonuçlanır. Boşanmanın gönüllü durumu (birçok ölümün aksine) bazı çocukların kalbinde anne ve babaya ait bir ihanet ve öfke hissi oluşturur. Bazı çocuklar yalnızlık hisseder ve birçoğu da ihtiyaçlarının karşılanmadığını düşünür. Ne var ki, boşanma vakasında en azından yanında olmayan anne veya babaya ulaşma imkânı vardır. Bunun aksine, anne veya baba öldüğünde bu söz konusu değildir. Bu nedenle, bu iki talihsiz olayda, hangisinin çocuğu daha derinden etkilendiğini söylemek zordur. Boşanma, anne ve babanın hayatında büyük bir strese neden olur ve genellikle de depresif olurlar. Bronfenbrenner (1979) ve Wallerstein - Kelly (1980) anneyi ne etkiliyorsa çocuğu da aynı şeylerin etkilediğini

⁸⁷ Foxman, P., **The Worried Child Recognizing Anxiety in Children and Helping Them Heal**, Hunter House Inc., Minnesota, 2004. s. 72-73.

⁸⁸ Berns, M. R., **Child, Family, School, Community, Socialization and Support**, s. 83-84.

söylemişlerdir.⁸⁹ Bunun sonucunda güven bunalımının tetiklediği kaygı, çocukların okul ve hayat başarılarını olumsuz etkilemek için görev başındadır.

3.3. Başarısızlık

Çocuk olumlu ve olumsuz duyguların nasıl ve nerede kullanılacağını evde anne babasından görerek öğrenir. Sevgi, sabırlı olma, acıma ve merhamet gibi duygular nasihatlerle anlatılacak nitelikler değildir. Çocuk bu duyguları zaman içinde ailede görerek geliştirir. Çocuk ailesinden sadece tatlı dil, güler yüz görerek büyümmez. Öfke, kızgınlık gibi insani özellikleri de aile içinde görerek, onların nasıl dizginlenebileceğini de öncelikle anne babasından öğrenmesi gerekir. Saldırganlığını kontrol edemeyen bir baba ya da öfke saçan bir anne, çocuğuna ölçülü olmayı öğretemez⁹⁰. Düzenli ve aile içi uyumun olduğu bir ailede çocuk, suçluluk olgusuna karşı ideal bir sigortaya sahip demektir. Bunun zıddına boşanma gibi nedenlerle toplumsal işlevini yitiren aile, çocuklarına karşı sorumluluk bilincini de kaybeder. Çocukların niçin suç işlediği araştırıldığında, hiçbir toplumsal koşulun suçlulukta bozuk aile düzeni kadar etkili olmadığı tespit edilmiştir⁹¹. Çünkü çocuğun bir kültür ortamı olarak aile içindeki gelişimi aynı zamanda bir eğitim sürecidir. Bu eğitim sürecinde çocuk, yaşam için gerekli olan bilgileri öğrendiği gibi, değerlerden müteşekkil bir karakteri de inşa ederek⁹² toplumla uyumlu hale gelir.

Boşanmada çocuklar da zarar görmeye meyillidir. Çocukların boşanmaya adaptasyonu finansal işleyişi de kapsayan birçok faktöre dayanabilir. Bununla beraber, boşanan ailelerin çocukları okulda daha kötü durumlara ve çoğunlukla madde istismarının dâhil olduğu davranışsal problemlere sahip olmaya daha fazla meyillidirler. Boşanma en iyi koşullarda bile çocuklar için zordur ve evlilikle alakalı sorunlar ve çatışmalar ebeveyn

⁸⁹ Jeynes, W., *Divorce, Family Structure and The Academic Success of Children*, Routledge, New York, 2012. s. 21.

⁹⁰ Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 146.

⁹¹ Hökelekli, Hayati, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011. s. 284.

⁹² Hökelekli, Hayati, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 284.

- çocuk ilişkisine yansıdığı zaman daha da kötüleşir. Eşler arasındaki anlaşmazlık kolayca ebeveynlik kalitesinde düşüşe sebep olarak⁹³ çocukların başarılarına olumsuz etkilerde bulunur.

Boşanmayı takiben çocuklar mı yoksa yetişkinler mi daha çok acı çeker? Boşanmada herkes acı çeker. Fakat çocuklar henüz hayatlarının gelişme dönemlerinde oldukları için, daha kapsamlı zarar görmeye açıktırlar. Çocuklar aileleriyle daha güvenli bağlar oluşturmak, davranışlarını kontrol etmeyi öğrenmek, akran ilişkilerini geliştirmek ve okulda başarılı olmak zorundadırlar. Bunların hepsi, gelecekte tatmin edici bir evlilik hayatı kurmaları ve iş bulmaları gerektiğinde, yetişkin yaşamına gerekli olan girişi oluşturacaktır.⁹⁴

Boşanma ve yeniden evlenme olayları, geniş ailelerin dinamik ilişkileri ve uyum kapasiteleri üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Bu tür olaylar, hassaslık ve esnekliğe meydan okuyan bir dizi özel geçiş dönemlerini oluşturur. Aynı zamanda yeni ve zengin ilişkileri de doğurur. Boşanma sürecinde çocuklar öfke, reddedilme korkusu, sadakat çatışmaları ve sarsılmış bir kimlik duygusu yaşarlar. Bu durum, boşanmaya ve güçlü bir akrabalık ağına rağmen, istikrarlı bir şekilde ebeveynlerin çocukların hayatında olması gerektiğini ciddi olarak destekler. Boşanma, çocukluk dönemlerine özgü rollerin ve ilişkilerin gelişimine ciddi bir şekilde zarar verebilir. Wallerstein ve Kelly (1976), "boşanma, aile dışında yani sosyal çevrede çocuğun gelişen dikkatini ve bunu sürdürme özgürlüğünü ister istemez etkiliyor" demektedir. Bu durum, sosyal çevredeki ilişkilerin sayısını ve kalitesini azaltmakta ve çocukları akademik başarıdan uzaklaştırmaktadır. Özellikle ergenlik sırasında boşanma durumu çocuğun ebeveyniyle olan bağlarının azalmasına da neden olmaktadır. Böyle bir durumda, ergen uygun olmayan bir bağımlılık durumuna girer veya sahte-özerklik hissederek yanlış tercihlerde bulunur.⁹⁵

Boşanma üzerine yapılan araştırmalar, boşanmanın hem anne baba hem de çocuklar üzerinde uzun süreli etkileri olduğunu göstermektedir.

⁹³ Nevid, S. J., **Psychology: Concepts and Applications**, s. 386.

⁹⁴ Gaulier, B., Margerum, J., Price, A. J. and Windell, J., **Defusing The High-Conflict Divorce**, s. 11.

⁹⁵ Duffy, M., "Divorce and The Dynamics of The Family Kinship System", **Impact of Divorce on The Extended Family**, Ed. E.O. Fisher, (pp. 3-18), The Haworth Press, New York, 1982. s. 13-17.

Bu durum yetişkinlikte de devam etmekte ve anne babası ayrılan kişi kendisi evlenme ile ilgili adımlar attığında bu etkiler tavan yapmaktadır. Bu etkilerin bir başka yansıması ise boşanma sürecine şahit olan çocuklar anne baba olduklarında, aile ilişkilerinde bu etkinin hala gözlenmesidir.⁹⁶

Boşanmanın neden olduğu travma, aile üyelerinin her birini belirli bir ölçüye kadar etkilemektedir. Boşanmanın çocuklara getirdiği büyük bir zorluk da onların o zamana kadar bildiği, aile yaşamındaki dramatik değişikliktir. Çocukların bu durumda karşılaştığı çeşitli sorunlar vardır: ekonomik durumdaki değişiklikler, giden anne veya babanın ziyaretleri ve yokluğunun hissedilmesi, anne ve babayla uyum süreci, yaşadığı yerin değişmesi, yaşamlarının neden değiştiğini anlamaya çalışmaları, nasıl karşı koyacaklarını bilemedikleri olumsuz duygular ve bu tür koşulların neden olduğu sosyal değişiklikler. Bu ve buna benzer diğer sorunlar, çocukların okul etkinlikleri üzerinde de etkileri olacağı ciddi uyum sorunlarına yol açacak ve bu durum çocukların başarısını olumsuz etkileyecektir. Çocuklar okula kızgın, üzgün, kafası karışık ve odaklanmamış bir halde geldiklerinde, okuldaki verimliliği zarar görecektir.⁹⁷

Çocukların olumlu sosyal davranışları, anne babanın ve öğretmenlerin büyük etkisi altındadır. Doğru koşullar altında çocuklar, büyüklerce ortaya konmuş fedakârca davranışları benimserler⁹⁸. Okul, aile ve çocuk arasında mükemmel bir etki ve sorumluluk ilişkisi vardır. Çocuğun davranış ve tutumları öncelikle anne babanın tutumları, inançları ve yaşam düzeyini yansıtır ve çocuğun benlik kavramının oluşmasına katkı sağlar⁹⁹. Çocuklar anne babalarını dünyanın en önemli ve kudretli insanları olarak görürler. Anne babaların çocuklarını kabul edip, sevip desteklemesi, kimsenin yapamayacağı kadar onları mutlu ve yaşamlarında doyumlu kılar. Aile mutlu olursa genelde çocuklarda mutlu olmaktadır. Bunun neticesinde topluma mutlu ve başarılı bireyler yetişecektir¹⁰⁰. Kendi aralarında mutlu olamayan ve anlaşamayan eşlerin, insanlık adına elbirliğiyle çalışabilecek ve anlaşabilecek bireyler yetiştirmeleri ise zordur.

⁹⁶ Foxman, P., **The Worried Child Recognizing Anxiety in Children and Helping Them Heal**, s. 71-73.

⁹⁷ Bernstein, E., **Middle School and The Age of Adjustment**, s. 125.

⁹⁸ Mitchell, P., **The Psychology of Childhood**, The Falmer Press, London, 1992. s. 148.

⁹⁹ Whirter, Jeff MC. ve Voltan-Acar, Nilüfer, **Çocukla İletişim**, MEB Yay., İst., 2005, s. 7.

¹⁰⁰ Doğan, Süleyman, **Mutlu Aile Mutlu Çocuk**, Selis kitaplar, İstanbul, 2003, s. 156-173.

Sonuç:

Gelinen noktada, büyük bir aile olan, yeryüzünde yaşayan insanların tamamı dünyayı anlamlı hale getirmek için çabalamaktadır. Dünyayı oluşturan toplumlar, toplumu oluşturan aileler, aileleri oluşturan ise anne baba ve çocuklardır. Dünyanın huzurlu ve mutlu olabilmesi, toplumun en küçük birimi olan anne baba ve çocukların huzurlu ve mutlu olmalarına bağlıdır. Bu mantıksal çıkarımın doğruluğu kesin olmakla birlikte bugün dünyada, özellikle Batı ülkelerinde boşanma oranının %50'yi geçmiş olması ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu ve bu sorununun çözümüne emek harcamamız gerektiğini göstermektedir.

İnsanın huzurlu ve mutlu olması, yaşadığı çevre ve insanlarla arasındaki ilişkinin düzenli ve sağlıklı olmasına bağlıdır. Toplumun en temel birimi olan ailede eşler arasındaki ilişkinin sağlamlığı, öncelikle anne babanın sonrasında ise çocukların ve çevrenin "Yaşam Sevinci"ni tatmalarının garantisi gibidir. Fakat boşanma olgusu, psikolojik ve fiziksel olarak aileleri parçalamakta, çocukların çevreye ve değerlere adaptasyonunu sarsmakta ve bunalımlı bir topluma temel hazırlamaktadır. Çünkü boşanma sürecinde yaşanan olumsuzluklar (aldatma, alkol bağımlılığı, ilgisizlik, aşağılanma, şiddet, ekonomik sebepler, tartışmalar... gibi) eşler arası güveni sarsmakta ve yaşam sevincini alıp götürmektedir. Psikolojisi bozulmuş ve depresyon semptomlarına maruz kalmış bir anne ve babanın çocuklarına normal bir anne baba gibi davranması ve onlarla ilgilenmesi pek mümkün görünmemektedir. Bunun sonucu olarak toplum; ihmal edilmiş, ilgilenilmemiş, güven duygusu zedelenmiş, suça itilmiş veya sürüklenmiş, kaygı düzeyi oldukça yüksek olan hastalıklı ve sarsılmış bireylerle (çocuklarla) karşı karşıya kalmaktadır.

"Aileyi ve çocukları derinden sarsan boşanma salgını nasıl durdurulabilir?" sorusunun cevabı manevi değerlerde aranmalıdır. İslam dini boşanma olgusuna sıcak bakmamakla birlikte yasaklama yoluna da gitmemiştir. Çünkü zaruri durumlarda boşanma bir gerekliliktir. Fakat maneviyat boşluğundan ileri gelen, hiçbir geçerli sebep yokken boşanmaya meyletmek, toplum için ve özellikle küçük çocukların korunması için tasvip edilmemiştir. Din, aileye değer atfederek kutsamakta, aile değerlerinin önemini vurgulayarak şefkat ve merhamet duygularını harekete geçirmektedir. Yapılan araştırmalarda, dini değerlere daha fazla önem veren toplumlarda boşanma oranlarının daha düşük çıktığı tespit edilmiştir.

Aynı çalışmalarda aldatma, alkol tüketimi ve aileyi ihmal boşanmalarda en büyük sebep olarak gösterilmektedir. Bu durumlar ise İslam dininin ve genelde dinlerin tasvip etmediği hususlardır. Boşanma sebeplerinden en büyük paya sahip olan hususların din tarafından kabul görmemesi, dini değerlere sahip kişilerden oluşan toplumlarda boşanma oranlarının daha az olduğunu ve olacağını tasdikler niteliktedir.

Toplumu oluşturan aile yapısı, boşanma nedeniyle hızlı bir değişim yaşamaktadır. Bu değişimde en büyük etkilenme anne baba ve çocuklarda görülmektedir. Boşanma sürecinde yaşanan, eşler arasındaki sıkıntılı pozisyon, öncelikle kendi psikolojilerini ve yaşam koşullarını bozmakta sonrasında ise çocuklarda güven bunalımı kaygıya dönüşerek başarısızlık üzerine etkisini sürdürmektedir. Bu süreçte çocuğa manevi destek sağlamak, onu nispeten rahatlatacak, sıkıntısız ve problemsiz bir hayatın ahrette onu beklediğini öğrenerek psikolojik olarak rahatlayabilecektir. Ayrıca bu süreçte çocukların, aile bağı güçlü olan en yakın akrabaları tarafından desteklenmesi, çocuklarda kısmi bir güven duygusu oluşturacaktır.

Gençlerin ve yetişkinlerin ahlaki davranışları büyüyen ve gelişen bir deneyimdir. Sosyal bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık çocuklar için olduğu kadar yetişkinler için de önemlidir. Çocukluğun entelektüel bağımlılığını, onları çok fazla denetimde tutarak veya yetişkinlerin ahlaki bağımsızlığının katılmasıyla değil¹⁰¹, aileden alacakları sevgi ve merhamet duygularıyla geliştirmek gerekir. İslam dini aile içi huzur ve mutluluğu zorunlu kılarak, boşanmaya mesafeli durmayı gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamberin ifadesiyle “Kişi sevdiğiyle beraberdir”¹⁰². O halde çocuğun en sevdiği kişiler anne babasıdır ve onlarla beraber olmalı ve aynı evde huzur içinde yaşamalıdır

Kaynakça

- Aleshire, O. D., “A Developmental Understanding of The School-Age Child”, **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987.
- Beinenfield, F., **Helping Your Child Through Your Divorce**, Hunter House Inc., Publishers, Alameda, 1995.
- Berge, Andre, **Çocuktaki Kötü Huylar ve Düzeltilmesi**, Çev. N. Müren, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

¹⁰¹ Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, The Beacon Press, Boston, 1962. s. 185.

¹⁰² Buhari, Edeb, 96; Ebu Davud, Edep, 122; Tirmizi, Zühhd, 50.

- Berns, M. R., **Child, Family, School, Community, Socialization and Support**, Ninth Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont USA, 2013.
- Bernstein, E., **Middle School and The Age of Adjustment**, Greenwood, USA, 2002.
- Binbaşıoğlu, Cavit, **Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları**, MEB Yayınları, İst., 2004, s.37-39.
- Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi**, C. 17, Akçağ Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- Carr, A., **Positive Psychology, The Science of Happiness and Human Strengths**, Routledge, New York, 2011.
- Chapman N. K., "What Children Need from Significant Adults", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987.
- Clarke - Steward, Alison and Brentino, Cornelia, **Divorce: Causes and Consequences**, Yale University Press, New Haven, 2006.
- Çamdibi, H. Mahmut, **Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi**, Çamlıca Yayınları, İst., 2011.
- Degarmo, S. D. and Forfatch S. M., "Contexts as Predictors of Changing Maternal Parenting Practices in Diverge Family Structures, A Social Interactional Perspective of Risk and Resilience", **Coping with Divorce, Single Parenting and Remarriage**, Ed. E. Mavis Hetherington, (pp. 227-250), Psychology Press, New York, 2009.
- Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, The Beacon Press, Boston, 1962.
- Doğan, Süleyman, **Mutlu Aile Mutlu Çocuk**, Selis kitaplar, İstanbul, 2003.
- Duffy, M., "Divorce and The Dynamics of The Family Kinship System", **Impact of Divorce on The Extended Family**, Ed. E.O. Fisher, (pp. 3-18), The Haworth Press, NY, 1982.
- Fersahoğlu, Y., **İslam Eğitimine Giriş**. İkinci Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.
- Fowler, J. W., **Stages of Faith**, A. Division of Harper Collins Publishers, New York, 1995.
- Foxman P., **The Worried Child Recognizing Anxiety in Children and Helping Them Heal**, Hunter House Inc., Minnesota, 2004.
- Fromm, Erich, **Sevme Sanatı**, (Çev: Iştan Gündüz), Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1984.
- Gaulier, B., Margerum, J., Price, A. J. and Windell, J., **Defusing The High-Conflict Divorce**, Impact Publishers, California, 2007.
- Gibbons, H. J., **Children's Mental Health Problems and Services**, Congress of The U.S., Office of Technology Assessment, Naine Publishing, Washington, 1986.
- Gottlieb, D., **Listen to Me, Your Child and Your Divorce**, C. De Semrik, Tel Aviv, 2012.
- Hamerman, S. and Ludwin, S., "Emotional Abuse and Neglect", **Treatment of Child Abuse**, Ed. Robert M. Reece, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 2000.
- Harvey, H. John and Fine, A. Mark, **Children of Divorce Stories of Loss and Growth**, Lawrance Erlbaum Associates Inc., New Jersey, 2008.
- Hökelekli, Hayati, **Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, TDV Yayınları, Ankara, 1996.
- Jeynes, W., **Divorce, Family Structure and The Academic Success of Children**, Routledge, New York, 2012.
- Jones, W. B., "The Ambivalent Spouse Syndrome", **The Divorce Process: A Handbook for Clinicians**, Ed. Craig A. Everett, (pp.57-67), The Haworth Press Inc., New York, 1987.
- Jung, Carl Gustav, **Two Essays on Analytical Psychology**, (Translated by R.F.C.Hull), Meridian Books, Seventh Printing, New York, 1968.
- Kılıç, Recep, **Ahlakın Dini Temelinin Önemi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara, 1991.

- Kochanska, G. And Aksan, N., Mother-Child Mutually Positive Effect, The Quality of Child Compliance to Request and Prohibitions, and Maternal Control as Correlates of Early Internalization, **Child Development**, 66: 236-254, 1995.
- Lippman, G. J. and Lewis, G. P., **Divorcing with Children**, Greenwood Publishing Group, London, 2008.
- Matlia, W. M., **The Psychology of Women**, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, 2012.
- Mitchell, P., **The Psychology of Childhood**, The Falmer Press, London, 1992.
- Nevid, S. J., **Psychology: Concepts and Applications**, Third Edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 2009.
- Peterson, R. R., **Women, Work and Divorce**, State University of NY Press, Albany, 1989.
- Pope, C., **Bebeğin Aylık Gelişimi**, 2. Basım, (Çev; Bülent Pancarcı), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Price, P. M., **Divorce and The Special Needs Child: A Guide for Parents**, Jessica Kingsley Publishers, London, 2010.
- Root, A., **The Children of Divorce**, Green Press, USA, 2010.
- Russell, Bertrand, **Eğitim Üzerine**, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sahler, Z. J. O., "Understanding and Caring for The Child in Crisis", **When Children Suffer: A Sourcebook for Ministry with Children in Crisis**, Ed. Andrew D. Lester, The Westminster Press, Pennsylvania, 1987.
- Salts, J. C., "Divorce Stage Theory and Therapy: Therapeutic Implications Throughout The Divorcing Process", **Divorce Therapy**, Ed. Douglas H. Sprenkle, (pp.13-26), The Haworth Press, New York, 1985.
- Sandler, N. I, Brave S. and Gensheimer L., "Stress, Theory, Research and Action", **Handbook of Community Psychology**, Ed. J. Rappaport and E. Seidman, (pp. 187-214), Kluwer Academic Plenum Publishers, New York, 2000.
- Sargın, N., **Çocuklarda Ruh Sağlığı**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001.
- Saygılı, Sefa, **Ruhen ve Bedenen Sağlıklı Çocuk Yetiştirmek**, Hayat Yay., İstanbul, 2005.
- Snyder, J., "Loss: Divorce, Seperation and Bereavement", **Clinical Child Psychiatry**, Ed. M. W. Klykylo and J. Kay, Third Edition, Wiley- Blackwell, West Sussex, 2012.
- Spain, B. K., **Family Diversity: A Quantitative Study of The Impact of Divorce and Family Structure on The Academic Performance of Collage Student**, Pro Quest, Umi Dissertations Publishing, Ann Arbor, 2008.
- Stekel, Wilhelm, **Bir Anneye Mektuplar**, (Çev: Ali Çankırılı), Timaş Yay., İstanbul, 2003.
- Tarhan, N., **Sen Ben ve Çocuklarımız**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Tarhan, N., **Son Sığınak Aile**, Nesil Yayınları, İstanbul, 2010.
- Taşdan, Demet, **Okul, Aile ve Toplum İlişkilerinde Çocuk ve Şiddet**, Babiâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2009.
- Tosun, C., **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2001.
- Wallerstein, S. J. and Kelly, B. J., **Surviving The Breakup: How Children and Parents Cope with Divorce**, Basic Book, New York, 2008.
- Wallinga, C. and Skeen, P., "Physical, Language, and Social- Emotional Development", **Handbook of Preschool Religious Education**, (pp. 30-58), Ed. Donald Ratcliff, Religious Education Press, Birmingham, 1988.
- Whirter, Jeff MC. ve Voltan-Acar, Nilüfer, **Çocukla İletişim**, MEB Yayınları, İstanbul, 2005.
- Williams, Joyce W. and Stith, Marjorie, **Middle Childhood Behavior and Development**, Macmillan Publishing Co.,Inc., London, 1974.

- Wolpe, D. J., **Teaching Your Children About God**, Harper Collins Publishers Inc., New York, 1995.
- Yavuzer, H., **Çocuk Eğitimi El Kitabı**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Yavuzer, H., **Çocuk ve Suç**, Dokuzuncu Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Yıldız, M., **Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi**, İzmir İlah. Vakfı Yay., İzmir, 2007.
- Yörükoğlu, Atalay, **Çocuk Ruh Sağlığı**, 24. Basım, Özgür Yayınları, İstanbul, 2000.

MEHMED ÂKİF ERSOY'UN BALKAN HARBİ ZAMANINDA YAPTIĞI VAAZLARDA KULLANDIĞI HADİSLERLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa Karabacak *

Özet

Mehmet Âkif Ersoy, Osmanlı Devleti'nin sonu ile Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında yaşamış münevver bir İslam şâiridir. Onun Balkan Harbi ve Milli Mücadele yıllarında verdiği vaazlarda âyet ve hadisleri kullanarak toplumun bilinçlenmesine ve sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalıştığı bilinmektedir. Yaptığı vaazlar, Eşref Edip tarafından kaleme alınmıştır. Onun yayımlanmış dokuz sohbet ve vaazı vardır. Balkan Savaşı sırasında Beyazıt, Fatih ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar Sırât-ı Müstakim dergisinde neşredilmiştir.

Vaazlarında toplam 12 hadis tespit ettik. Bunları konuları itibariyle gruplandırdık ve başlık oluşturduk. Hadisleri onun görüşlerini esas alarak açıkladık ve hadis kritiği açısından inceledik. Şüphesiz vaazların yapıldığı zamanlar, toplumda duygusal aklın ön plana çıktığı süreçlerdir. Aynı zamanda bu vaazların irticâli/kendiliğinden konuşmalar olduğunu da unutmamak gerekir. O, vaazlarında hadislerin bazen arapça metninin tamamını, bazen bir kısmını, bazen de sadece hadisin tercümesini vererek kullanmıştır. Âyet ve hadisleri kullanmadaki mahareti onun bu konulardakiengin bilgisine işaret etmektedir. Onun mevzû haberler konusunda tepkisi bilinmekle birlikte; bazen hadislerin sıhhatini araştırmadan kullandığı da muhakkaktır. Bunları da konularına göre gruplandırarak şu başlıklar altında inceledik. Kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği, Akli kullanmak, Çalışmak, Güzel Ahlaklı olmak ve Hz. Ömer'in fazileti.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Âkif, Ersoy, Balkan, vaaz, hadis.

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (karabacakm67@hotmail.com).

The Value of Hadiths That Mehmet Akif Ersoy Used in His Sermons in The Balkan Years

Abstract

Mehmet Akif Ersoy, who lived in the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Republic of Turkey is an enlightened Islamic poet. It is all known that during the Balkan Wars and War of Independence he used verses and hadiths to raise awareness of the society. In this process, his sermons have been very beneficial and they were written by Ashraf Edip. He published nine conversations and sermons His sermons performed during the Balkan Wars at Bayezid, Fatih and Suleymaniye mosques were published in the magazine of Sırat-ı Mustaqim.

We have detected a total of 12 hadiths. We have grouped them and created some titles. We have explained the hadiths on the basis of his opinions and examined the hadiths in terms of his hadith critics. Surely, his preachers were all done when the emotional mind of the society was at the highest level. It is also important to note that his preachings were improvisation and spontaneous speeches. In his preaches, he sometimes used the entire text of the hadiths in Arabic, sometimes a little part of it in Arabic and sometimes he gave the translations of the hadiths. His ingenuity in using verses and hadiths indicate his depth knowledge on these issues. Although his sensitivity is known about this, it is also obvious that he used hadiths without knowing the origins of these Hadiths. They are grouped according to the subjects under the following headings. Islamic Brotherhood instead of tribalism, using the mind, the importance of working, the importance of having good morality and the virtues of Hazreti Omar.

Key Words: Mehmet Akif Ersoy, Balkan, Preach, Sermon, Hadith.

Giriş

Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936), Osmanlı Devleti'nin sonu ile Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında yaşamış münevver bir İslam şâiridir. Yeni devletin kuruluşunda ve halkın aydınlatılmasında katkısı azımsanmayacak kadar fazladır. Nitekim kendisine "Milli Mücâdele'nin manevi lideri" sıfatı verilmiştir.¹ Hafızu'l-Kur'an olması², Kur'an tercüme işinin ona verilmesi, şâirliğiyle birlikte Türkçe ve Arapçaya vukûfiyeti ve hadis

¹ Okay, M. Orhan - Düzdağ, M.Ertuğrul "Mehmet Âkif Ersoy II", *DİA.*, Ankara, 2003, XXVIII, 434.

² Kabaklı, Ahmet, *Mehmet Âkif*, Toker Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1970, s. 19; Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, DİB Yayınları, 1. Basım, Ankara, 2012, s. 19.

kültürü³ onun bu konudaki İslam şâirliği ünvanına katkı sağlamıştır.⁴ O, aynı zamanda İslami ilimlerdeki mütevâziliği ile de dikkat çekmektedir.⁵

Âkif, toplumun sıkıntılarıyla hemhal olmuş ve insanların olduğu her yerde bulunmuştur. O, aynı zamanda Türk şiirinde toplum meselelerine en çok eğilen şâir olmuştur.⁶ Nurettin Topçu'nun ifadesiyle: "Cemaatle hemhal ve hemderd oldu. Neslimizin ruhunun doktoru o idi. Bedbaht bir nesil onu hastalarının başucunda, mezarlıkta, meyhanede, mahalle kahvesinde, hâsılı bütün sefaletlerinin yanında bulmuştu."⁷ O, toplumun en sıkıntılı anlarında vaazlarıyla insanları aydınlatmıştır.

Mehmed Âkif'in yayınlanmış dokuz sohbet ve vaazı⁸ genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür: 1- İttihat ve Terakî Hey'eti

³ Kâmil Miras'la birlikte Tefsir ve Hadis Usûlü okudukları, ayrıca Âkif'in Haccetü'l-Vedâ konulu şiire hazırlık amacıyla Ali el-Muttekî el-Hindî'nin *Kenzü'l-ummâl* adlı hadis kitabını mütalaa etmiştir. Cündioğlu, Düccane, *Bir Kur'an Şâiri*, Bîrun Yayınları, İstanbul, 2000, s. 32, 33.

⁴ Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarih*'in beşte biri yani 574 hadisini tercüme ve şerh edip tamamlamadan vefat edince Akif çok üzülmüştür. Daha sonra *Tecrid-i* tamamlama görevi Kâmil Miras'a verilince sevincini şöyle izhar etmiştir: "Naim'in vefatı ile bu eserin nâ tamam kalacağından çok korkuyordum. Fakat şimdi çok müteselli oldum. Diyanet riyaseti çok isabetli bir iş yapmış..." Edip, Eşref, *Mehmet Âkif*, Sebülürreşât Neşriyatı, 2. Basım, İstanbul, 1381/1962, s. 205.

⁵ *Tecrid-i Sarih*'in tercüme ve şerhine başlayan Ahmed Naim, Âkif'e "Hadis tercümesi ile meşgul olmaya başlayınca ondan evvelki vaktimi ne kadar zayi ettiğimi anladım. Bu ilim dururken başka şeylerle uğraşmak ne boş şeymiş! Yüksek âlimlerin bu işe verdikleri ehemmiyetin sebebini de şimdi anladım." deyince, o şöyle demiştir: "Kur'an'la meşgul olsaydı, kim bilir ne söyledi! Hakikaten bizim bildiğimiz şeyler Kur'an ve hadis ilminin ve âlimlerinin yanında hiç kalır." Edip, Eşref, *Mehmet Âkif*, s. 197. Ayrıca o *Safahat'ın* ikinci kitabı olan "Süleymaniye Kürsüsünde" şöyle demektedir:

"Beni kürsîde görüp, va'zedecek sanmayınız;

Ulemâdan değim, şeklime aldanmayınız!

Dinin ahkâmını zâten fukahanz söyley,

Anlatırlar size bir müşkiliniz varsa eğer,

Bana siz âlem-i İslâm'ı sorun, söyleyeyim;

Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim." İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul, 1977, s. 162.

⁶ Okay, M. Orhan - Düzdağ, M.Ertuğrul, "Mehmet Âkif Ersoy", DİA., XXVIII, 43.

⁷ Topçu, Nureddin, *Mehmet Âkif*, Harekât Yayınları, İstanbul, 1970, s. 16.

⁸ Dokuz vaazı nerelerde yaptığı ile ilgili ayrıntılar şöyledir: 1- Şehzâdebaşı kulübünde (1910), 2- Beyazıt Camii kürsüsünde (2 Şubat 1913, Pazar), 3- Fatih Camii kürsüsünde (7 Şubat 1913, Cuma), 4- Süleymaniye Camii kürsüsünde (14 Şubat 1913, Cuma), 5- Zagnos Paşa Camii kürsüsünde (23 Ocak 1920), 6- Nasrullah Camii kürsüsünde (Kasım 1920), 7- 8- Kastamonu kazalarında (Kasım 1920), 9- Kastamonu havâlisinde (Aralık

İlmiyesi azası iken Şehzâdebaşı Kulübü'nde (Kasım 1910) yaptığı "İttihat Yaşatır, Yükseltir- Tefrika Yakar, Öldürür" isimli konuşması, 2-Balkan Savaşı yıllarında yaptığı Beyazıd (2 Şubat 1913, Pazar), Fatih (7 Şubat 1913, Cuma) ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar (14 Şubat 1913, Cuma), 3- İstiklal Savaşı yıllarında yaptığı vaazlar.

İlk vaazını Hacı Bayram Camii'nde⁹ veren Âkif, vaaz silsilesine yurdun değişik yerlerinde devam etmiştir. Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'deki görevinden ayrılmak zorunda kaldığı bu vaazı ile ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır. Onun vaazları Eşref Edip tarafından kaleme alınmıştır. "Mevâiz-i Dîniyye: Birinci Kısım (İstanbul 1328)." Mehmed Âkif'in bu vaazı, İttihad ve Terakki Hey'et-i İlmiyyesi âzası iken Şehzâdebaşı Kulübü'nde yaptığı "İttihad Yaşatır, Yükseltir, Tefrika Yakar, Öldürür" başlıklı konuşmasının metni olarak önce Sırât-ı Müstakîm'de çıkmış, ardından bu kitabın içinde tekrar yayımlanmıştır. Balkan Savaşı sırasında Beyazıd, Fatih ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar ise Sırât-ı Müstakîm'de neşredilmiştir. Balıkesir Zagnos Paşa Camii ile Kastamonu Nasrullah Paşa Camii'ndeki vaazı Sebîlürreşâd'ın Kastamonu'da basılan 464. sayısında çıkmış, gördüğü rağbet dolayısıyla bu sayı birkaç defa bastırılarak Anadolu'ya ve cephelere gönderilmiştir. Ayrıca el-Cezîre Kumandanı Nihad Paşa tarafından müstakil bir risale halinde neşredilip (Diyarbakir 1337) bölgenin Elaziz, Diyarbakir, Bitlis ve Van gibi belli başlı vilâyetlerinde ve cephelerdeki askerlere dağıtılmıştır. Mehmed Âkif'in Kastamonu'da bulunduğu süre içinde civar kaza ve köylerde yaptığı konuşmaların özetlerini de Eşref Edip kaydedip derginin 465-467. sayılarında yayımlamıştır. Bazıları yeni yazıyla birkaç defa basılan bu sekiz vaazın ilki hariç diğerleri, Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından hazırlanan ve yukarıda adı geçen eserin ikinci kısmında yeni yazıya aktarılmıştır.¹⁰ Şehzâdebaşı Kulübü'nde verdiği de olmak üzere toplam dokuz vaazı ayrıca M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yayınlanmıştır."¹¹

1920). Bu vaazların hepsi birçok defa basılmıştır: Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, s. 179-306; Abdülkadiroğlu, Abdülkerim-Nuran, *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, DİB Yayınları, Ankara, 1992, s. 97- 187.

⁹ Okay, M. Orhan - Düzdağ, M.Ertuğrul, "Mehmet Âkif Ersoy", DİA., XXVIII, 434.

¹⁰ Okay - Düzdağ, "Mehmet Âkif Ersoy", DİA., XXVIII, 438.

¹¹ Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, s. 179- 306.

Bu çalışma, Mehmed Âkif Ersoy'un 1. Balkan Savaşı sırasında İstanbul'un üç camisinde yaptığı vaazlardaki hadisleri kapsamaktadır. Bu vaazların ilkinin 2 Şubat 1913 Pazar günü ikindi namazından sonra Beyazıt Camii; ikincisini 7 Şubat 1913 Cuma namazından sonra Fatih Camii; üçüncüsünü ise 14 Şubat 1913 Süleymaniye Camii kürsülerinde vermiştir. Bu günler Balkan savaşında Osmanlı Devleti'nin başarısızlığı nedeniyle hükümette de karışıklıkların olduğu bir dönemdir. Bu sebeple üç vaazını 12 gün içinde vermiştir. Balkan Savaşı bilindiği gibi 8 Ekim 1912-29 Eylül 1913 yılları arasında iki aşamada yapılan bir savaştır. Bu savaşın birinci aşaması Balkan Devletleri ile Osmanlı Devleti arasında yapıldı. Osmanlı Devleti'nin yenilgisi ve 30 Mart 1913'te imzalanan Londra Konferansı anlaşması ile sona ermişti. Savaşın ikinci aşaması ise Balkan Devletleri'nin Osmanlı mirasını paylaşamamasından dolayı kendi aralarında olmuştur.

Bu savaşta Osmanlı Devleti'nin kaybetme sebeplerinden en önemlisi Âkif'in de vaazlarında işaret ettiği gibi devletin zayıflamış olması ve balkanlarda milliyetçilik akımlarının depreşmiş olmasıdır. Bu sebeple Osmanlı Devleti Balkan Devletleri'nin kendi aleyhine birleşmesine mani olamamıştır. Devlet yetkilileri ve halk Balkan Devletleri'nin bir birlik yapamayacağından emindirler. Hatta devlet yetkilileri bundan imanları kadar emin olduklarını söylüyorlardı.¹² Âkif ise bunu Fatih Camii kürsüsünde verdiği vaazda şöyle belirtir: "Donanma için herkes bağırdı. Bir iki gemi alalım. Almazsak Balkan hükümetleri ittifak edecekler. Bir kaç gemi bu ittifaka mani olur. Yunanlılar olsun bu ittifaka giremez.

Adam sen de! dedik. Bulgarlar Yunanlılarla bir yere gelir mi? Evet senin mantığına bakarsak gelmemesi icab edecek... Lâkin geldi!"¹³

Âkif, Osmanlı Devleti'nin zayıflaması neticesinde Balkan Devletleri'nde kavmiyetçilik ruhlarının canlandığını Beyazıt Camii kürsüsünde verdiği vaazda şöyle dile getirmektedir: "Felâket-i hâzırının nâmütenâhî esbâbı var ki, en birincisi kavmiyet yüzünden meydana gelen tefrikadır. Yalnız dört, beş senedir bu yüzden ne hale geldik; kavmiyet gayretiyle ayaklananları ıslah için ordumuzu yorduk. İhtilâlden çıktık ihtilâle girdik; müşkilâtten çıktık müşkilâta düştük!"¹⁴

¹² Küçük, Cevdet, "Balkan Savaşı", DİA., İstanbul, 1992, V, 23.

¹³ Düzdağ, a.g.e., s. 210; Abdülkadiroğlu, s. 115.

¹⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 190; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 100.

Bu çalışmada Âkif'in Balkan Savaşı esnasında İstanbul'da farklı camilerde yaptığı vaazlarda kullandığı hadisler tespit edilip, kaynakları bulunup sıhhat durumu ve hadislerle ilgili açıklamalar yapılmıştır. Âkif, vaazlarında hadislerin bazen tamamını tercümesiyle birlikte, bazen bahsettiği konu ile ilgili kısmını, bazen sadece metnini, bazen de sadece tercümesini vermektedir.

Mehmed Âkif, vaazlarında tahmin edileceği gibi o zamanki konjüktüre uygun olarak kardeşlik, tefrikadan uzak durmak, bağımsızlık, güçlü olmak, dine bağlılık ve benzeri konularını işlemiştir. O, konuşmalarında âyetler temel olmakla birlikte zaman zaman hadisleri de kullanmıştır. Balkan Savaşı yıllarında verdiği ilk vaazı Beyazıd Camii'nde "kavmiyetçiliği red"; Fatih Camii'nde "çalışmak"; Süleymaniye Camii'nde "akıllı, bilgili olmak ve cahillikten sakınmak" gibi temel konulara değinmiştir. Vaazlarında az da olsa hadislerin sıhhati hakkında bilgi vermekle birlikte özellikle mevzû haberler konusunda tutumu açıktır. Hadis uydurucuları hakkında şöyle demektedir:

Kitabı, Sünneti, İcmâı kaldırıp attık;
Havâssı maskara yaptık, avâmı aldattık.
Yıkıp şerîatı, bambaşka bir bina kurduk;
Nebiye atf ile binlerce herze uydurduk!
O hâli buldu ki bu cür'et; "yecuzu fi't-terğib..."
Karar-ı erzeli fetvâ kesildi!... Hem ne garib,
Hadîsi vaz'ediyorken sevâb uman bile var!
Sevabı var mı imiş bir zaman gelir, anlar!
Cihanı titretiyorken nidâ-yı "Men kezebe..."
İşitmiyor mu, nedir, bir bakın şu bî- edebe:
Lisân-ı pâk-i Nebîden yalanlar uyduruyor:
Sıkılmadan da "sevap işledim" deyip duruyor!
Düşünmedin mi girerken şerîatın kanına?
Cinâyetin kalacak zanneder misin yanına?
Sevap ümid ediyor ha! Deyin ki nâmerde:

Sevabı sen göreceksin huzur-i mahşerde.¹⁵

Mehmed Âkif'in burada bahsettiği hadis, kaynaklarda "mütevâtir hadis" olarak geçen baş tarafını kendisinin de verdiği şu hadistir:

"Kim benim adıma bile bile yalan isnad ederse, ateşteki yerine hazırlansın!"¹⁶

Hz. Peygamber'in yalan haberle ilgili bu rivayetinin herkes tarafından bilindiği onun şu sözünden anlaşılmaktadır: Cihanı titretiyorken nidâ-yı "Men kezebe..." Yine o bunu yapanın bir de sevap umduğunu belirtmektedir. Cihanı titreten bu uyarıya rağmen bu cüreti gösterenleri kıyamette şöyle bir akıbetin beklediğini birdirmektedir:

Tepende gezdirecek ra'd-i intikamını Hak,
Ki yıldırımları beyninde kaynayıp duracak.
Yakandan inmeyecek dest-i kahrı husrânın...
Nasıl iner ki, önünden kaçıp da nîrânın,
Civâr-ı nûr-u nübüvvette mültecâ bulsan;
Bu türlü kurtuluş imkânı yok ya... Kurtulsan;
Şu izdihâmın elinden -ki belki bir milyar
Nüfûs-u hâsiredir- kaçmak ihtimali mi var?
Bugün fesâdına kurban olan zavallıların
Vebâli boynuna yüklenmesin mi yoksa yarın?
Kolay mı ümmeti idlâl edip sefil etmek?
Kolay mı dîni hurâfât içinde inletmek?
Niçin Kitâb-ı İlâhî'yi pâyimâl ettin?
Niçin şerîati murdâr elinle kirllettin?
Çıkıp tepinmeye yok muydu başka bir sâha?
Nedir bu salladığın çifte, Kâbetu'llâh'a?

¹⁵ Ersoy, M. Âkif, *Safahat*, Dördüncü Bölüm Fatih kürsüsünde (nşr: M. Ertuğrul Düздаğ), s. 274- 275.

¹⁶ Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, İlim, 38, Cenâiz, 34; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuraşî, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, Mukaddime, 3; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, İlim, 4; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Servet, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, İlim, 8; Menâkıb, 19; İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, Mukaddime, 4.

Herif! Şu millet-i mâsûmeden ne isterdin,
Ki doğru yol diye tuttun, dalâli gösterdin!¹⁷

Mehmed Âkif, vaazlarında kullandığı hadislerde az da olsa hadisin sıhhat durumu hakkında “Hadis-i sahih”¹⁸ diyerek bilgi vermektedir. Onun vaazlarında Kur’an temeldir.¹⁹ Bununla birlikte onun “Kur’an incelemelerine verdiği önemin bir benzerini hadisler konusunda göremiyoruz.”²⁰

O hadisleri verirken bazen hadis metninin tamamını, bazen bir kısmını okumaktadır. Biz de hadisleri onun verdiği şekliyle kaydetmeye çalıştık. Tercümesini verdiği hadislerde lafzî tercümeden daha çok manevî tercüme yaptığını dikkate alarak kasdettiği hadisi bazen bulmak kolayken, bazen de ihtimaller üzerinden giderek birkaç hadisi değerlendirdik. Ayrıca tesbit ettiğimiz hadisi hangi vaazında kullanmış, bunu da belirttik. Hadisleri sıhhat yönünden değerlendirirken Buhârî (v. 256/869) ve Müslim’in (v. 261/875) *Sahîh*’lerini eleştiri dışı tuttuk. Zira Buhârî ve Müslim’in eserleri rivayet kitaplarının birinci tabakasından sayılmış²¹ ve bunların rivayet ettikleri hadislerin büyük kısmının “sahîh”liği üzerinde genel bir kanaat oluşmuştur. Diğer hadislerde de ravilerin hepsini değerlendirme yerine varsa “mecruh” ravi hakkında âlimlerin görüşlerini verdik. Metin içinde hadisleri numarandırarak makalenin sonunda da genel bir tablo verdik. Tespit ettiğimiz hadisleri anlam itibarıyla gruplandırarak farklı başlıklar altında değerlendirdik. Bunlar; “Kavmiyetçilik yerine

¹⁷ Ersoy, M. Âkif, *Safahat*, IV. Bölüm Fatih kürsüsünde (nşr: M. Ertuğrul Düzdağ), s. 275

¹⁸ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121.

¹⁹ Tütün, Sevgi, “Mehmet Âkif Ersoy’un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur’an Tefsirinin Yeri ve Önemi” isimli makalesinde Âkif’in vaazlarında kaç tane âyet kullandığını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ona göre Âkif, Beyazıt Camii’ndeki vaazında on altı; Fatih Camii’ndeki vaazında on sekiz; Süleymaniye Camii vaazında ise sekiz âyetten istifade etmiştir. *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 47, Sayı 4, s. 58- 60.

²⁰ Eren, Mehmet, *Mehmet Âkif Ersoy’un Tefsir Yazıları ile Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi*, SÜİFD., Sayı IX, s. 349. Bu makale Âkif’in bütün tefsir yazıları, vaaz ve hutbelerindeki hadislerle ilgili genel bir çalışma olup, bazı hadislerin sıhhat durumu hakkında değerlendirmeler verilmediği ve hadisçiliği üzerinde durulmadığı gibi hadisleri hangi ortamda ve şartlarda okuduğu da dikkate alınmamıştır. Makalenin ikincisi de aynı isimle yayınlanmıştır. Bkz. SÜİFD., Sayı X. Makalelerin sonunda hadisler hakkında genel değerlendirme yapılmamıştır.

²¹ Subhi, Sâlih, *Ulûmü’l-Hadis ve Mustalahuhû*, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 18. Basım, Beyrut, 1991, s. 116, trc. Kandemir, M. Yaşar, *Hadis İlimleri Ve İstılahları*, DİBY., 2. Basım, Ankara, 1973, s. 94.

İslam kardeşliği, Akli kullanmak, Çalışmak, Güzel Ahlaklı olmak ve Hz. Ömer'in fazileti"dir. Tespit ettiğimiz ilk başlık da "Kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği"dir.

1. Kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği

Mehmed Âkif'e göre İslam, Osmanlı toplumunda birleştirici unsurdur. O bunu şöyle ifade etmektedir: "Filhakika ırkı, lisani, muhiti, âdâtı, elhasıl her şeyi yekdiğerine mübâyin olan bu kadar akvâmı Müslümanlık kardeş yapmıştı; kavmiyeti, cinsiyeti aradan kaldırmıştı."²²

Âkif, Balkan Savaşı yıllarında ilk vaazını Beyazıd Camii'nde verdi ve bu vaazında farklı konulara değinmekle birlikte temel konu kavmiyetçiliği reddir. O, Müslümanlıkta kavmiyetçilik yoktur diyerek şu hadisi delil göstermektedir:

«لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ»

"Kavmiyet gayreti güdenler bizden değildir yani Müslüman değildir; Kavmiyet sebebiyle vuruşan da bizden değildir; kavmiyet güderek ölenler de bizden değildir."²³ (1)

Cübeyr b. Mut'im'den (v. 59/678-679) rivayet edilen bu hadisi Mehmed Âkif, Beyazıd Camii Kürsüsünde²⁴ metin ve tercümesiyle birlikte kullanmıştır. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (v. 1420/1999), hadisin "zayıf" olduğunu belirtmiştir.²⁵ Yavuz Horoz, "Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat'ta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İcelenmesi" adıyla yaptığı Yüksek Lisans tezinde bu hadisin ravilerini ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve şöyle demiştir: Muhammed Nâsiruddin Elbânî'nin (1420/1999) hadisi "zayıf", Münâvî'nin (v. 1031/1622) de ravi Abdurrahman el-Mekkî'nin "mechul" olduğunu belirterek "munkatı" olarak değerlendirmesi ve râvilerden Abdullah b. Ebû Süleyman'ın Cübeyr b.

²² Düzdağ, a.g.e., s. 189; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 99.

²³ Ebû Dâvûd, Edeb, 111; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdisi'l-beşiri'n-nezîr*, 4. Basım, Kahire, 1373/1954, II, 401 (Hadis no: 7684). Hadisin senedi şöyledir: İbnü's-Serh--- ibn Vehb--- Saîd b. Ebî Eyyûb--- Muhammed b. Abdurrahman el-Mekkî yani İbn Ebî Lebîye--- Abdullah b. Ebû Süleyman--- Cübeyr b. Mut'im.

²⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 189- 190; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 100.

²⁵ Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, Zaifu "*el-Câmi's-sagîr ve ziyâdetih*", *el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs*, I, 711 (Hadis no: 4985).

Mut'im'i görmemesi sebebiyle irsal yaptığı göz önüne alınarak bu hadise "zayıf" diyebiliriz.²⁶

Âkif, İslamda kavmiyetçiliğin olmadığını, birleştirici unsurun din olduğunu belirtir. Müslümanların ancak din bağı ile bağlı olduklarını ve birbirlerinin acılarını hissetmeleri gerektiğine şu hadisi delil getirir:

"Dünyadaki Müslümanların hepsi bir vücudun a'zayı muhtelifesi gibidir. Birisine bir elem isabet etti mi, diğerleri de duyacaklar."

"Dünyanın öbür ucundaki bir müslümanın ayağına diken batsa ben onun acısını kalbimde duyarım." (2)

Mehmed Âkif, bu iki hadisin her ikisini de Fatih Camii'nde verdiği vaazda²⁷ kullanmıştır. Âkif bu hadisleri verirken "Aleyhisselatü ve's-Salam Efendimiz buyuruyor ki" diyerek hadislerin tercümesini vermiştir. Onun verdiği bu tercümeyi de manen tercüme kabul ediyoruz;

²⁶ Horoz, Yavuz, *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi*, s. 54.

Horoz, bu çalışmasında *Safahat*'taki hadislerin sıhhat durumu hakkında şöyle bir sonuca varmıştır: "Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, *Safahat*'ın 16 yerinde anlam olarak kullanılan rivayetlerin 1 tanesi mütevatir, 9 tanesi sahîh, 2 tanesi hasen, 2 tanesi zayıf ve 2 tanesi mevzûdur. 15 konuda telmih yoluyla kullanıldığını tesbit ettiğimiz rivayetlerin 9 tanesi sahîh, 2 tanesi hasen, 1 tanesi zayıf ve 3 tanesi mevzûdur. Bunlardan birine mevzû olduğunu bilerek ve bunu gerçekmiş gibi kullananlara karşı çıkararak işaret etmiştir. Dolayısıyla toplamda 4 tane mevzû 3 tane de zayıf rivayete bilmeden yer vermiştir. Her ne kadar bir Osmanlı âlimi olarak, hadis uydurmaclarına şiddetle karşı çıksa da, hadisleri seçerken bir hadis âlimi gibi titizlik göstermemiş, temel hadis kitaplarından seçme hassasiyetinde bulunmamış, sıhhat derecesini araştırmadan kullanmıştır." s. 158. Zekeriya Güler de "*Mehmed Âkif'in Fatih Kürsüsünde ve Âsım'da Hadis Atıfları*" çalışmasında Yavuz Horoz'un tezine atıfta bulunarak Rivayet tekniği açısından Rasûl-i Ekrem'e nisbeti asılsız olan haberlere dair bu nevi gözden kaçan tasarruflar için *kasıtsız mevzû* (şibhü'l-vad' bi gayr-i kasdin veya alâ sebîl-i ğalat lâ et-teammüd) tabiri kullanıldığını bildirerek Âkif'in kullandığı mevzû haberler için şöyle demektedir: "Şüphesiz hadis usul ilmine göre, bu nevi hatalara da düşülmemesi, düşülmesi halinde derhal düzeltilmesi gerektiği bilinmelidir." s. 204.

²⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 212; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 116- 117. Âkif, *Safahat*'ta ise bu hadise şöyle işaret etmektedir:

"Hiç sıkılmaz mısınız Hz. Peygamber'den

Ki uzaklardaki bir mü'mini incitse diken,

Kalb-i pâkinde duyarmış o musibetten acı.

Sizden elbette olur rûh-u Nebi davacı." *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsü, s. 179.

çünkü tam bu tercümeyle karşılık gelen bir hadis metni kaynaklarda bulamadık. Fakat telmihle şu hadis kastedilmiş olabilir:

*"Mü'minler tek bir vücut gibidirler. O vücutta baş ağrıdığında vücudun diğer azaları uykusuzluk ve ateşlenme ile ona eşlik ederler."*²⁸

Buhârî'de (v. 256/869) ise benzer rivayet şöyledir: *"Birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamette, birbirlerine şefkatte mü'minleri bir beden misâli gibi görürsün. Ondan bir uzuv rahatsız olsa, diğer uzuvlar uykusuzluk ve hararetle ona iştirak ederler."*²⁹

Hadis, Buhârî ve Müslim'de (v. 261/875) geçmekte olup "sahîh"tir.

Âkif, "İmanın tam olması için Müslümanlardan her birinin diğerini kendi nefsi kadar aziz, muhterem, mültezem tutması elzemdir" dedikten sonra sahabe arasındaki sevgi ve muhabbeti şöyle ifade etmektedir: "Sahabe-i kiram Radıyallahu aleyhim ecmain hazeratı arasındaki vahdet, muhabbet, teâvün cümlelerinin ma'lumudur. Bu din uluları, bu Allah'ın en sevgili kulları huzûr-ı ilâhiye cemaatle durdukları zaman, safları âdetâ-ma'rûf ta'bir vechile- sabun kalıbı halini alırdı."³⁰ Âkif, Cennete girebilmenin şartı olarak şu hadisi delil getirmektedir.

« لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، »

*"Siz iman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmeyince de iman etmiş olamazsınız..."*³¹ (3)

Âkif, bu hadisi Fatih Camii'nde³² metin ve tercümesiyle birlikte kullanmıştır. Hadis Ebû Hüreyre'den rivayet edilmiş olup "sahîh"tir. Tirmizî (v. 279/892) hadise "hasen-sahîh" demektedir.

Âkif, Müslümanlar arasında sevgi olmazsa dünyalarının da, ahiretlerinin de olmayacağını belirtmektedir: "Biz Müslümanlar ihvan-ı dinimizi sevmezsek, imanımız tam olmaz. İmanımız tam olmayınca da

²⁸ Müslim, Birr, 66, 67.

²⁹ Buhârî, Edeb, 27.

³⁰ Düzdağ, a.g.e., s. 249; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 144- 145.

³¹ Müslim, İman, 93, 94; Ebû Dâvûd, Edeb, 131; Tirmizî, İsti'zân, 1; İbn Mâce, İman, 9, Edeb, 11. Âkif, hadisin ilgili kısmının metnini okumuş ve tercümesini vermiştir. Hadisin devamının tercümesi şöyledir: "... Yaptığınız takdirde sizin birbirinizi seveceğiniz bir şeyi söyleyeyim mi? Aranızda selâmı yayınız."

³² Düzdağ, a.g.e., s. 211; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 116.

cennet yok! Demek dünya olmadığı gibi, ahiret de yok. Hem burada hüsrân, hem orada hüsrâ. İşte neûzubillah hüsrân-ı mübin budur.”³³

Mehmed Âkif, Müslümanlar arasındaki sevginin sadece kalpte değil; onun tezahürlerle ortaya çıkmış olması gerektiği şöyle belirtmektedir: “İyi ama muhabbet, şefkat gibi şeyler hep umûr-ı bâtınıyedendir. Vücuduna hüküm olunmak için hariçte âsârı, görülmek lâzım. Yalnız hissiyât-ı kalbiye kâfi olsaydı, Cenab-ı Hak bu namazları, bu oruçları, bu ibadetleri emr etmezdi. Kalben beni tanıyın, bu kadar kâfi derdi. Hâlbuki böyle değil. Allah bile ahval-i kalbiyemizi, ahval-i vicdaniyemizi hariç eşkâl ile görmek istiyor.”³⁴ Müslüman, sevgisinin tezahürünü göstermesi ve diğerlerinin dertleriyle hemhâl olması gerekir. Âkif’in ısrarla üzerinde durduğu konulardan birisi de Müslümanların birbirlerinin dertleriyle ilgilenmesidir.

من اصبح لا يهتم بالمسلمين فليس منهم

“Müslümanların dertini dert etmeyen Müslüman değildir.”³⁵ (4)

Mehmed Âkif bu hadisi Süleymaniye Camii’nde verdiği vaazda³⁶ kullanmıştır. Suyûtî’nin (v. 911/1505) “sahîh” dediği bu hadis İbn Mes’ud kanalıyla gelmiştir. Hadisi bazı farklılıklarla, Taberânî (v. 360/971) *el-Mu’cemü’l-evsat*’ında Ebû Zer (v. 32/653) ve Huzeyfe b. el-Yemân’dan (v.

³³ Düzdağ, a.g.e., s. 211; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 116.

³⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 211; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 116.

³⁵ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, II, 164. Âkif, böyle ideal bir Müslümanlığın zor olduğunu biliyordu. Buna *Safahat*, Beşinci Bölüm, Hatıralar’da şöyle işaret etmektedir:

“ Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile...

Âlem aldatmaksâ maksad, aldanan yok, nâfile!

Kaç hakîkî Müslüman gördümse: Hep makberdedir!

Müslümanlık bilmem amma, gâlibâ göklerdedir!” s. 311.

³⁶ Hadisi burada metin ve tercümesiyle birlikte kullanmıştır. Düzdağ a.g.e., s. 217; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 120. Aynı metin olduğunu düşündüğümüz hadisi burada şöyle tercüme etmiştir: “Bir adam ki Müslümanların dertleriyle dertlenmez; Müslümanların felâketinden müteessir olmaz; onların imdadına koşmaz; o adam hiçbir vakit Müslüman olamaz.” Aynı hadisi Kurtuluş Savaşı yıllarında Kastamonu Nasrullah Camii’nde (Düzdağ, a.g.e., s. 248; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 144. Aynı metin olduğunu düşündüğümüz hadisi burada şöyle tercüme etmiştir: “Efrâd-ı müsliminden biri diğer dindaşlarını kendi öz kardeşi bilmedikçe, onların meserretiyle mesrur, musibetiyle, matemiyile mahzun olmadıkça Müslüman olamaz.”) ve Kastamonu’nun ilçelerinde (Düzdağ, a.g.e., s. 305; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 186.) verdiği vaazlarda da kullanmıştır. Dolayısıyla bu hadis Âkif’in vaazlarında en fazla kullandığı hadistir.

36/656)³⁷; Hâkim (v. 405/1014) *Müstedrek*'in de ise hadis İbn Mes'ud ve Huzeýfe b. el- Yemân'dan (v. 36/656) rivayet edilmiştir.³⁸ Hâkim'in rivayet ettiği bu hadisin her iki senedin de ortak ravisi İshâk b. Bişr'dir. Zehebî (v. 748/1347), İbn Mes'ud rivayetindeki raviler İshâk ve Mukâtil için "sika ve sadûk değiller" demiş; Huzeýfe rivayeti için ise İshâk'tan dolayı "mevzû" olduğunu belirtmiştir.³⁹ Heysemî (v. 807/1404) de Ebû Zer rivayetindeki Yezîd b. Rabia'ya "metrûk" demektedir.⁴⁰ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1420/1999) ise; Ebû Zer rivayetine "zaîfun cidden"⁴¹; Huzeýfe b. el-Yemân⁴² ve İbn Mes'ud⁴³ rivayetine "zaîf" demektedir. Hadis hakkında farklı değerlendirmeler olsa da hadisi "zayıf" olarak değerlendirebiliriz.

³⁷ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsât*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, trs. I, 155 (hadis no: 471), VII, 270 (7473). Ayrıca Huzeýfe rivayeti için bkz. Suyûtî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, II, 131 (hadis no: 907).

Ebû Zer rivayetinin metin ve senedi şöyledir:

«مَنْ أَصْحَحَ وَهَمَّهُ الدُّنْيَا، فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِالْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ، وَمَنْ أَعْطَى الدُّلَّ مِنْ نَفْسِهِ طَائِفًا غَيْرَ مُكْرَمٍ، فَلَيْسَ مِنَّا»

Ahmed--- Ebû Tevbe--- Yezîd b. Rabia--- Ebû'l-Eş'as es-San'ânî--- Ebû Osman en-Nehdî--- Ebû Zer.

³⁸ Hakim en- Neysâbü'rî, İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ve bi zeylîhi et-telhîs li'l-Hâfız ez-Zehbî*, Mektebetü'l-matbaatü'l-İslâmiyye, Beyrut, trs., IV, 317 (7889), 320 (Hadis no:7902). Hadisin metin ve senetleri şöyledir: «مَنْ أَصْحَحَ وَهَمَّهُ غَيْرَ اللَّهِ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ غَاثَةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ»

«مَنْ أَصْحَحَ وَهَمَّهُ غَيْرَ اللَّهِ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ غَاثَةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ»

Abdülbâkî b. Kânî' el-Hâfız--- Ubeydullah b. Ahmed b. el-Hasen el-Mervezî--- İshâk b. Bişr--- Mukâtil b. Süleyman--- Hammâd--- İbrahim--- Abdurrahman b. Yezîd--- İbn Mes'ud. Bu hadisi aynı lafızlarla Beyhakî de Enes b. Malik'ten rivayet etmiş ve senedinin "zayıf" olduğunu belirtmiştir. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Horasânî, *Şuabu'l-iman*, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, Riyad, 1423/2003, XIII, 155 (hadis no: 10102).

«مَنْ أَصْحَحَ وَالدُّنْيَا أَكْبَرُ هَمَّهُ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَتَّقِ اللَّهَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ غَاثَةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ»

Ca'fer b. Muhammed el-Haledî--- el-Hasen b. Ali el-Kattân--- İsmail b. el-Attâr--- İshâk b. Bişr--- Süfyân es-Sevrî--- el-A'meş--- Şakîk b. Seleme--- Huzeýfe.

³⁹ Ayrıca İbn Mes'ud rivayeti için bakınız: Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, IV, 67 (hadis no: 8453).

⁴⁰ Heysemî, Nureddin Ali b. Ebubekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1414 /1994, X, 248 (hadis no: 17817).

⁴¹ Elbânî, *Zaifu "et-Tergîb ve't-Terhîb"*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, trs., I, 266.

⁴² Elbânî, *Zaifu "et-Tergîb ve't-Terhîb"*, I, 275.

⁴³ Elbânî, *Zaifu "el-Camiu'sagîr ve ziyâdâtih"*, I, 783. Aslında Âkif bu kadar sert ifade içermeyen Tirmizî'nin rivayet ettiği ve Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin "sahîh" dediği şu hadisi kullanmış olsaydı daha isabetli yapmış olurdu. "Müslüman insanların içine karışıp onların eziyetlerine sabrederse, o, insanların içine girmeyip onların ezalarına sabretmeyen müminden daha hayırlıdır." Tirmizî, *Sıfatü'l-kıyâme*, 55.

Buna göre Âkif'in vaazlarından "Kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği" başlığı altında kullandığı dört hadisten ikisi "sahîh", ikisi "zayıf"tır.

2. Akli Kullanmak

Âkif, İslam coğrafyasının böyle perişan bir vaziyette olmasını, Müslümanların çalışmamasına, onun ifadesiyle "akıllarını tatil etmesine" ve şeriatın sözünü tutmamalarına bağlamaktadır. O, dinin ancak akli başında olanlara sorumluluk yüklediğini şöyle belirtmektedir: "Zâten akıl ile şeriat başka şeyler değil ki. İlmihalde bile öyle denmiyor mu? Efâl-i mükellefin "âkil baliğ" olanlar için değil midir? Tekâlîf-i ilâhiye, bütün akli başında olanlardır."⁴⁴

O, Balkan Savaşı'nın devam ettiği günlerde son vaazında Süleymaniye Camii kürsüsünde akli kullanmakla ilgili şu hadisleri zikretmiştir:

دين المرء عقله ومن لا عقل له لا دين له

"Kişinin dini aklı oranındadır. Akli olmayanın dini de olmaz."⁴⁵ (5)

Hadisin metnini ve tercümesini vermiştir. Âkif bu hadise "Hadis-i sahih"⁴⁶ demektedir. O, incelediğimiz hadislerden sadece bu hadis hakkında değerlendirme yapmaktadır. Fakat başarılı olduğu söylenemez. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (v. 1420/1999) bu hadisi Deylemî'nin (v. 509/1115) rivayet ettiğini, senetteki İbn Cüreyc ve Ebü'z-Zübeyr'in tedlis yapan kişiler olduklarını dolayısıyla hadisin "mevzû"⁴⁷ olduğunu belirtmektedir. Metin ve tercümesiyle birlikte Süleymaniye Camii kürsüsünde⁴⁸ kullandığı bu hadis Câbir b. Abdullah'dan (v. 78/697) rivayet edilmiştir.

⁴⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121.

⁴⁵ Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 16; ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, III, 353 (Hadis no: 4242); Hindî, , Ali el Muttakî b. Husamüddin, *Kenzü'l-ummâl fi's-süneni'l-akvâl ve'l-ehvâl*, Müessesetür-Risâle, Beyrut 1399/1979, *Kenzü'l-ummâl*, III, 379 (Hadis no: 7033).

⁴⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121.

⁴⁷ Elbânî, *Zaîfu "el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdâtih"*, I, 439 (Hadis no: 2994); *Silsiletü'l-ehadisî'd-dâife ve'l- mevduâ ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, *Dâru'l-Meârif*, 1. Basım, Riyad, 1412/1992, VIII, 98 (Hadis no: 3606).

⁴⁸ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121.

Bu konudaki ikinci hadis şudur:

" لَا يُعْجِبَنَّكُمْ إِسْلَامُ الْمَرْءِ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا عُقْدُهُ عَقْلِهِ "

"Bir kişinin Müslümanlığı, aklının derecesini bilmedikçe, sizi şaşırtmasın."⁴⁹ (6)

İbn Ömer'den (v. 737692) rivayet edilen bu hadisi Süleymaniye Camii kürsüsünde⁵⁰ sadece metin olarak okuyan Âkif, manen tecüme ederek şöyle demektedir: "Bir adamın Müslümanlığına sakın ceffe'l-kalem beğeni vermeyiniz; evvela derece-i aklını yoklayın bakalım."

Beyhakî (v. 458/1066), senetteki İshâk b. Ebû Ferve'nin "zayıf" olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İshâk b. Ebû Ferve diye bilinen kişi, İshâk b. Abdullah b. Ebû Ferve'dir. ez-Zührî, Zeyd b. Eslem ve İbnü'l-Münkedir ondan rivayet etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) "Bize göre ondan rivayet caiz değil"; Yahyâ "Leyse bi şey'* , kezzâb**" derken Buhârî ondan rivayet etmemiştir. Nesâî (v. 303/915), Dârekutnî (v. 385/995) ve başkaları da onun hakkında "metrûkü'l-hadis" demektedirler.⁵¹ Bu değerlendirmelerden rivayetin "mevzû" olduğu anlaşılmaktadır.

Akılla kullanmakla ilgili diğer hadis:

"Kıyamet günü herkesin nezd-i ilahideki mertebesi, akılı miktarında olacaktır."⁵² (7)

⁴⁹ Beyhakî, *eş-Şuabu'l-İman*, VI, 354 (Hadis no: 4320); Suyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs., I, 126.

⁵⁰ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121.

*Leyse bi şey': Cerhin, Zehebî ve Sehâvî'ye göre dördüncü, Irâkî'ye göre üçüncü mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 164.

**Kezzâb: Cerhin, Zehebî ve Irâkî'ye göre birinci, Sehâvî'ye göre ikinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Aydınlı, a.g.e., s. 150.

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî el-Kureşî, *Kitabu'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l- kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut 1406/1986, I, 102.

⁵² Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, I, 125. Sened şöyledir: Ukaylî dedi ki: Bişr b. Musa el-Esedî--- Mansur b. Şekîr el Cezerî--- Musa b. A'yün--- Abdullah b. Amr--- Nafi--- İbn Ömer. İbn Arrâk'ın Tenzîhu's-şerîa'sında Ebu'd-Derdâ'dan benzer bir rivayet şudur: Bir adam şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bir adam geceleri namaz kılıyor, gündüzleri oruç tutar, hacceder, umre yapar, sadaka verir, Allah yolunda savaşır, hasta ziyaretinde bulunur, akrabayı ziyaret eder, cenazeye katılır, misafir ağırlar. Bu on özelliği yapan kıyamet gününde mertebesi nedir? Rasûlüllah şöyle cevap verdi: "Kıyamet günü her birisinden

Hadis, İbn Ömer'den rivayet edilmiştir. Âkif, Süleymaniye Camii kürsüsünde⁵³ sadece tercümesini okumuştur. Bu habere göre daha zeki olanlar, zeki olmayanlara göre mertebesi daha yüce olacaktır. Akılı kıt olanların zaten hiç değerleri yoktur. Oysa akıl, insanların kazanarak elde ettiği bir yetenek değildir. Büyük bir oranda doğuştan gelir. Aynı zaman bu haber şu âyetle de çelişmektedir. "... **Muhakkak ki Allah'ın indinde en çok değerli olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır. Mukakkak ki Allah, en iyi bilen ve haberdar olandır.**"⁵⁴

Bu söz, sahih hadis kitaplarında değil de mevzuat kitaplarında geçmektedir. Bilindiği gibi bir hadisin güvenilir hadis kitaplarında olmaması da onun "mevzû" olduğunun bir işaretidir.⁵⁵ Dolayısıyla bu hadis "mevzû" dur.

Âkif'in çalışmakla ilgili kullandığı son rivayet de incelediğimiz bu habere benzemektedir:

*"Halk amel-i hayırda bulunur; lâkin Cenab- Hak sevabı kullarının aklına göre verir."*⁵⁶ (8)

Âkif, Süleymaniye Camii kürsüsünde⁵⁷ sadece tercümesini okumuştur. Hadis, Muâviye b. Kurra'dan rivayet edilmiştir. Senetteki Halîd b. De'lec, Ebû Amr eş-Şâmî es-Sedûsî'dir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main (v. 233/848) ve Dârekutnî, onun hakkında "zayıf" demişlerdir. Yahya b. Main bir rivayete göre hakkında "leyse bi şey"; Nesâî ise "leyse bi sika" demektedir. İbn Adî (v. 365/976) ise "bazı hadisleri zayıftır, fakat mevzû değildir" demektedir.⁵⁸ Dolayısıyla bu rivayet "mevzû" veya "zayıf" kabul edilmektedir.

alacağı sevap akli derecesindedir." İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu's-ş-şerâti'l- merfûa ani'l ahbâri'l-ş-enîati'l-merfûa*, Mektebetü'l-Kahire, 1. Basım, Mısır, trs., I, 214.

⁵³ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 121- 122.

⁵⁴ el-Hucurât, 49/13.

⁵⁵ Kandemir, Mehmed Yaşar, *Mevzu Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, DİBY, 4. Basım, Ankara, 1970, s. 179; Çakan, İsmail Lutfi, *Anahatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, 2. Basım, İstanbul, 1985, s. 10.

⁵⁶ Suyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, I, 126. Sened şöyledir: Muhammed b. Abdillâh--- Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. El-Huseyin el-Kâdî--- el-Hâris b. Ebû Sâme--- Ebü'n-Nadr Haşim b. El-Kâsım--- Bekıyyetü'b-nü'l-Velîd el-Hımsî--- Halîd b. De'lec --- Muâviye b. Kura(Kurra-tün). Benzer İsrailî bir rivayet için bkz. İbn Arrâk, *Tenzîhu's-ş-şerîa*, I, 204.

⁵⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 219; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 122.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duâfâ*, I, 256.

Âkif'in, akli kullanmak⁵⁹ ve aklını kullanmayan topluma Allah'ın vereceği ceza⁶⁰ ile ilgili âyetler varken mevzû haberleri kullanması dikkat çekicidir. Bu da ancak onun bu konuşmaları hazırlıksız yaptığına yorumlanabilir. Yoksa Kur'an meali yazan birisinin bu âyetleri hatırlamaması mümkün değildir. Çünkü böyle çok fazla ön plana çıkmayan haberleri peşpeşe sıralaması aynı zamanda onun bu konudaki bilgisine de işaret etmektedir.

Akılla ilgili hadislerin tamamını "mevzû" kabul edenler olduğu gibi, iyimser bakış açısıyla bu konuda "sahîh" hadis olmadığını söyleyenler çoğunluktadır. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî ise bunu şöyle değerlendirmektedir: "Aklın faziletiyle ilgili gelen hadislerin hiçbirisi "sahîh" değildir. Bunlar "zayıf" ile "mevzû" arasında değişmektedir."⁶¹

"Akli kullanmak" başlığı altında incelediğimiz hadislerin üçü "mevzû"; birini de "zayıf" kabul edebiliriz.

3. Çalışmak

Âkif'in ısrarla üzerinde durduğu konulardan birisi de çalışmaktır. Hatta Fatih Camii' de verdiği vaazın ana konusu çalışmaktır. O, çalışmakla ilgili şu hadisi kullanmıştır:

"احرث لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"

"Dünya için hiç ölmeyecekmiş gibi; ahiret için de yarın ölecekmiş gibi çalış." ⁶² (9)

Âkif bu hadisi Süleymaniye Camii kürsüsünde⁶³ metin ve tercümesiyle birlikte kullanmıştır. Suyûtî'nin (v. 911/1505) "zayıf" dediği ve farklı

⁵⁹ el-Bakara, 2/44, 73, 76, 242; Âl-i Imrân, 3/65, 118 vb. âyetler.

⁶⁰ Yunus, 10/100.

⁶¹ Elbânî, *Silsiletü'l-ehadisî'd-daiife*, I, 53. Ayrıca bkz. Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2007, s. 251- 252; Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, s. 171.

⁶² İbn Ebû Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dêhir et-Temîmî el-Bağdadî, *Müsnedü'l-Hâris- Bügyetü'l-Bâhus an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*, el-Medinetü'l-Münevverâ, 1. Basım, Medine, 1413/1992,II, 983, (Hadis no. 1093). Bu eserde hadis Abdullah b. Amr b. Âs'ın sözü olarak rivayet edilmiş ve "mechul" bir ravi vardır. Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, I, 48; ayrıca bkz. Münâvî, *Fezû'l-kadir*, II, 12 (hadis no: 1201). Âkif, Safahat'ta çalışmakla ilgili belki de bu hadise işaretle şöyle demektedir:

"Çalış! dedikçe dinimiz, çalışmadın, durdun,

Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!

Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,

Zavallı dini çevirdin maskaraya!" Safahat, IV. Kitap Fatih Kürsüsünde, s. 268.

lafızlarla rivayet ettiği bu hadis İbn Amr'dan (v. 64/684-685) rivayet edilmiştir. Hadisdeki *أَحْرَثَ* yerine bazı riayetlerde *أَخْرَجَ* bazısında *أَعْمَلُ* kullanılmıştır. Verilmek istenen mana birbirine yakındır. Bu, İslamda çalışma konusu gündeme geldiğinde ilk akla gelen hadis olup "zayıf"tır.

4. Güzel Ahlaklı Olmak

Âkif'in sahih rivayetleri kullanmada yeterli olmadığı konulardan birisi de ahlaktır. Bu konuda Akif'in kullandığı iki hadis tespit ettik. Birinci hadis şudur:

الاسلام حسن الخلق

"İslam hüsn-i ahlaktan ibarettir."⁶⁴ (10)

Bu hadisi Beyazıd Camii kürsüsünde⁶⁵ metin ve tercümesiyle birlikte okumuştur. Tam bu şekilde bir hadise kaynaklarda rastlanılamamıştır. Bu hadisi Deylemî (v. 509/1115), Ebû Saîd'den rivayet etmiştir. Hadisin senedi verilmediği için değerlendirme yapılamamıştır. Fakat bu hadis bazı kaynaklarda en-Nevvas b. Sem'an'dan şu şekilde rivayet edilmiştir. "İyilik güzel ahlaktır."⁶⁶

Hadis Müslim'de geçmektedir. Tirmizî ise hadisin "hasen-sahîh" olduğunu belirtmektedir.

Âkif, "İslam güzel ahlaktır" hadisini verdikten sonra cemaati, bundan böyle ahlaklı olmaya çağırarak, ahlaksız bir toplumun yaşayamayacağını, belirtmiştir. O, geçmişi unutmak gerektiğini, geçmişte yapılan hataları şimdi gündeme getirmenin bir anlamı olmadığını, çünkü felaketin kapıda olduğunu belirtir, "مضى ما مضى (geçen geçmiştir) diyelim ve

⁶³ Düzdağ, a.g.e., s. 220; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 122.

⁶⁴ Tam bu metinde hadise rastlamadık. Beyhakî'nin *eş-Şüabü'l-İman'ın da şöyle bir rivayet var: Ka'b b. Mâlik'in Benî Seleme'den bir şahıstan rivayet ettiğine göre, o şahıs Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "İslâm'ın ne olduğunu" sorunca Efendimiz (s.a.v.) "ahlak güzelliğidir" diye cevap vermiş ve adam geri döndükten sonra bile Hz. Peygamber (s.a.v.) bu cümleyi beş defa oluncaya kadar tekrar etmiştir. Hadisin senedi şöyledir: Ebû Abdullah el-Beyhakî--- Ahmed b. Muhammed el-Beyhakî--- Dâvûd b. Hüseyin--- Humeyd--- Abdullah b. Sâlih--- Leys--- Akîl---İbn Şihâb--- Ka'b b. Mâlik--- Benî Seleme'den bir adam. Beyhakî, *eş-Şuabu'l-İman*, XX, 375; Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, III, 17 (Hadis no: 5225)*

⁶⁵ Düzdağ, a.g.e., s. 194; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 103.

⁶⁶ Müslim, *Bir ve's-sıla*, 14, 15; Tirmizî, *Zühd*, 52.

tefrikalara hâtime verelim"⁶⁷ demektedir. Bu konuyla ilgili şu hadisi misal vermektedir:

(11) أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ وَتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ

"Sana darılan, seninle rabutayı kat' eden adamlarla barışmandır; seni mahrum bırakana bil mukabele vermendir; sana zulm edeni de hoş görüp afvetmendir."

Beyazıd Camii kürsüsünde⁶⁸ metin ve tercümesiyle birlikte okumuştur. Bu hadisi Taberânî (v. 360/971) *el-Evsât*'ında Ali b. Ebû Tâlib'den (v. 40/661) rivayet etmiştir. Hadisin baş tarafında Rasûlullah'ın (s.a.v.) söze şöyle başladığı bildirilmektedir: «أَلَا أَدُلُّكَ عَلَىٰ أَكْرَمِ أَخْلَاقِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؟»⁶⁹

"Dünya ve ahiret ahlakının en yücesini sana haber vereyim mi?..."⁶⁹ Heysemî'nin belirttiğine göre bu hadis, Taberânî'nin Ali b. Ebû Tâlib rivayetinde Hâris'ten dolayı "zayıf"tır.⁷⁰ Ayrıca bu hadis küçük farklılıklarla farklı sahabiler tarafından rivayet edilmiştir. Bunlardan Kâb b. Ucre rivayeti Muhammed b. Câbir es-Sühaymî'den dolayı;⁷¹ Ubâde b. es-Sâmit rivayeti Yusuf b. Hâlid es-Semtî'den dolayı⁷² "çok zayıf" kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in rivayet⁷³ ettiği Muâz b. Enes rivayeti ise Zebbân b. Fâid'den dolayı "zayıf"tır.⁷⁴ Dolayısıyla hadise en iyi ihtimalle "zayıf" denebilir.

Bu hadise göre Rasûlullah (s.a.v.) faziletteki en ideali saymıştır. İnsan olarak her üçü de yerine getirilmesi zor hasletlerdir. Ama

⁶⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 194; Abdülkadiroğlu, a.g.e., s. 103.

⁶⁸ Düzdağ, s. 194; Abdülkadiroğlu, s. 103.

⁶⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, V, 364, (Hadis no: 5567).

⁷⁰ Heysemî, Nureddin Ali b. Ebubekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1414/1994, VIII, 189, (Hadis no: 13691).

⁷¹ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, VIII, 189, (Hadis no: 13692).

⁷² Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, VIII, 189, (Hadis no: 13693).

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1982/1402, III, 438; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I-XV, Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, Kahire, trs., XX, 188 (Hadis no: 413, 414); ayrıca bkz. Kuzâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsned-i Şihâb* (Tercüme: Ali Akar), Armağan Yayınları, 3. Basım, Konya, 2011, s. 26 (Hadis no.84).

⁷⁴ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, VIII, 189, (Hadis no: 13693); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil), XXIV, 384, (Hadis no: 15617).

mü'minde bulunması gerekir. Ali Ulvi Kurucu bu üç hasleti “Üçtür, üçü de güçtür” diye özetlemektedir.⁷⁵

“Güzel Ahlaklı olmak” başlığı altında Âkif’in vaazlarında geçen tespit ettiğimiz iki hadisten biri “sahîh”; biri de “zayıf”tır.

5. Ömer’in (r.a.) Fazileti

Mehmed Akif’in yaptığı vaazlarda aslında sahabenin fazileti konusu yoktur. Çünkü Balkan Savaşı’nın yapıldığı bir zamanda böyle bir konudan bahsetmek, konu- zaman uyumsuzluğu olurdu. O bu hadisi, Hz. Ömer (r.a.) döneminde geçen bir olaydan bahsettiği sırada zikretmiştir. Âkif, bu hadisi vermeden önce çalışmaktan bahsediyor ve hadisi verdikten sonra esas bahsettiği çalışmak konusuna dönüyor. Onun nazarında miskinlik yoktur. Vaazlarında ana konulardan birisi de budur. O çalışmakla ilgili Hz. Ömer’den bahsedeceği zaman Rasûlüllah’ın yanında Hz. Ömer’in durumunu belirten şu hadisi aktarmaktadır:

“Benden sonra peygamber gelseydi, Ömer olurdu.”⁷⁶ (12)

Tirmizî (v. 279/892) bu hadisi Ukbe b. Amir’den kaydetmiş ve “hasen- garîbtir, biz onu Müşerrih b. Hâ’ân rivayetinden başka bilmiyoruz” demiştir. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî de hadisin “hasen” olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Hâkim en-Neysâbûrî (v. 405/1014) ise “sahîh” demiş, Zehbî (v. 748/1347) de ona muvafakat etmiştir.⁷⁸ Mehmed Âkif, Fatih Camii’nde verdiği⁷⁹ vaazda çalışmakla ilgili şu anektodu anlatmaktadır:

“İşte o hazret (Hz. Ömer) bir gün Medine’de dolaşırken bakmış; bir adam yırtık pırtık elbise içinde, boynunu bir tarafa bükmüş, süklüm püklüm duruyor. Hemen kamçıyı herifin omzuna indirmiş, demiş ki:

لا تمت علينا ديننا امانك الله

⁷⁵ Düzdağ, M.Ertuğrul, *Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 1*, Kaynak yayınları, 7. Basım, İstanbul, 2009, I, 114.

⁷⁶ Tirmizî, Menâkıb, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 154.

⁷⁷ Elbânî, Sahîhu “*el-Câmiu’s-sagîr*”, II, 935 (Hadis no: 5284); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil), XXVIII, 624, (Hadis no: 17405).

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, *el-Mevsûatü’l-hadisîyye Müsnedü imam Ahmed b. Hanbel*), Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, Beyrut, 1420/1999, XXVIII, 624, (Hadis no: 17405).

⁷⁹ Düzdağ, a.g.e., s. 212- 213; Abdülkadiroğlu a.g.e., s. 117.

“Miskin herif! Bizim dinimizi böyle ölü şekline koyma, Allah seni kahretsin.”

Bu din, din-i meskenet değil, din-i zarûret değil, din-i fakr değil.”

“Ömer'in (r.a.) fazileti” başlığı altında tespit ettiğimiz bu hadis için “hasen” veya “sahîh” denebilir.

Sonuç

Mehmet Âkif Ersoy, Osmanlı Devleti'nin sonu, Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarını yaşamış münevver bir İslam şâiridir. Onun Balkan Harbi ve Milli Mücadele yıllarında vaazlarında âyet ve hadisleri kullanarak toplumun bilinçlenmesine, sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalıştığı bilinmektedir. Bunda da yaptığı vaazların katkısı muhakkak olup bunlar Eşref Edip tarafından kaleme alınmıştır. Onun yayınlanmış dokuz sohbet ve vaazını genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür:

1- İttihat ve Terakkî Hey'eti İlmiyesi azası iken yaptığı Şehzâdebaşı Kulübü'nde (Kasım 1910) “İttihat Yaşatır, Yükseltir- Tefrika Yakar, Öldürür” konuşması.

2-Balkan Savaşı yıllarında yaptığı Beyazıd (2 Şubat 1913, Pazar), Fatih (7 Şubat 1913, Cuma) ve Süleymaniye (14 Şubat 1913, Cuma) camilerinde yaptığı vaazlar.

3- İstiklal Savaşı yıllarında yaptığı vaazlar. Balkan Savaşı sırasında Beyazıd, Fatih ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar ise Sırât-ı Müstakîm'de neşredilmiştir. 12 gün içinde yaptığı üç vaazında farklı konulara dikkat çekmektedir.

Mehmed Âkif, vaazlarında tahmin edileceği gibi o zamanki konjüktüre uygun olarak kardeşlik, tefrikadan uzak durmak, bağımsızlık, güçlü olmak, dine bağlılık ve benzeri konuları işlemiştir. O, konuşmalarında âyetler temel olmakla birlikte zaman zaman hadisleri de kullanmıştır. Balkan Savaşı yıllarında verdiği ilk vaazı Beyazıd Camii'nde “kavmiyetçiliği red”; Fatih Camii'nde “çalışmak”; Süleymaniye Camii'nde “akıllı, bilgili olmak ve cahillikten sakınmak” gibi temel konulara değinmiştir. O zamanki durum düşünülürse bunlar halkın tam ihtiyaç duyduğu konulardır.

Şüphesiz vaazların yapıldığı zamanlar toplumda duygusal aklın ön plana çıktığı süreçlerdir. Aynı zamanda bu vaazların irticâli, kendili-

ğinden konuşmalar olduğunu da unutmamak gerekir. O, vaazlarında hadislerin bazen arapça metninin tamamını, bazen bir kısmını, bazen de sadece hadisin tercümesini vermiş ve bunda da manevî tercüme yapmıştır. Âyet ve hadisleri kullanmadaki mahareti onun bu konulardakiengin bilgisine işaret etmektedir. Onun, mevzû haberler konusunda tepkisi bilinmekle birlikte; bazen hadislerin sıhhatini araştırmadan kullandığı da muhakkaktır.

Kullandığı hadislerin vaaz yaptığı camilere göre dağılımı şöyledir: Beyazıt Camii'nde üç; Fatih Camii'nde üç; Süleymaniye Camii'nde dördü akılla ilgili olmak üzere altıdır. Genel toplamda ise üç vaazında 12 hadis kullanmıştır. Bu hadislerden de sekizini metin ve tercümesiyle; dördünün sadece tercümesini vermiştir.

Âkif'in vaazlarından "Kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği" başlığı altında incelenen dört hadisten ikisi "sahîh", ikisi "zayıf"tır. "Akıllı kullanmak" başlığı altında incelenen dört hadisin üçü "mevzû", biri "zayıf"tır. "Çalışmak" başlığı altında incelenen hadis de "zayıf"tır. "Güzel Ahlaklı olmak" başlığı altında incelenen iki hadisten biri "sahîh"; diğeri ise "zayıf"tır. "Ömer'in (r.a.) fazileti" başlığı altında kaydedilen hadis "hasen" veya "sahîh" mertebesindedir.

Çalışmada incelenen 12 hadisten dördü "sahîh"; beşi "zayıf"; üçü "mevzû"dur. Bunların oransal dağılımı ise şöyledir: 12 hadisten % 33'ü "sahîh"; % 42'si "zayıf"; % 25'i "mevzû"dur.

Âkif'in hadis uydurucuları konusundaki hassasiyeti bilinmektedir. Ancak aynı hassasiyeti mevzû haberleri kullanmama hususunda göstermemiştir. Hadisin sıhhati konusunda az da olsa değerlendirme yapmakla birlikte bunda da başarılı olduğu söylenemez. Bunları ise onun hadis usulü konusundaki eksik bilgisine bağlamaktayız.

Mehmed Âkif'in Balkan Savaşı Yıllarında yaptığı Vaazlarda Kullandığı Hadislerin Kaynak ve Sıhhat Durumu

	Hadislerin Konusu	Bulunduğu Kaynak	Sıhhat Durumu
1	Kavmiyetçilik Yerine İslam Kardeşliği	Ebû Dâvûd	Zayıf
2	Kavmiyetçilik Yerine İslam Kardeşliği	Buhârî, Müslim	Sahih
3	Kavmiyetçilik Yerine İslam Kardeşliği	Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmîzî, İbn Mâce	Sahih
4	Kavmiyetçilik Yerine İslam Kardeşliği	Hâkim, <i>el-Müstedrek</i>	Zayıf
5	Aklı Kullanmak	Suyûtî, <i>el-Câmiu's-sağır</i>	Mevzû
6	Aklı Kullanmak	Beyhakî, <i>eş-Şuabu'l-ıman</i> Suyûtî, <i>el-Leâli'l-masnûa</i>	Mevzû
7	Aklı Kullanmak	Suyûtî, <i>el-Leâli'l-masnûa</i> İbn Arrâk, <i>Tenzîhu's-şerîa</i>	Mevzû
8	Aklı Kullanmak	Suyûtî, <i>el-Leâli'l-masnûa</i> İbn Arrâk, <i>Tenzîhu's-şerîa</i>	Zayıf
9	Çalışmak	İbn Ebû Üsâme, <i>Müsnedü'l-Hâris</i>	Zayıf
10	Güzel Ahlaklı Olmak	Tirmîzî	Sahih
11	Güzel Ahlaklı Olmak	Ahmed b. Hanbel, Taberânî, <i>el-Kebîr</i>	Zayıf
12	Ömer'in (r.a.) fazileti	Tirmîzî	Sahih (Hasen)

Kaynakça

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim- Nuran, *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, DİB Yayınları, Ankara, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul, 1982/1402.
-, *el-Müsned*, (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, *el-Mevsûatü'l-hadîsiyye Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*) I-XLIX, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut, 1420/1999.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİFY, 4. Basım, İstanbul, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horâsânî, *Şuabu'l-îmân*, I-XIV, Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, Riyad, 1425/2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

- Cündioğlu, Dücane, *Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*, Bîrun Yayınları, İstanbul, 2000.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Anahatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, 2. Basım, İstanbul 1985.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, DİB Yayınları, Ankara 1912.
-, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 1, I-III*, Kaynak Yayınları, 7. Basım, İstanbul, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1401/1981.
- Edip, Eşref, *Mehmed Âkif Hayatı ve Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Sebülürreşad Neşriyatı, 2. Basım, İstanbul, 1381/1962.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Zâifu "el-Câmiu's-sagîr ve ziyâdâtih"*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye. (Şâmile nüshasından).
-, *Sahîhu "el-Câmiu's-sagîr ve ziyâdâtih" (el-Fethu'l-kebir)*, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut-Şam, 1406/1986. (Şâmile nüshasından).
-, *Silsiletü'l-ehadisî'd-daife ve'l- mevdûa ve eseruha's-seyyi fi'l-umme*, I-XIV, Dâru'l-Meârif, 1. Basım, Riyad, 1412/1992. (Şâmile nüshasından).
-, *Zâifu "et-Tergîb ve't-Terhîb"*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, trs. (Şâmile nüshasından).
- Eren, Mehmet, *Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsir Yazıları ile Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi I*, SÜİFD., Sayı IX, s. 349- 374, 2000.
-, *Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsir Yazıları ile Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi II*, SÜİFD., Sayı X, s. 403-4 41, 2000.
- Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahat* (Nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul 1977.
- Güler, Zekeriya, *"Mehmed Âkif'in Fatih Kürsüsünde ve Âsım'da Hadis Atıfları"* FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 1(2013) Bahar, s. 198-2010.
- Hâkim, en-Neysâbü'rî, İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ve bi zeylihî et-telhîs li'l-Hâfız ez-Zehbî*, I-IV, Mektebetü'l-matbaatü'l-İslâmiyye, Beyrut, trs.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebubekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, I-X, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1414/1994. (Şâmile nüshasından).
- Hindî, Ali el Muttakî b. Husâmüddîn, *Kenzü'l-ummâl fi's-süneni'l-akvâl ve'l-ehvâl*, I-XVIII, Müessesetür-Risâle, Beyrut 1399/1979.
- Horoz, Yavuz, *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu's-ş-şerîati'l- merfûa ani'l ahbârî's-şenâti'l-merfûa*, I-II, Mektebetü'l-Kahire, 1. Basım, Mısır, trs.
- İbn Ebû Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dêhir et-Temîmî el-Bağdadî, *Müsnedü'l-Hâris- Bügyetü'l-Bâhus an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*, I-II, 1. Basım, Medine, 1413/1992. (Şâmile nüshasından).
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî el-Kureşî, *Kitabu'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-III, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, Beyrut 1406/1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

- Kabaklı, Ahmet, *Mehmet Akif*, Toker Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1970.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, DİBY, 4. Basım, Ankara, 1970.
- Kuzâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali, *Müsnedü's-şihâb*, (Tercüme: Ali Akar), Armağan Yayınları, 3. Basım, Konya, 2011.
- Küçük, Cevdet, "Balkan Savaşı", DİA., V, İstanbul, 1992, s. 23-25.
- Münâvî, Şerefuddîn Yahyâ b. Muhammed, *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-câmiî's-sagîr*, I-VI, Dârü'l-ma'rife, 2. Basım, Beyrut, 1391/1972.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.
- Okay, M. Orhan - Düzdağ, M.Ertuğrul, "Mehmet Âkif Ersoy", DİA., XXVIII, Ankara, 2003, s. 432-439.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Subhî, Sâlih, *Ulûmü'l-hadis ve mustalahuh*, Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 18. Basım, Beyrut, 1991. trc: Kandemir, M. Yaşar, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, DİBY., Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, Ankara, 1973.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Kahire, 4. Basım, 1373/1954.
-, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, I-II, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I-XV, Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, Kahire, trs.
-, *el-Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Dârü'l-Haremeyn, Kahire, trs.
- Topçu, Nurettin, *Mehmet Âkif*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.
- Tütün, Sevgi, *Mehmet Âkif Ersoy'un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi*, Diyanet İlmi Dergi, Cilt 47, Sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 2011.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

HATTAT İSMAİL ZÜHDÜ EFENDİ

Talip Mert*

Özet

Osmanlı devrinde hat sanatının, daha geniş ifadesiyle Osmanlı medeniyetinin teşekkülüne altın kalemi ile katkıda bulunmuş hattatlarımızdan birisi İsmail Zühdü Efendi (?-1806)'dir. Güçlü kalemi, derin sanat kabiliyeti, günümüze ulaşan fevkalade başarılı eserleri ile hat tarihinin gerçek dâhilerindendir. Sağlam eli, mümtaz kalemi ve bunların ittifakı ile ortaya koyduğu muhteşem yazılarının yanında onu sanat tarihinde ebedileştiren, ölümsüz kılan bir başka yönü ise kardeşi Mustafa Râkım (1757-1826) gibi bir sanat âbidesini yetiştirmesidir. Kendi özel ve güzel meziyetlerine Rakım gibi eşsiz bir sanatkârı zam etmesi bile Zühdü Efendi için başlı başına bir şereftir.

İsmail Zühdü Efendi, az çok bu sanata hizmet etmiş, bu sahada eserleri bize intikal etmiş olan dört adaşının ikincisidir. Birisi kendinden önce, ikisi ise kendinden sonradır. Şurası muhakkak ki Ünyeli Kaptan-zade İsmail Zühdü Efendi sırf bu dört kişinin en büyüğü değil, o gerek Osmanlı hat tarihinin ve gerekse dünya sanat tarihinin en mahir ellerindedir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Zühdi, Mustafa Rakım, Naif Efendi, hattat, Hatice Sultan.

The Calligrapher İsmail Zühdi

Abstract

İsmail Zühdü Efendi (?-1806) is one of the calligraphers who contributed to calligraphy in the Ottoman period, or if considered within a wider context, can be said to have contributed to the formation of Ottoman civilisation with his gifted pen. He can be considered to be one of the true geniuses of the history of calligraphy through his calligraphic skill, artistic talent and

* Öğr. Gör., MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi (tmert@marmara.edu.tr).

his extraordinary works that have survived to today. In addition to the magnificent works of Zühdü which were born from the fusion of his solid penmanship and excellent handwriting, the fact that he trained his brother Mustafa Râkım (1757-1826) a monumental art figure, further eternalises his personage in art history. It is an honour within itself for Zühdü to have cultivated such a unique artist such as Râkım to his own outstanding standards.

Zühdü rendered service to calligraphy and was the second of four namesakes whose works have survived to today. One of his namesakes preceded him, whilst two came after him. With absolute certainty, Zühdü can not only be considered to be the greatest of his four namesakes but can be considered to be in possession of some of the best calligraphic skill of not only Ottoman art history but globally also.

Key Words: İsmail Zühdi, Mustafa Rakım, Naif Efendi, hattat, Hatice Sultan.

Hattat İsmail Zühdü Efendi'nin Hayatı

İsmail Zühdü Efendi'nin yazılı kaynaklarda yazıla gelen hayat hikâyesi daha çok onun imzalarında kullandığı bilgilere dayanmaktadır. Derli toplu bir tercüme-i hali ne yazık ki yazılmamıştır. Hem de Vakanüvis Şâni-zade Ataullah Efendi (1770?-1826) gibi bir talebesi olduğu halde. İşin esas acı tarafı da kanaatimce zaten budur. Her ne kadar Vakanüvis Ataullah Efendi tarihinde ondan bahsetmiş ise de yazdıkları doğrusu kayda değer bilgiler değildir. Devrin ricalinden Şehremini İbrahim Efendi'nin hayatını yazarken onun hat hocası olduğu için İsmail Zühdü Efendi'den de tek cümleyle bahsetmiş. Ataullah Efendi'nin yazdığını tek cümle aynen şudur:

“... Zamanın Şeyhülhattatini İsmail Zühdü Efendi merhumdan hatt-ı nesh ve sülüs meşkine muvazabet (devam) eylediğinden...”

Şâni-zade birkaç sayfa sonra da Mustafa Rakım Efendi'ye İzmir pâyesi verilmesini sağlayan aynı İbrahim Efendi'den söz ediyor ve “... Merhum Zühdü Efendi'nin biraderi Hattat Mustafa Rakım Efendi henüz muntasaf-ı tarik-ı tedriste iken, vesile-i sevk ve muâvenetiyle def'aten hâiz-i rütbe-i mevâli ve hususan hasretü'l-mevâli olan Kaza-i İzmir ile inayet-i şahaneden ceyb-i âmalı mâli oldu.” Demektedir. ¹

¹ Şâni-zade Ataullah Efendi, *Tarih-i Şâni-zade*, Süleyman Efendi Matbaası, [Dersaadet] 1290, c. II, s. 194, 195, 197.

Hattat İsmail Zühdü Efendi'nin Ordu'nun Ünye ilçesinde doğduğu kabul edilir. Doğum tarihi belli değildir. 1761'de yazdığı Kur'an-ı Kerim'den hareketle onun 1740'ların başında veya biraz daha erken doğduğu tahmin edilmektedir.

Denizci olan babası Mehmed Kaptan belli bir yaşta tahsil için onu İstanbul'a getirdi. Zühdü Efendi İstanbul'da ilk iş olarak hâfız oldu. Daha sonra ise Ahmed Hıfzı Efendi (?-1767)'den sülüs, nesih ve rikâ' yazılarını meşk etti. Hat sanatında diğer bir hocası ise Mehmed Emin Efendi'dir. Hocalarının her ikisi de XVIII. Asrın meşhur hattatı Eğrikapılı Rasim Efendi (1687-1755)'nin talebesidir.

İsmail Zühdü Efendi III. Mustafa'nın saltanat yıllarında (1757-1774) sarayın Enderun Mektebi'nde hat muallimliği görevinde bulundu. Bu vazifesinden dolayı imzalarında "kâtib-i sultanü's-sarayî" veya "hâce-i Enderun-i hümayun" unvanlarını kullanmıştır.

Hattat İsmail Zühdü hattat olarak çok sağlam bir ele malikti. Elinde çıkan harflerin tashihe ihtiyacı olmazdı. Sülüs yazıda ise bazı nokta ve işaretleri altınla yazar, daha sonra onları tahrirleyerek yazıya ayrı bir ahenk verirdi.²

Osmanlı Arşivlerine Göre İsmail Zühdü Efendi

Hattat İsmail Zühdü Efendi'yle ilgili ilk arşiv belgesi 1785 tarihli- dir. Bu belge her ne kadar Mustafa Rakım'la ilgili bir belge ise de bu belgede İsmail Zühdü Efendi'nin de ismi geçmektedir. Özet olarak belge şudur:

İstanbul'da Küçükmustafapaşa kurbünde sâkin sahib-i arzuhal Hattat Hafız Mustafa Rakım Efendi'nin... Alipaşayatik Mahallesi sakinlerinden es-Seyyid Ataullah Efendi'ye emaneten verdiği 693 guruşluk eşyasının bu zat tarafından harcanmasına dairdir. Bu hadise üzerine Rakım Efendi Ataullah Efendi aleyhine dava açmış ve şahit de göstererek iddiasını ispat etmiştir. Bunun üzerine de mahkeme Ataullah Efendi'yi bu borcu ödemeye mahkûm etmiştir. Bu celse esnasında söz alan Mustafa Rakım Efendi'nin söz arasında söylediği şu cümleden "...Sene-i sabık (geçen sene) Şaban-ı şerifi guresi (1 Şaban) olan sülesâ günü (20.06.1784 Salı) karındaşım Hattat İsmail Zühdü Efendi'nin talim-i meşk günü men-

² Uğur Derman, "İsmail Zühdü, Yeni" Diyanet İslam Ansiklopedisi c. 23, s. 125, 126. Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, MEB Matbaası, İstanbul 1970, s. 476-480.

zisinde..." ibaresinden İsmail Zühdü Efendi'nin talebesine Salı günleri evinde ders verdiği ortaya çıkıyor. 09.01.1785 (28.S.1199) ³

İsmail Zühdü Efendi'nin Mirası

Osmanlı tarihinde bazen bir mecburiyet, bazen ölen zatin borçlu olarak vefatı, bazen de verese arasındaki ihtilaflar... Ve sair sebeplerle miras bıraktığı mal, mülk, eşya, arazi gibi iktisadi değerleri (muhallefat, zeyl) yazılıp kayda geçirilmiştir. Bu kayıtlar adet olarak binlerce. Her sınıftan insanın bu şekilde kayda geçmiş muhallefatına bu gün arşiv kaynaklarında sık sık rastlanmaktadır. Bu arada muhallefat kayıtları sayesinde pek çok yeni ve sağlam bilgiler de ortaya çıkmaktadır. Bu kayıtların belki en mühim tarafı merhumun ailesi hakkındaki ele geçen bilgilerdir. Daha da mühimi ve önemlisi ise bizce meçhul olan çok sayıda devlet adamı, âlim, bilhassa sanatkâr; hattat, hakkâk, nakkaş, müzehhib, ebrucu, mimar, şâir... gibi zevatın az da olsa doğum tarihleri ama kesin olarak ölüm tarihleri net olarak ortaya çıkmakta, bunlarla ilgili çok sayıda kuşku, şüpheli bilgiler de ortadan kalkmaktadır. Kısaca bu muhallefat kayıtları meçhuller, hatalar ve şüpheler meşheri olan sanat tarihimizin üzerindeki sis perdesini epeyce aralanmaktadır.

Bu hususta en kestirme, peşin ve doğru bilgi olmak üzere bu belgede görüleceği gibi İsmail Zühdü Efendi'nin ailesi hakkındaki bilgilerdir. Çünkü bu belge bulununcaya kadar İsmail Zühdü Efendi'nin çocuk sahibi olmadığı, neslinin de kesildiği biliniyordu. Ama bu vesikada görülüyor ki onun ikisi kız biri erkek üç çocuğu vardır ve üstelik Üstad'ın vefatında zevcesi Hesna Hanım üçüncü çocuğu Fatimetüzzehra'ya da hâmileymiş. Mevcut belgeye göre (Kismet 823 / 68) 04 Ocak 1807'de yazılan muhallefat defterinde Fatimetüzzehra Hanım doğmuş görünüyor. Çocukların bu tarihte küçük yaşta oldukları da göz önüne alınınca Zühdü Efendi'nin ya ileri yaşta baba olduğu veya çok da yaşlı bir kimse olmadığı ortaya çıkıyor. Bu hususta dikkate değer bir başka husus ise eşya arasında bulunan ceviz suyu, laden... Gibi hat sanatı için değerli olduğu anlaşılan malzemelerin varlığıdır. 04 Ocak 1807'de Üstad'ın vefatından 25 gün sonra yazılan muhallefatı şöyledir:

"... İslambol'da Gülcamii Mahallesi'nde sakin iken bundan akdem vefat eden Reisülhattatin merhum Zühdü İsmail Efendi'nin verâseti zev-

³ Rumeli Kazaskerliği Mahkemesi c. 371, s. 9.

cesi Hesnâ Hanım binti İbrahim Bey ile küçük oğlu Mehmed Nâif Molla ve küçük kızları Âdile Hanım ve Fatmetüzzehra Hanım'a münhasır olduğu şer'an (hukuken) tahakkuk ettikten sonra, çocukların li-ebeveyn amcaları ve mahkemece tayin edilen vasileri müderris Fahrülhattatin Mustafa Rakım Efendi ve Hesna Hanım'ın taleb ve marifetleriyle tahrir ve bey' ve taksim olunan tereke-i merhum-i mezbûrdur ki bervech-i âti zikr olunur. 04.01.1807 (25.L.1221).

Adet	Eşyanın cinsi	Fiyatı
	Hat ve hatta dâir malzeme:	
	Ecza-i Mushaf-ı şerif, bâ-hatt-ı merhum (İ. Zühdü)	03510.00 gurus
	Ecza-i Mushaf-ı şerif, bâ-hatt-ı merhum	03555.00 "
	Ecza-i Delail-i hayrat bâ-hatt-ı merhum	00111.00 "
	Ecza-i Sure-i Enbiya bâ-hatt-ı merhum	00046.00 "
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00001.50 " 10 para
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00001.50 "
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00000.50 " 11 p
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00004.00 " 15 p
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00002.50 "
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00005.50 " 10 p
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00002.50 " 10 p
	Karalama bâ-hatt-ı merhum	00006.00 " 5 p
	Karalama, alayı (güzel, a'lâ) bâ-hatt-ı merhum	00001.00 " 15 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.00 " 10 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00006.50 "
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00002.00 "
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.50 " 10 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00002.00 " 10 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00002.00 " 10 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.00 " 10 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00008.00 "
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.00 " 5 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.00 "
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.50 " 15 p
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00002.00 "
	Karalama, alayı bâ-hatt-ı merhum	00001.50 "

	Evrak-ı perişan, alayı (çeşitli kâğıtlar)	00007.00 " 10 p
	Yazı, alayı	00002.50 "
	Yazı, alayı	00004.00 "
	Sûre-i Vezzâriyat bâ-hatt-ı merhum	00024.00 "
	Sûre-i Vâkıa bâ-hatt-ı merhum	00003.00 "
	Murakka' bâ-hatt-ı Derviş Ali	00001.00 " 5 p
	Murakka' bâ-hatt-ı Yedikuleli	00025.00 "
	Yazı alayı ve evrak-ı perişan	00001.00 " 15 p
	Meşk alayı, bâ-hatt-ı Yedikuleli	00002.00 "
	Yazı, alayı bâ-hatt-ı Yedikuleli	00001.50 " 10 p
	Muhrec yazı bâ-hatt-ı Yedikuleli	00001.50 "
	Yazı, alayı	00001.00 " 11 p
	Sûre-i En'âm-ı şerif bâ-hatt-ı Şeyh [Hamdullah] merhum	00020.00 "
	Sûre-i En'âm-ı şerif bâ-hatt-ı Şeyh [Hamdullah] merhum	00009.00 " 10 p
	Muhrec yazı, Şeyh kıt'ası, bâ-hatt-ı Râsim Efendi	00012.50 "
	Yazı alayı, bâ-hatt-ı Şeyh Merhum	00006.50 "
	Hilye-i şerif, bâ-hatt-ı Hafız Osman	00001.50 " 10 p
	Hilye-i şerif, bâ-hatt-ı Hafız Osman	00050.00 "
	Hilye-i şerif, bâ-hatt-ı Hafız Osman	00050.00 "
	Hilye-i şerif, bâ-hatt-ı Hafız Osman	00015.00 "
	Murakka' bâ-hatt-ı Hafız Osman	00025.50 "
	Murakka-ı hurufat, bâ-hatt-ı Hafız Osman	00032.00 "
5	Yazı, kıt'a bâ-hatt-ı Hafız Osman	00011.00 "
2	Muhrec yazı	00001.00 " 15 p
5	Murakka' alâi	00010.50 "
	Kalemıraş	00021.00 "
	Yazı, alayı	00002.50 "
	Meşk, alayı	00001.50 " 10 p
2	Kıt'a	00001.50 "
	Yazı, alayı	00003.50 "
	Yazı alayı	00005.00 " 10 p
	Yazı alayı ve nâkis ecza' (cüzler)	00005,50 "
	Fezâil-i Besmele	00001.00 "
	Nesebname (?)	00006.50 " 10 p
	Âbâdi kâğıt	00010,50 "
	İngiliz kârî kâğıt	00006.50 "
	Bir miktar kalem	00003.00 " 10 p

	Sırmalı cüzdan	00006.00 "
	Kıt'a alayı	00043.00 "
	Kalemtırış	00001.50 " 15 p
	Kalemtırış	00001.50 " 10 p
	Kalemtırış	00001.50 "
1	Rûznâme	00003.50 " 8 p
1	Enfiye, teneke ,	00001.50 "
3	Makta'	00001.00 " 10 p
	Sakal tarağı maa kise (kesesiyle)	00003.00 "
	[Sakal tarağı] maa kise (kesesiyle)	00001.50 "
2	Zermühre	00004.50 " 15 p
2	Mikras (makas)	00001.00 " 10 p
	Pergel, alayı	00006.50 " 10 p
2	Kalemtırış	00005.50 " 10 p
2	Kalemtırış	00019.50 "
	Bir miktar kav	00000.50 "
1	Çınar çekmece	00011.00 " 10 p
1	Sim (gümüş) kaşık ve soya	00003.00 "
	Tasavvuf, alayı	00003.50 " 15 p
1	Tecvid	00001.00 "
	Şerh-i Gülistan-ı Süruri	00005.00 "
1	Tasavvuf	00003.50 "
3	Divan, alayı	00004.50 "
1	Dürer	00009.00 "
2	Şâtibi, alayı	00003.50 " 10 p
	Basma âmentü şerhi	00010.50 "
	Mecmua	00002.50 "
	Al damga kâğıt	00007.00 " 5 p
	Al damga kâğıt	00012.00 "
	Hatâyi kâğıt	00007.50 "
	Felekiyat ve evrak-ı perişan	00001.00 "
	Lafza-i Celal, Çehar yâr-ı Güzin ve Hase- neyn ism-i şerifleri ve sâir iğnelenmiş celi yazılar	00016.00 "
	Âbadi kâğıt, 1 deste	00021.00 "
	Âbadi kâğıt	00015.00 "
	Muhrec Sûre-i Sâd	00002.50 "
	Mürekkebi suyu, 1 şişe	00005.50 "
	Mürekkebi, 1 billur şişe	00006.00 " 10 p
	Mürekkebi, 1 şişe	00004.00 "

	Mürekkebe, 1 şişe	00002.50 " 15 p
	Ceviz suyu, 1 şişe	00004.50 "
3	Yazılı levha	00006.50 " 10 p
	Levha ve çerçeveleri ve yazı edevatı	00001.50 " 10 p
1	Ceviz çekmece	00007.00 " 10 p
4	Mürekkebe hokkası	00005.50 " 10 p
	Mushaf-ı şerif, yazılar ve saire	07911.50 " 15 p
	Mavi keremsud kaplı nafe cübbe kürk	00040.00 "
1	Yeşil şala kaplı vaşak biniş kürk	00090.00 "
1	Nimten köhne zerdevâ kürk	00008.00 "
1	Üzeri çuka kaplı bol yenli karsak kürk	00128.00 "
1	(...) Kavuk destar	00004.00 "
1	Nefti çuka biniş	00030.50 "
1	(...) entâri	00021.00 "
	Çeşm-i bülbül entari	00021.00 "
1	Mineli (?) çakşır maa uçkur mest	00015.00 "
1	Köhne (eski) alaca entari	00005.00 "
1	Köhne beyaz çetari antari	00010.00 " 10 p
1	Yalaki çuka biniş	00070.00 " 10 p
1	Yarma destar	00015.00 "
1	Penbe cedid gezi haftan	00028.50 "
1	Haleb sivayi / sevayi top	00039.00 "
1	Çubuklu rızaî şal"	00221.00 "
1	(...) çâr şal	00078.00 "
	Haleb sivayi / sevayi entari	00036.00 "
1	(...) halali şal	00016.00 "
1	Cedid destar	00034.00 "
1	Pullu dühan (tütün) kesesi	00004.50 " 10 p
	Bir miktar afyon	00002.50 "
	Bir miktar laden	00001.00 "
	Bir miktar enfiye, 1 teneke	00001.50 "
	Bir miktar enfiye, 1 teneke	00004.00 " 1 p
	Enfiye, teneke 1	00001.50 "
	Enfiye, teneke 1	00002.00 "
	Dürbün	00020.50 "
	Kalem dan ve taş süngerlik	00010.00 " 1 p
	Billur mühre	00014.50 "
	Billur mühre	00008.50 "
	Kubur devat ve sim hokka	00022.00 "
	Sim zarf	00005.50 "

	Sim zarf	00006.50 "
	Kubur devat	00001.00 " 1 p
1	Penbe gezi semmur zarpağı, köhne cübbe kürk	00065.00 "
3	Köhne kavuk	00004.50 "
	Yeşil çuka kaplı, bol yenli sincab kürk	00130.00 "
1	Abâni kuşak	00017.50 "
1	İşleme beyaz tülbent entari	00014.00 "
	Çuka çakşır	00037.00 "
1	Şâli biniş	00013.00 "
1	Köhne şâli cübbe	00001.00 " 1 p
1	Mavi şali biniş	00040.00 " 10
1	Gümüşi sof ferace	00028.00 "
	Rızaî çiçekli sarı şal	00225.00 "
	(...) çuka, 5 zira'	00066.00 "
1	Cedid (yeni) destar	00020.50 "
	İncilice tarak kesesi	00011.00 "
2	Biniş sandal barime?	00002.00 "
1	Yeşil serv[i] sandık	00010.00 "
	Cedid kavuk	00008.50 "
1	Köhne (...) kakım kürk	00004.50 "
1	Kaval tüfek	00037.50 "
	Mısırî kılıç	00023.50 "
	Mısırî kılıç	00030.50 "
1	Simlice piştov, tek	00018.50 "
1	Sim mürekkeb hokkası	00039.50 "
5	Çit yastık, minder	00012.00 "
1	Köhne kutnu, 1 yorgan, 1 yastık	00010.00 " 1 p
1	Don, 1 gömlek, 1 uçkur	00008.00 "
1	Sağır (küçük) sini, 1 mangal, 1 tencere, 1 kapak, 3 sahan, 1 kapak [ve] ibrik	00023.00 "
3	Köhne gömlek, 1 don, 1 uçkur, 2 zibon / zıbın	00020.00 "
1	Tahta sandık	00003.00 "
	Hatab (odun) ve kömür	00040.00 "
	Pirinç	00028.00 "
	Zehair (zahireler, buğday...)	00070.00 "
8	Taş imameli dühan (tütün) çubuğu	00010.00 "
3	Sargılı ve kiraz kehribar imameli çubuk	00030.00 "
	Kütahya (...)	00001.00 "

	Temme eşya-i mebi'	02138.50 " 15 p
	Merhum-u mezbûrun [İsmail Zühdü Efendi'nin] zuhur eden nukûdu (nakit parası)	14000.00 "
	Mushaf-ı şerifler ve yazılar ve eşya-yı mebia (satılan) ve nukûd (nakit paralar)	24090.50 " 10 p
	Techiz ve tekfin	00191.50 "
	Zevcesi [Hesna Hanım'ın] mehr-i müecceli	00140.00 "
	Sahaf münadisinin dellaliyesi	00158.00 "
	Eşya ve ev dellaliyesi	00043.50 "
	Sarrafiye	00007.50 "
	Vasi-i muma ileyhın (M. Rakım'n) biliktiza masrafları	00032.50 "
	Defterin başında yazılan [iki] adet Mushaf-ı şerif cüzleri müzayede sonunda... Hatice Sultan hazretlerince 7065 guruşa alınıp daha sonra hediyeleri ziyadeye çıkmış ve bu Mushaf-ı geri göndermeleriyle küçük çocukların hisselerine mahsuben 3000 guruş eşit olarak alıkonulup vasi [M. Rakım Efendi] elinde mahfuz olmakla bu hediyelerden tertib edilen noksan	04065.00 "
	Toplam nakit	04638.00 "
	[MİRASA ESAS OLACAK] NET PARA	19452.50 "
	[Vârislere isabet eden hisseler]:	
	Hissetü'z zevce Hesna Hanım	02367.33 akçe
	Hissetü'bnü'l mezbur Mehmed Naif	08285.58 "
	Hissetü... Âdile	04142.50 kr 29
	Hissetü... Fatma Zehra	04142.50 kr 26

... Mehmed Naif Molla'nın mezkûr hissesi 8285 guruş 58 akçenin 1500 guruşu mukabelesinde mahkemenin izniyle hissesine mahsuben alıkonulup Vasi... Mustafa Rakım Efendi'de mahfuz olan merhumun hattı Mushaf cüzleri ve 17 guruşa alıkonulan bir çekmece ve bir sırmalı cüzdan bedelleri olup 400 guruşu yine mahkeme kararıyla hıtan masrafına, elbise ve sair malzemesine, vasiinin masrafları olup;

11.0 guruşa izn-i hıtan,

17.5 guruşa izn-i menzil hüccetleri harcı

Vasi [Rakım Efendi'nin] masrafları olup maada 6339.5 guruş 58 akçe, küçük kızlar Âdile ve Fatma Zehra Hanımların aynı şekilde hisseleri olan 4142'şer buçuk 29 akçeden ceman 8285 guruş 58 akçenin 1500 guruşu aynı şekilde hisselerine mahsuben eşit olarak alıkonulan merhum hattı cüzler ile bir Mushaf-ı şerif hediyesi olup 17,5 guruşa mezkur hüccet harçları ve kalemiye kayıtlarına sarf olunup 6761.5 guruş 58 akçe ki toplam küçük yetimlerin nakit malları olan 13.107,5 guruş 56 akçenin 10.000 guruşu bâ-hüccet ve bâ-kefil [İstanbul'da] Sümbül hanında oturan Sungur oğlu Sarraf Ağob'a ve ortağı Viçe nam zimmiler zimmetlerinde olup 2850 guruşa aynı şekilde hüccetli ve kefilli darphanede bulunan Düzoğlu yazıcısı Artin adlı zimminin zimmetinde olup bundan başka 257.5 guruş 56 akçesi vasi-i... Mustafa Rakım yedinde emaneten mahfuz olduğu işbu mahalle şerh olundu. ⁴

İsmail Zühdü Efendi'nin Çocukları

Vesikada unvanı Reisülhattatın olarak geçen İsmail Zühdü Efendi'nin vefatından altı gün sonra mahkeme siciline şu kayıt düşülmüştür:

"... Gül Camii Şerifi Mahallesi'nde fevt olan... Reisülhattatın İsmail Zühdü Efendi b. Mehmed Efendi'nin... oğlu Mehmed Naif ve kızı Âdile Hanım'ın işlerini tesviyeye ve merhumun zevcesi Hesna Hanım binti İbrahim Bey'in doğacak çocuğunun mevcut hissesini almak ve doğumdan sonra da [bu çocuğa] aynı şekilde bir vasi tayini gerekmektedir. [Bunun için de] emin bir kişi olduğu maruf, sıdk ile mevsuf ve her vechile vasi olmaya ehil ve uhdesinden gelmeğe [de] kaadir idüğü... zâhir ve gerçek olan Mustafa Rakım Efendi'yi hâkim efendi bu çocukların rüşd ü sedadına çağına değin tesviye-i umûruna, doğacak olan çocuğun da doğduktan sonra [aynı şekilde] tesviye-i umûruna vasi nasb ve tayin buyurmuştur. O da bu vesayeti kabul ve hidmet-i lâzimesini gerektiği gibi (kemâ yenbeği) edaya taahhüd ve iltizam etmeğin... bi't-taleb ketb olundu 16.12.1806 (06.L.1221). ⁵

09 Mayıs 1807 (01.Ra.1222)'de İsmail Zühdü Efendi'nin çocuklarının vesayetini üstüne alan Mustafa Rakım Efendi'nin isteği üzerine mahkeme çocukların yiyecek, giyecek ve sair aylık masrafları için şöyle bir yetki vermiştir:

⁴ Şer'î Siciller arşivi (ŞSA), Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 840 / 56 b, 57 a, b.

⁵ ŞSA, Kısmet-i Askeriye 821 / 37 a.

“... Gül Cami-i Şerifi Mahallesiinde fevt olan... Reisülhattatîn İsmail Zühdü Efendi b. Mehmed Efendi'nin... Küçük oğlu Mehmed Naif Molla ve küçük kızları Âdile Hanım ve Fatimetüzzehra Hanım'ın liebevyn (anne-baba bir, öz) ammileri (amcaları) mahkeme kararıyla işlerini tesviyeye me'mur vasileri... Müderrisîn-i kiramdan Fahrü'l-hattatîn... Mustafa Rakım Efendi talebiyle hâkim efendi... Mehmed Naif Molla'ya intikal eden maldan [bu sicilin] yazılışından itibaren her ay 50 guruş, Âdile ve Fatimetüzzehra hanımlara her ay 25'er guruştan 50 guruş ki cem'an 100 guruş nafaka ve kisve baha (giyecek bedeli, elbise parası) farz ve takdir buyurup [işbu] toplam meblağ... Her ay küçük çocukların, nafaka, kisve bahâ ve sair zaruri harcamalarına sarf ve ihtiyaç halinde istidâneye ve lede'z-zafer çocukların mallarına eklemesi için Vasi... Mustafa Rakım Efendi'ye izin verilmeğin işbu sicil yazıldı. 09.05.1807 (01.Ra.1222).⁶

Mehmed Naif Efendi'nin Sünneti

İsmail Zühdü Efendi'nin yetimlerinin öz amcaları vasileri Mustafa Rakım Efendi aynı gün mahkemeye müracaat ederek yukarıdaki harcamalara ek olarak Naif Efendi'nin sünnet edilmesi gerektiğini beyanla ek harcama talebinde bulunmuştur. Rakım Efendi'nin talebi ve mahkeme kararı şu şekildedir:

“İslambol... Gül Camii Şerifi mahallesiinde sâkin... Merhum İsmail Zühdü Efendi'nin oğlu Naif Efendi'nin öz amcası ve vasisi... Mustafa Rakım Efendi mahkemeye müracaat ve mahkemede söz alıp meramını şöyle anlatmıştır: Mehmed Naif Molla'nın hitanı (sünneti) vakti gelip malı dahi müsaid olmakla küçük Naif'in malından 400 guruş harcama yapabilmem için vasi sıfatıyla mahkemenizden izin talep ediyorum. Vasi [Rakım Efendi'nin] cemi' matlubât-ı meşrûhası (yaptığı açıklamaları) meramına mutabık idüğü zeyl-i kitapta (bu kararın sonunda) isimleri yazılı Müslümanların haber vermeleriyle zâhir ve mütehakkık olmakla hâkim efendi hazretleri küçüğün malından... 400 guruş sarfına Vasi Mustafa Rakım Efendi'ye izin verilip [işbu karar mahkeme] siciline kaydedildi. 09.05.1807 (01.Ra.1222).⁷

⁶ ŞSA, Kısmet-i Askeriye 823 / 68 a.

⁷ ŞSA, Kısmet-i Askeriye 826 / 83 a, b.

İsmail Zühdü Efendi'nin kızı Fatimetüzzehra Vefatı ve Sonrası

Zühdü Efendi'nin en küçük kızı Fatimetüzzehra 1814'te vefat etmiştir. Fatimetüzzehra'ya baba mirası olarak İstanbul Tütün gümrüğünden "eytama i'tâ olunan eshamdan" çeyrek hisse kalmış. Bu hissenin annesi ve iki kardeşine intikal etmesi için bu üçü ortaklaşa bir dilekçe verip taleplerini ilgili makama iletmışlerdir. Mezkûr dilekçe şudur:

"Arzuhal-i câriyeleridir ki,

Bundan akdem verilen nizam mücebince eytama i'tâ olunan eshamdan İstanbul dühan Gümrüğünden rub' sehme mutasarrıfa Zühdü Efendi kerîmesi Fatimetüzzehra bu def'a kable'l-bülûğ müteveffiye olup ber-müceb-i şürût-i nizam mahlûl olan sehmi muaccesinden bu kullarına irsen iktizâ eden muaccele bedeli sehmi kâimesi verilmek lâzım gelmekle merâhım-i aliyyelerinden mercûdur ki kayd-ı şürût-i nizam ve muktezası mâlikâne kaleminden der-kenar olunarak ber-vech-i muharrer mahlûl olan sehimden hisse-i irsiyelerimize bedel-i sehmi kâimesi i'tâ ve ihsan buyrulmak bâbında emr ü ferman... Efendim sultanım hazretleridir.

Hesnâ

Mehmed Nâif

Âdile

Valide-i müteveffiye-i mezbûre

Birader-i müteveffiye-i

mezbûre

Hemşire-i mezeveffiye-i mezbûre

İsmail Zühdü Efendi veresesinin bu arzlarının takibi işini vasileri Mustafa Rakım Efendi üstlenmiş ve verdiği bir arzuhal ile durumu yetkili makamlara ulaştırmıştır. Mustafa Rakım Efendi'nin bu husustaki arzı şöyledir:

"Devletlû...

Arz-ı hâl-i dâileridir ki: Bundan akden verilen şerâit-i eshâm mücebince eytâma i'tâ olunan eshamdan olup Gümrük-i Dühandan rub' hisse sehme mutasarrıf olan biraderim merhûm İsmail Zühdü Efendi kerimesi Fatimetüzzehra Hanım kable'l-bülûğ sinn-i sığarında müteveffiye olup vâlidesi ve biraderi ve hemşiresini terk etmekle defterdar efendi bendelerine havale buyrulup şürût-i nizamı kaleminden ba'de'd-

derkenâr sehm-i mezkûre mutasarrıfe olduğu tarihten makbûzu olan faiz-i muaccesinden ba'de't-tenzîl mâadası veresesine i'tâ olunmak üzere mukayyed olan şürûtu icrasıyla ihkaak-ı hak olunmak bâbında emr ü ferman, adl ü ihsan devletlû... Efendim... Hazretlerindir.

el-Abdü'd-dâi Mustafa Rakım

el-Kâdî be-mahrûseti Edirne sâbıkan

Mustafa Rakım Efendi'nin bu dilekçesi evvelâ İstanbul Dühan Gümrüğü'nde incelenmiş ve 500 guruş faizi ile 3000 guruşluk bir hissesinin olduğuna karar verilmiştir. Bu kararın altına da şöyle bir şerh düşmüştür:

"Esham-ı mezkûreden bir sehmin humus hissesi merkûmü'l-mikdar muaccele ile mûmâileyhânın ber-vech-i mâlikâne uhdesinde olduğu ve bu makule eytamın külliye'lüce emvali zuhur eder ise düyûn-i müsbite ve resm-i kısmeti ihrac ile istirbâh için vasi yedlerine teslim olunacak akçe bi't-terâzı' alınup mukabelesinde sehm kavâimi verilip eytâmın hadd-i bülûğu on yaşında olmağla tevcih tarihinden rüşdünü ispat edinceye kadar cebelû vermemek ve rüşdünü ispat etmezden mukaddem (...) istîfâ eylediği faiz ba'de't-tenzîl kusûr muaccele miktarı vaktin râyiciyle vereselerine hisse-i irsiyelerine bedel sehm kavâimi verilmek şürûti nizamındandır. Ferman devletlû inâyetlû sultanım hazretlerindir. 25.N.1229

Bu tarihten bir gün sonra sonra bu arz üzerine Sadaret'ten defterdara hitaben şu buyruldu yazılmıştır:

"İzzetlû defterdar efendi, şürûti nizamına bi'l-müracaa tanzimi hususuna mübaderet eyliyesin deyû buyruldu 11.09.1814 (26.N.229).

Bu buyrulduktan sonra esham işinin şartlarına göre tanzimi yoluna gidilerek Rakım Efendi'nin arz-ı hâline göre bu sefer durum defterdarlıkta tetkik olunup şöyle bir sonuç çıkmış ve bu sonuç Sadaret'e sunulmuştur. Bu sunumda Hattat Rakım Efendi'nin dilekçesinde yazdığı hususlar tekrar edilerek son karar olarak şu görüşlere yer verilmiştir:

"... Ber-mûceb-i şürûti makbuzu muaccesinden ba'de't-tenzîl mâadasının verese-i merkûmeye i'tâ buyrulması hususunu tahrir ve inha eder. Sâdır olan ferman-ı âlileri mûcebince kayda lede'l-müracaa hisse-i merkûme 3000 guruşu muaccele ile müteveffıye-i mûmâileyhânın şürûti mezkûre derciyle uhdesine kayd ile 27 senesi evâsıt-ı Ramazanı'nda be-

rat-ı şerife verilmiş olduğu ve bu makule eytamın külliyyetlüce emvali zuhur eder ise düyûn-i müsbet ve resm-i kısmeti ihrac ile istirbâh için vasi yedlerine teslim olunacak akçe bi't-terâzi' alınup mukabelesinde sehm kavâimi verilip (...) vukû'unda istifâ eylediği faizi ba'de't-tenzil kusur muaccele miktarı müteveffiye-i mûmâileyhânın tevcihi tarihi olan 27 senesi taksit-i evvelinden 29 senesi taksit-i evveline değin meşrûta sûret mûcebince hesap ettirildiği vechile istifâ eylediği iki buçuk senelik 1250 guruş muaccesinden ba'de't-tenzil kusûr maa dellâliye lâzım gelen 1785 guruş muaccele akçesi mukabili verese-i merkûmeye sehm kâimesi verilmek üzere tezkiresi i'tâsıyla tanzimi hususu menût-i re'y-i sâmilere idüğü malum-i derkenârî buyrulduktan emr ü ferman saadetlû sultanım hazretlerindir.

Bunun üzerine yazılan buyruldu şöyledir:

“İzzetlû defterdar efendi, takririniz mûcebince tanzim eyliyesin deyû buyruldu. 03.10.1814 (18.L.1229).”

Bu buyrulduyunun verilmesinden sonra bu kaimenin altına tekrar kısa bir arz yazılmış ve ikinci bir buyruldu daha verilmiştir. Bu arz şu mealdedir:

“Arz-ı bendeleridir ki,

Bâlâ-yı takrîr-i çâkerîye sâdır olan ferman-ı âlileri mûcebince müteveffiye-i mûmâileyhânın mahlûle zabt olunan sehm-i mahlûlenin muaccesinden gayr-i ez istifâ kusur maa resm-i dellâliye lâzım gelen 1785 guruş muaccele akçesinin tamamı verese-i merkûmeye sehm kâimesi verilmek üzere mâlikâneye kayd olunup tezkiresi i'tâ olunmak bâbında emr ü ferman... Sultanım hazretlerindir.

Bu arzın üzerine “telhisi mûcebince kayd ve tezkiresi verilmek buyruldu 12.10.1814. (27.L.29).⁸

Hattat İsmail Zühdü'nün Oğlu Mehmed Nâif Efendi

Bu belgelerde görüldüğü gibi İsmail Zühdü Efendi'nin soyu büyük bir ihtimalle günümüze gelmiştir ve hâlen de hayatta olan çok sayıda torunları olmalıdır.

⁸ Cevdet Maliye / 27715.

İsmail Zühdü Efendi'nin soyu oğlu Mehmed Naif Efendi yoluyla XX. Asra ulaştığı kesin, günümüze ulaşması ise yukarıda da yazıldığı gibi kuvvetle muhtemeldir.

Mehmed Naif Efendi muhtemelen amcası Rakım Efendi zamanında değilse bile ondan sonra Haşim Efendi zamanında Darbhaneye sikke hattatı olarak girmiştir. Onunla ilgili ilk resmî kayıt Mart 1839 tarihlidir. Bu kayıttaki Naif Efendi "sikke hakkine me'mur" zevattan birisi olarak zikredilmektedir.⁹

1863 tarihli bir belgede Naif Efendi'den "30-40 yıllık bir memur" fakat "mazhar-ı nüvaziş ve atfet olamayan" bir kişi olarak bahsedilmektedir. Ser sikkegen meşhur Hattat Abdülfettah Efendi'nin imzasını taşıyan bu vesikanın muhtevası şöyledir:

"Min gayr-i istihkak nail olduğum sikke hizmetinin saltanat-ı seniyyenin şân-ı âlisine muvafık yani muntazam surette cereyan etmesi evvel emirde Sikke Odası'nda hüsn-i hat ve fenn-i hakkın ictimayla merkez-i matluba getirilmesi esbâb ve vesâilinin vücuduna vâbeste [dir.] Ve bunun dahi kabiliyetli ve müstaid zatlar yetiştirilmesiyle hâsıl olacağı rütbe-i bedâhete peyveste [dir.] Ancak el-hâletü hazîhi bu Sikke Odası'nda müstahdem efendilerin 30-40 seneden beri devam etmekte oldukları halde her nasılsa mazhar-ı nüvaziş ve atfet olamayarak kûşe-i nisyanında kalmaları ve müddet-i istihdamlarına nisbetle maaşları dahi emsâlinde dûn bulunması bir taraftan külliyyen füturlarına ve diğer cânibden dahi bu hizmete rağbet eder kimde bulunmamasını intac eylediğine ve bu hâlin devamı ise odada müstahdem bulunan bendegânı az vaktin içinde bütün bir hâl-i perişânî ve ye'se dûçar edeceğine ve hâriçten dahi ragabâtın inkıtâ'ına sebep-i müstakil olacağına binâen sâye-i... Şehinşâhide buna evvelce bakılarak bazı mertebe izhar-ı fütüvvet ve âtîfet buyrulduğu takdirde arzu olunan hüsn-i hâlin husûlü me'mûl-i kavî olacak[dır.] Mukaddime-i teşvik olarak elân şiddet üzere müstahdem ve odaca birinci derecede bulunan Naif ve Hüsrev efendiler envâ-ı müşkilat ile 30-40 senede nâil oldukları maaşlarına birer mikdar şey zammı icab-ı halden bulunmuş ise de şu aralık hazine-i celîlenin hâl-i hâzırî cihetiyle zamm-ı mezkûrdan sarf-ı nazarla fakat beyne'l-akrân mûcib-i iftihâr... ve şevk ve gayretleri olmak üzere efendi-i mûmâileyhimâ uhdelere maa

⁹ Mabeyn evrakı (MB) dosya 1, vesika nu. 61.

hâcelik rütbe-i râbia tevcih ve ihsan buyrulması ve müceddedenn odaya alınmasına lüzûm-i hakîki görünen, istidad ve kâbiliyetleri mücerreb olan Ali Efendi'ye şehriye 500 ve Sabri ve Mustafa Efendi ile... Naif Efendi'nin mahdumu Hamdi efendiler kullarına dahi üçer yüz guruş maaş tahsisıyla kendilerinin odaya memuriyetleri hususlarına müsaade-i... Vekalet-penahîleri bî-dirîğ ve irzan buyrulması bâbında ve her halde emr ü ferman hazret-i veliyyü'l-emr ve'l-ihsanıdır. 26.03.1863 (05.L.279).

Bende Abdülfettah ¹⁰

Sersikkegen Abdülfettah Efendi'nin bu talebi Sadaret'çe saraya arz olunmuş ise de bu arz her halde saraya ulaşmadı ki cevabî bir irade yoktur. Bu arz şöyledir:

“Atufetlû...

Sikke hidmetinin suret-i muntazamada cereyanı evvel emirde Sikke Odası'nda hüsn-i hat ve fenn-i hakkin ictimâıyla merkez-i matlûba getirilmesi esbâb ve vesâilinin vücuduna ve bu dahi kabiliyetli zatlar yetiştirilmesine mütevakıf olarak elân oda-i mezkûrda müstahdem bulunan efendiler 30-40 seneden beri müdavim ve müstahdem oldukları halde mazhar-ı nüvaziş ve âtifet olamadıkları cihetle hâl-i ye's ve füturda buldukları gibi bunlarca hâsıl olan kesel ve fütûr sâir erbâ-ı istidâdın dahi adem-i ragbetini intac eylemektedir. Mücerred mûcib-i tezâyüd-i şevk ve gayretleri olmak üzere birinci derecede bulunan Naif ve Hüsrev efendilere maa hâcelik rütbe-i râbia tevcihiyle müceddeden odaya alınmasına lüzum görünen ve istidâd ve ehliyetleri mücerreb olan Ali Efendi'ye şehriye 500 ve Sabri ve Mustafa Efendi ile... Naif Efendi'nin mahdumu Hamdi Efendi'ye dahi 300'er kuruş maaş tahsisıyla icrâ-yı memuriyetleri ifadesine dair Sikkegen başı Abdülfettah Efendi'nin bir kıt'a takriri arz ve takdim kılındı. Cenab-ı Hak ömür ve ikbal-i şevketini müzdâd buyursun... Padişah... hazretlerinin yevm-i cülûs-u... cihanbânilerinden beri nuhbe-i âmâl-i mülûkâneleri mesâlihün hüsn-i cereyanı merkezinde dâir olarak bu sikke hidmeti dahi lüzumlu bir şey bulunduğundan bu makule mesbûku'l-hidme bendegânın senelerce mazhar-ı taltif ve atıfet olmaksızın kalmaları muvafık-ı şân-ı âli olamayaarak istenilen maaş de şey-i cüz'î idüğünden sâye-i ihsan-vâye-i... mülûkânede ber-mûceb-i iltimas... Naif ve Hüsrev efendiler uhdelerine

¹⁰ MB 97 / 61.

maa hâcelik rütbe-i râbia tevcihi ve... Ali ve Sabri ve Mustafa ve Hamdi efendilerin ol mikdar şehriye ile oda-i mezkûra icrâ-yı memuriyetleri merhûn-i müsaade-i seniyyeleri olduğu üzre müteveffa Lazaraki'den kalan maaşın karşılaştırılarak tahsisi münasip gibi mütalaa kılınmış ise de ol bâbda her ne vechile emr ü ferman-ı... mülk-dârî... Sudûr buyrulur ise ona göre hareket olunacağı beyanıyla tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim. 01.04.1863 (11.L.1279).¹¹

Mehmed Nâif Efendi'nin Çocukları

1857 (Hicrî 1286) tarihli bir vesikaya göre Naif Efendi'nin bu tarihte 9 yaşında Abdülhamid isminde bir oğlu vardır. Ve Naif Efendi, baba ocağı Küçükustafapaşa Mahallesi'nden Kasımpaşa Camiikebir Mahallesi Zincirlikuyu Caddesi numara 8'e taşınmıştır. Yine arşiv belgelerine göre Abdülhamid Efendi'nin Hamdi, Ali, Sabri, Mustafa, Halil, Salim ve Mehmed Subhi adlı yedi erkek kardeşi daha vardır. Büyük kızı Âdile Hanım'la ilgili net bir bilgi yoktur.

"Âdile binti İsmail Zühdü" şeklinde mevcut bir kayıt bu Âdile Hanım'a ait ise o zaman Âdile Hanım'ın İbrahim Edhem ve Cemal Şükrü adlı iki oğlu vardır. Bu iki kardeş 1864'te hayatta olup annelerinden kendilerine intikal eden bir de maaşları bulunmaktadır.¹² Buna benzer başka birkaç kayıt varsa da onların doğruluğu pek mümkün görünmüyor.

¹¹ MB 97 / 66.

¹² Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d) defter nu. 9355, s. 346.

SÂMIHA AYVERDİ'DE GÖNÜL EĞİTİMİ¹

Kadir Özköse*

Özet

İrfanî geleneğin mensupları kabuktan ziyade öze, bedenden öte kalbe, maddeden çok manaya önem verirler. Tasavvufî kültür atmosferinde yetişen Samiha Ayverdi sağlam iman ve samimi kulluğun kalb boyutunda yaşanacağına inanmaktadır. İçe bakış yöntemiyle kalbe yolculuğu önemseyen Ayverdi, kalb terbiyesinin ölçütlerini ortaya koymaktadır. İnsanın kalb yapısını tanımlamakta, kalb eğitiminin esaslarını ortaya koymakta, kalb dirilişinin argümanlarını dile getirmektedir. Gönlü aydınlatmanın, gönül kazanmanın, gönül ehlinin madde esaretinden kurtulup elindeki imkanları toplumla paylaştıklarından bahsetmektedir. Makalemiz Samiha Ayverdi'nin gönül telakkisini ve kalbin inşasını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Samiha Ayverdi, tasavvuf, kalb, eğitim, toplum ve ahlak.

Education of The Heart According to Samiha Ayvardi

Abstract

Members of the tradition of gnosis who have an insight to the unseen attach importance to the essence rather than the shell, heart rather than the body and sense rather than the substance. Samiha Ayvardi who has grown in the atmosphere of Sufi culture believes that solid faith and intimate servitude can be experienced in the dimension of the heart. Ayvardi who care about the journey to the heart of the introspective method, reveals the extents of disciplining of the heart.

¹ Bu çalışma, 12-13 Nisan 2012 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde düzenlenen Geçmişten Bugüne Türkiye'nin Eğitim Meseleleri Sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

* Prof. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dekanı (kadirozko60@hotmail.com)).

Ayvardi defines the structure of the human heart , sets forth the principles of the education of heart and expresses the arguments of the heart resurrections. She mentions about the enlightment of the heart and how that the masters of heart freed of the bondage of substance and share with the community. This article reveals Samiha Ayvardi's understanding and formation of heart.

Key Words: Samiha Ayvardi, Sufism, Heart, Education, Society and Morality.

Giriş

Vakıf insan ve aksiyon eri olarak nitelendirebileceğimiz Sâmiha Ayverdi, tüm hayatını insanlığa ve insan yetiştirmeye adanmış bir isimdir.² Samiha Ayverdi'nin inandığı ve ifade ettiği temel fikir, sevgi ve imandır. Telkin ettiği duygu ve düşüncelerin kaynağı ise güzel ahlak, tarih şuuru, mazi bereketi, eğitim ve terbiye davasıdır. Samiha Ayverdi, ömrü boyunca vatanı, imanı ve inandıkları adına yaşayan bir düşünürümüzdür.³ Bir dava insanı olarak Samiha Ayverdi, Samiha Ayverdi, davasına iman eden bir kişiliğe sahiptir. Hatta sanatkârlığını davası yolunda kullanabilen ender şahsiyetlerden biridir. İlim, ahlak, terbiye, din ve aşk onun ruhunun hamurunu oluşturmuştur.⁴

Samiha Ayverdi davasını i'lâ-yı kelimatullah olarak nitelendirmektedir. Onun i'lâ-yı kelimatullah anlayışının özünde her şeyden önce, insanın kendi iç dünyasını düzene koyması, süflî hürs ve heveslerden kendini temizlemesi, benlik davasından kurtulması, manasını zenginleştirilmesi, dünyaya geliş ve varlık sebebini idrak etmesi, kendisi ile barışık olması, güzel ahlak sahibi örnek bir insan olarak yaşaması, ruhen sağlama basacak manevî kemâle varması, bu ölçüler ve hassasiyetler içersinde şahsiyetini vatan toprağı sevdası, devlete hizmet aşkı, milli kültüre ve tarihe sahip çıkma şuuru ile bütünleşmiş olma düşüncesi ve fikriyatı vardır.⁵

Bir devre damgasını vuran Samiha Ayverdi; aksiyoner ve birleştirici taraflarıyla çeşitli sosyal ve kültürel sahalarda çalışarak edebiyatçılığı yanında mihver insan olma özelliğı ile cemiyetimizin milli kültür haya-

² İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2007, s. 178.

³ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. IX.

⁴ Binark, *age.*, s. 316.

⁵ Binark, *age.*, s. 282.

tında önemli rol oynamıştır. Dile hâkimiyeti, güzel söyleyişi, geniş bir tarih kültürü, milli şuuru, sağlam bir manevi terbiyesi, kuvvetli hafızası ve almadan verme prensibi ile tanınmış bir şahsiyettir.⁶

Makalemde Sâmiha Ayverdi'nin öngördüğü gönül eğitimini; insanın kendi hakikatini idrak etmesi, madde ve mana birlikteliğinin sağlanması, gönül aynasının kirlere arındırılması, gönül âleminin idrak düzeyi alt başlıkları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağım.

1. İnsanın Kendi Hakikatini İdrak Etmesi

Ayverdi'ye göre insan olarak hepimizde hem ruhanî hem de nefsanî meyiller vardır. Bize düşen hamurumuza vazedilmiş olan hayvanî sıfatlardan temizlenmektir. Karşısındakinin hatırını rencide edip canını yakmanın, bir kedinin tırnuğundan ne farkı vardır? Keza komşumuza hile yapmanın bir tilkinin kurnazlığından ne farkı vardır? Ayverdi'ye göre insanlık, hayvanî vasıflardan kurtulmaktır.⁷ Çünkü insanlık mertebesi, yüksek bir merhaledir; büyük nimet ve fırsattır. İnsan, elinden gelen her iyiliği, bu fırsatı bulmuşken yapmalıdır. Bu basamağa yükselmişken mevkiinin kadrini bilmemek, ruhun nuranî çehresini çamurlu örtülerle perdelemek utanılacak bir haldir.⁸ Ayverdi, Kur'ân'la insanın mana birlikteliğine dikkat çeker. Ona göre Kur'ân, bütünü itibariyle kâmil insandır. Kur'ân'la insanın ikiz oluşları, ebediyetin sonsuz bir tecellisidir. Zira Kur'ân lâhût âleminde bu cihana, İnsan da bu cihandan mükevvenata şeref vermiş ve vermekte bulunmuştur.⁹

Ecdadımızın bizlere yönelik "Gittiğin yerlerde han yap oğlum, han yap!" öğüdünü hatırlatan Ayverdi, geleneğimizde han yapmanın ne demek olduğuna dikkat çekmektedir. Töremizde han yapmak, insan aramak demektir. Geleneğimizde hırs ve zaafardan arınmış olanlara insan denmektedir. Çünkü insanı bulan, her şeyi bulmuş demektir. Çünkü insan bulmak ve onun insanlık mirasına konmak, dünyaya geliş ve gidişin gayesine ermek demektir.¹⁰

⁶ Binark, *age.*, s. 267, 269.

⁷ Sâmiha Ayverdi, *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005, s. 138.

⁸ Sâmiha Ayverdi, *Aşk Budur*, Marifet Basımevi, İstanbul 1938, s. 185.

⁹ Sâmiha Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâ*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 86.

¹⁰ Sâmiha Ayverdi, *Millî Kültür Meseleleri ve Maâarif Dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2006, s. 21.

Gençliği han yapmaya ve adam olma çabasına davet eden Ayverdi, leyleğin ahvaline dikkat çekerek kendi gerçekliğimizi idrak etmemizi ister. Leylek arkadaşına demiş ki: “Arkadaş bizim yuva çok kirlendi gel başka bir yuva kuralım!” Arkadaşı gülmüş: “Sende de bende de kirletme huyu olduktan sonra nereye gitsek yapacağımız budur.” demiş.¹¹ Kötülük temayülünden, yanlış itiyat etme alışkanlığından ve insanlığa ters yaklaşımlardan kaçınmadan kıymet elde edilmiyor.

Günümüz insanlığının bir eşya sandığına gösterdiği ihtimam kadar da olsa kendi iç dünyasına ehemmiyet vermeyişinden yakınan Ayverdi, bizleri kendi gerçekliğimizi fark etmeye, içe yönelmeye, kendimizle baş başa kalmaya, kendimizi dinlemeye, içsel dinamiklerimizi harekete geçirmeye, ruhsal yetilerimizi işlevsel kılmaya davet etmektedir.¹²

İnsanın kendinden, kendi benliğini ve kendi aslını tecessüsten vazgeçip göklerdeki yıldızları, denizin ve yerin altındaki meçhulleri araştırması eksik bir çabadan ibarettir. Araştırılması gereken en esaslı gerçek, insanın kendi gönlü, manevî hüviyeti ve aslıdır.¹³ Kendisi ile anlaşamamış, manasını bulup onunla bağdaşamamış kimseler mecburi bir sürüklenişle şaşkın ve şuursuz, hayat selinin içinde kaybolup gitmekte. Hakiki ideal, kişinin kendini bilmesidir. Zira kendini bilen en yüksek hedefe ermiş demektir. He şeyi bilip öğrenmiş olan kimsenin kendini öğrenmemesi, çok büyük eksikliklerdir.¹⁴ Güreşeceği güçlüklerle beraber yaratılan insanoglu, müşkülden müşkül olan kendi varlığı bilmecesini koyup, dış güçlüklerle uğraşmaya daldığı için bedbaht olmuştur.¹⁵

Kendi gerçekliğimizin farkına varılmasını tavsiye eden Ayverdi, herkes için gerekli olanın bizzat kendisiyle anlaşmak ve kendi varlığı ile münasebet kurmak olduğunu söyler. Çünkü insan, kâinat kitabının fihristidir; onda her bir fasıl işaret olunmuştur. Bu fihrist, mahzenlerde gizlenmiş değildir. O insana kanından ve canından da yakındır, fakat kendisi bunu bilemez. En bilinecek şey bu iken her şeyi bilir de bunu bilmez. En yakın sermaye kendi iken, bunu bırakır da yerin altında bulutların

¹¹ Ayverdi, *Mülakatlar*, s. 240.

¹² Sâmîha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011, s. 214; Sâmîha Ayverdi, *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2010, s. 77-78.

¹³ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 144.

¹⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 170-171.

¹⁵ Sâmîha Ayverdi, *Boğaziçi'nde Tarih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008, s. 45.

üstünde sağda, solda sermaye ve varlık arar. Neticede arayıp bulduğu kıymetlerin şeref ve gururu ipi ile dolanarak boğulup gider.¹⁶

Ayverdi'ye göre insanın aradığı aslında kendindedir. İnsana akıl esasını veren kudret, onu kendisiyle cenk ve niza etmesi için değil, Hakk'a giden yolu bulması için vermiştir. Biz, bindiğimiz atı arayan kimse gibiyiz; halbuki istesek, ervah âlemini ruhumuzda, ceberutu aklımızda, lahutu sırrımızda görebiliriz. Fakat ruhun zuhurunun kemali, cema-line perde olduğu için, gönül gözü açık olmayan kimse bu tılsımı çözemez.¹⁷ Kendimizi bilmek ve insanlığımızın kadrini bilmek, insanlığımıza leke süren sıfatlardan arınmamıza, silkinmemize ve sıyrılmamıza bağlıdır.¹⁸ İnsan, kendinden kendine yol aldığı nispette cehaletten kurtulur.¹⁹

Kendi kendisi ile hesaplaşmamış, yakasını hayvanî benliğinin esaretinden kurtaramamış, dünya hırsları ve ayıpları tufanı ortasında canını Nûh'un gemisine atıp selâmet durağına varamamış insan, hem kendisi hem de hemcinsleri için çok tehlikelidir.²⁰

Geçtiği yolları ve karar kıldığı menzilleri hatırlayan insanları büyük adam olarak tanımlayan Ayverdi, sabah düşündüğünü akşam unutanlara esef etmekte, ebetle ezeli birleştirmek için, büyük adam olmayı veya bu bilgiyi hasıl etmiş kimsenin önünde varlığını eritmeyi tavsiye etmektedir.²¹

İnsanın iyilik ve kötülük hamuruyla yoğrulduğundan bahseden Ayverdi, insana düşenin bu iki zıt unsuru tefrik ve teftiş etmek olduğunu söyler.²² Hem kendimize hem de başkalarına faydamızın dokunabilmesi için insanları sevmeyi ve onlara sevginin icap ettirdiği lutfu, merhameti, şefkati ve dostluğu göstermek gerektiği üzerinde durur. Koyuna verdiği otu, onun bize süt olarak iade etmesi gibi, insanları sevmemiz cemiyete olduğu kadar kendimize fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla bir kimsenin başkasına iyilik etmesi, aslında kendisine yapması demektir. Hayrın şerre zaferini bir memleket fethetmekten daha zevkli ve daha

¹⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 191.

¹⁷ Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil*, Kubbealti Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007, s. 184-185.

¹⁸ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, s. 25.

¹⁹ Sâmiha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Kubbealti Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 146-147.

²⁰ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, s. 83.

²¹ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 209.

²² Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, s. 212-213.

müşkül gören Ayverdi, iyilerin muzafferiyetini şu şekilde örneklendirmektedir:

“Bal satan iki arkadaş varmış. Bunlardan biri güler yüzlü, sevimli, tatlı dilli imiş. Diğeri ise haşin, aksi ve kavgacı... Bir gün huysuz olan iyi huyluya:

- Sen de ben de bal satıyoruz. Küplerimiz yan yana, mallarımız da aynı cinsten. Ama sen beş okka satıncaya kadar ben bir okka bile satamıyorum.

- Evet, doğru söylüyorsun ama senin küpün bal satıyor, yüzün ise sirke, demiş.”²³

Kendini gerçekleştirme eğitiminde iyilerle kötülerin mücadelesine dikkat çektikten sonra, Ayverdi bu kez fakirlik ve zenginlik konusunu insanlık bağlamında ele almaya çalışmaktadır. Ona göre, kin, kibir, yalan, nefret, intikam, tamah ve haset gibi süflî ve hayvanî sıfatların esiri olmuş kimseler, dünya hazinelerine de malik olsalar, yine fakir ve muhtaçtırlar. Gök kubbe altının ebedi geçer akçesi olan iman, ihlâs, insaf, doğruluk, cömertlik, hasbîlik, feragat, fedakârlık, güzel ahlak, vatan aşkı, hikmet ve irfan gibi ulvi vasıfları mayalayıp etraflarına taşıyanlar ise yeryüzünün gerçek zenginleridir. ²⁴ Buna göre kişinin kıymeti, talebinin manası ile ölçülmektedir. Bir kimsenin talebi süflî ise kendi de süflî, ulvî ise kendi de ulvîdir.²⁵

Ayverdi'nin de belirttiği gibi insan her sahada cemiyete faydalı olabilir. Fakat her cemiyete yardımcı dokunan kimsenin her zaman mükemmel bir insan olması icap etmez. Ancak lazım olan, hem cemiyete hem de kendini bilmekle kendine faydalı olmaktır. Esasen kendini bilen kimse, cemiyeti kendinden hariç saymadığı için etrafına da faydalı olur. Dolayısıyla insanlığın gerektirdiği gibi yaşayabilenlere ancak insan denebilir.²⁶

Mehmet Ali Aynî'nin “Yaşadığımız feci ahlak sükûtuna ne dersiniz?” şeklindeki sorusuna Samiha Ayverdi, “kullar Allah'tan uzaklaştıkları nispette insanlıktan da uzaklaşmış olurlar.”²⁷ şeklinde cevap vererek

²³ Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 354.

²⁴ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 126.

²⁵ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 144.

²⁶ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 261.

²⁷ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 53.

insanlık ile kulluk arasında doğrudan bağlantı kurmaktadır. Hayatı cambazın üstünde gezdiği ipe, imanı da bu ipin üstünde yürüyenin elindeki muvazene değneğine benzeten Ayverdi, emin ve tehlikesiz adım atmak isteyenlerin, mutlaka bu değneğe sahip olması gerektiğinden bahseder.²⁸ Ayverdi'ye göre, vücutta kalp ne ise manevî bünye içinde de iman odur. Nasıl ki, gözler, kulaklar ve diğer bütün dış tabiat uzuvları, kalbin hayatî ve tanzim edici faaliyetinden, bilerek, bilmeyerek faydalanırsa, iç tabiat da, imanın mayalayıcı ve nizamlayıcı rehberliğinden, yine bilerek, bilmeyerek bir düzen ve karara bağlanır. İyi insan ve kötü insan tefriki, bir kimsenin manevî formasyon kazanıp kazanmamış olmasının, imanın lehimleyici ve yumuşatıcı sıcaklığından faydalanıp faydalanmamış bulunmasının, alınına vurmuş olduğu bir damgadır.²⁹

Emellerinin, ümitlerinin, kaygılarının ve endişelerinin ipi ile sürüklenip giden telâşlı, dalgın ve bir bakıma gözleri dönmüş insanların, defterler, rakamlar, hesaplar, kârlar ve zararlar üstüne eğilip düşünürken, minarelerden üstlerine akan sesi ve bu sesteki daveti duyamadıklarından yakınmaktadır. Dünyalıkları başlarından aşsa da, varlık ve dirliği bulsalar da kendini kaybeden insanlık, hem kendisiyle hem de Rabbi ile alâka ve rabitayı koparmıştır. Mânâ değerlerini harcayıp madde kıymetlerini satın alanlar birer zavallı müflislerdir. İşte insanoglu kendi kendini tüketmeye ve iç hazinelerini har vurup harman savurma dalâletine düştüğünden beri dünyanın rengi değişmiş, huzuru dağılmış, içi kararıp gönül gözleri görmez olmuştur.³⁰ Dünyayı yalnız yiyip içmek ve gülüp eğlenmek yeri zanneden ahmaklar için Ayverdi, Hz. İsa'nın şu tembihini hatırlatır: İsa (a.s.) der ki: "*İsm-i Azam'ı şefkat ve muhabbetle ahmağın kalbine okudum; yüz bin kere okudum; gene derman olmadı.*" "*Sen ki körlerin gözlerini açıyor, topalları, kamburları iyi ediyorsun. Ahmaklık da bunlar gibi dert değil mi? Niçin ahmağa tesir edemiyorsun?*" diye soranlara İsa (a.s.) şu cevabı verir: "*Evet ikisi de derttir; fakat ahmaklık derdi Allah'ın kahrıdır. Körlük ve topallık ise iptila ve imtihandır. Ahmak, ilimden yüz binlerce fasıl bilir, şu kadar var ki kendi canını bilmez.*"³¹ Bu tespitten hareketle, benliğine, ruhuna ve hilkatın sırrına bigâne olan kimsenin bir diyar garibinden ve

²⁸ Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011, s. 115-116.

²⁹ Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 332.

³⁰ Ayverdi, *Boğaziçi'nde Târih*, s. 86.

³¹ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 115.

bir yabancından farkının olmadığını belirten Ayverdi, meçhuller içinde yaşamak, kendine ve kendini yaratana yabancı olmak kadar azaplı şey olmadığını haykırır.³²

2. Madde ve Mana Birlikteliği

Ayverdi, insanlığın madde ve teknik alandaki ilerleyişine önem vermekle birlikte, mananın daha öncelikli olduğuna sık sık vurgu yapar. İnsanı güzellikleri tatmamış, aşkla bir dem dahi yanmamış, manevî hasletleri gelişmemiş, bilgisini içselleştirmemiş ve bilgeliğin erdemine bürünmemiş insanların ne kendine ne de topluma bir faydasının dokunmayacağını dile getirmektedir. *“Bilgi gelmiş tevazu gitmişse, tekniği ilerlemiş imanı yarı kalmışsa, vasıtası çoğalmış gayesi kaybolmuşsa, cemiyetin bu muvazenesi bozulmuş adamdan, faydadan çok zarar beklemesi zaruridir”* hatırlatmasında bulunmaktadır.³³

Ayverdi’ye göre madde ve teknik sahasında ilerlemek güzeldir, gereklidir, maddeyi güzel, faydalı ve lüzumlu bulmak da gayet tabiidir. Ancak zarfın gayesi mazrufa malik olmaktır. İnsan, güzelliğe, asalete, zenginliğe, şerefe, hatta bilgi ve hünere de malik olsa, mana ile dirilmedikçe bir heykelden ibarettir.

Madde, mananın kapısıdır; fakat biz onu açacak anahtarı kaybolmuş zannediyoruz. Madde, mananın kaftanıdır; fakat biz bu elbisenin içindeki güzel vücudu göremiyoruz.

Madde yoldur; mana hedeftir; biz hedefe teveccüh etmediğimiz için bütün kazancımız sonsuz bir yorgunluktan ibaret kalıyor.

Madde, bir perde gibi sıyrılmadıkça, manaya engeldir; sırasında bir bulut parçasının azametli güneşi kapadığı gibi.

Fakat mana, madde yolundaki ilerlemelerimize mâni olmaz; bir filin bir kedi ile güreşmeye tenezzül etmediği gibi.³⁴

Batılı toplumların maddeye hâkimiyetleri ve teknik üstünlükleri ile temayüz ederken, şark toplumlarının mana ve ruh dünyası ile tanındıklarından bahseden Ayverdi, madde ile mananın nikâhını kıyamadıkları

³² Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 47.

³³ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 164.

³⁴ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 115-116.

için, doğulu ve batılı günümüz toplumlarının buhrana düştüklerini söyler.³⁵

Rönesans'tan bu yana, yeryüzünün ağırlık ve üreme merkezi olan batının, maddeyi laboratuara getirdiğinden, ona, her gün biraz daha hâkim olmak çarelerini araştırdığından, bulduğundan ve teknik harikalar meydana getirdiğinden bahseden Ayverdi, maddeye hâkim olmanın değil, bizzat kişinin kendine hâkim olmasının önemli olduğuna dikkat çeker. İnsanın kendi derinlerine inmesinde, insanlık ve hayvanlık sınırlarını tayin mücadelesinde mükellefiyet, mesuliyet ve çetin zorlukların olduğunu söyler. Ona göre, duygu ve ruh iffeti ile arınamayan, gerçek huzuru elde edemeyen insanların maddeyi itaat altına almaları, onlara ancak gurur, göz boyacılığı, beşerî zevk ve tatmin imkânı sağlayacaktır.³⁶ Bugün insanoğlu, avuç içine alıp hükmettiği maddenin rahatlığını yudum yudum tadarken, geçmiş ve gelecek endişesi olmayan dünyasının içinde murakabesiz, kontrolsüz, tehlikeli ve hatta azgın bir hürriyetin esiri durumundadır.³⁷

Bizlere, "maddeyi avucunun içinde yoğurup teşhir eden ve her türlü işinde kendisine hizmetkâr kılmış olan insan, bu zaferine rağmen acaba eskisinden daha mı huzurlu ve mesuttur? Yoksa icatlarını aşamamak ıstırabı içinde bendesinin bendesi olmanın azabını mı çekmektedir?" sorusunu yönelten Ayverdi, günümüz insanının teknolojiye esaretinden bahseder. Ona göre, insan hayatına giren makine, ağır işlerin üzerinden kalkmasını sağlamış, birçok sıkıntılara yardımcı olmuştur. Fakat iç kontrolünü kaybeden insanoğlu, kendi zekâsının gururu olan icatları ile öyle sarhoş olmuş ve bunlara o merteye yüz vermiştir ki nihayet yonttuğu puta tapmaktan başka çaresi kalmamıştır. Artık makine, insan hayatının mutlak hâkimidir. Onsuz kalmayı, bedbahtlığın ta kendisi sayan icadının esiri haline gelmiş, böylece de kulunun kulu olmayı gerçek saadet ve medeniyet kabul eder olmuştur.³⁸

3. Gönül Aynasının Kirlerden Arındırılması

İç dünyasını terbiye edemeyenler âlim de hâkim de sanatkâr da olsalar kemale eremezler. İnsanlık aynası, etiketler ve nispetler değil şahsi-

³⁵ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâya*, s. 140.

³⁶ Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 339.

³⁷ Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 339-340.

³⁸ Sâmiha Ayverdi, *Hâtıralarla Başbaşa*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008, s. 229.

yettir. Zira olgun insan, kendi kendinin amiri, iç düzeninin nazımı ve iradesinin sahibi olandır.³⁹

Ayverdi bizlere çerçevelere geçirilemeyen ve duvarlara asılamayan gönül ve basiret aynasından bahseder. İnsanın yapay aynada kendi suretini görmesi çok kolaydır. Fakat bu aynalar insanın içini gösteremiyor. Gönül ve basiret aynası ise görmek istemediğimiz ve göremediğimiz iç dünyamızı bize yansıtan berrak ve şeffaf bir aynadır. Kendini görmek isteyenlerin gönül aynasını cilalaması gerekmektedir.⁴⁰ Zira aynada bir parmak izi dahi leke sayılır; o, bir nefesten bile buğulanarak cilasını kaybeder. Gönlümüzün ise aynadan daha cilalı olması gerekmektedir. Ne acı gerçek ki, insanlık gönül aynasını benlik, gurur, kibir ve ceberut çamurlarıyla sıvamakta, aslî hassalarından ve istidatlarından uzaklaştırmaktadır.⁴¹

Ayverdi gönül aynasını kirlilerden arındırmanın gereğini verdiği örneklerle anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Gül ağacının seneler geçtikçe dikenlerini azaltması gibi, bizlerin de gün geçtikçe eza verici hislerinden temizlenmesi gerekmektedir. Köylü kadınlar, kâsedeki yoğurdu torbaya boşaltarak, onu vakitsiz mayalanmasına yol açan suyundan arındırırlar. Bu pratik hünerleri ile bütün bir mevsim ondan istifade ederler. Bu örneklemeden hareketle insanın da içini bozan ve mikroplandıran hislerden arınması gerekmektedir. İnsan kendini samimiyet testine tabi tutmalı, iyi niyetle süzmeli, ruhunu azdıran ve nifaka iten fuzuli kısmı damla damla akıtmalıdır. Ama birey ruhunu bozan bu unsurlarla yaşayacak olursa, içi mikrop kesilir, günün birinde bir leşe döner, kendi kendini tanımaz olur.⁴²

Yünlü kumaşlara musallat olan böceklerden, yani güvelerden bahseden Ayverdi, evlerde güveleri yok etmek için kadınların atkestanelerini toplayıp uygun mahallere koyduklarına dikkat çeker. Bizlere de “Acaba içimizdeki güvelere tesir eden, onları yok eden bir atkestanesi var mıdır?” diye sorar. Daha sonra içimizdeki güvelerin oluşumuna dikkat

³⁹ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 33.

⁴⁰ Ayverdi, *Hâtıralarla Başbaşa*, s. 248.

⁴¹ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 59.

⁴² Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 221.

çeker ve şöyle der: Meydanın kurdu kendinden olması gibi insanın güveleri de kendi zanlarından, evhamından ve gafletinden meydana gelir.⁴³

Ruh, güvelerden temizlenip istiklalini elde edemedikçe, hayat, çapraşık ve korkunç bir dehliz gibi karanlık bir zindandır. İyice sıkışmamış bir çeşmeden damlaya damlaya hâsıl olmuş bir su birikintisi, o çeşmenin yalağında kirli ve kötü kokulu bir rutubet bırakır. Bunun çaresi, ya çeşmenin ağzını sıkıca bağlamak veya o birikintiyi şiddetli bir güneşe maruz bırakıp kurutmaktır. Mademki biz insanlar beşer zaaflarının, vücudumuz çeşmesinden damlamasına mani olamıyoruz, şu halde o pis kokulu birikintinin süratle buharlaşması için keskin bir güneşin imdadına boyun eğmemiz icap etmez mi?⁴⁴ Perhiz nasıl her derdin devası ise kötülüklerden uzak kalmak da ruhun devası ve kalbin selametidir.⁴⁵

4. Gönül Âleminin İdrak Düzeyi

Gönül aynasının temiz tutulmasına önem veren Ayverdi, gönül safiyetinin doğurduğu sonuca dikkat çekerek gönül aynasının idrak düzeyini ortaya koymaya çalışır. Gönül aynası paslanan ve iç dünyası güvelenen insanoğlu, kimi zaman dağlardan ve taşlardan bile hissiz kalabilmektedir. Dağlar ve taşlar kendisine haykıran söz, harfi harfine tekrarlayıp iade etmektedir. Sevgilisinin ismini haykırana düşmanın ismini söylemezler. "Veli!" diye bağırana veli sesi gelir. "Deli!" diye haykıran, deli karşılığını alır. Yetişmemiş insanlar ise değil uzaklardan bağırılan, kulağının içine akıtılan söz bile şuurunun dalgaları arasında silip yok etmekte, duymamakta ve anlamamaktadır.⁴⁶

Ayverdi, üç çeşit ilimden bahseder. Bunlardan biri sırf maddidir, aklımızla öğrenir ve gene akılları çanağını açan beşeriyete saçarız. Diğeri manevi ilimdir ki o da ancak ehline söylenir. Fakat üçüncüsü ne maddî ne de manevî olan bilgidir. Buna bir gizli sır, bir cezbe yahut da vecd denebilir ki ancak Mevla ile kul arasında kalır.

Gönül huzurunu arayanlar, esrar kapısını açmak isteyenlerin aradıkları anahtar bu üçüncü ilimdir. İlimleriyle benliklerini düşünmeye uğraşanlar, kendilerini unutup hikmetle Mevlalarını düşünenlerin zebunudur. Hakîmin âlime ihtiyacı yoktur ama âlimin hakîme ihtiyacı yoktur.

⁴³ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 97.

⁴⁴ Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009, s. 135.

⁴⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 89.

⁴⁶ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2012, s. 129.

Hakîm her daim gönül bahçesini gezer ve bu bahçeye layık olmayan fazlalıkları koparıp atar. Tevhid semtine uğrayıp orada tereddüt ve ikilik görececek olursa onları çekip çıkarır. Sabır semtine uğrayıp şikâyet ve eleme rastlayacak olursa onları koparıp atar. Rıza semtine uğrayıp da gazap ve isyana rastlayacak olursa onları anında ezip çiğner. Muhabbet semtini dolanıp da Hak'tan başkasından zevk duyacak olursa onları yok eder. Dolayısıyla hikmeti kalp ve dilin sıhhatinde gören hakîmin alışverişi, her daim kendisiyledir.⁴⁷

Ayverdi'ye göre ilim denen mahsus bilgiler, bir insanın insanlığını bulması için kâfi değildir. İnsan bunları da öğrenmeli ve bilmeli, fakat onlara takılıp kalmamalıdır. İnsana düşen mahsus ilimlerin esaretine takılmak değil, gönül âleminin enginliğine dalmaktır. Beşeri insaniyet basamağına yükselten kudret, aşkın hakikatidir. Şuuru aşk istilâ ettiği zaman, hakikatin yüzündeki örtü düşer. Aşktan başka her şeyden tecerrüd edenler, hikmet ve hakikat dalgalarını elsiz kaparlar. İşte insan, ancak o vakit kendini, hakikat âleminin hayret verici nihayetsizliği içinde zevk kesilmiş bulur. Bu zevkin, maddî ve mahsus zevkler gibi nihayeti yoktur. Çünkü o zaman insanın bizzat kendisi zevk kesilir. Ariyet; arızî olan şeyler bir gün olup insandan kaybolur, gider; fakat insanın elinde kalan kendi özü ve hakikatidir.⁴⁸

İnsana verilecek eğitimin hedefi ona görme yetisini kazandırmasıdır. Farkındalık bilincinin uyanması, inceliklerin fark edilmesi de gönül zevkine sahip olmaya bağlıdır. Vicdanî hayatla kuvvetlenmeyen hiçbir göz, görme yetisine sahip olamayacaktır.⁴⁹

Kalbin idrak boyutuna dikkatimizi çeken Ayverdi, bizlere İngiliz düşünürlerinden Anna Kigfort'un; "*Mana ilmi, yalnız bir ilim, bir felsefe, bir ahlak ve bir mezhep değildir. Belki o kendisi ilim, felsefe, ahlak ve mezhep olup diğer ilimler ve felsefeler onun hazırlığı yahut bozulmuş şekilleri ve ifadeleridir.*" sözü ile Eflatun'un; "*Yüksek bilgiler kitaplarda bulunmaz. İnsan için onları kendi vicdanı hazinesinden kendi içinden derin düşünce ve araştırmalarla çıkarmak ve mukaddes ateşi kendi zati membaında aramak lazımdır.*" ifadesini alıntılanmaktadır. Bu ifadeler çerçevesinde Ayverdi, gönül bilgisinin gayesini Mutlak Varlık'ı bilmek diye özetlemektedir. Mutlak Varlık'ı tanıtan

⁴⁷ Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, s. 48-49.

⁴⁸ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 146.

⁴⁹ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 82.

gönül irfanına sahip olmak için de ruh tasfiyesinin gereğine dikkat çekmektedir.⁵⁰

Tasfiye edilmiş bir kalb sahibi için en büyük vaizdir. Duyarlı kalb sahibinin yalan söylemesine, kendini beğenmesine, gurura kapılmasına, tamah gözü ile bakmasına ve haset etmesine fırsat vermez, kalb sızısı onu ağâh kılar. İnsanın hareketlerini ölçecek en hassas terazi onun kalbidir. İçinden gelen sesle uyanıp doğrulmayanlar, hariçteki seslerden faydalanamazlar. Zira hiçbir ses kalbimizdeki fetva kadar doğru haber verici olamaz. Ancak dünyevî kaygılar, günlük koşuşturmalar ve basit duygular bizleri kalbin sesini dinlemekten alıkoymaktadır.⁵¹

Cenneti gönül zevki olarak tanımlayan Ayverdi, bu zevke kavuşmuş olanların her yerde ve her zaman cennette olduklarından, cenneti bulmak için ölmeye hacet olmadığından, esasen onu burada bulamayanların öldükten sonra da bulamayacaklarından bahseder.⁵²

Hayatı cennet kılma çabamıza engel olan, yolumuzu kesen, bizlere zahmet ve yorgunluk veren tüm ağırlıkları atmamız, silkinmemiz, soyunmamız, ayağımıza ilişen bütün arızalardan kurtulmamız esastır. Bir karınca için kum tanecikleri ehemmiyetli birer arızadır; halbuki kumlu bir yol, insan ayağı için en rahat ve düzgün bir yoldur. Karıncalıktan çıkıp insan edasına bürünüp de yürümek, ruhumuzla kalibimizi bir kılmak gerekmektedir.⁵³

Dünya denizinde rahat yüzmenin yolu sırtımızdaki ağırlıkları bırakmaktır. Hâlbuki insanların çoğu, bu denize mal mülk, altın gümüş, para pul, makam mevki, sanat ve hünerleri, bilgi ve becerileri yükü ile atladıkları için sırtlarındaki ağırlıklar onları aşağı çekiyor, yüzmeye vakit kalmadan denizin dibini boyluyorlar. Sonunda bir türlü mutlu olamıyorlar.⁵⁴

Hakikat deryasına dalmaya engel ağırlıkları bir tarafa bırakamayanların hastalığını Ayverdi gaflet olarak nitelendirmektedir. Ayverdi gönlü Hakk'a hasretme çabasını Mesnevî'den yaptığı şu alıntı ile dile getirmekte ve tebliğimizin özetini sunmaktadır: "*Gaflet nedir? Sadece Al-*

⁵⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 191.

⁵¹ Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009, s. 131.

⁵² Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 105.

⁵³ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 136.

⁵⁴ Sâmiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, Kubbealtı Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2010, s. 195.

lah'ı unutmaktır. Yoksa kumaş, çalgı, evlat ve kadınla olan alaka değildir. Su geminin içinde olursa onun helakine sebeptir; altında olursa seyrine yardımcıdır. İnsanın vücudu da bir gemi; mal, rızık, şehvet ve iptilalar ise su gibidir. Eğer bunlar kalbe girmişlerse helak muhakkaktır; fakat bir vasıta olmak derecesinde kalırlarsa yardımcı olurlar.”⁵⁵

Sonuç

Hayatı boyunca yaşadığı tecrübe ve kaleme aldığı eserler Samiha Ayverdi'yi kalb hassasiyetini büründürmüştür. İnsanlığın selametine ve insanca yaşama vurgu yapan Ayverdi, insanlık hamurunun ancak gönül fırınında kıvama ereceğine inanmaktadır. O bu yaklaşımlarıyla muhataplarından insanlık gerçeğini idrak etmelerini istemektedir. İyilik ve kötülük hasletleriyle bezenmeye meyyal insanlığın bu iki zıt temayülü tefrik etme vazifesine bürünmesini gerekli görmektedir. Hayrı tercih ve şerre engel olunmasını hayrın şerre galibiyeti olarak nitelendirmektedir.

Dünya hayatında güçlü ve donanımlı yaşam sürmenin sadece maddeye hâkimiyetle sağlanamayacağını düşünen Ayverdi, erdemlerden yoksun tabiatlarıyla servet avcılığına yeltenenlerin ve varlık iddiasında bulunanların insanlık fakiri konumuna düştüklerini dile getirir. Bencil duygulardan sıyrılan insanın her alanda cemiyete faydalı olmasını insanlığının gereği kabul eder.

Bireysel ve toplumsal ahengin yegâne şartı, toplumsal ahlâkî çöküntünün olmazsa olmaz reçetesi Ayverdi'ye göre sağlam iman bilinci, kulluk şuuru ve inanma gücüdür. En acınacak hal insanın kendi kendini tüketmesi, iç hazinelerini har vurup harman savunmasıdır. O bu yüzden ömrü boyunca cehalet, hamlık, kabalık ve yozlukla mücadele vermiştir. Zira kişiyi benliğine, ruhuna ve hilkatin sırrına bigâne kıldığı için ahmaklık Allah'ın kahrıdır.

Günümüz insanının teknolojiye esaretinden bahseden Ayverdi, madde ile mananın nikâhını kıyamadıkları için, doğulu ve batılı günümüz toplumlarının buhrana düştüklerini söyler. Ona göre madde mananın kapısı ve kaftanıdır. Madde yoldur ama mana hedeftir.

⁵⁵ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB, Ankara 1998, c. I, b. 982-990; Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, s. 92.

İnsanlık aynası, etiketler ve nispetler değil şahsiyettir. Zira olgun insan, kendi kendinin amiri, iç düzeninin nazımı ve iradesinin sahibi olandır. Ruhun devası ve kalbin selameti kötülüklerden uzak kalmaktır.

İnsanı kötülüklerden uzaklaştıracak gücün ilim olduğuna vurgu yapan Ayverdi, ilmi de maddi ilim, manevi ilim ve sırrî ilim diye birbirini tamamlayan üç kısma ayırmaktadır. Ayverdi âlimle hakîm arasında önemli farklılıklar bulunduğuna inanır. Hikmeti kalb ve dilin sıhhatinde gören Ayverdi, hakîmin tevhid, sabır, rıza ve muhabbet semtlerinde konakladığını düşünür. Yine o, hikmet ve hakikat ehlinin aşktan başka her şeyden tecerrüd ettiklerinden bahseder.

Ona göre ariyet kokan nesnelere, arızî olan herşey bir gün yok olup gider; fakat insanın elinde kalacak olan sadece onun kendi özü ve hakikatidir. Bu çerçevede insana verilecek eğitimin önemine inanan Ayverdi, eğitimin hedefini insana görme yetisini kazandırmak, insanda farkındalık bilincini uyandırmak, muhatabına incelikleri fark ettirmek, insanlığı gönül zevkine erdirmek, vicdanî duyguları harekete geçirmek diye sıralamaktadır.

Kaynakça

- Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2007.
- Ayverdi, Sâmiha, *Aşk Budur*, Marifet Basımevi, İstanbul 1938.
- , *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005.
- , *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâya*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2005.
- , *Millî Kültür Meseleleri ve Maâarif Dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2006.
- , *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007.
- , *Boğaziçi'nde Târih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008.
- , *Hâtıralarla Başbaşa*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008.
- , *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Kubbealtı Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2009.
- , *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009.
- , *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009.
- , *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2010.
- , *Mesihpaşa İmamı*, Kubbealtı Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2010.
- , *İnsan ve Şeytan*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011.
- , *Ateş Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011.
- , *İstanbul Geceleri*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB, Ankara 1998, c. I, b. 982-990; Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*.

MAKÛLÂT-I DEVRİYYE'DE MÛSTAKÎMZÂDE SÛLEYMAN SA'DDEDÎN'İN MÛSİKÎ VE SEMÂA DÂİR GÖRÜŞLERİ

Mustafa Demirci*

Özet

İslâm'da mûsikî ve semâ ortaya çıktığı günden beri, bu konu dîni kriterlere uygunluk bakımından tartışma konusu olmuştur. Lehide ve aleyhinde çok sayıda makale ve eser yazılmıştır. Nakşbendî-Müceddidî mensubu olan Mûstakîmzâde Süleyman Sa'ddedîn, (ö. 1203/1788) yaşadığı yüzyılda mûsikî ile meşgul olmuş ve semâ ile meşgul olan tasavvuf ehlini savunanların yanında yer almıştır. Bu amaçla kaleme aldığı *Makûlât-ı Devriyye* isimli eseri, sûfilerin semâ yapmalarındaki amacı ve semâ yapmalarını oluşturan şartları anlamak, İslâm fikhî açısından nasıl konumlandırılabilceği hususuna bir perspektif sunmak bakımından önem arz etmektedir. Bu makale, Mûstakîmzâde'nin *Makûlât-ı Devriyye*'sinde mûsikî ve semâ konularına dair görüşlerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler Makûlât-ı Devriyye, Semâ, Mûsikî, Devran, Mûstakîmzâde.

Mûstakîmzade Süleyman Sa'ddedin Views on Semâ and Mystical Music in His Makulat-ı Devriyye Written Work

Abstract

Since the appearance of islamic music and semâ, this issue has become from the religious suitability criterion subject of controversy and debate. A lot of in favour or against articles and works were written. Mûstakîmzade Süleyman Sa'ddedin (1203/1788) who was a member of Nakşbendî-Muceddidî in his living century was engaged with music and

* Yrd. Doç. Dr., YBU İslami İlimler Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (demircimustafa70@gmail.com).

have supported those who stood with mystics and sufisim. For this purpose the titled *Makulat-ı Devriyye* work which he has done is aimed to understand the sense and the meaning of sufi mystical ritual and the conditions which evolved and its status within islamic jurisprudence which presents an important perspective and views on this subject. This article, the *Makulat-ı Devriyye* work by Müstakîmzade is aimed to reveal his views on music and samâ mystical ritual.

Key Words: Maqulat-ı Devriyye, Sema, Mystical Music, Devran, Mustaqîmzade.

Giriş

Müstakîmzâde'nin görüşlerini aktarmadan önce genel olarak *Makûlât-ı Devriyye*'nin içeriği hakkında bilgi vereceğiz. Ayrıca Müstakîmzâde'nin yaşadığı yüzyılda mûsikînin konumu ve mûsikî anlayışına yaptığı etkilerden de bahsedeceğiz. Daha sonra mûsikî ve semâa dair görüşlerini aktaracağız.

Makûlât-ı Devriyye

Nakşebendîlik'in XVIII. yüzyıl Müceddidî kolu temsilcilerinden Müstakîmzade Süleyman Sa'deddîn'in (ö. 1203/1788)¹ *Makûlât-ı Devriyye*²

¹ Müstakîzâde Süleyman Sa'deddîn, 1131/1719 yılında İstanbul'da doğdu. Mânevî eğitimine Muhammed Salih-i Sahvi (ö. 1173/ 1759) vasıtasıyla Halvetilik'te başladı. 1149/1736'dan itibaren Mehmed Emin-i Tokadî vasıtasıyla Müceddidîlik'e intisap ederek devam etti. Tokadî'nin halifelerinden olan Müstakîmzâde hattat ve şairdir. Müstakîmzâde'nin, tasavvuf, edebiyat, tarih, felsefe ve diğer bazı dini ilimlere ilişkin çok sayıda telif ve tercüme eseri vardır. Müstakîmzâde 1203/1788 tarihinde doğduğu yer olan İstanbul'da vefat etmiştir. Müstakîmzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Müstakîmzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, (Mukaddime), İstanbul: 1928, İstanbul Devlet Matbaası, s. 1-31; Ahmet Yılmaz, *Müstakîmzade Süleyman Sa'deddîn: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisab'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: 1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 1-173; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: 1333, Matbaa-i Âmire, I, s.168; Muallim Nâci, *Esâmî*, İstanbul: 1308, İstanbul Mahmutbey Matbaası, s.292; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn*, İstanbul: 1955, Maarif Basımevi, I, s.405; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dimeşk: 1957, IV, s.266; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Bl. nr. 2305-2309, II, vr.347; Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul: 1275, Matbaa-i Âmire, IV, s.237; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Ankara: 1982, TTK Basımevi, s.345

² Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/15'te kayıtlı bu eser toplam 21 varaktır. Müellif tarafından "*Makûlât-ı Devriyye*" ismine düşülen 1197/1782 yılı, eserin telif târihidir. Di-

isimli eseri, “devrân”, “semâ” eksenli yaklaşımlarını ve mûsikî üzerine yapılan geleneksel fikhî tartışmalara ilişkin görüşlerini içeren savunma amaçlı yazılmış risâlelerdendir.³ Müstakîmzâde'nin bu risâlesini diğer savunma amaçlı yazılmış olan devran risâlelerinden ayrıcalıklı kılan husus, bağlı olduğu Hind alt kıtasında zuhur eden Müceddidiyye kolunun mûsikî ve semâ konusuna mesâfeli ve oldukça temkinli bir yaklaşım içerisinde olmasıdır.⁴ Bu risâle, devrân ve semâ konularının yanı sıra, tasavvufun diğer bazı meselelerini de ihtiva etmektedir. Bu meyanda *Makûlât-ı Devriyye*'yi oluşturan makâlelerin başlıkları sırası ile şöyledir:

Birinci Makale: “Âbâ-i selâse” (*eb-i vâlid, eb-i muallim, eb-i mürebbî*), “Tarîkat silsileleri, Zikir-Zâkir” (vr.105a-105b), “Vecd-Tevâcüd” (vr.106b), “Raks” (vr.107a).

İkinci Makale: “Semâ’ ve raksa dâir tartışmalar” (vr.107b).

Üçüncü Makale: “Sülûk-Sâlik”, “Zikir-Zâkir” (vr.108b-109b), “Şiir-Tegannî” (vr.109b-110a), “Devrân ve raksın hill u hürmeti” (vr.110a-111a).

Dördüncü Makale: “Sûfiyyenin zâhiren muhâlif gözüken sözlerinin te’vîli” (vr.111b-112a).

ğer nüshaları için bkz., Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 92; Topkapı Sarayı Ktp., EH 1719.

³ Savunma amaçlı risalelerden bazıları: Eşrefoğlu Rûmî, *Sırru'd-deverân*, Slm. Ktp., Esad Efendi, no: 1498; Abdülehad Nûri, *Risâle fi hakkı deverânî's-sufiyye*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddîn Ef., 1827/11; Abdülkerim Celvetî, *Risâle fi hakkı'd-deverani's-sûfiyye*, Slm. Ktp., Esad Efendi, no: 3632; Sünbül Sinan, *Risâletün fi devrânî's-sûfiyye*, İstanbul Merkez Ktp., no: 3783; Ankaravî, *Hucetü's-semâ'*, Slm. Ktp., Nâfiz Paşa, 469/2, 395/1; Beşiri Kütahyevî, *Risâle-i Deverân*, İstanbul Ün. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, no: 2216; Kalender Efendi, *Risale fi hakkı deveran*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, no: 538; “Semâ’ Risâleleri” konulu master tezimiz Ankaravî, Abdülehad Nûri ve Sünbül Sinan’ın kaleme aldıkları, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz risâlelerinin metinlerini ve bu metinlerin incelemesini ihtiva etmektedir. Bkz., Mustafa Demirci, “*Semâ Risâleleri*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁴ Müceddidiyye'nin mûsikî ve semâ’ konusundaki yaklaşımları için bkz. H. İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidlik (XII / XVIII. Yüzyıl)*, İstanbul: 2004, Sûf Yay., ss.354-360; Genel olarak Nakşbendîlik'in mûsikîye bakışı için bkz., Hüseyin Çelik, *Nakşbendî Tarikatı ve Musiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 75-92; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, İstanbul: 1976, Uludağ Yay., ss.370-381

Beşinci Makale: “Merâtib-i Zikir” (vr.112a-112b), “Hâlât-ı Selâse” (Muhâdara-Mükâşefe-Müşâhede) (vr.113a), “Cem’- Cem’u’l-cem’” (vr.113b), “Gınâ-Çalgı Âletleri” (vr.113b-114b), “Semâ’ın Şartları, Âdâb-ı Semâ’” (vr.114b-121a), “Cemaatle Zikir ve Zikir Çeşitleri” (vr.121b-123b).

Benzer çalışmalar içerisinde Müstakîmzâde’nin şeyhi Mehmed Emîn Tokadî’nin (ö. 1158/1745) aynı amaçla yazdığı, *Siyânet-i Dervîşân der Bahs-i Devrân-ı Sûfiyyân* isimli devran risâlesi de konumuz açısından önem arz etmektedir.⁵ Tokadî (ö. 1158/1745) bu risalesinde devrân ve mûsikîye dair konuları bütün yönleriyle tartışarak savunmuş, bu konuda yöneltilen itirazlara ve ithamlara karşı çıkmıştır. Müstakîmzâde aynı amaçla kaleme aldığı *Makûlât-ı Devriyye*’sinde şeyhi Tokadî gibi benzer bir yol izlemektedir.⁶

Müstakîmzâde’nin mûsikî ve semâa ilişkin görüşlerini değerlendiren *Makûlât-ı Devriyye*’deki görüşlerinin yanı sıra yazarın diğer çalışmalarından da istifade ettik. Özellikle mûsikî ilmine dair yaklaşımlarını incelerken *İlm-i Mûsikî’ye Dâir Bir Risâle* isimli makalesine müracaat ettik. Araştırmalarımız, Müstakîmzâde’nin mûsikîye olan ilgisinin meselenin fikhî boyutunu tartışmanın ötesinde olduğunu göstermektedir. O’nun *İlm-i Mûsikî’ye Dâir Risâle*’si⁷ ve *Mecmûa-i İlâhiyyât*⁸ isimli çalışmaları bunun en çarpıcı örnekleridir. Müstakîmzâde mûsikî ilmine dair makalesinde; mûsikî ilmine ilişkin târihî bilgilerin yanı sıra, bu ilmin özelliklerine, diğer sanatlar arasındaki yerine, mûsikî insan ilişkisine, mûsikînin insan ruhuna etkisine ve mûsikî makamlarına ait bazı konulara kısaca

⁵ Mehmed Emîn-i Tokadî, *Siyânet-i Dervîşân der Bahs-i Devrân-ı Sûfiyyân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer’iyye, nr. 832; Tokadî’nin bu eseri H. İbrahim Şimşek tarafından günümüz harflerine aktararak yayınlanmıştır. Bkz., Şimşek, H. İbrahim, *Mehmed Emîn-i Tokadî (Hayatı ve Eserleri)*, İstanbul: 2005, İnsan Yay., ss.81-104

⁶ Şimşek, Tokadî ve Müstakîmzâde’nin bu risâlelerini “İki Nakşbendi Müceddidinin Devran Savunması -Mehmed Emin-i Tokadi (ö. 1158/1745) ve Müstakim-zade Süleyman Sadeddin (ö. 1203/1788) Örneği” başlıklı makalesinde kaleme almıştır. Bkz., Şimşek, H. İbrahim, “İki Nakşbendi Müceddidinin Devran Savunması -Mehmed Emin-i Tokadi (ö. 1158/1745) ve Müstakim-zade Süleyman Sadeddin (ö. 1203/1788) Örneği”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2003, ss.283-298

⁷ Müstakîmzâde’nin mûsikîye dair makalesi Türkçe’dir. Yazma nüshası, Topkapı Sarayı Ktp., EH. 1719’da kayıtlıdır. 1186/1773’da yazılmıştır. İki varaktır.

⁸ Bestelenmiş dînî mûsikî formlarına ait güftelerin yer aldığı bu mecmua Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, no: 3397’de kayıtlıdır. Müstensihe ait bu nüsha 1212/1797 tarihlidir ve toplam 154 tvaraktır.

temas etmektedir. *Mecmûa-i İlâhiyat* isimli güfte derlemesi ise, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Müstakîmzâde tarafından kaleme alınmıştır. Mecmua, çeşitli makamlarda bestelenmiş ilahilerden oluşmaktadır. Bütünüyle dînî eserlerin oluşturduğu mecmuada na't, temcîd, tesbîh ve ilahiler yer almaktadır. Ayrıca bu eser, Müstakîmzâde'nin mûsikî ile ilişkisini, Osmanlı mûsikîsi tarihine ve dînî mûsikîye vâkîf olduğunu göstermesi bakımından önemli bir çalışmadır.⁹

Elde ettiğimiz bilgiler Müstakîmzâde'nin, mûsikînin hem teorik hem de pratik yönüyle çok yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Müstakîmzâde'nin mûsikî icrâcılığına dair herhangi bir kayda rastlayamadık, ancak güfteleri kendisine ait bazı eserlerinin olduğunu biliyoruz¹⁰. Güftekâr yönüne örnek olması bakımından Naat türünde yazdığı güftelerden iki beyti burada zikretmekte yarar görmekteyiz.

"Dehânın kân-ı yâkut-i safâdır yâ Rasûlallah / Zebânın bülbül-i bâğ-ı vefâdır yâ Rasûlallah

*Kelâmındır şifâ-yı derd-i isyân her tebehkâra / Şefâat hasta-i cürme devâdır yâ Rasûlallah"*¹¹

XVIII. Yüzyılda Osmanlı ve Mûsikî

XVIII. yüzyıl Nakşebendî-Müceddidî temsilcisi olan Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn'in mûsikîye olan ilgisini ve bu konudaki çalışmalarını daha iyi anlayabilmek için hem yetiştiği ortamı ve hem de temsil ettiği tarikat meşrebini bilmekte fayda var. Bu sebeple, Müstakîmzâde'nin yaşadığı yüzyılın genel bir fotoğrafını çekerek konuya giriş yapmak istiyoruz. Müstakîmzâde Osmanlı İmparatorluğu'nun oldukça karışık olduğu yüzyılda yaşamıştır. Yaşadığı dönem boyunca; III. Ahmet (1718-1730), I. Mahmud Han (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774) ve I. Abdülhamid (1774-1789) iktidarda bulunan padişahlardır. XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin siyâsî, askerî ve sosyal açıdan çalkantılı olduğu bir dönemdir. 1699 yılında imzalanan

⁹ *Mecmûa-i İlâhiyyât* hakkında Şengül Sağman tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bkz. Şengül Sağman, *Müstakîmzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2001

¹⁰ Bkz., Müstakîmzâde, *Mecmûa-i İlâhiyyât*, vr.132b.

¹¹ *A.g.e.*, vr.132b.

Karlofça Anlaşması ile Avrupa kıtasında ilk defa toprak kaybına uğramış, Kaniye, Mora, Budin, Varat gibi eyaletleri kaybetmiştir.¹² Bu süreçte Osmanlı Devleti'nin iktidârı ve hâkimiyeti ciddi derecede sarsılmış, içerde ve dışarıda isyanlar baş göstermiştir. Kalkınma hamleleri, ıslahat girişimleri isyanlar yüzünden yarıda kalmıştır¹³.

Bütün bu karışıklıklara rağmen Osmanlılar'da XVIII. asır Türk Mûsikîsi'nin oldukça parlak dönemlerindedir. Bu yüzyılda mûsikî alanında yoğun çalışmalar yapılmıştır. Dönemin mûsikîşinasları çalışmalarında dînî mûsikîye ait eserlerle sınırlı kalmayıp dindışı eserlere de yer vermişlerdir. İtrî, Tosunzâde Abdullah, Kenzî Hasan Ağa gibi mûsikîşinaslar hem câmi hem tekke ve hem de klasik mûsikîde eserler veren önemli şahsiyetlerdir.¹⁴ Osmanlı pâdişahları hem kendileri mûsikî ile meşgul olmuş ve hem de iktidarları süresince mûsikîşinasları himâye etmiştir.¹⁵ Bilindiği üzere Damad İbrahim Paşa'nın sadrazam olması ile başlayan Lâle Devri (1718-1730) ilimde, sanatta, edebiyatta ve özellikle mûsikîde önemli gelişmelere sahne olmuştur¹⁶.

XVIII. yüzyılda Anadolu'da varlık gösteren Osmanlı Müceddidîliği, bu yüzyılın ilimde, sanatta ve edebiyatta yaşanan parlak döneminin etkisi altındadır. Bu ekolün ortaya çıktığı Hind alt kıtasının mûsikî ve semâa karşı muhalif duruşunun aksine, aynı ekolün XVIII. yüzyıldaki Anadolu uzantısının mûsikîye olan yaklaşımı, tam tersi bir görünüm arz

¹² İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: 1971-72, Türkiye Yayınevi, III, s.484-485.

¹³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 38-40; Danişmend, *a.g.e.*, III, s.488; Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, Ankara: 1979-80, Kültür Bakanlığı Yayınları, Bilim Dizisi: 11, III, s.318-319; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: 1982, Türk Tarih Kurumu Yay., IV/I, s.40-44; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 1971, M.E.B. Yay., II, s.738.

¹⁴ Nûri Özcan, "Osmanlılarda Mûsikî", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul: 1993, III, s.235.

¹⁵ Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi*, Orhan Nasuhioğlu, (çev.), İstanbul: 1986, Pan Yay., s.52; Müstakîmzâde Osmanlı İmparatorluğu'nun en karışık olduğu yüzyılda yaşamıştır. Yaşadığı dönem boyunca; III. Ahmet (1718-1730), I. Mahmud Han (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774) ve I. Abdülhamid (1774-1789) iktidarda bulunan padişahlardır.

¹⁶ Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsikî* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 1982, I. s.55.

etmektedir. Anadolu'daki Müceddidîler semâ' ve devran konusunda muhalif olmadıkları gibi dönemin üstadlarından mûsikî dersleri bile almışlardır. Bizzat Müstakîmzâde'yi şeyhi Mehmed Emîn-i Tokadî, Hâfız Post (ö.1105/1694), İtrî Çelebi (ö.1124/1712), Küçük Müezzîn Muhammed (ö.1130/1717), Yahya Nazm Çelebi (ö.1140/1727) gibi üstaplardan mûsikî dersleri almıştır.¹⁷ Tokadî ve Müstakîmzâde'nin mûsikî ve devrânı savunmaya sevk eden diğler bir neden ise; her ikisinin de Müceddidiyye mensubu olmalarının yanı sıra aynı zamanda Halvetiyye ve Kâdiriyye tarikatından da icâzetli olmalarıdır.¹⁸

Mûsikî

Araştırmamızın önemine ve çerçevesine dair genel bilgiler sunduktan sonra, bu bölümde Müstakîmzâde'nin mûsikî ilmine bakışına dair bilgiler aktaracağız. Müstakîmzâde öncelikle "mûsikî" kelimesini etimolojik açıdan ele almaktadır. O'na göre mûsikî Yunanca bir kavramdır ve iki kelimedden oluşmaktadır. Bunlardan ilki; "mûsi" kelimesidir ve "nağmeler" manasına gelmektedir. "kî" ise; ölçülü, zevk veren demektir. Yani mûsikî , „ölçülü sesler, hoş nağmeler“ demektir¹⁹.

¹⁷ Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik*, s.357

¹⁸ Şimşek, *a.g.e.*, s.358

¹⁹ "Mûsikî (müzik) kelimesinin kaynağı hakkında değişik görüşler arasında en yaygın olanı Latince musicaya dayandığını ileri süren görüştür. Eski Yunanca'daki mousikéden (mousa) geldiği kabul edilen musicanın kökü ise mûz (muse) kelimesidir. Yunan mitolojisinde Tanrı Jüpiter'in Tanrıça Mnemosyre'den doğan dokuz kızının adı olan "müz"lerin her biri ayrı bir ilim ve güzel sanatın ilâhesi sayılmaktaydı. Antikçağ'ların sonlarına doğru "mus" ya da "musicé" dendiğinde sadece bugünkü mûsikî kavramı anlaşılmaya başlamıştır. Terim birçok milletin dilinde Latince'sine benzer kelimelerle karşılanmış, Arapça'da mûsikâ; Farsça ve Türkçe'de mûsikî şeklinde seslendirilmiştir. Mûsikînin tarih boyunca birçok tanımı yapılmıştır. Pisagor'a (Pythagoras) göre mûsikî "birbirine benzemeyen çeşitli seslerden meydana gelen konser", İbn Sînâ'ya göre "birbirine uyumlu olup olmadığı yönünden sesleri ve bu sesler arasındaki zaman sürelerini araştıran riyâzî bir ilim"dir. Abdülkâdir-i Merâgî mûsikîyi "ikâ' devirlerinden biriyle tertip edilip kulağa yumuşak gelen nağmelerin bir araya getirilmesi", Emmanuel Kant "sesler vasıtasıyla birbirini takip eden güzel hisleri ifade etme sanatı", Jean-Jacques Rousseau "sesleri kulağa hoş gelecek şekilde tertip edebilme sanatı" olarak tanımlamıştır. Dimitrie Cantemir (Kantemiroğlu) mûsikîyi, "çıkardığımız seslerin ölçülü bir zamanda bir usulün düzenine uyarak hareket edip belirli bir yerde karar kılıp durması ve işitme gücümüze zevk vermesi" diye tarif ettikten sonra felsefeye göre akıl gücünün konuşabilen canlılara mahsus bulunduğunu ve mûsikî ilminin de akıl sahibi olmanın bir delili sayıldığını söyleyerek yüce yaratıcının bu eşsiz hediyesini âdemoğlundan başka hiçbir mahlûkata bağışlamadığını ilâve eder." Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî",

Müstakîmzâde'ye göre mûsikî en üstün sanat dalıdır ve ilâhî bir hikmetin eseridir. Ona göre; "Mevzûât-ı mûsikî cevâhir-i rûhânî olmakla müstemîâna te'sîr eder."²⁰ Diğer sanatların içeriği ruha tesîr bakımından mûsikîden daha geridedir. Çünkü mûsikî rûhun tepkilerini en etkin bir biçimde ifade edebilen estetik sanat dalıdır. Hikmet ehli kimselerin mûsikîden çıkardıkları mânâ, onun oyun ve eğlence için değil âlem-i kudse ruhların ünsiyetini ve ruhların ülfetini sağlamak için vaz olunduğudur. Nağmeler, sözle anlatılamayan duyguların ifadesidir. Bu bakımdan rûhun dili sayılabilir. Tabîatta yayılan hoş sedâları ve nağmeleri dinleyen insanların ruhları münbasit olur, inşirah bulur. Ritim ve makam insan ruhunun derinliklerine iner. Etkin bir biçimde kavrayarak nüfûz eder. Müstakîmzâde taşıdığı bu üstün meziyetleri bakımından mûsikînin insan rûhunu aşkın olan varlığa yaklaşıtııcı özelliği olduğu kanaatindedir. Mûsikîyi yalnızca insanı coşturan, nefsi duygularını tahrik eden ve harama teşvik eden bir disiplin olarak görmemektedir. Tam tersine diğer ilimler arasında sağlam bir zemine oturarak vahyin sınırları içerisinde üstünlük atfetmektedir²¹.

Müstakîmzâde'nin bahsettiği bu üstün nitelikleri sebebiyle mûsikî, tasavvuf mensupları nezdinde de kabul görmüştür. Zaman içerisinde muhtelif tarikatların mânevî neşvesini mûsikî diliyle anlattığı düzenli merasimlerin oluştuğu görülmüştür. Özellikle zikir toplantılarında mûsikî âletleri ile icrâ edilen semâ meclisleri yoğun tartışmaları beraberinde getirmiştir. Müstakîmzâde, yaşadığı dönemde tarikat mensuplarının bu tür faaliyetlerini şer'î açıdan haram sayan ve işi küfre kadar vardırıan ithamların karşısında yer almıştır. Bu tutumunu araştırmamıza konu olan, savunma amaçlı yazdığı *Makûlât-ı Devriyye* isimli risâle ile yazılı hale getirmiştir²².

DİA, C. XXXI, TDV Yay., s. 257; Ayrıca bkz., Talay, Feyha, *Mûsikî Târîhi*, İstanbul: 1951, Tan Matbaası, s.3-4;

²⁰ "Mûsikîye dair hususlar rûhâ ait cevherler olduğu için dinleyenleri etkiler", Müstakîmzâde, *Fenn-i Mûsikî'ye Dâir Risâle*, vr.50b

²¹ A.g.e., vr.50b.

²² Müstakîmzâde, *Makûlât-ı Devriyye*, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa 625/15.

Semâa Dair Görüşleri

Müstakîmzâde'ye göre semâ konusu, ortaya çıktığı dönemden beri İslâm âlimleri ve mutasavvıfların kendi aralarında ihtilafa düştükleri ve tartıştıkları bir mevzudur. O, *Makûlât*'ında tartışmaların ayrıntılarına girmeksizin yalnızca değerlendirmelerin yapıldığı kaynaklara değinmekle yetinir.²³ Bu tartışmalar başlangıçta semâ'nın kaynağı etrafında yapılmakta idi.²⁴ Bu eserlerde yer alan bilgilere göre, insanda güzel sese karşı duyarlı olan bir duyunun var olması her çeşit semân caiz ve helal oluşunu ispat etmek için yeterli bir delil değildi. Güzel sesin doğru ve gerçek semâa öncülük edebilmesi için bu duyunun aklı ve dinî ölçütlerle de uyumlu olması icab ediyordu. Bu sebeptendir ki sufiler önce Kur'an ayetlerini araştırdılar ve semân ispatı sadedinde delil olarak sunabilecekleri ayetleri tespit etmeye koyuldular. Evvela, "Söylenen her sözü [dik-katle] dinleyen ve onların en güzeline uyan kullarıma müjde ver!"²⁵ ayetine dayanarak semâ bir tür "sözün en güzeline uyma" olarak kabul ettiler. "İman edip salih amel işleyenler cennet bahçelerinde neşelendirileceklerdir"²⁶ ayetinde geçen "neşelendirileceklerdir" ibaresini de semâ olarak yorumladılar. Yüce Allah'ın ruhlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" şeklindeki hitabını ve onların da bu hitabın zevkiyle kendilerinden geçip "Evet" cevabı vermelerini de semân başlangıcı olarak kabul ettiler.²⁷ Müstakîmzâde de aynı yolu izleyerek semân başlangıcı olarak mezkûr ilâhî hitabı esas almaktadır. O'na göre "Elestü birabbikum?" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusunun sâliki cezb ve tahrik etmesiyle kendinden geçer. Semâ bu lezzetin semeresidir. Müstakîmzâde'ye göre bu sûfiler üzerine inen rahmetten biridir.²⁸ Önceleri bireysel olarak yapılan bu düzensiz ve irade dışı dönüş hareketleri zamanla şekil format değişikliğine uğramış-

²³ A.g.e., vr. 109a - vr. 109b.

²⁴ Semâ'nın kaynağına dair yaklaşımlar için bkz., Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: 1991, Dergah Yay., s. 514-515; Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, Dilâver Selvi (çev.), İstanbul: 1999, Semerkand Yay., ss. 219-222; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: 1992, Dergah Yay., ss. 220-222

²⁵ Zümer, 17-18.

²⁶ Rûm, 15.

²⁷ Kuşeyri, *Risâle*, s. 514-515; Kur'an-ı Kerim'de mûsikînin helal olduğuna delil gösterilen ayetler için ayrıca bkz. Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, ss. 50-55

²⁸ Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 124a

tır. Asıl tartışmalar da semân tek kişilik bir faaliyet olmaktan çıkıp toplu olarak yapılmaya ve düzenli hareketlere dönüşmeye başlamasından sonra yoğunlaşmıştır. Mûsikînin dahil olması ile başlayan ve mûsikînin etkisiyle coşup dönerek devrân edenlerin husûle gelmesi ile devam eden süreç ise konuyu daha da içinden çıkılmaz hale getirdi. Müstakîmzâde semâi savunan diğer bütün mutasavvıflar gibi konuyu bir fakih hassasiyetiyle ele almaktadır. Kendisinin müderrislik yetkinliğine sahip ve fıkha ait kaynak eserlere hâkim olması bu konudaki yaklaşımlarını daha önemli hale getirmektedir²⁹.

Müstakîmzâde “semâ” ve “devrân” konusunu şekil ve muhtevâ olmak üzere iki açıdan ele almakta, daha çok muhtevâsı üzerinde durmaktadır. Tasavvufta semâ’ geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanılmaktadır. Mûsikî semâ’ın yalnızca özel bir bölümüdür³⁰. Sözlükte; “dinleme işitme, kulak verme” anlamlarına gelen semâ’ın tasavvuf ıstılahında “Hakk’tan gelen ve insanları Hakk’a çağıran ilâhî bir mesaj” olarak tanımlandığını bilinmektedir.³¹ Devrân sözlükte; “dönmek” anlamına gelirken³² tasavvuf ıstılahında; “Kâdiriyye, Rifâiyye, Halvetiyye, ve Mevleviyye gibi cehrî zikri esas alan tarîkatların döne döne yaptıkları zikir, semâ’, tarîkat âyini” demektir³³. Tartışmalar özellikle toplu ve disiplinli zikirlerin yapıldığı, ilâhilerin okunduğu ve bazı mûsikî âletlerinin de yer aldığı meclisler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Müstakîmzâde devrânı semâ’ ile aynı anlamda kullanmaktadır³⁴. Biz de konuyu incelerken semâ ve devrân kelimelerini aynı anlamda kullanacağız.

Müstakîmzâde’ye göre semâ ve buna bağlı olarak ortaya çıkan düzenli ya da düzensiz coşkulu hareketler, ilâhî nurların sâlikin kalbine girmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira Hakk’ın huzurunda Allah’tan başka her şeyden arındırılmış bir kalp ilâhî nûra gark olduğu zaman, tasavvuf ehlinde fütûhât (infitâh-ı kalp) olarak adlandırılan hâli meydana

²⁹ A.g.e., vr. 104b.

³⁰ Uludağ, a.g.e., s. 229.

³¹ Uludağ, a.g.e., s. 422.

³² Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed İbn-i Manzur, *Lisânu’l-Arab*, (thk. yn. nşr.), C.I-XVIII, Beyrut: 2005, c. VII, s. 255-256.

³³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 1991, Marifet Yay., s.138

³⁴ Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 109b.

getirmektedir. Allah'ın sevgisinden başka her türlü duygu ve düşünceden arınan kalp ilâhî nûrun ışıkları ile aydınlanmakta, bir takım ilâhî tecellilere mazhar olabilecek kıvama erişmektedir. Sâlikin bu fütuhâta erişmesi ya ilâhî şevkin galebesi sonucu oluşan tam bir vecd hali ile, ya da vecde ulaşmak için kendisini zorlaması (tevâcüd) ile mümkün olmaktadır³⁵.

Müstakîmzâde'ye göre semâ takrîrî sünnettir. Semâ'nın takrîrî bir sünnet olduğunu savunanların ortak delilleri olan ve Hz. Ali, Hz. Zeyd ve Hz. Ca'fer' ile Hz. Peygamber arasında geçtiği rivayet edilen olay, Müstakîmzâde'nin *Makûlât'*ında yer verdiği en önemli hadislerdendir.³⁶ Hadîs'e göre; "Bir keresinde Rasûlullâh (s.a.v.) Hz. Ali'ye "Sen bendensin, ben de sendenim" demiş, o da (sevincinden) hoptu. Sonra Hz. Cafer'e, "Senin sûretin ve sîretin bana benzedi" demiş, o da (sevincinden) ayağa kalkıp raks etmişti.. Bundan sonra Zeyd b. Hârîse'ye; "Sen benim kardeşim ve mevlâmsın" demiş o da (sevincinden) kalkıp raks etmişti.³⁷ Bu üç sahabe'nin Hz. Peygamber'in iltifatlarının coşkusu ile ayağa kalkıp düzensiz biçimde yaptıkları bu hareketler semâ savunanlar tarafından sahabe'nin yaptığı ilk semâ olarak kabul edilmektedir.³⁸ Bu hadisten hareketle gerçekten cezbe kapılarak vecde gelip istekleri dışında dönenlerin halleri de bu türden bir semâ' olarak telakkî edilmektedir³⁹. Müstakîmzâde'ye göre sahih ve hâlis bir niyete sahip sâlikin vecde erişmek için kendisini zorlayarak yaptığı semâ ve bu türden hareketler de aynı şekilde mendup hükmündedir⁴⁰. Bu vecd, ister şevkin baskın gelmesiyle, isterse vecde erişme isteğiyle (tevâcüd) ve isterse kendisini zorlayarak ortaya çıkmış olsun hüküm değişmez. Kendisi bu hükmü verirken Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konuda

³⁵ *Ayn. esr.*, vr.110b.

³⁶ *Ayn. esr.*, vr. 106a.

³⁷ Buhârî, *Ashâbu'n-Nebî*, 9; Ahmed, *Müsned*, V, 204

³⁸ Uludağ, *İslâm'da Mûsikî ve Semâ*, ss. 93-102

³⁹ Müstakîmzâde, *age.*, vr. 106a; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 231

⁴⁰ "Sâlik-i tahsil-i vecdde, tevâcüd ve tekellüf gibi hareket ve sema'da niyyet-i hâlise-i sahîha sâhibi veya galebe-i şevkden neş'et eden hareket, kendisine hâdis olan kimesnelerin semâ' ve hareketleri mendupdur." bk. Müstakîmzâde, *a.g.e.*, vr. 110b.

ki görüşlerinden de yararlanmaktadır⁴¹. Asıl tartışmanın bu türden kişisel davranışların zamanla toplu halde yapıyor hale gelmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır demiştik. Müstakîmzâde bu gelişmeyi de “bid’at-i hasene”⁴² olarak nitelendirmektedir⁴³. Müstakîmzâde bu yaklaşımını temellendirirken sâlikin düzensiz hareketlerinden ibaret olan semâ’ının temelinde ilâhî bir cezbe⁴⁴ ve vecd⁴⁵ olduğu gerçeğinden hareket etmektedir. Çünkü, hakîkî cezbeyle ulaşılmış olan kimselerin vecdini açığa vurması, etrafında bulunanlarda cezbeyle tutulma isteği ve vecde erişme arzusu uyandırmaktadır⁴⁶. Bu durumda müellifimize göre hakîkî cezbe sahipleri taklit edilerek onların eriştikleri vecdi elde etmeye çalışmak mümkündür ve câizdir. O’na göre tasavvuf literatüründe önemli bir kavram olan vecd ve tevâcüd⁴⁷ semâ ehli için de geçerli görülmektedir⁴⁸. Müstakîmzâde’ye göre vecdin açığa vurulması ile oluşan etkileşim bir tür davettir. Çünkü gerçek cezbe sahibi olan kimseleri taklit etmek *Bukâ Hadîsi*’nde olduğu gibi bir emr-i celîldir⁴⁹. “Kur’an okuyunuz ve okurken ağlayınız. Eğer ağlayamıyorsanız, ağlamaya çalışınız, ağlar gibi yapınız”⁵⁰ Bu

⁴¹ “Cüneyd cenablarına hâl-i semâ’ı suâl eylediklerinde tafsîl buyurup ba’zı kavim hulline ve niceler hatar-nâk olmasına zâhiblerdir. Lâkin bu emirde benim muhtârım budur ki; abdin indallâh cem’iyyet-i huzûruna vesîle olan her hâl emri menduptur, buyurdular.” bkz., ayn. esr., vr. 110b.

⁴² “Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen “bd’a” kökünden türeyen bid’at, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelir. Doğurduğu sonuçlara göre bid’atın hasene-seyyie diye ikili veya vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beşli tasnife tâbi tutulmasından başka itikadî-amelî, fiilî-terkî, ibadetlerle veya günlük yaşayışla ilgili olmasına göre taabbüdü-âdî şeklinde ayırmaları da yapılmıştır.” Bkz. Rahmi Yaran, “Bid’at”, *DİA*, C. VI, s.129

⁴³ A.g.e., vr. 105b.

⁴⁴ Cezbe: “ “Celbetme”, “ Çekme” demektir. Tasavvuf’ta ilâhî inayetin gereği olarak Hakk’ın kendisine giden yolda ihtiyaç duyulan her şeyi kuluna bahşedip çabası ve çalışması olmaksızın kendisine yaklaştırması” ., Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 117

⁴⁵ Vecd: “ “Bulma”, “Varolma”, “Buluş” anlamına gelir. Tasavvuf istilâhında, kulun herhangi kasdı ve çabası olmadan, onun kalbine tesadüf eden şey (ilham, his, feyz, varid).” , Uludağ, *Ayn. esr.*, s. 514

⁴⁶ A.g.e., vr. 106a.

⁴⁷ Tevâcüd: “ Sâlikin bilerek ve isteyerek vecde gelmesi, daha doğrusu vecde gelmek için çabalaması. Vecd halini taklid etmesi” . Uludağ, a.g.e., s. 485

⁴⁸ A.g.e., vr. 106a.

⁴⁹ Müstakîmzâde, a.g.e., vr.105b.

⁵⁰ Buka hadisi için bk. İbn Mâce, *Zühd*, 189; *Salât ve’s-Sünne*, 176.

hadîs geçek cezbeye kapılmamış olan taklîden semâa kalkmasıdır. Müstakîmzâde bu hadîsi sâlikin cezbeye kapılıp vecde gelmiş gibi dönerek vecde erişme çabasına delil olarak göstermektedir. Çünkü bir şeye öykünmek, işin gerçeğine ulaşmak için çok önemli bir vesîle olarak kabul edilmektedir. Taklit konumunda olan sâlikin işini düzenli hareketlere dönüştürerek icrâ edebilmesi için önce niyet etmesi gerekir. Çünkü niyet ve duâ böyle bir öykünmenin geçerliliği için önem arz etmektedir. Aksi halde yapılan bu düzenli hareketler raksa ve eğlenceye dönüşebilir.⁵¹

Semâ' etmenin cevâzından yana olan bir çok görüş sahiplerinin yaptığı gibi Müstakîmzâde de semâ'ın yapılabilmesi için bazı şartlar ileri sürmektedir. O'na göre "*Mürîd, sükûtunda bahr ve sayhasında nehr olur*". Öncelikle sâliki şevke getirmek için bir davet ediciye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü müellifimize göre herhangi bir manevî coşku hâlî olmaksızın semâ' yapmak edep sınırlarını aşmak anlamına gelmektedir. Eğer bu hâl (şevk-i dâî) başlangıçta ortaya çıkıp daha sonra yok olursa buna da sabretmelidir. Çünkü kendi haline vâkîf olmak kendisi için sûrî ve mânevî bir şifâdır. İkincisi; sâliklerin mânevî eğitiminden sorumlu mürşidler tam anlamıyla mânevî olgunluğa erişememiş olan mürîdlerini semâ' meclislerinden uzak tutmalıdır. Çünkü bu meclisler onlar için birer tuzak mahalleridir. Her an asıl amacından uzaklaşarak eğlence haline dönüşebilir. Müellifimiz üçüncü olarak, semâ' yapanların ifrat ve tefrit gibi uç davranışlardan uzak durmaları gereğine işaret etmektedir.⁵²

Müstakîmzâde, tartışmalı bir konu olması sebebiyle mûsikîde olduğu gibi semâ için de tek bir hükümden söz etmenin mümkün olmadığı görüşündedir. Çünkü semâ icrâ edenlerin amacı, icrâ etme şekilleri ve muhtevâsına göre farklı fikhî hükümler ortaya çıkmaktadır. Bu durumda semâ'ın bir kısmı helal bir kısmı haram olurken, kimi semâ toplantıları için mübah, mekruh ve mendup hükümleri de verilebilmektedir.⁵³ Ancak Müstakîmzâde hangi semâ'nın hangi hükmü taşıyacağı hakkında da detaylı ve kesin bir açıklamada bulunmamaktadır. Bu durum bizi konunun açıklığa kavuşması için semâ yapanların niyetini sorgulamak gibi bir sonuca götürmektedir. Müstakîmzâde bu noktada konuya iyi niyet mer-

⁵¹ A.g.e., vr. 106a.

⁵² Ayn. esr., vr.110a.

⁵³ Ayn. esr., vr. 115a.

kezli bakmak ve bu çerçevede davranmak gerektiğine işaret etmektedir.⁵⁴ Çünkü O'na göre semâ, kalbin tasfiyesi ve gönül bulanıklığının giderilmesi için takip edilecek önemli yollardan birisidir⁵⁵. Sûfiyyenin "ebrâr" olarak nitelendirdiği ibâdet ehli kimseler semâi, yalnızca Hakk Taâla'ya yaklaşmak amacıyla yaparlar. Onların hiç birinin gönlünde şarkı söyleyerek, raks ederek ve eğlence amaçlı oyunlar vasıtasıyla Hakk'a yakınlaşma arzusu ve duygusu oluşmaz. Eğlence ve dans amaçlı oluşan bir meclis, ancak dünyevî şehvetleri harekete geçiren eğlence ortamlarıdır. Bu tür bir ortam ile sûfiyyenin seçkin şahsiyetleri arasında hem şekil ve hem de muhtevâ bakımından bir bağlantı kurmak kesinlikle doğru değildir⁵⁶.

Müstakîmzâde sûfiyyenin semâ yapması konusuna olumlu yaklaşmaktadır. Bu olumlu tutumunu semâ yapan kişinin amacı ve bu işi yapan kimsenin niyetine göre şekillenmektedir. Müstakîmzâde'nin bu yaklaşımının semâ savunanlar açısından yeni bir bakış açısı getirdiğini söyleyemeyiz. Zira semâ savunan mutasavvıfların hemen hepsi benzer şeyler söylemektedir.

A. Raks'a Dair Görüşleri

Raks; "oyynamak, dans etmek" anlamına gelen bir kelimedir⁵⁷. Müstakîmzâde raks konusunu müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Bunun nedeni gerçekte raksın sûfiyyeye ait semâ' ve devrân-ı sûfiyye ile doğrudan bir ilgisinin olmamasıdır. Raks konusunda Rasûlullah'ın (s.a.v) Erfide Oğulları'nın bayram günü icrâ ettikleri kalkan-mızrak oyunlarını Hz. Âişe'ye izletmesi ve buna izin vermesini konu edinen bu meşhur hadîsin⁵⁸ sıklıkla zikredildiğini görüyoruz. Özellikle semâ', raks ve de-

⁵⁴ *Ayn. esr.*, vr. 107a.

⁵⁵ *Ayn. esr.*, vr. 115a.

⁵⁶ *Ayn. esr.*, vr. 114b.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 202-203; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, (Tıpkı Basım), İstanbul: 1304 h., II, s.1180; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.390.

⁵⁸ "Vallâhi Rasûlullah'ı (s.a.v.) hücremin kapısının yanında duruyorken gördüm. Habeshîler Rasûlullâh'ın mescidinde kılıç-kalkan oyunu oynuyorlardı. Oyunu seyredilemem için Hz. Peygamber beni ridâsı ile örtmekte idi. Sonra O benim (oyunu seyredilemem) için ayakta durdu. Ben usanuncaya kadar bu vaziyette beklemişlerdi. Düşünün ki, o zaman ben, yeni yetişmiş ve oyun seyretmeye düşkün bir genç kızdım. Yine bir bayram günü idi. Sûdan'dan gelen siyâhîler Rasûlullâh'ın huzûrunda kalkan-mızrak oyunu oynuyor ve böylece raks ediyorlardı. Ben oyunu seyretmek için izin istemişim de O (s.a.v) muvafakat buyurmuştu. Başımı mübarek omuzuna koydum ve oyunu seyretmeye başladım. Rasûlullah; Haydi bakalım Erfide Oğulları! Keyfinize

vrân hakkında savunma amaçlı yazılan eserlerde bu hadîs raksın mübah olduğuna delil olarak gösterilmektedir.⁵⁹ Raksın sûfilerin gündeminde yer alıyor olması, semâ' ve devrânın raksa nisbet edilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır⁶⁰. Gerçekte böyle bir konunun doğrudan semâ' ya da devrân ile ilgisi olduğu söylenemez. Zaten müellifimiz de semâ'ın raks ile aynı kefeye konmasına karşı çıkararak, devrânın raks olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu delillerle izah etmeye çalışmıştır⁶¹. Öncelikle mûsikî âletlerinin içinde yer aldığı meclislerde icrâ edilen devrânı eğlence amaçlı yapılan rakstan ayıran hususlara işaret etmektedir. O, öncelikle raksı oluşturan ana unsurları tek tek inceleyerek raksı farklı kılan özellikleri ortaya koymaktadır. Raksı oluşturan ana karakterlere bakıldığında ise üç önemli husus ortaya çıkmaktadır:

1. Meclisin erkek ve kadınlar arasındaki mahremiyet sınırlarının aşması ve şer'an bir arada bulunması câiz olmayan kimselerden oluşması.

2. Toplulukta nefsi tahrîk edecek güfte ve bestelerden oluşan şarkıların seslendirilmesi.

3. Topluluğun ellerini çırparak alkış sesleri çıkarması.

Müellifimiz bu üç hususiyetin hepsinin aynı anda bir semâ' meclisinde bulunmasının imkansız olduğu kanaatindedir. Bu sebeple semâ' için raksın aynıdır demek mümkün değildir. Müellifimiz bunun da ötesine geçerek bir mecliste şer'î bakımdan raks hükmünde olan bir icraat gerçekleşmiş olsa bile raksın haram olduğu konusunda ittifakın söz konusu olmadığı kanaatindedir⁶². Hal böyle olunca raksın ve devrânın

bakınız, oyuna devam ediniz! buyurdu. Nihayet seyretmekten usandığında , artık yeter mi, doydun mu? diye sordu. Evet, diye cevap vermem üzerine, öyleyse haydi git buyurdu." Bu olay sahih hadis kaynaklarında bu ve benzeri ibarelerle çok defa rivayet edilen bir hadistir". bkz. *Buhârî*, II, s. 3; *Müslim*, II, s. 608; *Nesâî*, III, s. 159; *Müsned*, 2/368, 6/56, 83, 84, 166, 186, 242; *Ebû Dâvûd*, II, s. 579.

⁵⁹ Mustafa Demirci, *Semâ' Risâleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 21-22, s. 86; Uludağ, *a.g.e.*, s.80

⁶⁰ Süleyman Uludağ hadisin mûsikîden ziyâde raksla ilgili olduğu ve tasavvufta buna semâ, devr ve deverân gibi isimler verildiği görüşündedir. bkz., Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 81.

⁶¹ Müstakîmzâde, *a.g.e.*, vr. 106b.

⁶² *Ayn. esr.*, vr. 106b.

helal olduğunu söyleyen bir kimse de tekfir edilemez. Aksi takdirde semâ' ve raksın helâl olduğunu söyleyen bir çok İslâm âlimi ve tasavvuf büyüklerinin de tekfir edilmesi gibi bir vahim sonuç ortaya çıkacaktır⁶³. Müstakîmzâde raksın helâl olduğuna hükmedebilmek için böyle bir mecliste bulunan kimselerin fîsk ve kötülük ihtivâ eden tutum ve davranışlardan uzak durmaları gerekmektedir⁶⁴. Müellifimiz devrân yapılırken okunan ilâhiler ve zikrullah ile coşan sâliklerin yaptıkları âhenkli hareketlerin raks yapıldığı sırada seslendirilen şarkılarla ve el çırparak icrâ edilen eğlence amaçlı oyunlarla örtüşmediğini söyleyerek bu tür yaklaşımları da kesin bir dille reddetmektedir⁶⁵. O'na göre folklorik açıdan raks ile devrân arasında benzerlik arz eden bir kısım âhenkli hareketlerin bulunması semâ' raksın aynıdır demeyi gerektirmez. Çünkü zikir ve ibâdet amacıyla yapılan devrân, raksı oluşturan ana karakterlerden uzak, huşû ve sekînet ile vecde erişme amacı ile icrâ edilmektedir. Müellifimiz devrân yaparken bu huşû ve sekînetten uzaklaşarak oyun ve eğlence görüntüsü veren kimi yanlış tutum ve davranış sahiplerini de eleştirmekte, bu tür davranışların derhal terkedilmesini telkîn etmektedir. Bu nevi uygunsuz davranış sahiplerinin uyarılmasını, başlarında bulunan reisleri tarafından yönlendirilmesini istemektedir. Bu telkîn bize Müellifimizin yaşadığı dönemde amacından uzaklaşan ve eleştirilere hedef olan bazı semâ' meclislerinin de mevcut olduğu fikrini ilham etmektedir. Müellifimize göre semâ'ı rakstan ayıran en önemli özellik, yapılan düzenli hareketlerin amacı ve semâ' yapan kimsenin ya da kimselerin bu esnada taşıdığı ruh hâlidir diyebiliriz⁶⁶.

B. Gınâ, Şiir ve Çalgı Âletleri

Müstakîmzâde de mûsikî konusunu İslâm fîkhının sınırları çerçevesinde ele almaktadır. Ancak bunu yaparken bir mutasavvıftan çok bir fakih gibi davranmaktadır. Gınâ, şiir, deff ve çalgı aletleri konusundaki aklî ve naklî delilleri değerlendirerek, mûsikînin hangi şartlarda mubah, hangi durumlarda mendup ya da haram olduğunu da izah etmektedir⁶⁷.

⁶³ *Ayn. esr.*, vr. 110a."

⁶⁴ *Ayn. esr.*, vr. 107a.

⁶⁵ *Ayn. esr.*, vr. 110a-110b.

⁶⁶ *Ayn. esr.*, vr. 106b.

⁶⁷ *Ayn. esr.*, vr. 115b - vr. 116b - vr. 117a - vr. 118a.

Kendisi mûsikîyi dört farklı açıdan ele alarak şer'î hükmünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunları; "okuyan", "dinleyen", "mûsikî âletleri", "güfte ve nağmelerin özellikleri" olarak sıralamak mümkündür⁶⁸. Müstakîmzâde, Rasûlullah döneminde icrâ edilen mûsikî faaliyetlerine ilişkin rivâyetlerin ışığında bayram ve nikah gibi özel zamanlarda icrâ edilen tegannîyi dinlemekte bir beis olmadığı kanaatindedir⁶⁹. Çünkü saâdet asrında yapılan düğün ve benzeri toplantılarda Rasûlullah (s.a.v.) gınâyı dinlemiş ve etrafındakileri bundan menetmemiştir⁷⁰. Müellifimize göre Rasûlullah'ın bu tavrı, gınâyı dinlemeyi reddedenleri reddetmek anlamına gelmektedir⁷¹. Bayramların ve düğünlerin sevinç günleri olması sebebiyle, bu günlerde sazlar eşliğinde veya sazsız olarak şarkılar söylenmesi ve dinlenmesi bir coşku ve sevinç gösterisi demektir. Rasulullah'ın bu özel günlerde yapılan müzikal faaliyetlere de olumsuz tepki göstermediği rivayetlerden anlaşılmaktadır⁷². Ancak bu faaliyetler esnasında şer'an haram sayılan fiillerin işlenmemesi şart olduğu gibi, güzel câriyelerin ve güzel yüzlü kimselerin vasfedilmesi dinleyen için fitneye sebep olabilir. İslam âlimleri bu hususa özellikle dikkat çekmektedir. Yine şarkılarda kadın tasvirlerinin bulunmaması, şehveti tahrik eden gazeller, şarabı metheden, eğlence ortamlarına özendiren güfteler bulunmamalıdır. Aksine Allah'ı (c.c.) ve Rasûlullah'ı (s.a.v.) öven şiirlerin yazılması ve dinlenmesi teşvik edilmektedir. Rasûlullah'ın kendisini vasf eden şiirler yazan şâirlere bürde-i şerifelerini hediye etmesi bu görüşü destekler nitelikteki uygulamalardır. Müstakîmzâde bu türden icraatları raks konu-

⁶⁸ *Ayn. esr.*, vr. 116b.

⁶⁹ *Ayn. esr.*, vr. 117a, vr. 118a; Bu konuda rivayet edilen hadisler için bk. Buhârî, İydeyn, 325; Salât, 69; Cihad, 79; Menâkıb, 15; Nikah, 116; Müslim, Salâtu'l-ıydeyn, 4; Nesâî, İydeyn, 33, 34, 35, 36; İbn Mâce, Nikah, 21; İbn Hanbel, Müsned, VI, 33, 56, 83, 84, 99, 116, 166, 186, 233, 242, 247, 270.

⁷⁰ Ümm-i Seleme rivâyet eder: "Hassân b. Sâbit cenâbının câriyesi bir İyd-ı fitr günü giysilerin neşr edip geldi. Ve nağmekâr olmağa şurû' eyledikte ben ona sükût ile şurû' et dedim. Zîrâ serdefter-i Risâlet ve hâtime-i nübüvvet aleyhi't-tahâyâ hâne-i derûnunda idi. Buyurdular ki: "Yâ Ümm-i Seleme Onu men eyleme! Her tâifenin ıydı vardır. Kendilere lâıyk olan umûr-i neşâtiyye icrâsıyla şânına riâyet ederler. Bu gün dahî bizim ıydımızdır." bk. Müstakîmzâde, *Makûlât-ı Devriyye*, vr. 116b; Buhârî, II, 3; Müslim, II, 2.605; Neseî, III, 59.

⁷¹ Müstakîmzâde, *a.g.e.*, vr. 116b, vr. 118a.

⁷² *Ayn. esr.*, vr. 116b.

sunda olduğu gibi İslâm fıkının çizdiği meşrû daire çerçevesinde ele almaktadır. Rasûlullah'ın (s.a.v) uygulamalarını esas almaktadır.⁷³

Sonuç

Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn'in *Makûlat-ı Devriyye* isimli eseri muhtevâ bakımından savunma amaçlı yazılmış olan diğer semâ risâleleri ile aynıdır. Özellikle de Ankaravî'nin *Hucetü's-Semâ* isimli risâlesine çok benzemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetlerin ve Hz. Peygamber'in sünnetinden verilen örneklerin hemen hepsi birbirinin tekrarı niteliğindedir. Bu eseri ayrıcalıklı kılan en önemli husus ise, mûsikî ve semâ konusuna mesafeli yaklaşımıyla bilinen Nakşebendî-Müceddidî tarikatına mensub bir mutasavvîf tarafından yazılmış olmasıdır. XVIII. yüzyılda Anadolu'da varlık gösteren Osmanlı Müceddidîlik'i bu yüzyılın ilimde, sanatta ve edebiyatta parlak bir dönem olmasının etkisi altındadır. Bu ekole bağlı olan Müstakîmzâde de mûsikîye sıcak bakmış, hattâ dönemin üstadlarından mûsikî dersleri almıştır. Bes-telenmiş güfteleri de bulunmaktadır. Müstakîmzâde'nin *Makûlat-ı Devriyye'*de mûsikî ve semâ savunmasının diğer bir sebebi de Halvetiyye ve Kâdiriyye tarikatından icâzetli olmasıdır. Müstakîmzâde semâi sûfîler üzerine inen bir rahmet olarak görmektedir. O'na göre sahih ve hâlis niyetle yapılan semâ mendup hükmündedir. Bireysel bir eylem olmaktan çıkıp toplu ve düzenli hareketlere dönüşmesini de bid'at-i hasene olarak nitelendirmektedir. Semâi raksa benzetmenin ve semâ yapanları tekfîr etmenin çok vahim sonuçlar doğuracağına inanan Müstakîmzâde, fıkhen her yol tükense bile ehl-i kıblenin tekfîr edilemeyeceği hükmünün dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır. Müstakîmzâde müzikal faaliyetlerin dînî hassasiyetler gözetilerek icrâ edilmesinde bir beis olmadığı kanaatindedir. Müstakîmzâde'nin dînî hassasiyetlerden kasdını; şarkılarda kadın tasvirinin bulunmaması, şehveti tahrîk eden gazellerin okunmaması, şarabı öven ve eğlence ortamlarına özendirilen güftelerin kullanılmaması şeklinde özetleyebiliriz.

Kaynakça

Abdülehad Nûrî, *Risâle fi hakkı deverânî's-sufiyye*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddîn Ef., 1827/11
 Abdülkerim Celvetî, *Risâle fi hakkı'd-deverani's-sûfiyye*, Slm. Ktp., Esad Efendi, no: 3632
 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: 1991, Dergah Yay.
 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul: 1275, Matbaa-i Âmire, IV

⁷³ *Ayn. esr.*, vr. 118b.

- Ankaravî, İsmâil, *Hucetü's-semâ'*, Slm. Ktp., Nâfiz Paşa, 469/2, 395/1
- Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, (Tıpkı Basım), İstanbul: 1304, II
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin*, İstanbul: 1955, Maarif Bsm., I
- Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 1971, M.E.B. Yay., II
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (I-III), İstanbul: 1333, Matbaa-i Âmire,
- Çelik, Hüseyin, *Nakşebendî Tarikatı ve Musiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Danişmend, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: 1971-72, Türkiye Yayınevi, III
- Demirci, Mustafa, *"Semâ Risâleleri"*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Sırru'd-deverân*, Slm. Ktp., Esad Efendi, no: 1498
- Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Ankara: 1982, TTK Basımevi
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, (thk. yn. nşr.), C.I-XVIII, Beyrut: 2005
- Kalender Efendi, *Risale fi hakkı deveran*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, no: 538;
- Kantemir, Dimitri, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, Ankara: 1979-80, Kültür Bakanlığı Yayınları, Bilim Dizisi: 11, III
- Kelâbâzî, Ta'arruf, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: 1992, Dergah Yay.
- Kütahyevî, Beşiri, *Risâle-i Deverân*, İstanbul Ün. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, no: 2216
- Muallim Nâcî, *Esâmî*, İstanbul: 1308, İstanbul Mahmutbey Matbaası
- Müstakîmzâde, Süleyman Sa'deddîn, *Makûlât-ı Devriyye*, Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/15
- _____ *İlm-i Mûsikî'ye Dâir Risâle*, Topkapı Sarayı Ktp., EH. 1719
- _____ *Mecmûa-i İlâhiyyât*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 3397
- _____ *Tuhfe-i Hattâtin*, haz. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, (Mukaddime), İstanbul: 1928, İstanbul Devlet Matbaası
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dimeşk: 1957, IV, s.266;
- Özcan, Nûri - Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî", *DİA*, C. XXXI, TDV Yay., s. 257;
- Özcan, Nûri, "Osmanlılarda Mûsikî", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul: 1993, III, s.235.
- _____ *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 1982, I-II
- Sağman, Şengül, *Müstakîmzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2001
- Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Avârifü'l-Meârif*, Dilâver Selvi (çev.), İstanbul: 1999, Semerkand Yay.
- Sünbül Sinan, *Risâletün fi devrânî's-süfiyye*, İstanbul Merkez Ktp., no: 3783
- Şimşek, H. İbrahim, "İki Nakşebendî Müceddidinin Devran Savunması -Mehmed Emin-i Tokadî (ö. 1158/1745) ve Müstakim-zade Süleyman Sadeddin (ö. 1203/1788) Örneği", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2003, ss.283-298
- _____ *Mehmed Emîn-i Tokadî (Hayatı ve Eserleri)*, İstanbul: 2005, İnsan Yay.
- _____ *Osmanlı'da Müceddidilik (XII / XVIII. Yüzyıl)*, İstanbul: 2004, Sûf Yay.
- Talay, Feyha, *Mûsikî Târîhi*, İstanbul: 1951, Tan Matbaası
- Tokadî, Mehmed Emîn, *Siyânet-i Dervîşân der Bahs-i Devrân-ı Süfiyyân*, Millet Ktp., Ali Emîri-Şer'iyeye, nr. 832

- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, İstanbul: 1976, Uludağ Yay.
_____*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 1991, Marifet Yay.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984, TTK. Yay.
_____*Osmanlı Tarihi*, Ankara: 1982, TTK. Yay., IV/1
Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Bl. nr. 2305-2309, II.
Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, C. VI, s.129 .
Yekta, Rauf, *Türk Mûsikîsi*, Orhan Nasuhioğlu, (çev.), İstanbul: 1986, Pan Yay.

تحقيق علل الدارمي في سنن الترمذي

أنس الجاعد*

Özet

et-Tirmizi'nin Süneni, hadis ilminde önemli bir kitaptır. Bu eser, Buhari, Müslim ve Ebu Davud'dan sonra dördüncü de-
recede kabul edilir. el-Tirmizi bu eserinde hadis ilmi, ravi
ilmi ve fıkıh mevzularını ele almıştır. el-Tirmizi, söz konusu
eserini ed-Dârimî, el-Buhari, Ebu Zur'a vs. gibi bir kısım
muhaddislerin sözlerini nakletmek suretiyle oluşturmuş,
bazen onlara sorular sormuş ve cevaplarını yazmıştır. Bu ma-
kalede Tirmizinin ed-Darimiden naklettiği illetli hadisler
toplanmak suretiyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: et-Tirmizi, ed-Dârimî, Hadis, İlet, Ravi.

الملخص

يعد كتاب الترمذي من كتب الحديث الستة ، ويأتي في المرتبة الرابعة بعد البخاري ومسلم
وأبي داود ، وهو كتاب مليء بالفوائد الحديثية والفقهية وفي علم الرجال وعلل الحديث،
والترمذي كثيرا ما يسأل شيوخه (كأبي زرعة والبخاري والدارمي) عن بعض الأحاديث
وعللها وعن بعض الرواة ويذكر جوابهم في كتابه، وفي هذا المقال ذكرت علل الحديث التي
أوردها الترمذي في سننه عن شيخه الدارمي وحققتها .

الكلمات المفتاحية: الترمذي، الدارمي، الحديث، الراوي .

* Öğr. Gör. Dr., Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(anas.aljaad@gop.edu.tr).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك {وقيل: محمد بن عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن السلمي، أبو عيسى الترمذي الضرير الحافظ، صاحب "الجامع" وغيره من المصنفات، مات بترمذ ليلة الاثنين لثلاث عشرة ليلة مضت من رجب سنة تسع وسبعين ومئتين} ⁽¹⁾ قد ألف كتابه السنن، وهو كتاب معدود في الكتب الستة التي اتفق أهل الحل والعقد والفضل والنقد من العلماء والفقهاء وحفاظ الحديث على قبولها والحكم بصحة أصولها، قال عنه أبو عيسى رحمه الله ⁽²⁾: صنفت هذا الكتاب يعني المسند الصحيح فعرضته على علماء الحجاز فرضوا به، وعرضته على علماء العراق فرضوا به، وعرضته على علماء خراسان فرضوا به، ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي يتكلم.

وقد اشتمل على ما أورده من الأحاديث وعلى فقه الحديث ونقل أقوال الفقهاء وآرائهم وبعض الأحكام الفقهية، وعلى علل الحديث، ونقل أقوال المحدثين مبينا علة الحديث، وعلى تمييز الراوي المعروف بكنيته أو لقبه، وعلى بيان المجروحين من رجاله وتعديل نقلته، وفيه فوائد فقهية وحديثية كثيرة جدا حتى قال الحافظ أبا الفضل ابن طاهر ⁽³⁾: سمعت شيخ الإسلام عبد الله بن محمد الأنصاري رحمه الله يقول كتاب أبي عيسى الترمذي عندي أفيد من كتابي البخاري ومسلم قلت: لم؟ قال لأن كتاب البخاري ومسلم لا يصل إلى الفائدة منهما إلا من يكون من أهل المعرفة التامة وهذا كتاب قد شرح أحاديثه وبينها فيصل إلى فائدته كل أحد من الناس من الفقهاء والمحدثين وغيرهما.

ومن جملة ما بينه أبو عيسى ما نقله عن الدارمي رحمه الله في علل الحديث، وهي مع قلتها جمعتها في هذا المقال، وحققتها، ووقف على كنهها وحققتها، وأقوال العلماء، والوقوف على طرق الحديث، وقد رأيتها في خمسة مواطن: حديث في أبواب الدعوات، وحديث في أبواب جهنم، وحديث في أبواب تفسير القرآن، وإرسال المطلب بن عبد الله، والترجيح ما بين الراويين محمد بن كريب وأخيه رشدين.

⁽¹⁾ تهذيب التهذيب (387/9 رقم 638).

⁽²⁾ تهذيب التهذيب (387/9 رقم 638) وفضائل سنن الترمذي لتقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد بن عباس الإسعدي (المتوفى: 692هـ) (ص 33).

⁽³⁾ فضائل سنن الترمذي لتقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد بن عباس الإسعدي (المتوفى: 692هـ) (ص 33).

الحديث الأول: في أبواب الدعوات

قال أبو عيسى⁽⁴⁾: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال: أخبرنا زكريا بن عدي قال: حدثنا عبيد الله هو ابن عمرو، عن عبد الملك بن عمير، عن مصعب بن سعد، وعمرو بن ميمون، قالوا: كان سعد، يعلم بنيه هؤلاء الكلمات كما يعلم المكتب الغلمان ويقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ بمن دبر الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من الجبن، وأعوذ بك من البخل، وأعوذ بك من أرذل العمر، وأعوذ بك من فتنه الدنيا، وعذاب القبر» قال عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي): أبو إسحاق الهمداني مضطرب في هذا الحديث، يقول: عن عمرو بن ميمون، عن عمر، ويقول عن غيره ويضطرب فيه، قال أبو عيسى: وهذا حديث حسن صحيح من هذا الوجه.

دراسة علة الحديث التي ذكرها الدارمي: حديث سعد رضي الله عنه محوره عبد الملك بن عمير وأبو إسحاق الهمداني السبعي: فأما عبد الملك فاختلف الرواة عنه، منهم من رواه عنه عن مصعب بن سعد عن أبيه، ومنهم من رواه عنه عن عمرو بن ميمون عن سعد رضي الله عنه، ومنهم من رواه عنه عن كليهما عن سعد.

تفصيل ذلك:

عبد الملك بن عمير، عن عمرو بن ميمون عن سعد:

رواه عنه أبو عوانة وروايته أخرجهما: البخاري⁽⁵⁾ وقال: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا أبو عوانة، حدثنا عبد الملك بن عمير، سمعت عمرو بن ميمون الأودي، قال: كان سعد ... الحديث، والنسائي⁽⁶⁾ وقال: أخبرنا يحيى بن محمد، قال: حدثنا حبان بن هلال، قال: حدثنا أبو عوانة به.

عبد الملك بن عمير عن مصعب بن سعد عن سعد:

● رواه عنه شعبة وروايته أخرجهما البخاري⁽⁷⁾ وقال: حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا عبد الملك، عن مصعب: كان سعد... الحديث وقال البخاري⁽⁸⁾: حدثنا محمد بن المثني، حدثني غندر، حدثنا شعبة به، والنسائي⁽⁹⁾ وقال: أخبرنا إسماعيل بن مسعود، قال: حدثنا خالد، قال: حدثنا شعبة به.

⁽⁴⁾ سنن الترمذي (أبواب الدعوات، باب في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم وتعوذه في دبر كل صلاة: 5/562، رقم 3567).

⁽⁵⁾ صحيح البخاري (كتاب الجهاد والسير، باب ما يتعوذ من الجن: 23\4، رقم 2822).

⁽⁶⁾ سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من البخل: 8\256، رقم 5447).

⁽⁷⁾ صحيح البخاري (كتاب الدعوات، باب التعوذ من عذاب القبر: 78\8، رقم 6365).

⁽⁸⁾ صحيح البخاري (كتاب الدعوات، باب التعوذ من البخل: 79\8، رقم 6370).

● **وزائدة** وروايته أخرجه البخاري (10) وقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا الحسين، عن زائدة، عن عبد الملك، عن مصعب بن سعد، عن أبيه ... الحديث.

● **وعبيدة بن حميدة** وروايته أخرجه البخاري (11) وقال: حدثنا فروة بن أبي المغراء، حدثنا عبدة بن حميد، عن عبد الملك بن عمير، عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه رضي الله ... الحديث، وابن أبي شيبة (12) وقال: حدثنا عبدة بن حميد به، ومن طريقه أبو يعلى (13) وقال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة به، وابن حبان (14) وقال: أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع، قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، قال: حدثنا عبدة به.

● **زيد بن أبي أنيسة** وروايته أخرجه ابن حبان (15) وقال: أخبرنا أبو عروبة بجران، قال: حدثنا محمد بن وهب بن أبي كريمة، قال: حدثنا ابن سلمة، عن أبي عبد الرحيم، عن زيد بن أبي أنيسة، عن عبد الملك بن عمير به.

عبد الملك بن عمير عن (مصعب بن سعد وعمرو بن ميمون) عن سعد :

● **أخرجها عنه إسرائيل** وروايته أخرجه النسائي (16) وقال: أخبرني هلال بن العلاء، قال: حدثنا أبي قال: حدثنا عبدة بن الله، عن إسرائيل، عن عبد الملك بن عمير، عن مصعب بن سعد، وعمرو بن ميمون الأودي، قالوا: كان سعد ... الحديث.

● **وشيبان** وروايته أخرجه ابن حبان (17) وقال: أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة، قال: حدثنا محمد بن عثمان العجلي، قال: حدثنا عبدة بن الله بن موسى، عن شيبان، عن عبد الملك بن عمير به.

وأما أبو إسحاق السبيعي الذي ذكر الدارمي حديثه بالاضطراب فروى الحديث بطرق

مختلفة:

(9) سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من الجن: 256\8 رقم 5445).

(10) صحيح البخاري (كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من أرذل العمر، ومن فتنه الدنيا وفتنة النار: 80\8 رقم 6374).

(11) صحيح البخاري (كتاب الدعوات، باب التعوذ من فتنه الدنيا: 83\8 رقم 6390).

(12) مصنف ابن أبي شيبة (كتاب الجنائز، في عذاب القبر: 52\3 رقم 12040).

(13) مسند أبي يعلى الموصلي (مسند سعد بن أبي وقاص: 2\210 رقم 771).

(14) صحيح ابن حبان (باب الاستعاذة، ذكر الأمر بالاستعاذة بالله من الجن واليخل: 284\3 رقم 1004).

(15) صحيح ابن حبان (باب الاستعاذة، ذكر وصف الهرم الذي يستحب للمرء أن يتعوذ بالله جل وعلا

منه: 290\3 رقم 1011).

(16) السنن الكبرى للنسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من شر فتنه الدنيا: 220\7 رقم 7861).

(17) صحيح ابن حبان (فصل في القنوت، ذكر ما يتعوذ المرء بالله جل وعلا منه في عقب الصلوات: 371\5 رقم 2024).

● عن عمر بن ميمون عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: روايته أخرجها النسائي⁽¹⁸⁾ وقال: أخبرنا محمد بن عبد العزيز، قال: حدثنا الفضل بن موسى، عن زكريا، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون، عن ابن مسعود .. الحديث، والطبراني وقال: حدثنا محمد بن زكريا، ثنا عبد الله بن رجاء، أنا إسرائيل، عن أبي إسحاق به⁽¹⁹⁾.

● عن ميمون عن عمر رضي الله عنه ورواها عنه :

- إسرائيل: وروايته أخرجها أبو داود⁽²⁰⁾ وقال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون، عن عمر بن الخطاب ... الحديث، والنسائي⁽²¹⁾ وقال: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال: أنبأنا عبيد الله، قال: حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق به، وابن ماجه⁽²²⁾ وقال: حدثنا علي بن محمد قال: حدثنا وكيع، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق به، وأحمد⁽²³⁾ وقال: حدثنا أبو سعيد، وحسين بن محمد، قالوا: حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق به، والبخاري في الأدب وقال: حدثنا عبيد الله، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق به⁽²⁴⁾ وغيرهم.

- وابنه يونس عنه وروايته أخرجها النسائي⁽²⁵⁾ وقال: أخبرنا سليمان بن سلم البلخي هو أبو داود المصاحفي، قال: أنبأنا النضر، قال: أنبأنا يونس، عن أبي إسحاق به، وابن حبان⁽²⁶⁾ وقال: أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع، قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، قال: حدثنا شبابة، قال: حدثنا يونس بن أبي إسحاق، عن أبي إسحاق به، والبيزار⁽²⁷⁾ وقال: حدثنا عبد الأعلى بن زيد العطار قال: نا خلاد بن يحيى، قال: نا يونس بن أبي إسحاق، عن أبيه به، وغيرهم،

● عن عمرو بن ميمون عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أخرجها النسائي⁽²⁸⁾ وقال: أخبرني هلال بن العلاء، قال: حدثنا حسين، قال: حدثنا زهير، قال: حدثنا أبو إسحاق، عن عمرو

(18) سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من البخل: 256/8 رقم 5446).

(19) المعجم الكبير للطبراني (1/161 رقم 10322).

(20) سنن أبي داود (أبواب قراءة القرآن وتخزيه وترتيله، باب في الاستعاذة: 90/2 رقم 1539).

(21) سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من فتنة الصدر: 255/8 رقم 5443).

(22) سنن ابن ماجه (كتاب الدعاء، باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم: 1263/2 رقم 3844).

(23) مسند أحمد (مسند الخلفاء الراشدين، مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه: 290/1 رقم 145).

(24) الأدب المفرد (باب دعوات النبي صلى الله عليه وسلم: 233/1 رقم 670).

(25) سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من فتنة الصدر: 267/8 رقم 5481).

(26) صحيح ابن حبان (كتاب الرقائق، باب الاستعاذة، ذكر ما يستحب للمرء التعوذ بالله جل وعلا: 300/3 رقم 1024).

(27) مسند البيزار (1/455 رقم 324).

(28) سنن النسائي (كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من فتنة الدنيا: 267\8 رقم 5482، 5483).

بن ميمون، قال: حدثني أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم... الحديث، وقال النسائي: أخبرنا أحمد بن سليمان، قال: حدثنا أبو داود، عن سفيان، عن أبي إسحق به.

• عن عمرو بن ميمون عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلا: أخرجها البزار وقال: حدثنا محمد بن المثني، قال: نا محمد بن جعفر، قال: نا شعبة، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون، أن النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁹⁾.

الخلاصة: اضطراب أبي إسحاق واضح في هذا الحديث، ويؤخذ من قول الدارمي أن الحديث قد يكون مضطربا من طريق غير من مضطرب من طريق آخر، بمعنى هناك فرق بين حديث مضطرب وبين طريق مضطرب، وقد يكون الحديث الذي فيه اضطراب هو حديث صحيح لوجود طريق آخر للحديث ليس فيه اضطراب.

الحديث الثاني في حديث في أبواب جهنم:

قال أبو عيسى⁽³⁰⁾: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال: أخبرنا عاصم بن يوسف قال: حدثنا قطبة بن عبد العزيز، عن الأعمش، عن ثمر بن عطية، عن شهر بن حوشب، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يلقي على أهل النار الجوع فيعدل ما هم فيه من العذاب فيستغيثون فيغاثون بطعام من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع، فيستغيثون بالطعام فيغاثون بطعام ذي غصة، فيذكرون أنهم كانوا يجيزون الغصص في الدنيا بالشراب فيستغيثون بالشراب فيرفع إليهم الحميم بكالليب الحديد، فإذا دنت من وجوههم شوت وجوههم، فإذا دخلت بطونهم قطعت ما في بطونهم، فيقولون: ادعوا خزنة جهنم، فيقولون: {ألم تك تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال}⁽³¹⁾ قال: فيقولون: ادعوا مالكا، فيقولون: {يا مالك ليقتض علينا ربك} قال: فيجيهم {إنكم ماكنون}⁽³²⁾ قال الأعمش: نبئت أن بين دعائهم وبين إجابة مالك إياهم ألف عام قال - فيقولون: ادعوا ربكم فلا أحد خير من ربكم، فيقولون: {ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون}⁽³³⁾ قال: «فيجيهم {اخشسوا فيها ولا تكلمون}» قال: «فعند ذلك يئسوا من كل خير، وعند ذلك يأخذون في الزفير والحسرة والويل».

(29) مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: 5/246 رقم 1858).

(30) سنن الترمذي (أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة طعام أهل النار: 4/707 رقم 2586).

(31) [غافر: 50].

(32) [الزخرف: 77].

(33) [المؤمنون: 107].

197 تحقيق علل الدارمي في سنن الترمذي

قال أبو عيسى: قال عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي): «والناس لا يرفعون هذا الحديث»: إنما نعرف هذا الحديث عن الأعمش، عن شمر بن عطية، عن شهر بن حوشب، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء قوله، وليس بمرفوع، وقطبة بن عبد العزيز هو ثقة عند أهل الحديث.

دراسة سند الحديث:

هذا الحديث مداره على الأعمش يرويه عنه: قطبة بن عبد العزيز، ومحمد بن فضيل، وجريز، وشريك، واختلفوا في الطرق عن أبي الدرداء وفي رفع الحديث ووقفه.

فأما قطبة فرواه عن الأعمش، عن شمر بن عطية، عن شهر بن حوشب، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء مرفوعاً، وروايته أخرجها الترمذي كما مر، والطبري⁽³⁴⁾ وقال: حدثني محمد بن عمارة الأسدي، قال: ثنا عاصم بن يوسف البربوعي، قال: ثنا قطبة بن عبد العزيز الأسدي به، والبيهقي⁽³⁵⁾ وقال: أخبرنا أبو علي بن شاذان، أنبأ عبد الله بن جعفر، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا عاصم بن يوسف التيمي، ثنا قطبة بن عبد العزيز به، وأبو بكر الدينوري المالكي⁽³⁶⁾ وقال: حدثنا عباس بن محمد، نا عاصم بن يوسف التيمي جار أحمد بن عبد الله بن يونس، نا قطبة بن عبد العزيز السعدي به.

وأما شريك وجريز فرواياه عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر بن حوشب، عن أبي الدرداء موقوفاً، ورواية شريك أخرجها الطبري⁽³⁷⁾ وقال: حدثنا تميم بن المنتصر، قال: أخبرنا إسحاق، عن شريك، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر بن حوشب، عن معدي كرب، عن أبي الدرداء، ورواية جريز أخرجها ابن أبي الدنيا⁽³⁸⁾ وقال: حدثنا إسحاق بن إسماعيل، قال: حدثنا جريز، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر بن حوشب، عن أبي الدرداء، وذكر الدارقطني في علله متابعة زائدة لجريز وشريك عن الأعمش فقال: ورواه زائدة، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر، عن أبي الدرداء موقوفاً، ولم يذكر أم الدرداء، ولم أقف على رواية الدارقطني في كتب متون الحديث.

⁽³⁴⁾ تفسير الطبري (78/19).

⁽³⁵⁾ البيهقي والنسور (باب ما جاء في طعام أهل النار وشرايمهم: 303/1 رقم 547).

⁽³⁶⁾ المجالسة وجواهر العلم (3/204 رقم 846).

⁽³⁷⁾ تفسير الطبري (78/19).

⁽³⁸⁾ صفة النار لابن أبي الدنيا (الحميم والصديد والمهل والغسلين شراب أهل النار وطعامهم: 65/1 رقم 84).

وأما محمد بن فضيل فرواه عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر بن حوشب، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء موقوفا، وروايته أخرجه ابن أبي شيبة⁽³⁹⁾ وقال: حدثنا محمد بن فضيل، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر بن حوشب، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء .

وذكر الدارقطني⁽⁴⁰⁾ طريقا آخر عن الأعمش فقال: رواه عبد السلام بن حرب، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن شهر، عن أم الدرداء، ولم يجاوز به، ولم يسنده، ولم أقف على هذه الرواية في كتب متون الحديث، ولم يسنده الدارقطني عنه.

واختار الدارقطني⁽⁴¹⁾ رواية قطبة وقال: لم يسنده غير قطبة، وهو صالح الحديث، فإن كان حفظه، فهو أحسنها إسنادا، وهي التي اختارها الترمذي فذكرها وقال: وقطبة بن عبد العزيز هو ثقة عند أهل الحديث.

الحديث الثالث في أبواب تفسير القرآن:

قال أبو عيسى⁽⁴²⁾: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا شريك، عن علي بن بزيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي فنهتهم علماءهم فلم ينتهوا، فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم، فضرب الله قلوب بعضهم على بعض ولعنهم {على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون}» قال: فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان متكئا فقال: «لا والذي نفسي بيده حتى تأطروهم على الحق أطرا».

قال أبو عيسى: قال عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي): قال يزيد (بن هارون): «وكان سفيان الثوري لا يقول فيه عن عبد الله»، قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب» وقد روي هذا الحديث عن محمد بن مسلم بن أبي الوضاح، عن علي بن بزيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه، " وبعضهم يقول: عن أبي عبيدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل.

دراسة علة الحديث:

(39) مصنف بن أبي شيبة (كتاب ذكر النار: 49/7 رقم 34129).

(40) علل الدارقطني (220/6 رقم 1086).

(41) المصدر السابق.

(42) سنن الترمذي (أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المائدة: 252/5 رقم 3047).

199 تحقيق علل الدارمي في سنن الترمذي

حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رواه عنه كل من : سالم بن عجلائن الأفتس وعلي بن بذيمة وعمرو بن مرة وسالم بن أبي الجعد.
أما رواية عمرو بن مرة عن أبي عبيدة فوهم لأن الباقر يروونها عن عمرو بن مرة عن سالم عن أبي عبيدة.

وأما رواية سالم بن أبي الجعد التي أخرجها ابن أبي الدنيا كما سيأتي فوهم أيضا لأن غيره يقول سالم بن عجلائن والله أعلم.

أما علي بن بذيمة فروى الحديث عنه: شريك ويونس بن راشد والأعمش ومحمد بن مسلم بن أبي الوضاح ومسعر وسفيان، كلهم رووه موصولا إلا سفيان، رواه عنه عبد الرزاق وابن المبارك موصولا، ورواه عبد الرحمن بن مهدي ومحمد بن يوسف مرسلا.

تفصيل ذلك:

سالم بن عجلائن عن أبي عبيدة عن عبد الله:

سالم بن عجلائن الأفتس وروايته أخرجها: أبو يعلى⁽⁴³⁾ وقال: حدثنا الحسن بن حماد الكوفي، حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحاربي، عن العلاء بن المسيب، عن عبد الله، عن عمرو بن مرة، عن سالم الأفتس، عن أبي عبيدة، عن عبد الله، وابن أبي حاتم⁽⁴⁴⁾ وقال: حدثنا أبو سعيد الأشج، وهارون بن إسحاق الهمداني، قالوا: ثنا عبد الرحمن بن محمد الحاربي، عن العلاء بن المسيب، عن عبد الله بن عمرو بن مرة، عن سالم الأفتس به، والبيهقي⁽⁴⁵⁾ وقال: أخبرنا أبو الحسن العلوي، أنا أبو الفضل عبدوس السمسار، نا أبو حاتم الرازي، نا محمد بن مهران، نا عيسى بن يونس، عن عبيد الله بن أبي زياد، عن سالم بن عجلائن الأفتس به.

وقال ابن أبي الدنيا⁽⁴⁶⁾: حدثنا عبد الله قال: حدثنا خلف بن هشام، قال: حدثنا أبو شهاب، عن العلاء بن المسيب، عن عمرو بن مرة، عن سالم يعني ابن أبي الجعد، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود وهو وهم والله أعلم إنما هو سالم بن عجلائن كما ذكر غيره.

(43) مسند أبي يعلى الموصلي (مسند عبد الله بن مسعود: 488\8 رقم 5035).

(44) تفسير ابن أبي حاتم (4\1181 رقم 6661).

(45) شعب الإيمان (الحكم بين الناس: 44\10 رقم 7139).

(46) العقوبات لابن أبي الدنيا (اسباب العقوبات وانواعها: 1\25 رقم 12).

وقال أبو يعلى⁽⁴⁷⁾ : حدثنا وهب بن ببيعة الواسطي، حدثنا خالد، عن العلاء بن المسيب، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، وهو وهم، فإنه يروى عن عمرو بن مرة عن سالم وقد أخرجته قبله أبو يعلى الحديث عن عمرو بن مرة عن سالم.

علي بن بذيمة عن أبي عبيدة عن ابن مسعود أخرجه:

- **يونس بن راشد** وروايته أخرجه أبو داود⁽⁴⁸⁾ وقال: حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي، حدثنا يونس بن راشد، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود.
- **ومحمد بن مسلم** بن أبي الوضاح وروايته أخرجه الترمذي⁽⁴⁹⁾ وقال: حدثنا بندار قال: حدثنا أبو داود الطيالسي وأمله علي قال: حدثنا محمد بن مسلم بن أبي الوضاح، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله.
- **وشريك** وروايته أخرجه الترمذي كما مر وأحمد⁽⁵⁰⁾ وقال: حدثنا يزيد، أخبرنا شريك بن عبد الله، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله.
- **ويونس بن راشد** وروايته أخرجه البيهقي⁽⁵¹⁾ وقال: أخبرنا أبو علي الروذباري، أنبأ محمد بن بكر، ثنا أبو داود، ثنا عبد الله بن محمد النفيلي، ثنا يونس بن راشد، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
- **والأعمش** وروايته أخرجه الطبراني⁽⁵²⁾ وقال: حدثنا عبيد بن غنام، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا محمد بن أبي عبيدة، عن أبيه، عن الأعمش، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة قال: قال عبد الله بن مسعود.
- **ومسعر** وروايته أخرجه الطبراني⁽⁵³⁾ وقال: حدثنا الحسن بن علي المعمرى، ثنا مؤمل بن إهاب، ثنا مالك بن سعير، ثنا مسعر، عن علي بن بذيمة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله، وكلهم يوي الحديث موصولا كما مر.

(47) مسند أبي يعلى الموصلي (مسند عبد الله بن مسعود: 27\9 رقم 5094).

(48) سنن أبي داود (كتاب الملاحم، باب الامر والنهي: 121\4 رقم 4336).

(49) سنن الترمذي (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة: 252\5 رقم 3048).

(50) مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: 250\6 رقم 3713).

(51) السنن الكبرى للبيهقي (كتاب آداب القاضي، باب ما يستدل به على أن القضاء وسائر أعمال الولاية مما يكون أمرا بمعروف، أو نهيًا عن منكر من فروض الكفايات: 159\10 رقم 20196).

(52) المعجم الكبير للطبراني (145/10 رقم 10246).

(53) المعجم الكبير للطبراني (146/10 رقم 10265).

● وسفيان وروي عنه موصولا ومرسلا:

- رواه عنه موصولا عبد الرزاق وقال⁽⁵⁴⁾: عن الثوري , عن علي بن بذيمة , عن أبي عبيدة , عن عبد الله , قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم, وعبد الله بن المبارك وروايته أخرجه الطبراني⁽⁵⁵⁾ وقال: حدثنا أحمد بن القاسم قال: نا أحمد بن جميل المروزي قال: نا عبد الله بن المبارك قال: نا سفيان الثوري, عن علي بن بذيمة, عن أبي عبيدة, عن عبد الله بن مسعود.

- ورواه عنه مرسلا عبد الرحمن بن مهدي وهذا الطريق هي التي ذكرها الدارمي أخرجه: الترمذي⁽⁵⁶⁾ وقال: حدثنا بندار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان, عن علي بن بذيمة, عن أبي عبيدة, قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم, وابن ماجه⁽⁵⁷⁾ حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي به, ومحمد بن يوسف وروايته أخرجه البيهقي وقال⁽⁵⁸⁾: أخبرنا أبو طاهر الفقيه, أنا أبو بكر محمد بن إبراهيم بن الفضل الفحام, نا محمد بن يحيى الذهلي, نا محمد بن يوسف, نا سفيان, عن علي بن بذيمة, قال: سمعت أبا عبيدة بن عبد الله بن مسعود, قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

النتيجة : الحديث موصول وليس مرسل, ولم يرسله أحد إلا سفيان, وسفيان روي عنه موصولا ومرسلا فلا أدري الوهم من سفيان أم ممن روى عنه والله أعلم.

الرابع إرسال المطلب بن عبد الله:

قال أبو عيسى⁽⁵⁹⁾: سمعت عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي) يقول: « لا نعرف للمطلب سماعة من أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم».

ترجمة الراوي⁽⁶⁰⁾: تابعي وثقه أبو زرعة ويعقوب بن سفيان والدارقطني وذكره بن حبان في الثقات, ولم يجرحه إلا ابن سعد, روى له البخاري في القراءة خلف الأمام والباقون سوى مسلم.

⁽⁵⁴⁾ تفسير عبد الرزاق (سورة المائدة 28\2 رقم 741).

⁽⁵⁵⁾ المعجم الأوسط للطبراني(166 رقم 519).

⁽⁵⁶⁾ سنن الترمذي (ابواب تفسير القران, باب ومن سورة المائدة: 252\5 رقم 3048).

⁽⁵⁷⁾ سنن ابن ماجه (كتاب الفتن, باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 1327\2 رقم 4006).

⁽⁵⁸⁾ شعب الإيمان (الحكم بين الناس: 43/10 رقم 7138).

⁽⁵⁹⁾ سنن الترمذي (أبواب فضائل القرآن: 178/5 رقم 2916).

⁽⁶⁰⁾ انظر: تهذيب الكمال(85/28 رقم 6006), تهذيب التهذيب (179/10 رقم 333), جامع التحصيل (281/1 رقم 774),

تحفة التحصيل (307/1), تاريخ دمشق (361/58), المراسيل لابن أبي حاتم (210/1 رقم 780).

أما عن إرساله فاختلّفوا في ذلك:

- أبو زرة: قال: حديثه عن أبي بكر الصديق مرسل وعن سعد مرسل, وسئل: سمع المطلب ابن عبد الله بن حنطب من عائشة قال: أرجو أن يكون سمع منها.
- البخاري: قال: لا اعرف للمطلب بن حنطب عن أحد من الصحابة سماعا الا قوله حدثني من شهد خطبة النبي صلى الله عليه وسلم, وقال البخاري في التاريخ سمع عمر لكن تعقبه الخطيب بأن الصواب ابن عمر ثم ساق حديثه عن ابن عمر في الوتر بركة.
- الدارمي: قال: لا نعرف للمطلب سماعا من أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.
- على بن المديني أنكر أن يكون المطلب سمع من أنس.
- الترمذي قال: لا يعرف له سماع من جابر.
- الذهبي قال: لم يسمع من أبي موسى.
- أبو حاتم يقول: عامة روايته مرسل: لم يسمع من ابن عمر, روى عن عبادة مرسلا لم يدركه وعن أبي هريرة مرسلا, لم يدرك عائشة رضي الله عنها, ولم يسمع من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين, وأرسل عمر بن الخطاب, وقال: لم يسمع إلا من سهل بن سعد وأنس بن مالك وسلمة بن الكوع ومن كان قريبا منهم, أما من ابن عباس فقال مرة: وروى عن ابن عباس وابن عمر لا ندرى انه سمع منهما شيئا ام لا لا يذكر الخبر, وقال مرة اخرى نرى أنه لم يسمع من ابن عباس, وأما جابر فقال مرة: لم يسمع منه ومرة: ويشبه ان يكون ادرك جابرا, وروي عن الأوزاعي عن المطلب قال حدثني رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمه أيضا, وقال أيضا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن فتعجبت منه أنه قد أدرك الصحابة فإذا هو يروي عن التابعين عن أبي سلمة وعن عبد الرحمن بن أبي عمرة عن أبيه غير أني رأيت حديث المطلب يقول حدثني خالي أبو سلمة.
- ابن سعد فقال: كان كثير الحديث وليس يحتج بحديثه لأنه يرسل كثيرا وليس له لقي وعمامة أصحابه يدلسون.

الخامس الترجيح ما بين محمد بن كريب وأخيه رشدين:

قال أبو عيسى الترمذي⁽⁶¹⁾: وسألت أبا محمد عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي) عن رشدين بن كريب قلت: هو أقوى أو محمد بن كريب؟ فقال: ما أقربهما، ورشدين بن كريب أرجحهما عندي, وسألت محمد بن إسماعيل (البخاري) عن هذا، فقال: محمد بن كريب أرجح من رشدين بن كريب, قال أبو

(61) سنن الترمذي (أبواب الأشربة, باب ما ذكر من الشرب بنفسين: 4/ 303 برقم 1886).

عيسى: والقول عندي ما قال أبو محمد عبد الله، رشدين بن كريب أرجح وأكبر، وقد أدرك ابن عباس ورآه، وهما أخوان وعندهما مناكير.

ما جاء عن المحدثين في الراويين:

الراويان أخوان ضعفهما عامة العلماء ولم يوثقهما أحد وقولهم أرجح أي أخف ضعفا.

الراوي الأول: رشدين بن كريب بن أبي مسلم القرشي الهاشمي⁽⁶²⁾، أبو كريب المدني، رأى عبد الله بن عمر بن الخطاب، وروى عن: علي بن عبد الله بن عباس، وأبيه كريب.

روى عنه: أبو إسماعيل إبراهيم بن سليمان المؤدب، وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، وسيف بن أسلم الحميري، وعبد الرحمن بن محمد الحاربي، وأبو زهير عبد الرحمن بن مغراء، وعيسى بن يونس، ومحمد بن فضيل، ومروان بن معاوية، ومنديل بن علي، روى له الترمذي، وابن ماجه، وأبو جعفر الطحاوي.

قال الدارمي: لهما مناكير ورشدين أرجحهما يعني أخفهما ضعفا، وقال الإمام أحمد: كل منه وأخيه عندي منكر الحديث، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن المديني: ضعيف، وقال ابن حبان: كثير المناكير يروي عن أبيه أشياء ليست تشبه حديث الأثبات والغالب عليه الوهم والخطأ حتى خرج عن حد الاحتجاج به، وذكر ابن عدي للراوي أحاديث ثم قال: ولرشدين غير ما ذكرت وليس بالكثير وأحاديثه مقارنة لم أر فيها حديثا منكرا جدا، وهو على ضعفه يكتب حديثه، وعن يحيى بن معين: ليس حديثه بشيء، وقال مرة: ليس بثقة، وضعفه أبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي وقال الجوزجاني: لا يقوي حديثه.

الراوي الثاني: محمد بن كريب بن أبي مسلم القرشي الهاشمي⁽⁶³⁾، أخو رشدين بن كريب، مولى ابن عباس، روى عن: أبيه، روى عنه: حبان بن علي العنزي، وسيف بن عمر التميمي، وعبد الرحيم بن سليمان الرازي، وأبو إسماعيل المؤدب، وأبو خالد الأحمر، روى له ابن ماجه حديثه عن أبيه عن ابن عباس عن حصين بن عوف في الحج.

قال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وقال البخاري: في حديثه نظر، وقال مرة: منكر الحديث، وعن أبي زرعة لين، وضعفه النسائي ومحمد بن عبد الله بن نمير والدارمي والدارقطني، وذكر ابن عدي للراوي

⁽⁶²⁾ انظر تهذيب الكمال (179/9 رقم 1912)، ضعفاء العقيلي (66/2 رقم 508)، الكامل في الضعفاء (68/4 رقم 668).

التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (347/1 رقم 1259)، ميزان الاعتدال (51/2 رقم 2781)، مغاني الأخيار (318/1 رقم 674)، تهذيب التهذيب (279/3 رقم 527).

⁽⁶³⁾ انظر تهذيب التهذيب (420/9 رقم 690)، تهذيب الكمال (338/26 رقم 5572)، المحروحين لابن حبان (262/2 رقم 943)، الكامل في الضعفاء (447/7 رقم 1729)، ضعفاء العقيلي (127/4 رقم 1686)، ميزان الاعتدال (22/4 رقم 8104).

أحاديث ثم قال: وعامة هذه الأحاديث مما يجهل، وهو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سمعت أبي، وأبا زرعة وذكر محمد بن كريب، ورشدين بن كريب فقالا: هما أخوان. قلت: أيهما أحب إليكما؟ قال: ما أقرهما، ثم قال: محمد كأنه أقرب، وقال ابن حبان: كان منكر الحديث جدا يروي عن أبيه أشياء لا تشبه حديثه كأنه كريب آخر فلما ظهر ذلك منه استحق ترك الاحتجاج به، وقال أحمد بن محمد: قلت لأبي عبد الله بن حنبل: محمد بن كريب ورشدين بن كريب أخوان؟ قال: نعم، قلت: فأيهما أحب إليك؟ قال: كلاهما عندي منكر الحديث، أما محمد فيجزيه بعجائب، عن ابن عباس، عن حصين بن عوف ويسند الأحاديث وحمل عليه، فقلت لأبي عبد الله: ورشدين أيضا؟ قال: ورشدين أيضا، لكن محمد محمد، فحمل على محمد أشد من حمله على رشدين.

أما محمد فرجحه البخاري وأبو حاتم وأبو زرعة، وأما رشدين فقد رجحه الترمذي والدارمي وأحمد بن حنبل.

خاتمة:

- لكتاب الترمذي فضل كبير وفوائد جمة تشتمل على العلل والفقهاء والحديث وأقوال العلماء والفقهاء والمحدثين.
- سعة علم الدارمي في طرق الحديث والعلل مع أنه لم يشتهر بذلك.
- ضرورة دراسة علم العلل والوقوف عليها لما لها من عظيم فائدة في الحكم على الأحاديث.
- دقة المحدثين واجتهادهم في تمييز الحديث الصحيح عن الحديث الضعيف، والحديث السليم عن المعلول.

المراجع:

- الأدب المفرد، المؤلف: محمد بن إسماعيل البخاري، (المتوفى: 256هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط: 3، 1409 - 1989، عدد الأجزاء: 1
- البعث والنشور، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط: 1، 1406 هـ - 1986 م، عدد الأجزاء: 1.
- تحفة التحصيل في ذكر رواية المراسيل، المؤلف: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازي، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (المتوفى: 826هـ)، المحقق: عبد الله تواتر، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، عدد الأجزاء: 1.
- تاريخ دمشق، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م.
- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، المؤلف: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى: 902هـ)، الناشر: الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط: 1، 1414 هـ/1993 م، عدد الأجزاء: 2

205 تحقيق علل الدارمي في سنن الترمذي

- تفسير ابن أبي حاتم , أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ), الخقق: أسعد محمد الطيب, مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية, ط:3 - 1419هـ
- تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن, المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ), الناشر: مؤسسة الرسالة, ط:1, 1420 هـ - 2000 م, عدد الأجزاء: 24.
- تفسير عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ), الناشر: دار الكتب العلمية, دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده, دار الكتب العلمية - بيروت, ط:1, سنة 1419هـ, عدد الأجزاء: 3.
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل, المؤلف: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي الدمشقي العلائي (المتوفى: 761هـ), عالم الكتب - بيروت, ط: الثانية, 1407 - 1986, عدد الأجزاء: 1.
- تهذيب التهذيب , المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية, الهند, ط: الأولى, 1326 هـ , عدد الأجزاء: 12.
- الجامع المسند الصحيح المختصر صحيح البخاري, المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي , الناشر: دار طوق النجاة , ط: الأولى, 1422 هـ , عدد الأجزاء: 9.
- سنن ابن ماجه , المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني, وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ) , الناشر: دار إحياء الكتب العربية, عدد الأجزاء: 2.
- سنن أبي داود , المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) , الناشر: المكتبة العصرية, صيدا - بيروت .
- سنن الترمذي , المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك, الترمذي, أبو عيسى (المتوفى: 279هـ).
- السنن الكبرى , المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني, البيهقي (المتوفى: 458هـ) , الناشر: دار الكتب العلمية, بيروت , ط: الثالثة, 1424 هـ .
- السنن الكبرى, المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (المتوفى: 303هـ), الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت, ط: الأولى, 1421 هـ - 2001 م, عدد الأجزاء: (10 و 2 فهارس).
- شعب الإيمان , المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي , أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ), الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند, ط: الأولى, 1423 هـ - 2003 م.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان, المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد التميمي, أبو حاتم, الدارمي, البستي (المتوفى: 354هـ), مؤسسة الرسالة - بيروت, ط:2, 1414 - 1993, عدد الأجزاء: 18 .
- صفة النار المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: 281هـ), دار ابن حزم - لبنان / بيروت, ط:1, 1417هـ - 1997م, عدد الأجزاء: 1.
- الضعفاء الكبير , المؤلف : أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ), الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت, ط: الأولى, 1404 هـ - 1984 م , عدد الأجزاء: 4.
- العقوبات , المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: 281هـ), المتوفى 281 هـ, الناشر: دار ابن حزم, بيروت - لبنان, ط: الأولى, 1416 هـ - 1996 م, عدد الأجزاء: 1.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية , المؤلف: الدارقطني الناشر: دار طيبة - الرياض ط: الأولى 1405 هـ - 1985 م.

- فضائل الكتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي، المؤلف: تقي الدين أبو القاسم عبيد بن محمد بن عباس الإسعدي (المتوفى: 692هـ)، مكتبة النهضة العربية - بيروت، ط: الأولى، 1409هـ، 1989م، عدد الأجزاء: 1.
- الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، الناشر: الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1418هـ، 1997م.
- المجالسة وجواهر العلم، المؤلف: أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (المتوفى: 333هـ)، جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم (بيروت - لبنان)، عدد الأجزاء: 10.
- المراسيل لابن أبي حاتم لمراسيل، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 1، 1397، عدد الأجزاء: 1.
- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي المعروف بالبزار الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، عدد الأجزاء: 18.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: 5.
- مسند أبي يعلى، المؤلف: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصل (المتوفى: 307هـ)، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، ط: الأولى، 1404 - 1984، عدد الأجزاء: 13.
- الجتبي من السنن، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط: الثانية، 1406، عدد الأجزاء: 8.
- الجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، الناشر: دار الوعي - حلب، ط: 1، 1396هـ، عدد الأجزاء: 3.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- مصنف ابن أبي شيبة المسمى الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، العبسي (المتوفى: 235هـ)، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، ط: الأولى، 1409، عدد الأجزاء: 7.
- المعجم الأوسط، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين - القاهرة، عدد الأجزاء: 10.
- المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: الثانية، عدد الأجزاء: 25.
- مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، المؤلف: محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين العيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، 1427هـ، عدد الأجزاء: 3.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المؤلف: الذهبي الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1382 هـ - 1963 م. عدد الأجزاء: 4.

HANEFİLERİN CUMA NAMAZINI DEVLET BAŞKANI VEYA İZİN VERDİĞİ KİMSELERİN KILDIRMASI ŞARTIYLA KAYITLAMASINA USÛLÎ BİR BAKIŞ

Recep Çetintaş*

Özet

Allah Teâla Cuma namazını mutlak ve umûmî olarak emretmiş, Hz. Peygamber de sözlü ve fiili sünneti ile onun kimlere farz olduğunu ve nasıl kılınacağını beyan etmiştir. Mezheb imamları Cuma namazının vücubu ve sıhhati konusunda birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Birinci gruba giren şartlar üzerinde ittifak edilirken ikinci gruptaki şartlar konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sonucu bakımından, üzerinde ihtilaf edilen şartların en önemlisi Hanefiler tarafından ileri sürülen devlet başkanı şartıdır. Hanefî mezhebi imamları Cuma namazını devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması halinde sahîh aksi halde sahîh olmayacağını; bu durumda onun yerine öğle namazının kılınması gerektiğini söylemişlerdir. Biz bu çalışmada devlet başkanı şartının dayandığı delillerin Hanefî fıkıh usulü açısından Kur'an'ın mutlak ve umumi hükmünü takyid ve tahsis edecek nitelikte olup olmadığını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Cuma namazı, sıhhat şartı, devlet başkanı, izin, takyid, tahsis.

A Methodological Glimpse to Allocation of Friday Prayer with The Condition of Head of State or The Men Who He Allows to Perform it by Hanafit Scholars

Abstract

Allah the Almighty ordered Friday prayer with an absolute and public statement, The Prophet Muhammed, too, declared it whom is obliged to and

* Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, G.S.D. Eğitim Vakfı Ortaokulu Çiftlikköy/Yalova (recepctintas2006@yahoo.com.tr).

how to be performed by his actual and oral tradition. Sectarian Imams suggested a number of conditions for the obligation and authenticity of Friday prayer. While it has been allied on the terms in the first category, there are disputes among scholars about the conditions in the second group. In terms of its result, the most important of the conditions which are disputed, is the condition of the head of state set forth by Hanafits. Hanafi sect Imams said that Friday prayer is accepted as authentic if the head of state performs it or who he would allow to perform, otherwise it will not be authentic, in this case, noon prayers should be performed instead of it. In this study, we will discuss whether the evidences which the condition of the president based on have the qualification to allocate and restrict the absolute and the public decision of Quran in terms of Hanafit's usul al-fiqh.

Key Words: Friday prayer, the authenticity condition, head of state, permission, allocation, restriction.

Giriş

Hanefî mezhebinde Cuma namazını devlet başkanının veya izin verdiği kimselerin kıldırması şartı merkezî bir öneme sahiptir. Hanefî mezhebi imamları Cuma namazının ancak devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması halinde sahih aksi halde geçerli ve sahih olmayacağını söylemişlerdir. Ebû Yusuf'un ve Şeybânî'nin eserlerinde bu şartın hangi delile dayanılarak ortaya konulduğuna dair bir açıklamaya rastlanmaz. Fakat müteahhirûn Hanefî âlimleri bu görüşü ispatlamak için naklî ve aklî bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerin en önemlisi Câbir hadisidir. Bazı müellifler buna ilaveten ashabdan Ebû Abdullah'a ait mevkuf ve Hasan-ı Basrî'ye ait maktu' bir haberi delil gösterirler. Son olarak Cuma namazının devlet başkanı veya izin verdiği kimseler tarafından kıldırılmadığı zaman fitne çıkacağı şeklinde ifade edilen "sedd-i zerâi'" prensibinde bütün Hanefî âlimler birleşirler.

Mezheblerin teşekkül döneminden itibaren âlimler arasında tartışma konusu olan bu şart günümüzde kimi çevrelerce istismar edilmekte ve birçok Müslüman tarafından böylesine önemli bir ibadet terk edilmektedir. Bu sebeple âlimler arasında üzerinde görüş birliği edilmeyen ve Cuma namazının terk edilmesine zemin hazırlayan bu şartın dayandığı delillerin Hanefî fıkıh usulü açısından Kur'an'ın âmını tahsis ve mutlakını takyid edecek güçte olup olmadıklarının ortaya konulması icap etmektedir. Burada önce Hanefî mezhebi imamlarının konuyla ilgili görüşlerine ardından müteahhirûn Hanefî âlimlerin bu görüşü ispat için ileri

sürdükleri delillere ve bu delillerin hadis ve fıkıh usulü açısından tahliline yer verilecektir.

I. Hanefî Mezhebi İmamlarının Görüşü

Eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan Şeybânî'nin "zâhirü'r-rivâye" kabul edilen kitapları arasında Cuma namazının geçerli olabilmesi için devlet başkanı veya izin verdiği kimsele-
rin kıldırmasının şart olduğu görüşüne *el-Asl*'da rastlanılır. Şeybânî bu eserinde kendi kanatini belirtmeksizin soru-cevap şeklinde İmam Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü şu şekilde aktarır:

- "İmam (devlet başkanı) büyük veya küçük şehirlerden birine uğ-
rasa ve kendisi yolcu olduğu halde şehir halkına Cuma namazı kıldırma namazları geçerli olur mu? dedim.

- Evet, dedi.

- Niçin? dedim.

- Çünkü imam bu hususta başkasına benzemez. İmamla birlikte kı-
lınmadıkça Cuma namazının geçerli olmayacağını görmez misin? dedi.

- Emir (devlet başkanı) kendisine emretmediği halde bir adam
Cuma günü insanlara Cuma namazını kıldırma geçerli olur mu? dedim.

- Geçerli olmaz, onların öğle namazını kılmaları gerekir, dedi.

- Bunu ona emir veya emirin halifesi (vekili) veya güvenlik görev-
lisi yahut kadı emrederse? dedim.

- Namazları geçerlidir." dedi.¹

Serahsî'nin aktardığına göre Şeybânî de "Bize göre devlet başkanı
Cuma namazının şartlarındandır." demiştir.²

İmam Ebû Hanîfe ile öğrencisi Şeybânî'nin bu ve benzeri ifadele-
rinden hareketle Hanefî âlimler Cuma namazının sahih olabilmesi için

* G.S.D. Eğitim Vakfı Ortaokulu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Çiftlik-
köy/Yalova. E. Mail: recepcetintas2006@yahoo.com.tr

¹ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Asl*, (thk. Mehmet Boynukalın), Beyrut, 2012, I, 310.

² Bk. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (thk. Muhammed
Hasan Muhammed Hasan İsmail), Beyrut, 2009, II, 41. Serahsî'de yer alan Şeybânî'nin
bu ifadesine "zahirürrivâye" kabul edilen kitaplarında rastlayamadık. Şeybânî'nin eser-
lerini ihtisar eden Hâkim el-Mervezî'nin bu ifadeyi onun "nevadir" adı verilen kitapla-
rından iktibas ederek *Muhtasarü'l-kâfi*'ye koyduğu Serahsî'nin de bu kitabın şerhi olan
el-Mebsût'unda zikrettiği anlaşılmaktadır.

onu devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırmasının şart olduğu görüşünde birleşirler. Kur'an'da sarahaten veya delaleten bu namazı devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırması gerektiğine dair bir ifade mevcut olmadığı gibi muteber hadis kitaplarında da bu içtihadı destekleyen sahih bir delile rastlanmamaktadır. Bundan mezhep imamlarının bu şartı ileri sürerken Hz. Peygamber ve raşit halifelerin uygulamalarından hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili çalışmaları bulunan Karaman'ın şu ifadeleri bu anlayışı teyid etmektedir: "Delilleri inceleyecek ve şâri'in maksadını anlayacak kadar ilmî gücü bulunan fıkıh âlimlerine göre bu şart naslara değil uygulamaya dayanmaktadır. Cuma namazının yerleşim merkezlerinde, belli sayıda cemaatle, devlet başkanı veya onun izin verdiği imam tarafından tek bir camide kılınageldiği görülmüş ve bütün bunların sıhhat şartı olduğu kanaatine varılmıştır. Söz konusu hususlar Cumanın sıhhat şartları olsaydı Hz. Peygamber bunu açıkça ifade ederdi. Farz oluşu ve fazileti kesinlikle bilinen bir ibadetin şart olup olmadığı kesinlik ifade etmeyen bazı uygulama örnekleri sebebiyle terk edilmesi yahut onu geçersiz kılacak davranışlarda bulunulması uygun değildir."³ Bu konuda biz de aynı kanaati paylaşıyoruz. Zira bir içtihadın bağlayıcı bir nitelik kazanabilmesi için Kur'an, sünnet, icma ve kıyas gibi bir delile dayanması gerekir. Sübut ve delâlet yönünden kesin bir delile dayanmadıkça sahabî bile olsa bir âlimin içtihadı sebebiyle Kur'an'ın mutlak bir emri terk edilemez. İmam Ebû Hanîfe, öğrencisi Ebû Yusuf'a "Nereden aldığımızı bilmedikçe âlim olsun câhil olsun, hiç kimsenin bizim görüşümüzle amel etmesi helâl değildir."⁴ diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. İmam Mâlik "Masum olan şu kabrin sahibinden (Hz. Muhammed) başka her insanın sözlerinden bir kısmı alınabilir de terk edilebilir de"⁵ demiştir. İmam Şâfiî sahabîleri kastederek "Aynı asırda yaşasaydım kendisiyle tartışabileceğim bir kimsenin sözü için hadisi nasıl terkedebilirim?"⁶ derken aynı gerçeği ifade etmiştir.

³ Karaman, Hayrettin, "Cuma", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 87.

⁴ Cevziyye, İbn Kayyım Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkîn* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1977, II, 309.

⁵ İbnü Abdilber, Ebû Ömer Cemalüddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlih*, Riyad, 1994, II, 91.

⁶ eş-Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muwâfakât*, Beyrut, 1991, IV, 57.

Cuma namazının farzıyeti Kur'an'ın mutlak hükmüyle sabittir.⁷ Hanefîlere göre Kur'an'ın mutlak hükmünü herhangi bir şartla takyid edip bu şart yerine gelmediği takdirde terk edebilmek için Kur'an'la aynı kuvvette başka bir delile ihtiyaç duyulur. Zira Hanefî fıkıh usulüne göre Kur'an'ın mutlakını takyid onu neshetmekle eş anlamlı olup Kur'an'dan, mütevâtir veya meşhur sünnetten ibaret bir delil olmadıkça bu caiz değildir.⁸

II. Müteahhirûn Hanefî Âlimlerin Görüşleri ve Delilleri

Tahavî (ö. 321), Cessâs (ö. 370) ve Kudûrî (ö. 428)'nin eserlerinde Cuma namazının sahih olabilmesi için devlet başkanının kıldırması şart koşulmakla birlikte bu konuda herhangi bir naklî delil zikredilmez.⁹ Serahsî (ö. 490) Hanefî mezhebinin görüşlerini temellendirmek için naklî ve aklî bir takım deliller ileri sürmüştür. Serahsînin ileri sürdüğü bu deliller mezhep içerisinde itiraza maruz kalmaksızın diğer Hanefî âlimlerce de benimsenmiş olması bakımından önemlidir.¹⁰

Serahsî, Şeybânî'nin "Devlet başkanı bize göre Cuma namazının şartlarındandır." şeklindeki ifadelerini aktardıktan sonra şöyle der: "Delimiz yukarıda naklettiğimiz Câbir hadisindeki "وله امام جائز او عادل = kim zalim veya adil bir imamı (devlet başkanı) varken"¹¹ ifadesidir. Resulül-lah Cumayı terk edene tehdidi yönelmek için devlet başkanını şart koşmuştur. Sahâbîlerden gelen haberde "Dört şey yöneticilere aittir." ifadesi vardır. Onlardan biri de Cuma namazıdır. İnsanlar Cuma kılmak için (kendi mahallelerindeki) cemaatleri terk etmektedirler. Bu konuda devlet başkanı şart koşulmamış olsaydı kargaşaya yol açardı. Bazı insanlar camiye erken giderler. Birtakım amaçlarla cumayı erken kılabilirler. Başkaları da namazı kaçırabilir. Bu durumda gizli olmayan bir karışıklık bulunmaktadır. Bu sebeple Cuma namazını kıldırma vazifesi insanların

⁷ Cum'a, 62/9.

⁸ Bk. Leknevî, Muhammed Abdülhâlim b. Muhammed Emîn, *Kameru'l-akmâr li nûri'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, (thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn), Beyrut, 1995, I, 31; Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (thk. Ali Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 2010, II, 197.

⁹ Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhatasaru ihtilafi'l-ulema* (thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut, 1995, I, 345; Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Bağdâdî, *el-Muhtasar*, Pakistan, 1422, s. 153..

¹⁰ Bk. Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 192-193.

¹¹ İbnü Mâce, *Fardu'l-cum'a*, 1081.

diğer durumları ve aralarında adaleti sağlama görevi kendisine verilen devlet başkanına havale edilir. Çünkü bu kargaşayı yatıştırmak için daha uygundur.¹²

Serahsî'nin konunun başında Cuma namazının farziyetine delil olarak tamamını zikrettiği ve burada imamla ilgili ifadelerini verdiği birinci delil şu hadistir:

Câbir demiş ki: "Rasûlullah bize hutbe irad ederek şöyle buyurdu: 'Ey insanlar! Ölmeden önce Allâh'a tevbe ediniz. Fırsat varken sâlih amellere koşunuz. Rabbinizi çok anmakla, gizli ve açık sadaka vermekle O'nun, sizin üzerinizdeki hakkını yerine getiriniz ki rızıklanasınız, yardım olunasınız ve ıslah edilesiniz. Biliniz ki, içinde bulunduğum bu yılın, bu ayın bu gününde ve burada kıyamet gününe kadar Allah size Cuma namazını farz kıldı. Ben hayatta iken veya öldükten sonra başında âdil veya zâlim bir imâmı (devlet başkanı) varken kim Cuma namazını küçümseyerek veya hakkını inkâr ederek terk ederse, Allah o kimsenin iki yakasını bir araya getirmesin. İşlerinde ona bereket vermesin. Biliniz ki tevbe edinceye kadar böylesinin ne namazı, ne zekâtı, ne haccı, ne orucu, ne de hayrı kabul edilir. Her kim de tevbe ederse, Allah tevbesini kabul eder. Biliniz ki, hiçbir kadın hiçbir erkeğe namaz kıldırılmaz. Hiçbir bedvî hiçbir muhâcire imam olamaz. Hiçbir fâsık, hiçbir mü'mine namaz kıldırılmaz. Ancak fâsıkın, zor kullanmak suretiyle hâkim olması, onun da kılıcından ve sopasından korkması hâli müstesna!"¹³

İkinci delil, ashabdan Ebû Abdullah'a ait "Zekât(ı toplamak, hadler(i uygulamak), ganimet(i taksim etmek) ve Cuma (namazını kıldırarak) sultana aittir."¹⁴ şeklindeki mevkûf haberdir. Ayrıca bazı Hanefî kaynakların Hasan-ı Basrî'ye nispet ettikleri aslında İbn Muhayriz'e ait

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 192-193.

¹³ حدثنا الوليد بن بكير ابو جناب حدثني عبدالله بن محمد العلوي عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبدالله قال: خطبنا رسول الله فقال يا ايها الناس تبوا الى الله قبل ان تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحات قبل ان تشغلوا وصلوا بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له وكثرة الصدقات في السر والعلنية تزرقوا وتنصروا وتحبوا. واعلموا ان الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا الي يوم القيامة فمن تركها في حياتي او بعدي وله امام عادل او جائر استخفانا بما او جحدوا لها فلا جمع الله له شمله ولا بارك له في امره الا ولا صلاة له ولا زكاة له ولا حج له ولا صوم...
...
"İbnü Mâce, *Fardu'l-cum'a*, 1081.

¹⁴ Cessâs, *Muhtasaru ihtilafi'l-ulema*, III, 299; a. mlf. *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 283. Tahavî ve Cessâs bu haberi Cuma bahsinde zikretmedikleri halde hadler bahsinde zikretmişlerdir. Sonraki bazı müellifler bunu Cuma namazı konusunda delil olarak zikretmişlerdir.

olan “Dört şey sultana aittir: Cuma, hadler, zekât ve ganîmet.”¹⁵ şeklindeki maktû‘ haberdur.¹⁶

Üçüncü delil ise “Devlet başkanı şart koşulmazsa, bu, fitneye yol açar. Devlet başkanı kıldırırsa böyle bir fitne ortadan kalkar.” şeklinde özetlenebilecek sedd-i zerâi‘¹⁷ prensibine dayanan maslahat delilidir.¹⁸

Bu delillere dayanarak Cuma namazını devlet başkanı şartıyla kayıtlamak Hanefilerin kendi usulleriyle bağdaşmaz. Zira Kur’an, Cuma namazını mutlak ve umumi bir ifade ile farz kılmıştır. Hanefilere göre Kur’an’ın âmmını tahsis ve mutlakını takyid ancak Kur’an’dan bir âyet yahut mütevâtir sünnet yahut meşhûr hadisle mümkündür.¹⁹ Bunların dışında kalan âhad hadislerin Peygamber’e ittisalinde şekil ve mânâ yönünden şüphe bulunduğu için kat’iyet ve kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade ederler. Dolayısıyla haber-i vâhidle Kur’an’ın mutlakı takyid, âmmı tahsis edilemez.²⁰ Zira onlara göre tahsis ve takyid beyan değil nassa ziyade yapmaktır. Nassa ziyade ise Kur’an’ın hükmünü neshetmekle eş anlama geldiğinden âhad haberle bu caiz değildir.²¹

¹⁵ İbnü Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut, 1989, VI, 507.

¹⁶ Hadis ıstılahında sahabî sözlerine mevkuf, tabîinin sözlerine de maktû‘ haber denir.

¹⁷ Sözlükte “kapatmak, engellemek” anlamındaki sedd ile “vesile, sebep, vasıta” anlamındaki zerî‘anın çoğulu zerâi‘den oluşan ve “yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi” mânâsına gelen sedd-i zerâi‘ veya sedd-i zerîa (seddü’z-zerâi‘/seddü’z-zerîa) fıkıh usulü terimi olarak, kendi başına mubah olan bir fiilin şer’an sakıncalı bir sonuca götürüleceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade eder. Dönmez, İ. Kâfi, “Sedd-i zerâi‘”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 277; Terimin tanımı için ayrıca bk. Karaman, Hayrettin, Ahmed b. Hanbel, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 81.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41; Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, II, 192-193; Mergûnânî, Burhânüddin Ebü’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, by. ts. I, 82-83; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd Ebü’l-Fazl Mecdüddin, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, Mısır, ts, I, 82.

¹⁹ Bu konuda bk. Serahsî, *el-Usûl*, İstanbul, 1984, II, 70; Molla Hüsrev, Mehmed Efendi, *Mir’âtü’l-usûl fi şerh-i Mirkâti’l-vusûl*, İstanbul, 1321, I, 353; Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr an Usulü’l-Pezdevî*, Kahire, ts, II, 368; Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, s. 31; Ebû Zehrâ, *Usulü’l-fıkh*, s.159; Zeydan, *el-Veçz fi usul’ü’l-fıkh*, s.318.

²⁰ Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, I, 34; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 370.

²¹ Bu konuda bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşmî), Kuveyt, 1994, I, 155, 158-159, 162, 163; Serahsî, *el-Usûl*, İstanbul, 1984, II, 70; Molla Hüsrev, Mehmed Efendi, *Mir’âtü’l-usûl fi şerh-i Mirkâti’l-vusûl*, İstanbul, 1321, I, 353; Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr an Usulü’l-Pezdevî*, Kahire, ts, II, 368; Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, s. 31; Ebû Zehrâ, *Usulü’l-fıkh*, s.159; Zeydan, *el-Veçz fi usul’ü’l-fıkh*, s.318.

İlk kapsamlı Hanefî usul eserinin müellifi olan Cessâs ittifakla hususiliği sabit olmayan Kur'an'ın âmınınun haber-i vâhidle tahsis edilmesinin caiz olmayacağını ve sahabenin mezhebinin de bu olduğunu ifade eder.²² Pezdevî ile Serahsî de herhangi bir delille hususiliği sabit olmayan âmını (Kur'an'ın umumî hükmünü) haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis etmenin caiz olmadığını belirtirler.²³

Hanefîlere göre haber-i vâhidle Kur'an'ın mutlak hükmünü takyid de böyledir. Leknevî, Kur'an'ın mutlak hükmünü takyid etmenin nassa ziyade anlamına geldiğini ve bunun haber-i vâhidle caiz olmadığını belirtir.²⁴ Âzımâbâdî'nin beyanına göre Hanefîlere âid *Nûru'l-envâr* adlı kaynakta bu hususta şu ifadeler yer verilmiştir: "Nesih, umumîliğini ve mutlaklığını iptal edip aslını bırakmak suretiyle hükümde meydana getirilen bir vasıftır. Bu ise, nassa ziyade yapmak gibidir. Nassa ziyade yapmak bizce bir nesihden ibarettir. Bize göre mütevâtir ve meşhûr haberden başkasıyla nesih yapılması câiz değildir."²⁵

Hanefîlerin bu görüşlerine furû ile ilgili kitaplarında da rastlamak mümkündür. Mesela Kâsânî, sahih sünnete dayanarak iki hutbe arasındaki oturuşu ve hutbede kıraatı şart sayan İmam Şafî'yi eleştirerek şöyle der: "Allah Teâlâ Cuma namazını, Kur'an okumak ve iki hutbe arasında oturmaktan bağımsız ve mutlak olarak emretmiştir. Bunlar âhad haberle şart sayılamaz. Zira bu durumda âhad haber, Kur'an'ın hükmünü neshetmiş olur. Hâlbuki âhad haberin Kur'an'ı neshetmesi mümkün değildir. O ancak Kur'an'ı ikmal eder. Kur'an'la sabit olan miktar farz, haber-i vâhidle sabit olan miktar -imkân dâhilinde ikisiyle de amel etmek için sünnet sayılır."²⁶

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere Hanefîlere göre sahih bile olsa haber-i vâhidle Kur'an'ın âmını tahsis, mutlakını takyid mümkün de-

²² Bu konuda bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşmî), Kuveyt, 1994, I, 155, 158-159, 162, 163.

²³ Pezdevî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (*Keşfü'l-esrâr* içinde), Kahire, ts, I, 83; Serahsî, *el-Usûl*, I, 133-142; Bu konuda bk. Semerkandî, Ebû Bekir Alâaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat, 1987, I, 473.

²⁴ Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, I, 31.

²⁵ Âzımâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak, *et-Tahkîkâtü'l-ülâ bi isbâti farziyyet'il-Cum'a fi'l-kurâ*, Pakistan, 1988, s. 35.

²⁶ Kâsânî, *Bedai'u's-sanâi'*, II, 197.

ğildir. Hanefîlerin devlet başkanı şartı için delil olarak ileri sürdükleri Câbir hadisinin haber-i vâhid olması bir yana sıhhati de tatışma konusudur.

Bir hadisin sahih olup olmadığı onu rivayet eden ravilerin güvenilir olup olmadıklarına ve hadisin muhtevasına bağlıdır. Hadisi rivayet eden raviler yalancılık ve hadis uydurmak gibi vasıflardan uzak, adalet ve zapt şartını haiz, sika (güvenilir) kimseler olup rivayet ettikleri hadislerin muhtevaları Kur'an'a, akla, ilmî tecrübeye, tarihi gerçeklere ve diğer sika ravilerin itimada şayan olmuş rivayetine aykırı değilse sahih kabul edilir ve amelî konularda delil olarak kullanılır. Aksi halde sahih sayılmaz ve reddedilirler. İmam Ebû Hanîfe'nin hadis kabulündeki kriteri de budur.²⁷ Bu durumda devlet başkanı şartı için ileri sürülen Câbir hadisinin önce ravilerinin hallerine, ardından metin yönünden sıhhatine göz atmamız icap edecektir.

A. Câbir Hadisinin Ravileriyle İlgili Hadis İmamlarının Tespitleri

1. Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 129/131)

Bu zât; Ali b. Zeyd b. Abdillâh Ebî Müleyke Züheyr b. Abdillâh b. Cüd'ân b. Amr b. Kab b. Sa'd b. Teym b. Mürre et-Teymî'dir. Lakabı Ebû'l-Hasan el-Basrî'dir. Kendisi aslen Mekke'lidir. Enes b. Mâlik, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Osman en-Nehdî ve bir topluluktan hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Katâde, Hammad b. Seleme, Hammad b. Zeyd, Zaid, Züheyr b. Merzûk, Süfyan, Süfyan b. Hüseyin ve daha başkaları rivâyet etmiştir. İbnü Sa'd onun, âmâ olarak dünyaya geldiğini ve bu hususta ihtilaf edilmediğini söyler. Hadramî, onun 129 senesinde, Kâtip Çelebi ise, 131 senesinde vefat ettiğini söylemiştir.²⁸

a. Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256)

Buhârî, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân için "Ahmak ve akli kıt bir kimse idi. Hadisi delil olarak kullanılmaz."²⁹ demiştir.

b. Ebû İshak İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cüzcânî (ö. 259)

²⁷ Bk. Ebû Zehra, *Usulü'l-fikh*, s. 109.

²⁸ İbnü Hacer, Ahmed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut, 1991, IV, 203-204.

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut, ts, II, 275.

Cüzcânî, “Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân vâhi’l-hadisdir.³⁰ Zayıf bir ravidir. Kendisinde adâletten ve orta yoldan sapma vardır. Rivâyet ettiği hadis delil olarak kullanılmaz.”³¹ demektedir.

c. Ebû Ca‘fer Mûsâ b. Muhammed el-Ukaylî (ö. 323)

Ukaylî bu şahısla ilgili şunları kaydeder: İmam Müslim “Ben Şu‘be’yi, ‘Bize Ali b. Zeyd hadis rivâyet ederdi. Ama o, akli kıt ve ahmak bir adamdı’ derken işittim.” demiştir. Ebû Ma‘mer; İbnü Uyeyne, Akîl, Asım b. Ubeydillah ve Ali b. Zeyd b. Cüd‘an’ı zayıf sayardı” demiştir. Hammad b. Zeyd: “Ali b. Zeyd bize hadis rivâyet ederdi. Fakat hadislerin sened ve metinlerinde değişiklik yapardı.” demiştir. İbnü Uyeyne ‘Ben Ali b. Zeyd’den büyük bir hadis mecmuası yazmıştım. Fakat kendisine itibar etmediğim için onu terk ettim.” demiştir. Ömer b. Ali, Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân’dan hadis almaktan sakınırdı. Bir defasında ben ona Hammad b. Seleme’nin Ali b. Zeyd’den, onun da Ukbe b. Sa‘ban’dan, onun da Ebu Bekre’den, onun da Nebî (s.a.v)’den rivâyet ettiği (önceki ümmetlerle ilgili) hadisi sordum. Bunun üzerine o şöyle dedi: “(Onu), Hammad b. Seleme bize Ali b. Zeyd’den, o da Ukbe b. Sa‘ban’dan, o da Ebu Bekre’den, o da Nebî (s.a.v)’den rivâyet ederdi. Daha sonra onu terketti. Ancak Abdurrahman Ali b. Zeyd’den (onu) rivâyete devam ediyordu. Yahya b. Saîd bir defasında Ali b. Zeyd için “O, bana Akîl ve Asım b. Ubeydillah’dan daha sevimlidir.” demiştir. Muaviye b. Sâlih’den rivâyete göre de şöyle demiştir: “Ben Yahya b. Saîd’i, ‘Ali b. Zeyd Basralı olup zayıf bir ravidir’ derken işittim.” Süleyman b. Harb, ben Hammad b. Zeyd’i “Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân bize bu gün bir hadis rivâyet eder, ertesi gün gelir, aynı hadisi sanki o dünkü rivâyet ettiği hadisten başka bir hadismiş gibi (farklı bir şekilde) rivâyet ederdi.” derken işittim, demiştir.³²

³⁰ Bu terim, hadis ravîlerinin çürük sayılmasında kullanılan tâbirlerden biri olup “metrûkü’l-hadis” ve kezzâb (hadis rivâyetinde yalancılığı meslek haline getiren çok yalancı) gibi tâbirlerle aynı mertebede kullanılan bir terimdir. Hakkında bu tâbir kullanılan bir ravinin hadisi yazılmaz. Ona itibar edilmez. Şâhid olarak da kullanılmaz. Bk. Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü’r-ravi*, Mısır, 1379, s. 223; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 501.

³¹ Cüzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Ya’kûb, *Ahvâlü’r-ricâl* (thk. S. Subhî el-Bedrî es-Samarrâî), Beyrut, 1985, s. 114.

³² Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Duğfî’l-kabîr* (thk. Abdulmu‘fi Emin Kal‘acı), Beyrut, 1984, III, 229. Ukaylî, ahmak ve akli kıt mânasına gelen “زفاعة” tâbirini, “زفاعة” başkasının mevkûf

d. İbnü Ebî Hatim er-Râzî (ö. 327)

İbnü Ebî Hatim, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân hakkında şunları kaydeder:

Ebû Seleme şöyle dedi: "Ben Hammad b. Seleme'ye Vüheyb, Ali b. Zeyd'in rivâyet ettiği hadisleri ezberlemeden rivâyet ettiğini söylüyor, dedim. Bunun üzerine Hammad: 'Vüheyb Ali b. Zeyd ile oturup kalkmaya nereden kâdir oluyormuş? Ali ile ancak insanların ileri gelenleri oturup kalkardı' cevâbını verdi." Amr b. Ali de şöyle derdi: "Yahya b. Saîd el-Kattân Ali b. Zeyd'den hadis almaktan sakınırdı. Bu sebeple ben bir defasında ona, Ali b. Zeyd'in bir hadisini sordum. Yahya senedi okudu, sonra bıraktı. Ve bana o adamdan vazgeç dedi." Salih b. Ahmed şöyle demiştir: "Babam bana 'Ali b. Zeyd âlimlerin kendisinden rivâyet ettiği kuvvetli bir ravi değildir.' dedi." Yahya b. Maîn "Ali b. Zeyd b. Cüd'ân hüccet değildir" demiştir. Abdurrahman der ki "Babama Ali b. Zeyd b. Cüd'ânı sordum: babam, 'O, kuvvetli bir ravi değildir. Denemek ve araştırılmak üzere hadisi yazılabilir, fakat onunla ihticac edilmez. Buna rağmen o bana, Yezîd b. Ebî Ziyâd'dan daha sevimlidir. Kendisi âmâ idi ve Şîa mezhebine meyylederdi, dedi." Yine Abdurrahman der ki "Ben Ebû Zür'â'ya Ali b. Zeyd'i sordum. Ebu Zür'a 'Ali b. Zeyd kuvvetli değildir.' cevabını verdi."³³

e. İbnü Hibbân (ö. 354)

İbnü Hibban, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân hakkında şunları kaydeder: "O büyük bir şeyh idi. Fakat rivâyet ettiği hadislerde hatâ eder, eserlerde yanılır idi. Bu durum rivâyet ettiği hadislerde çok görülürdü. Bu haberler arasında meşhur şeyhlerden rivâyet ettiği münker haberleri ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kendisiyle ihticac edilmekten vaz geçilmeye müstehak olmuştur." Hemdânî, Yahya b. Saîd, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'dan hadis almaktan sakınırdı. Muhammed b. Münzîr şöyle demiştir: Yahya b. Maîn, 'Ali b. Zeyd bir şey değildir.' derdi.³⁴

(sahâbî sözü) olarak rivâyet ettiği şeyi merfû (Peygamber sözü) olarak rivâyet ederdi şeklinde kaydetmiştir. Sanınız doğru olanı "رأى" şeklinde olmasıdır. Nitekim bu tâbir Cüzcanînin *Ahvâl'ür-ricâl*'inde bu şekildedir. Bk: Cüzcanî, *Ahvâl'ür-ricâl*, s.114.

³³ İbnü Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1992, VI, 186-187.

³⁴ İbnü Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâb'ül-mecrûhîn min'el-muhaddisîn ve'd-duafâu ve'l-metrûkîn*, (thk. M. İbrahim Zayed), Halep, 1396, II, 103.

f. İbnü'l- Cevziyye (ö. 597)

İbnü'l- Cevziyye şunları kaydeder: İbnü Uyeyne, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ı zayıf kabul ederdi. Hammad b. Zeyd, 'Ali b. Zeyd hadislerin sened ve metinlerinde değişiklik yapardı' der. Şu'be İbnü'l-Haccac, Ali b. Zeyd'in ihtilâta mâruz kaldığını zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Saîd, 'Ali b. Zeyd bir şey değildir' demişlerdir. Yahya; "O, her hususta zayıftır" demiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, 'Ali b. Zeyd'in hadisi delil gösterilmez' derdi. Ebû Zur'â ise, 'Ali b. Zeyd kuvvetli değildir. Rivâyetinde yanılır ve hatâ ederdi. Bu durum o kadar çok olurdu ki, bu yüzden terk edilmeğe müstehak oldu.' demiştir.³⁵

g. Zehebî (ö. 748)

Zehebî şunları kaydeder: Muhaddisler İbn Cüd'ân hakkında ihtilâfa düşmüştür. Cerîrî "Basra fukahâsı, Katâde, Ali b. Zeyd ve Eş'âs el-Huddânî olmak üzere üç âmâ idi." demektedir. Mansûr b. Zâzân, "Hasan-ı Basrî vefat ettiği zaman, biz Ali b. Zeyd'e onun makamına otur" dedik demiştir. Mûsâ b. İsmail "Ben, Hammad b. Seleme'ye; Vühayb, Ali b. Zeyd'in rivâyet ettiği hadisleri ezberlemediğini iddia ediyor, dedim. Hammad; 'Vühayb Ali b. Zeyd'le oturup kalkmaya nereden muktedir oluyor muş? Onunla ancak insanların ileri gelenleri oturup kalkardı' cevabını verdi."

Şu'be ise şöyle demiştir: "Ali b. Zeyd bize hadis rivâyet ederdi. Fakat o, akli kıt ve ahmak bir kimseydi." Bir defasında da Şu'be şöyle demiştir: "Ali ihtilâta mâruz kalmadan önce bize hadis rivâyet ederdi. Ama İbnü Uyeyne onu zayıf sayardı." Hammad b. Zeyd "Ali b. Zeyd bize hadis rivâyet ederdi, fakat o hadislerin sened ve metinlerini değiştirdi." demiştir. Fellâs "Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Zeyd'den hadis almaktan sakınırdı" demiş, Yezîd b. Zürey' de, "Ali b. Zeyd bir râfizî idi" demiştir. Ahmed b. Hanbel, "Ali zayıf bir ravidir" demiştir. Osman b. Saîd, Yahya b. Saîd'den: "Bu zât kuvvetli değildir" dediğini rivâyet etmiştir. Abbas, Yahya b. Said'den "Ali birşey değildir" dediğini nakletmiştir. Bir başka yerde de Yahya, "O bana İbnü Akîl ve Asım b. Ubeydillah'tan daha sevimlidir" demiştir. Abdullah b. Sâlih el-İclî, "Ali b. Zeyd, Şîa mezhebine meylederdi. Kuvvetli değildir." demiştir. Buhârî ile Ebû Hâtim "Ali b.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn*, (thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Gâdî), Beyrut, 1986, II, 193.

Zeyd (in hadisi) delil olarak kullanılmaz” demişlerdir. Ebû Hâtim bir defasında “Hadisi denemek ve araştırılmak maksadıyla yazılabilir. O bana Yezid b. Ebî Ziyad’dan daha sevimlidir” demiştir. Fesevî “Ali b. Zeyd, ihtiyarlığında ihtilâta mâruz kalmıştır.” demektedir. İbnü Huzeyme ise, “Hâfızasının kötülüğü sebebiyle ben onun hadisiyle amel etmem” demiştir. Tirmîzî, “Ali b. Zeyd sadûkdur” derken, Darakutnî, “O benim yanımda hâlâ leyyinü'l-hadistir³⁶ demiştir.³⁷

Zehebî, “Ali b. Zeyd b. Cüd’ân hadis hafızlarından biridir. Fakat hüccet (sika) değildir.”³⁸ demiştir.³⁹

h. İbnü Hacer el-Askalânî (ö. 852)

İbnü Hacer şunları kaydetmektedir: “İbnü Sa’d, ‘Ali b. Zeyd b. Cüd’ân âmâ olarak dünyaya gelmiştir. Çok hadis rivâyet etmiş fakat zayıf bir ravidir. Hadisi delil getirilmez, demektedir. Salih b. Ahmed babasından naklederek: “Ali kuvvetli değildir.⁴⁰ Fakat insanlar kendisinden rivâyette bulunmuştur.” derken Ahmed b. Hanbel; “Ali b. Zeyd bir şey değildir”⁴¹ derdi. Keza Ahmed b. Hanbel’in oğlu, babasından naklederek “Ali b. Zeyd b. Cüd’ân daîfulhadistir.”⁴² demiştir.

Muaviye b. Salih, Yahya'nın “Ali b. Zeyd zayıftır.” dediğini, Osman ed-Dârimî, “Bu zât kuvvetli değildir” dediğini, İbnü Ebî Heyseme

³⁶ Leyyin’ül-hadis terimi, raviyi cerh etmek için kullanılır ve çürüğe çıkarmanın birinci mertebesinde yer alır. Hadisinin denemek ve araştırılmak üzere yazılabileceğini gösterir. Koçyiğit, Talat, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1992, s. 248.

³⁷ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzân’ül-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, (thk. Ali. M. el-Becâvî), Dâru’l-fikr, ts. III, 127-129.

³⁸ Bu ifade ravilerin mecrûh olduğuna delalet eden tâbirlerden biridir. Bununla tavsif edilen bir ravinin, adâlet yönü sâkit ve metrûk sayılmazsa da herhangi bir şeyle mecrûh olduğu kabul edilir. Bu gibi ravilerin hadisleri ancak araştırılmak amacıyla yazılabilir. Neticede hadisin güvenilir raviler tarafından rivâyet edilen şahidi varsa alınır, aksihalde reddedilir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 247

³⁹ Zehebî, *el-Kâşif fi ma’rifeti men lehu rivâyetün fi’l-kütüb’is-sitte*, Dâru’n-nasr, 1972, II, 285.

⁴⁰ Bu ifade ravilerin cerhedilmesinde kullanılan tâbirlerdendir. Hüccet değildir ve benzeri tabirlerin delâlet ettiği mertebenin aşağısında bulunan bir mertebeye delâlet eder. Bu vasfa sahip olan ravi diğerlerinden daha zayıftır. Bununla beraber hadisi denemek için yazılır. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 247.

⁴¹ Bu ifade ravilerin cerhedilmesi için kullanılan bir tâbirdir ve sika (güvenilir) değildir tâbirine nisbetle bir derece daha hafiftir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 248.

⁴² Bu terim, ravilerin cerhinde kullanılan tâbirlerden biri olup, hadisleri zayıf olan, ancak tamamıyla reddedilmeyip itibar maksadıyla (yâni araştırılmak üzere) yazılmasında bir mahzur görülme-yen kimselere delâlet eder. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 514.

de “Her hususta zayıftır.” dediğini nakletmiştir. Yahya’dan bir rivâyete göre de Ali b. Zeyd b. Cüd’ân hakkında “Leyse bizâk”⁴³ demiştir. Devrî’nin rivâyetine göre de Ali b. Zeyd “hüccet değildir” derken başka bir rivayette “o, bir şey değildir.” demiştir. İclî, “Ali b. Zeyd, Şîa mezhebine meylederdi. Fakat bunda bir sakınca yoktur.” demiştir. Bir seferinde de, “Hadisi itibâr (denemek) için yazılır, fakat kuvvetli değildir.” açıklamasını yapmıştır. Ya’kub b. Şeybe ise “Ali b. Zeyd sikadır, sâlihulhadis’dir. ‘Leyn’den uzak değildir” demiştir.

Cüzcânî, “Vâhi’l-hadisdir, zayıf bir ravidir. Kendisinde adâletten ve orta yoldan sapma vardır. Hadisi delil getirilmez.” demektedir. Ebû Zür’a: “O kuvvetli değildir.” demekle yetinmiştir. Ebû Hâtim ise, “Ali b. Zeyd, kuvvetli değildir. Hadisi araştırılmak için yazılır, fakat delil getirilmez. Ancak o, bana Yezîd b. Ziyâd’dan daha sevimlidir. Kendisi âmâ idi ve Şîaya meylederdi.” demiştir. İmam Tirmizî “Ali b. Zeyd sadûk’tur. Ancak başkalarının mevkûf (sahâbî sözü) olarak rivâyet ettiğini çoğu kez merfû (Peygamber’e âit bir hadis) olarak rivâyet ederdi.” demiştir. Nesâî, “Ali b. Zeyd zayıf bir ravidir” derken İbnü Huzeyme, “Hıfzının fenalığı sebebiyle ben onun hadisini delil getirmem” demiştir. İbnü Adiy “Basralılardan olsun, başkalarından olsun, ondan hadis rivâyet etmekten imtina eden birini görmedim. Fakat Şîaya meyilde aşırı giderdi. Zayıflığına rağmen hadisi araştırılmak üzere yazılır.” demektedir. Hâkim Ebû Ahmed “Ali b. Zeyd, muhaddisler nazarında metîn değildir.”⁴⁴ derken Dârakutnî “Ben onun hakkında tevakkuf⁴⁵ ederim. Bana göre leyyin olmakta devam ediyor.” demektedir. Muaz b. Muaz, Şu’be’den naklen, “Ali b. Zeyd ihtilâta mâruz kalmadan önce bize hadis naklederdi.” demiştir. Ebû’l-Velîd ve daha başkaları ise, Şu’be’den şöyle dediğini nakletmişlerdir: “Ali b. Zeyd bize hadis rivâyet ederdi. Fakat o akıllı kıt ve ahlaklı bir kimse idi.” Süleyman b. Harb de Hammad b. Zeyd’den şöyle

⁴³ Bu terim ravilerin cerhinde kullanılan tâbirlerin birinci mertebesinde yer alan bir ifâdedir. Bununla vasfedilen bir ravi, birşeyle mecrûh olmakla beraber adâlet yönü iskat edilmiş sayılmaz. Bu sebeple hadisleri yalnızca araştırılmak üzere yazılır. İhticac edilmez. Defil olarak kullanıl maz. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 248.

⁴⁴ Bu ifade ravileri cerhetmek için kullanılan tâbirlerdendir ve “hucet değildir” tâbiri ile aynı mertebededir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 247.

⁴⁵ Lügatte durmak manasına gelen bu kelime hadis ıstılahında bir kimsenin sika veya mecrûh olduğu hususunda kesin kanaate varılmadığını gösterir. Bu tabir hadis için kullanıldığında onunla amel edilmemesi ve amelin durması anlamına gelir.

dediğini nakleder: “Bize Ali b. Zeyd hadis rivâyet eder, ancak hadislerin sened ve metinlerinde değişiklik yapardı.”⁴⁶ Bir rivâyette ise şöyle demiştir: “Ali b. Zeyd bize bugün bir hadis rivâyet eder, ertesi gün gelir, aynı hadisi sanki o dünkü rivâyet ettiği hadisten başka bir hadismiş gibi (farklı şekilde) rivâyet ederdi.” Amr b. Ali “Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Zeyd’den hadis almaktan sakınırdı. Bir gün bize ondan hadis rivâyet edecek oldu, sonra vazgeçti ve “o adamı bırakın’ dedi. Fakat Abdurrahman, şeyhleri tarikiyle ondan hadis rivâyet ederdi. Ebû Ma’mer el-Katî’î, İbnü Uyeyne’den şöyle dediğini nakletmiştir: “Ben Ali b. Zeyd’den birçok şey yazmıştım. Fakat ona ihtiyaç duymadığım için bunları terkettim.” Yezîd b. Zürey’ der ki “Ben Ali b. Zeyd’i gördüm. Fakat ondan bir şey almadım. Zira o bir râfîzî idi.”

İbnü’l-Cüneyd “Ben Yahya İbnü Maîn’e, ‘Ali b. Zeyd ihtilâta mâruz kaldı mı?’ diye sordum, İbnü Maîn, ‘Hayır, o, asla ihtilâta mâruz kalmadı.’ cevabını verdi.” demiştir.

İbnü Hacer devamla şöyle der: “İbnü’l-Kânî, Ali b. Zeyd hayatının sonlarında ihtilâta mâruz kaldı ve hadisi terkedildi.”⁴⁷ demektedir. es-Sâcî ise şöyle demiştir: “Ali b. Zeyd ehli sıdkdan idi ve ileri gelen bir topluluğun kendisinden rivâyeti muhtemeldir. Ama o, güvenilirliğinde ittifak edilen kimseler makamında değildir.”

İbnü Hibbân, “Ali rivâyetinde çoğu kez yanılır ve hatâ ederdi. Bu sebeble terkedilmeye müstehak oldu” demiştir. Diğer muhaddisler ise; “Ondan rivâyet edilen hadislerin en münkeri (kötüsü),⁴⁸ Hammad b. Seleme'nin kendisinden Ebû Nadra Ebû Saîd tarikiyle merfû olarak rivâyet

⁴⁶ Sözlükte bir şeyin ahvâlini ve şeklini değiştirmek, altını üst, üstünü alt, içini dış, dışını iç yapmak demektir. Hadis rivâyetinde ise, hadis ravilerinin isimlerinde, sened ve metinlerinde değişiklik, takdim ve tehir yapmaktan ibarettir. Bu, ya ravinin zayıflığından kaynaklanır, ya da kasten yapılır. Kasten yapılırsa, hadise sahih süsü vermek suretiyle ona râğbeti artırmak gayesi güdülür. Bu durum hadis uydurmaktan farkıdır. Umumiyetle yalancı (kezzab) ve hadis uyduran (vadda) kimselerin işidir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 220-222.

⁴⁷ Hadis ilminde bu tabir, sika kimseler olarak bilinen ravilerin çeşitli sebeplerle akıl ve şuurlarında meydana gelen bir hastalık neticesi, rivâyet ettikleri hadislerde çok hataya düşmeleridir.

⁴⁸ Münker hadis, zayıf bir ravinin, güvenilir ravilere muhalif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetiyle tek kaldığı hadise münker denilir. Daha başka tanımlar için bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 338- 340.

etliği 'Muaviye'yi şu minberin ağaçları üzerinde görerseniz dahi onu öldürünüz' haberidir."⁴⁹

Yukardaki hadis otoritelerinin Ali b. Zeyd. b. Cüd'ân hakkındaki tespit ve tenkitlerinden de anlaşılacağı gibi bu şahıs zayıf ve metrûk bir ravidir. Bir iki kişinin, hakkında kullandığı müsbet ifadeler sebebiyle ihtilafli bir şahıs olarak karşımıza çıksa da muhaddislerin büyük çoğunluğuna göre zayıf addedilmiş ve hadisiyle ihticac edilmeyeceği söylenmiştir. Usul ilminin ilkelerine göre bu gruba giren ravilerin haberiyle amel edilmez.

Hanefî âlimlerden Zafer Ahmed et-Tehânevî, Hanefî mezhebinin delillerini müdafaa etmek amacıyla kaleme aldığı ve zayıflığında ittifak edilen bazı haberleri bile sahih veya hasen gibi göstermeye çalıştığı *İ'lâu's-sünen* adlı eserinde Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ın muasırı olan onca hadis imamının hakkındaki menfi kanaatini görmezden gelip İbnü Hacer'in naklettiği bir iki müsbet ifadeyi seçerek Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ı güvenilir bir ravi, hadisini de hasen hadis olarak göstermiştir.⁵⁰

Halbu ki bir hadis ravisinin bir veya iki hadis imamı tarafından mecrûh, bir veya iki hadis imamı tarafından da adâletli sayılması hâlinde birincisine itibar edilir ve hüküm ona göre verilir. Çünkü cerheden veya onun hadis rivâyetinde kusur teşkil eden ayıplarını ortaya koyan kimse, hadis ravisinde gizli olan ve onun adâlet sahibi olduğunu söyleyen kimse tarafından bilinmeyen bir kusurunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan adâlet sahibi olduğunu söyleyen kimsenin, ravi hakkındaki hükmü, mecrûh sayanın hükmünün doğruluğunu ortadan kaldırmaz.⁵¹ Hattâ bir ravi, kalabalık bir hadis imamı tarafından adâletli, buna mukabil daha az sayıda hadis imamı tarafından sebepleri beyan edilerek mecrûh sayılsa, hüküm yine mecrûh sayanların sözlerine göre verilir. Bu hususta ehli ilim ittifak halindedir.⁵²

⁴⁹ İbnü Hacer, *Tehzîb'ül-tehzi'b*, IV, 203-204.

⁵⁰ Bk. et-Tahânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *İ'lâu's-sünen*, Pakistan, ts. VIII, 37-38.

⁵¹ Bu konuda bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut, 1986, s. 132; İbnü Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salahuddin Abdirrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis (Mukaddimetü İbni Salah)*, (thk. Nureddin el-İtr), Dimeşk, 1984, s. 109-110; Suyûtî, *Tedribü'r-ravi*, Mısır, 1379, s. 204-205.

⁵² Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 134; İbnü Salah, *Ulûmü'l-hadis*, s. 109-110; Suyûtî, *Tedribü'r-ravi*, s. 204-205.

2. Abdullah b. Muhammed el-Adevî (el-Belvâ)

Câbir hadisi'nin senesinde bulunan ikinci ravi Abdullah b. Muhammed el-Adevî'dir. Ali b. Zeyd b. Cüd'ân, Ömer b. Abdilazîz, Abdullah b. Fîrûz ed-Dânâc, Ebû Sinan el-Mısırî, İbnü Akîl ve Zührî'den rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de Velîd b. Bükeyr Ebû Cennâb hadis rivâyet etmiştir.⁵³ Şimdi bu ravi ile alakalı değerlendirmelere yer verelim.

a. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256)

Buhârî, Abdullah b. Muhammed el-Adevî hakkında "bu şahıs Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'dan, Velîd b. Bükeyr de kendisinden hadis rivâyet etmiş olup, "Münkerü'l-hadisdir.⁵⁴ Hadisinin 'mutâbî'⁵⁵ yoktur."⁵⁶ demektedir.

Ahmed Muhammed Şâkir, "İmam Buhârî, 'Münkerü'l-hadis' tâbi-riyle kezzâb olan ravileri kastederdi." demektedir.⁵⁷ Yahya b. Saîd el-Kattân, Buhârî'nin "Hakkında 'Münkerü'l-hadisdir, dediğim ravilerin hiç birisinden hadis rivâyet edilmesi caiz değildir." dediğini rivâyet etmiştir.⁵⁸ Şu halde Buhârî'ye göre Abdullah b. Muhammed el-Adevî, 'Kezzâb'⁵⁹ (hadis rivâyetinde yalanı meslek hâline getiren) bir ravidir. Dolayısıyla onun rivâyetiyle amel edilmesi caiz değildir.

⁵³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *ed-Duafâu's-sağîr*, Beyrut, 1986, s. 70; İbnü Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut, 1991, III, 263; Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, Beyrut, 1984, II, 298; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, II, 485; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn*, Beyrut, 1986, II, 138; Nâsirüddîn el-Albânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîc-i menâri's-sebîl*, Beyrut, 1985, III, 51.

⁵⁴ Bu tâbir hadis ravilerinin cerhinde kullanılan tâbirlerden olup "hadisi kabul edilmeyen, rızâ gösterilmeyen kimse" mânâsına gelir. Şiddet bakımından üçüncü mertebede bulunan bu tâbir, "Daîfulhadis", "Daîfun", "Hadisuhu münkerun". "Vâhiyülhadis" ve "Vâhin" gibi tâbirlerle aynı sırada yer alır. Bk. Suyûtî, *Tedrîbü'r-ravi*, s. 233.

⁵⁵ Mütâbî: Rivâyetiyle tek kaldığı zannedilen bir râvinin hadisine uygun olarak, o ravinin şeyhinden veya daha yukarıdaki şeyhlerden bir başka ravi vasıtasıyla rivâyet edilen aynı hadise denir. Yâni 'ferd' zannedilen bir hadisi 'ferd' olmaktan çıkaran ve onu takviye eden diğer rivâyet demektir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 366-368.

⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut, ts. V, 190; a. mlf. *ed-Duafâu's-sağîr*, Beyrut, 1986, s.70.

⁵⁷ Ahmed-Muhammed Şâkir, *el-Bâis'ül-hasis Şerhu İhtisâr-ı ulûm'il-hadis*, Beyrut, 83, s. 101.

⁵⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 6; Ahmed-Muhammed Şâkir, *el-Bâis'ül-hasis şerhu ihtisâr-ı Ulûm'il-hadis*, s. 101.

⁵⁹ Kezzâb: Hadis rivâyetinde yalancılığı meslek hâline getiren raviler için kullanılır. Cerh lafızları arasında en kötü mertebeye delâlet eden tâbirlerden biridir. Mübalâğa sığasıyla bir işin failini gösteren bu kelime çok yalancı mânâsına gelir. Böylelerinin rivâyeti asla kabul edilmez. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 230.

b. İbnü Ebî Hatim er-Râzî (ö. 277)

İbnü Ebî Hâtim şöyle der: “Abdullah b. Muhammed el-Adevî, Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân‘dan hadis rivâyet eder. Kendisinden de Velîd b. Bukeyr hadis rivâyet etmiştir. Ben babamı şöyle söylerken işittim: “Abdullah b. Muhammed el-Adevî münkerü‘l-hadisdir ve meçhûl bir şeyhtir.”⁶⁰

c. İmam Nesâî (ö. 303)

Nesâî şunları kaydeder: “Veki‘ İbnü‘l-Cerrah onun için ‘Adevî hadis uydururdu’⁶¹ derken, İbnü Hibban “Adevî‘nin rivâyet ettiği haberin delil gösterilmesi caiz değildir.” demiştir.”⁶²

d. Ebû Ca‘fer Mûsâ b. Muhammed el-Ukaylî (ö. 323)

Ukaylî, Adevî hakkında şunları kaydeder: “Abdullah b. Muhammed el-Adevî Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân‘dan hadis rivâyet etmiştir. Bana Âdem b. Musa haber vererek şöyle dedi: Ben, Buhârî‘nin şöyle dediğini işittim: Adevî “Münkerü‘l-hadisdir” Bu hadisi (Câbir hadisini kastediyor) bize Muhammed b. İsmâîl ve Beşir b. Mûsa naklederek şöyle dediler: Bize Abdullah b. Salih el-İclî haber verdi. Dedi ki ‘Bize Velid b. Bukeyr, Abdullah b. Muhammed el Adevî‘den, o Ali b. Zeyd b. Cüd‘ân‘dan, o Saîd b. Müseyyeb‘den, o da Câbir b. Abdillâh (r.a)‘dan Hz. Peygamber‘in şöyle dediğini rivâyet etti: “...Ben hayatta iken veya öldükten sonra başında âdil veya zâlim bir imâmı (devlet başkanı) varken kim, Cuma namazını küçümseyerek veya hakkını inkâr ederek terk ederse, Allah o kimsenin iki yakasını bir araya getirmesin...” Bu kelâm zayıflıkta buna benzer bir senetle başka bir târikten daha rivâyet edilmiştir.⁶³

Ukaylî Câbir hadisinin asılsız olduğunu ifade etmek için ‘hadis’ terimini kullanmayıp ‘bu kelâm’, tâbirini kullanmıştır. Haberdan anlaşıldığına göre bu Câbir hadisine Buhârî de vâkıf olmuş, fakat asılsız kabul ettiği için ‘Sahîh’ine almamıştır.

d. İbnü Hibbân (ö. 354)

⁶⁰ İbnü Ebî Hâtim, *Kitâbü‘l-cerh ve‘t-ta‘dil*, V, 156.

⁶¹ Hadis ravilerinin cerhinde kullanılan ve bir ravinin hadis uydurduğuna delâlet eden bu tâbir, cerhin en şiddetli şekillerinden biridir. Hz. Peygamber tarafından söylenmemiş, onun ağzından çıkmamış bir sözü hadise benzeterek ona isnad eden ve hadismiş gibi ondan rivâyet eden kimseleri ifâde eder. Böyle bir kimsenin hadisi asla kabul edilmez.

⁶² Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb, *ed-Duafâu ve‘l-metrükîn* (Buhârî‘nin *ed-Duafâu‘s-sağîr* adlı eseriyle birlikte basılıdır), Beyrut, 1986, s. 70.

⁶³ Ukaylî, *ed-Duafâu‘l-kebîr*, II, 298.

İbnü Hibban, Adevî hakkında şunları kaydeder: “Adevî, rivâyeti- nin az olmasına rağmen gerçekten münkerü'l-hadisdir. Onun hadisi, sika ravilerin hadisine, rivâyeti de sika ravilerin rivâyetlerine benzemez. Bi- naenaleyh Adevî'nin hadisinin delîl gösterilmesi caiz değildir. Kendisi, “Âdil veya zâlim bir imâmı (devlet başkanı) varken kim, Cuma namazını küçümseyerek veya hakkını inkâr ederek terkederse, Allah o kimsenin iki yakasını bir araya getirmesin...” şeklinde gelen Câbir hadisinin ravisi- dir.”⁶⁴

e. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî (ö. 458)

Beyhâkî şöyle der: “Abdullah b. Muhammed el-Adevî “Münkerü'l- hadis'dir. Hadisinin mutâbâ'i yoktur.” Bunu İmam Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî ifade etmiştir.”⁶⁵

f. İbnü'l-Cevziyye (ö. 597)

İbnü'l-Cevziyye şöyle der: “Veki' İbnü'l-Cerrâh, 'Adevî hadis uy- dururdu' demiştir. Buhârî ile İbnü Ebî Hâtim er-Râzî: 'Adevî münkerü'l- hadisdir' derlerken, İbnü Hibbân, 'Adevî'nin hadisinin delil getirilmesi caiz değildir' demektedir.”⁶⁶

g. Zehebî (ö.748)

Zehebî şu bilgileri kaydeder: “Buhârî: 'Adevî, münkerü'l-hadisdir' derken, Veki' İbnü'l-Cerrâh, 'Adevî hadis uydururdu' demiş, İbnü Hib- ban da, 'Abdullah b. Muhammed el-Adevî'nin hadisi ile ihticac edilmesi caiz değildir' demiştir.”⁶⁷

Zehebî, kütüb-ü sittede rivâyeti bulunan ravilerin hallerini ortaya koymak için kaleme aldığı *el-Kâşif* adlı eserinde de, Adevî hakkındaki kanaatini; “Abdullah b. Muhammed el-Adevî, çok zayıf bir ravidir.”⁶⁸ şeklinde özetlemektedir.⁶⁹

h. İbnü Hacer (ö. 852)

⁶⁴ İbnü Hibbân, *Kitâb'ül-mecrûhîn min'el-muhaddisîn ve'd-duafâu ve'l-metrûkîn*, II, 9.

⁶⁵ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünen'ül-Kübrâ*, Dâru'l-fikr, ts. III, 171

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn*, II, 138.

⁶⁷ Zehebî, *Mizân'ül-İ'tidâl*, II, 485.

⁶⁸ Ravilerin mecrûh addedilmesinde kullanılan "daifun cidden" tâbiri, zayıf tâbiri ile cerhedilen ravilere nisbetle zayıflık yönünden bir derece daha aşağı olan kimselere delâlet eder. Bu sebeple, haklarında bu tâbir kullanılan ravilerin hadisiyle istishâd olunmaz (şâhid gösterilmez) yâni delil olarak kullanılmaz, denemek için de olsa yazılmaz. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 515.

⁶⁹ Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetün fi'l-Kütüb'is-Sitte*, Dâru'n-nasr, 1972, II, 128.

İbnü Hacer, Adevî hakkında şunları kaydeder: “Buhârî ile Ebû Hâtim: ‘Adevî münkerü’l-hadisdir,’ demişlerdir. Ebû Hâtim buna ‘Adevî mechûl bir şeyhtir’ hükmünü de ilâve etmiştir. Dârakutnî, ‘Adevî metrûk bir ravidir’⁷⁰ demiştir.

Müellif devamla şöyle demektedir: “Buhârî, ‘Abdullah b. Muhammed el-Adevî, münkerü’l-hadisdir, hadisinin mutâbi’i yoktur.’ derken Veki‘ İbnü’l-Cerrah, ‘Adevî hadis uydururdu’ demiş, İbnü Hibbân da, ‘Adevînin rivâyet ettiği haberin delil getirilmesi caiz değildir’ hükmünü vermiştir. Dârakutnî, münkerü’l-hadisdir.’ demiştir. İbnü Abdilber, ‘Hadis imamlarının tamamı, bu hadisin, yani İbnü Mâce’nin rivâyet ettiği Câbir hadisinin Abdullah b. Muhammed el-Adevî’nin uydurması olduğunu, kendisinin de muhaddisler arasında yalancılıkla (kezzâb) damgalanmış bulunduğunu söylemektedirler.’ demiştir.”⁷¹

İbnü Hacer *et-Telhîs’ül-habîr* adlı eserinde bu konuda şunları kaydeder: “Bu hadisi İbnü Mâce rivâyet etmiştir. Senedinde Abdullah b. Muhammed el-Adevî vardır ki, o ‘vâhi’l-hadistir’. Bu hadisi başka bir kanalla el-Bezzâr da *el-Müsned*’inde rivâyet etmiştir. Fakat bunun senedinde de Ali b. Zeyd b. Cüd’ân vardır. Dârakutnî, ‘bu hadisin hiç bir senedi sahîh değildir’ demektedir. İbnü Abdilber, “Bu haber ‘vâhi’l-İsnâddır’ demiştir.”⁷²

İbnü Hacer *el-Kâfi’s-şâf fi tahrîc-i ehâdis’il-Keşşâf* adlı eserinde de şöyle der: “Bu hadisi İbnü Mâce, Abdullah b. Muhammed el-Adevî’den rivâyet etmiştir. Veki‘ İbnü’l-Cerrâh’tan rivâyete göre Adevî hadis uydururdu. Ancak hadisin Ebû Ya‘lâ’nın *Müsned*’inde Fudayl b. Merzûk tarîkiyle gelen başka bir senedi daha var ki bu senet hakkında biraz düşünmek gerekir!! Ebû Ya‘lâ demiş ki “Bu haberi Taberânî *el-Mu‘cemu’l-evsât*’ında Mûsa b. Atiyye el-Bâhilî, Fudayl b. Merzûk tarikiyle Atiyye el-

⁷⁰ Metrûk: Bu, yalancılıkla itham olunan kimselerin rivâyeti ile teferrüd ettiği, mâlum kâidelere muhalif hadis olduğuna göre, ravilerin cerhinde kullanılan “Metrûkühadis” tâbirinin de hadisi terkedilen raviler için kullanıldığı kendiliğinden anlaşılır. Buna göre mezkûr tâbir, “kezzâb” ve “Hadis Vaz Edici” (hadis uydurucu) gibi cerhin en şiddetli mertebelerinden bir derece evvel gelir. Ve “müttehemün bi’l-kizb” mertebesiyle aynı derecede yer alır. Geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 272-273

⁷¹ İbnü Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, III, 263-264.

⁷² İbnü Hacer, *et-Telhîs’ül-habîr fi tahrîc’ir-Râfi’il-kebîr*, Dâru’l-fikr, ts. IV, 486; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül’-evtâr şerhu Müntekâ’l-ahbâr min ehâdis-i Seyyid’il-ahyâr*, Kahire, ts, III, 222.

Avfî'den o da Ebû Saîd'den rivâyet etmiş, aynı zamanda Yahya b. Habîb onu Mûsa b. Atiyye'den tek başına nakletmiştir."⁷³ Bu haberi Es'ad b. Mûsa ve Abdullah b. Salih el-İclî, Fudayl b. Mezrûk'tan, onlar da Velid b. Bükeyr'den, Velid, Abdullah b. Muhammed el-Adevî'den, o da Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'dan, o da Said İbnü Müseyyeb kanalıyla Câbir b. Abdillah'tan haber vermiştir. Şu halde haberin diğer bütün tarîkleri Abdullah b. Muhammed el-Adevî'ye dönmüş oldu.⁷⁴

i. Nâsiruddîn el-Elbânî,

Elbânî, Câbir hadisi ve ravilerinden bahisle şu açıklamaları kaydeder: "Bu hadisi İbnü Mâce, *Sünen*'inde, Ukaylî, *ed-Duaîfâ*'sında, İbnü Adiy, *el-Kâmil fi'd-duaîfâ*'sında, Beyhâkî, *es-Sünen'ül-kübrâ*'sında ve Vahidî, *et-Tefsîr*'inde Ali b. Zeyd b. Cüd'ân ve Abdullah b. Muhammed el-Adevî tarikiyle Velid b. Bükeyr Ebû Cennâb'dan rivâyet etmişlerdir. Bu senet gerçekten çok zayıf bir senettir ve kendisinde dört ayrı illet bulunmaktadır.

Birinci illet; Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ın zayıf olması.

İkinci illet; söz konusu Adevî'dir. Hafız İbnü Hacer, Adevî metrûk bir kimse olup Veki' İbnü'l-Cerrah onu hadis uydurmakla itham etmiştir, der. Aynı sebeple senedi, Beyhâkî de illetli saymış ve hadisi naklettikten sonra Adevî münkerü'l-hadistir. Hadisinin mutâbi'i yoktur. Bunu Muhammed b. İsmail el-Buharî söylemiştir, demektedir. Keza, Hâfız İbnü Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr* adlı eserinde Adevî, 'vâhi'l-hadis'tir."⁷⁵ demiştir. Bu hadisi başka bir tarikle el-Bezzâr da rivâyet etmiş, fakat bunun senedinde de Ali b. Zeyd b. Cüd'ân bulunmaktadır. Dârakutnî; "Hadisin her iki tarîki de sabit değildir, hadis olarak aslı yoktur." demiştir. Hafız İbnü Hacer'in bahsettiği diğer rivâyet tarîki biraz ileride gelecektir. Fakat Hâfızın bu ifadesi hadisin birinci tarîkinde Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ın bu-

⁷³ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsennâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1984, III, 381.

⁷⁴ İbnü Hacer, *el-Kâfi's-şâf fi't-tahrîc-i ehâdis'il-Keşşâf*, (Bu eser, Zemahşerînin Keşşâf'ında geçen hadislerin asıllarını ortaya koymak için yazılmış olup Keşşâf ile birlikte basılmıştır.), Beyrut, ts. IV, 171. Ayrıca bk. İbnü Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 448.

⁷⁵ Vâhi'l-hadis: hadis ravilerinin cerhinde kullanılan tâbirlerden biri olup "metrûkühadis" (hadisi terkedilen) ve kezzâb (hadis rivâyetinde yalancılığı meslek haline getiren) gibi tâbirlerle aynı mertebede kullanılan bir terimdir. Hakkında bu tâbir kullanılan bir ravinin hadisi denemek ve araştırmak için de olsa yazılmaz. Ona itibar edilmez. Şâhid olarak da kullanılmaz. Bk. Suyûtî, *Tedribü'r-ravi*. s. 223; Koçyiğit. *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 501.

lunmadığı vehmini vermektedir. Hâlbuki hakikat böyle değildir. İki senette de Ali b. Zeyd b. Cüd'ân ve Abdullah b. Muhammed el-Adevî bulunmaktadı.

Üçüncü illet; senette bulunan Velid b. Bükeyr Ebû Cennâb'dır. Nevevî, *et-Takrîb* adlı eserinde Ebû Cennâb "Leyyin'ül-hadisdir"⁷⁶ demektedir. Bu hadisin senedinde de ihtilaf edilmiştir ki, bu da ayrı bir illettir.

Dördüncü illet de şudur: Hasan b. Hammad el-Kûfî şöyle demiştir: "Bize Abdullah b. Muhammed el-Adevî haber vererek dedi ki; 'Ben Ömer b. Abdülazîz'i minber üzerinde şöyle derken işittim: Bize Ubâde b. Abdillâh Talha b. Ubeydillâh'ın şöyle dediğini haber verdi: Ben Rasûlullah (s.a.v)'ı şöyle derken işittim: "...Ben hayatta iken veya öldükten sonra başında âdil veya zâlim bir imâmı (devlet başkanı) varken, kim, Cuma namazını küçümseyerek veya hakkını inkâr ederek terk ederse, Allah o kimsenin iki yakasını bir araya getirmesin..." Bu hadisi, el-Bâğandî *Müsned-i Ömer b. Abdilazîz*, Ebû Tâhir el-Enbârî, *el-Meşîha* ve Ziyâ'ül-Makdîsî de, *el-Muhtâre* adlı eserlerinde nakletmişlerdir. Bunların hepsi de onu Hasan b. Hammad kanalıyla Abdullah b. Muhammed el-Adevî'den rivâyet etmişlerdir. Adı geçen bu Hasan b. Hammad sika'dır. Onun bu rivâyeti muhalifi olan Ebû Cennâb'ın rivâyetinden öne geçirilmeye daha evlâdır. Bu hadis de Velid b. Bükeyr Ebû Cennâb'ın Adevî'den rivâyet ettiği Câbir hadisi gibi iki ayrı senetle daha gelmiştir. Ki bu iki senette Adevî yoktur. Hadisin birinci senedi şöyledir: Ferve, el-Hannât'tan; Hannât, Ebû Fâtıma'dan; Ebû Fâtıma, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'dan; Ali b. Zeyd b. Cüd'ân, Saîd b. Müseyyeb'den; o da Câbir b. Abdillâh'tan mevzu bahis olan hadisi rivâyet etmiştir. Bu haberi bu senetle Ziya el-Makdîsî, *el-Muhtâre* adlı eserinde nakletmiştir. İkinci senet şöyledir: Bakıyye b. Velîd, Hamzâ b. Hasan'dan; o da, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'dan söz konusu haberi rivâyet etmiştir. Bu senedi ise Abd b. Humeyd, *el-Müntehâb* adlı eserinde rivâyet etmiş, ondan da İbnü Asâkîr nakletmiştir.⁷⁷ Bu iki sened de zayıftır. Bu iki seneddeki raviler –Ali b. Zeyd b. Cüd'ân ve Bakıyye

⁷⁶ Leyyin'ül-hadis: Ravilerin çürük sayılmasında kullanılan tâbirlerin birinci mertebesinde yer alır. Hadisi metrûk olmayıp denemek ve araştırılmak üzere yazılır, demektir. Bk. Suyûtî, *Tedribü'r-ravi*, s. 248.

⁷⁷ Abd b. Humeyd, Humeyd b. Nasr Ebû Muhammed, *Müsned-i Abd b. Humeyd* (thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmud Muhammed Halîl es-Saîdî), Kahire, 1988, I, 344.

hariç- muhaddisler arasında tanınmamaktadırlar. İkisi de meçhuldür. Ali b. Zeyd b. Cüd'ân ve Bakıyye ise zayıftırlar.

Elbânî devamla şöyle der: Hadisin Câbir b. Abdillâh'tan gelen başka bir tarikine de rastladım. Ayrıca Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen başka bir senedini buldum. Bu tarihi, Nasr b. Hammâd vasıtasıyla rivâyet edilmiştir. Nasr şöyle demiştir: "Bize Muhammed b. Mutarrif Gassânî, Zeyd b. Eslem'den o da Câbir b. Abdillâh'tan şöyle dediğini haber verdi: 'Bize Peygamber (s.a.v) hutbe esnasında şöyle buyurdu: "Ben hayatta iken veya öldükten sonra başında âdil veya zâlim bir imâmı (devlet başkanı) varken kim, Cuma namazını küçümseyerek veya hakkını inkâr ederek terk ederse, Allah o kimsenin iki yakasını bir araya getirmesin..." Bu senedi, Ziyâü'l-Makdîsî *el-Müntekâ min mesmûâtî bi Merv* adlı eserinde nakletmiştir. Bu senet de gerçekten çok zayıftır. Bunun musîbeti de Nasr b. Hammad'dır. Zira Yahya b. Maîn: "Nasr kezzâbtır, (yâni hadis rivâyetinde yalancılığı meslek hâline getiren bir kimsedir.)" demiştir. Nesâî, "Nasr, sika değildir"⁷⁸ derken İmam Müslim "Nasr, zâhibül hadistir"⁷⁹ demiştir. Sâlih Cezere "Nasr b. Hammâd'ın hadisi yazılmaz" derken Ahmed b. Hanbel Yahya b. Maîn'den naklen "kezzâbdır" demiştir.⁸⁰ Saniyorum, Ukaylî birinci senedin akabinde, "Bu kelâm zayıflıkta buna benzer bir senedle başka bir yoldan daha rivâyet edilmiştir" derken bu tarike işaret etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilen şâhidine gelince, onun metni şöyledir: Rivâyete göre Ebû Saîd demiş ki "Bir gün Rasûlüllah (s.a.v) bize bir hutbe îrâd ederek şöyle buyurdu: "Allah içinde bulunduğum bu senenin, bu ayının bu saatinde bu makamımda kıyâmete kadar size Cuma namazını farz kıldı. Âdil veya zâlim bir imâmı olduğu halde özürsüz olarak her kim onu terkederse, o kimsenin iki yakası bir araya gelmez ve onun işinde bereket yoktur. Bilmiş olun ki, böylesi-

⁷⁸ Bu tâbir, cerh tâbirlerinin en şiddetlilerinden olup bu vâfa sahip olan bir ravinin ve hadisinin terkedildiğine delâlet eder. Gerek adâlet, gerekse zapt yönünden güvenilir olmayan kimseler hakkında kullanılır. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 247

⁷⁹ Hadis ravilerinin cerhinde kullanılan "zâhibül-hadis" tâbiri, sâkıt (berbad) olan, hadisi hiçbir surette yazılmayan ravilere delâlet eder. İbnü Salah, İbnü Ebî Hâtim'e uyararak bu tâbirin dördüncü mertebede, metrûk'ül-hadis ve kezzâb tabiriyle aynı mertebede olduğunu belirtmiştir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 512.

⁸⁰ Bu konuda bk. Zehebî, *Mizân'ül-i'tidâl*, IV, 250-251.

nin ne namazı, ne haccı, ne zekatı, ne de iyiliği kabul edilir.”⁸¹ Taberânî bu haberi, Atiyye’den Fudayl’dan başkası, Fudayl’dan da Musa’dan başkasının rivayet etmediğini söylemiştir. Bu haberin senedi ise, Atiyye ve Fudayl b. Merzûk sebebiyle, zincirleme olarak zayıf bir senettir. Ben bu iki ravinin durumunu *Silsiletü’l-ehâdis’id-daîfe* adlı eserimde açıkladım.⁸² Mûsa b. Atiyye el-Bâhilî meçhul bir ravi olup ben onu tanımıyorum. Bu hadisi el-Heysemî, *Mecmâu’z-zevâid* adlı eserinde Taberânî’den aktararak şöyle demiştir: “Bu haberi Taberânî, *el-Evsât*’ında rivâyet etmiştir. Sene-dinde Mûsa b. Atiyye el-Bâhilî var ki, ben onun terceme-i hâinden bahsedene hiç bir kimse bulamadım. Geriye kalan ravileri ise sika ravilerden-dir”⁸³ Bu nasıl olur? Hâlbuki geriye kalan ravileri arasında Fudayl b. Merzûk ve Atiyye el-Avfî bulunmaktadır. Fudayl b. Merzûk hâl bakımından Atiyye’den daha fenadır.⁸⁴ Sonra bu hadisin Said b. Müseyyeb tarihiyle Câbir b. Abdullah’tan gelen ve içerisinde “Âdil veya zâlim bir imamı olduğu halde” ifadesi bulunmayan başka bir senedini daha buldum. Bunu da Ebû Ya’lâ *Müsned*’inde Fudayl b. Merzûk’tan nakletmiştir. Fudayl demiş ki “Bana Velid b. Bükeyr Ebû Cennâb, Muhammed b. Ali’den, o da Saîd b. Müseyyeb’den bu şekilde haber verdi”⁸⁵ Bu Velid daha önce sözü geçen ve zayıf bir kimse olan Ebû Cennâb değilse, ben onu tanımıyorum. Bu sebeple hadisin senedinde ıztrap vardır. (Yani hadis muzdariptir). Zira söz konusu bu hadisi bazan Abdullah b. Muhammed el-Adevî’den, o da Ali b. Zeyd b. Cüd’an’dan, o da Said b. Müseyyeb’den rivâyet eder. Bazan da Muhammed b. Ali’den, o da Said b. Müseyyeb’den rivâyet eder. Fakat râvisi Fudayl b. Merzûk hafıza cihe-tinden zayıftır. İbnü Ebî Hâtim bunu *el-İlel*’inde Velîd b. Bükeyr’den iki ayrı tarihiyle de rivâyet ederek şöyle demiştir: “Babam, ‘bu, münker bir hadistir.’ dedi. Ben babama, ‘Abdullah b. Muhammed el-Adevî’nin hâli nedir?’ diye sordum. Babam, ‘meçhul bir şeyhdir. Kezzâb (hadis rivâyetinde yalanı meslek hâline getiren bir ravi)’dir’ cevâbını verdi.”⁸⁶

⁸¹ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu’cemü’l-evsât* (thk. Tânk b. ‘Ivazullah b. Muhammed-Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire, 1415, II, 64; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmâu’z-zevâid*, Beyrut, 1412, II, 383.

⁸² Bk. Nâsiruddîn el-Albânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-daîfe*, Riyad, 1988, I, 35.

⁸³ Heysemî, *Mecmâu’z-zevâid*, II, 383.

⁸⁴ Bk. Nâsiruddîn el-Albânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-daîfe*, I, 35-36.

⁸⁵ Ebû Ya’lâ, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, III, 381.

⁸⁶ Nâsiruddîn el-Elbânî, *İrvâu’l-ğalîl*, Beyrut, 1985, III, 50-54.

Görüldüğü üzere Hanefîlerin devlet başkanı şartını ileri sürerken dayandıkları Câbir hadisinin ravilerinden iki tanesi hadis imamları tarafından mecrûh addedilmişlerdir. Abdullah b. Muhammed el-Adevî hem kendi döneminde, hem de müteakip devirlerde yaşayan hadis otoriteleri tarafından “münker”, “metrûk”, “vaddâ‘ (hadis uyduran)” ve “kezzâb” addedilmiş olup hakkında bir tek imâmın müsbet ifadesine rastlanmamaktadır. Böyle bir hadisle amel etmek başta Ebû Hanîfe’nin usûlüne aykırıdır. Zira o, bir hadisin delil olması için ravisinin sika (güvenilir) ve adâlet sahibi olmasını şart koştur.⁸⁷

Hadisin, senedi itibariyle asılsız olması bir yana, muhtevâsı da asılsız olduğuna delil teşkil etmektedir. Zira hadiste oruçtan, zekâtтан ve hacdan bahsedilmektedir. Oruç ibâdeti bizden önceki ümmetlere de farz kılınmış olmakla birlikte İslâmda, hicretin ikinci yılında, yâni Hz. Peygamber’in Medine’ye gelişinden bir buçuk yıl sonra Şâban ayının onuncu gününde farz kılınmıştır. Zekât ibâdetinde de durum böyledir. O da oruçtan önce olmak üzere hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır. Hac ibâdeti, câhiliyye devrinde müşrikler tarafından biliniyor olsa da İslâmiyette Cuma namazının farz kılınışından sonra, bir rivayete göre, hicretin altıncı senesinde, meşhur olan diğer bir rivayete göre de hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. Cuma namazının farz olduğunu beyan eden âyet ise, hicretin hemen ilk günlerinde nâzil olmuştur. Cuma namazı Mekke’de iken Rasûlullah tarafından meşru kılınmasına rağmen onun farziyyetini tasdik eden âyet hicretin ilk günlerinde Hz. Peygamber’in kıldırıldığı ilk Cuma namazında meydana gelen bir olay üzerine nâzil olmuştur. Câbir hadisi Cuma namazının farz kılındığı tarihi tespit ederek söze başladığına göre, bu hâdisenin, ilgili âyetin inişini müteâkiben veya Rasûlullah’ın Mekke’den Medîne’ye hicreti esnasında Ranûna vadisinde Sâlim b. Avfoğulları yurdunda kıldırıldığı ilk Cuma namazının hutbesi esnasında meydana gelmiş olması gerekir. İki durumda da Hz. Peygamber’in bu açıklamasının(!) hac ibâdetinin farz kılınmasından en az altı yıl önce vukûbulduğu anlaşılmaktadır.

Henüz farziyeti bilinmeyen ve 2 ila 9 yıl aradan sonra meşrû kılınacak olan ibâdetlerden bahisle Rasûlullah’ın “Biliniz ki böylesinin ne haccı, ne zekâtı, ne de orucu kabul edilir...” buyurmuş olması muktezayı hale uygun düşmez. Hz. Peygamber’in henüz farz kılınmayan ve insan-

⁸⁷ Ebû Zehra, *Usulü'l-fikh*, s. 109.

lar tarafından farziyeti ve fazileti bilinmeyen bir takım ibâdetlerin kabul edilmeyeceği ihtarıyla sahâbeyi Cuma namazına teşvik etmesi aklı selîme de uygun değildir. Ayrıca bu husus, kelâmın belâgatı ile de bağdaşmayan bir şeydir. Hz. Peygamber, insanların en fasih ve en belîğ konuşanıdır. Bir sözün belîğ oluşu, fesâhatiyle birlikte muktezâyı hâle (ortamın gerektirdiği duruma) uygunluğu ile bilinir. Bu sözde ise böyle bir uyum yoktur. Bu hususlar, Câbir hadisi diye delil getirilen sözün Hz. Peygamber'in sözü olmadığını gösterir.

Hadisin sahih olmadığını gösteren bir husus da değişik yollarla gelen metinleri karşılaştırıldığı zaman, bir birinden farklı lafızlar ihtiva ediyor olmasıdır. Mesela bu hadisin, Ebû Ya'îlâ'nın *Müsned'*inde geçen ve devlet başkanı şartına delil kabul edilen "âdil veya zâlim bir imâmı varken..." ifadesi mevcut değildir.⁸⁸ Bu da, -hadisi sahih saysak bile,- bu ifadenin metne ya sonradan sokulmuş olacağı ya da metin üzerinde tahrifat yapılmış olabileceği ihtimalini akla getiriyor. Bütün bu hususlar, metin tenkidi açısından hadisin asılsız olduğunu gösteren veriler olarak değerlendirilir.⁸⁹ Hanefî fıkıh usulü açısından böyle bir hadisle Kur'an'ın Cuma namazıyla ilgili mutlak hükmü takyid edilemez.

B. "Dört şey sultana aittir. Cuma namazı da bunlardandır." İfadesi

Cessâs Muhtasarı İhtilâfi'l-ulema adlı eseriyle *Ahkâmü'l-Kur'an'*ında sahâbeden Ebû Abdullah (Ebû Bekre'nin kardeşi Nâfi')ın "Zekât(ı toplamak), hadler(i uygulamak), ganimet(i taksim etmek) ve Cuma (namazını kıldırmak) sultana aittir."⁹⁰ dediğini rivayet etmiş fakat Cuma namazını devlet başkanının kıldırmasını şart saymalarına rağmen ne *Cessâs* ne de bu kitabın asıl müellifi olan Tahâvî Cuma bahsinde herhangi bir naklî delile yer vermişlerdir.

⁸⁸ Ebû Ya'îlâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsennâ, *Müsnedü Ebî Ya'îlâ* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1984, III, 381.

⁸⁹ Bu tür hadislerle müdrec tabir edilir. Hadisin metninde olmayan bir sözü kasten hadise ilave etmek haram olup bunu yapan kimse kezzab kabul edilir. Bk. Ahmed-Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hâsis şerhu muhtasarı Ullumi'l-hadis*, Beyrut, 1983, s. 73.

⁹⁰ *Cessâs, Muhtasarı ihtilâfi'l-ulema*, III, 299; a. mlf. *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 283.

Serahsî'nin "Eserde⁹¹ 'dört şey sultana aittir. Cuma da bunlardan-
dır' denilmiştir."⁹² sözünden bu habere işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Kâsânî ile Merginânî bu sözü hadis olarak nakledip Hz. Peygam-
ber "Dört şey emir sahiplerine (sultana) aittir." buyurmuş ve bunlar ara-
sında Cuma namazını da saymıştır demektedirler.⁹³

Zeylâî, Merginânî'nin hadis diye naklettiği bu habere "garibtir"⁹⁴
diyerek Hz. Peygamber'den sahih olarak böyle bir hadisin sabit olmadı-
ğını ifade etmiştir.⁹⁵

İbnü'l-Hümâm bu ifadenin hadis olmayıp Hasan-ı Basrî'ye ait bir
söz olduğunu belirterek: "Hasan, 'dört şey sultana aittir', dedi ve bunlar
arasında Cuma ve Bayram namazlarını da zikretti." demiştir.⁹⁶

İbnü Hacer *el-Keşşâf'* ta geçen hadisleri tahkik için yazdığı *el-Kâfi's-
şâf fi tahrîc-i ehâdis'il-Keşşâf* adlı eserinde; "Ben bu haberi merfû⁹⁷ olarak
(hiçbir kaynakta) görmedim"⁹⁸ demiştir.

Tahânevî "Aynî'nin beyânına göre Hasan, 'dört şey sultana aittir'
dedi ve bunlar arasında Cumayı da zikretti." demiştir.⁹⁹

Hasan-ı Basrî'nin Cuma namazı ve bayram namazlarından bahset-
tiği bir habere hadis kitaplarında rastlayamadık. Hasan-ı Basrî'ye ait

⁹¹ "Eser" tâbiri Peygamber (s.a.v)'den başkalarına âit sözler için kullanılan bir terimdir.
Bk. Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalâhi'l-hadis* (thk.
Muhammed Behcetü'l-Beytâr), Beyrut, 1987, s. 61-62; A'zamî, Muhammed Mustafa,
Studies in Hadith Methodology and Literature, İndiana, 1977, s. 3.

⁹² Serahsî, *el-Mebsut*, II, 41

⁹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 193; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 98.

⁹⁴ Garib, hadis ıstılahında, metin veya isnâd yönünden tek kalmış, yahud benzeri başka
raviler tarafından rivayet edilmemiş hadise denir. Bu tabir umumiyetle sahih olmayan
hadisler için kullanılır. Bu tür hadisler hadis imamları arasında fazla rağbet görmezler.
Nitekim İmam Ebû Yusuf konuyla ilgili olarak; "Dîni kelâm ile arayan zındıklaşır, hadi-
sin garibini arayan yalancı olur, malı kimya ile arayan iflâs eder!" demiştir. Bk. Suyûtî,
Tedrib'ür-ravi, s. 376.

⁹⁵ Zeylâî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdis'il-Hidâye*,
Kahire, ts, III, 326.

⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts, II, 27.

⁹⁷ İster muttasıl isnadla, ister munkatı isnadla rivayet edilmiş olsun, ister isnad bir
sahâbîde kesilerek mevkûf, isterse bir tabîide kesilerek maktû olsun, Hz. Peygamber'e
ait olduğu anlaşılan bütün söz, fiil ve takrirlere merfû denilir.

⁹⁸ İbnü Hacer, *el-Kâfi's-şâf fi tahrîc-i ehâdis'il-Keşşâf*, IV, 171. (Bu eser *el-Keşşâf* ile birlikte
basıldır).

⁹⁹ Tahânevî, *İ'lâu's-sünen*, VIII, 39.

haber “Dört şey sultana aittir; namaz (ı kıldırarak), zekât (ı toplamak) hadler (ı tatbik etmek) ve kazâ (dâvaları halletmek).”¹⁰⁰ şeklindedir.

Cuma namazından bahseden haber tâbiünden İbnü Muhayriz’e ait olup “Cuma (namazını kıldırarak), hadler (ı tatbik etmek) zekât (ı toplamak) ve ganîmet (ı taksim etmek) sultana aittir.”¹⁰¹ şeklindedir.

Atâ el-Horâsânî’ye ait haberde de “Zekât (ı toplamak), Cuma namazı(nı kıldırarak) ve hadler (ı tatbik etmek) sultan’a aittir.”¹⁰² denilmiştir.

İbnü Hazm sahabeden Ebû Abdullâh’a ve tâbiünden İbnü Muhayriz’e ait haberleri naklederek bunlarda Ebû Hanîfe’nin lehine bir delil olmadığını belirtmiştir.¹⁰³ Zira sahabî bile olsa Hz. Peygamber’den başka hiç kimsenin sözü tek başına dinde delil teşkil etmez. Hanefîlere göre rey ve içtihad ile kavranmayacak konularda herhangi bir sahabî bir görüş beyan eder, diğer sahabîler de onun bu görüşüne iştirak ederse o konuda sahabe icmâ’ı meydana gelmiş olacağından aksi ispat edilmedikçe bu görüş kabul edilir. Fakat sahabenin tamamı icma etmeyerek hakkında ihtilaf edilirse, hataya düşmesi mümkün olduğundan bir tek sahabînin görüşü dinde mutlak delil teşkil etmez.¹⁰⁴ İmam Ebû Hanîfe’nin usulü budur. İbnü’l-Mübârek, İmam Ebû Hanîfe’nin bu hususta şöyle dediğini rivâyet eder: “Peygamber’den birşey gelirse, başımız gözümüz üzerinde yeri vardır. (Alır kabul ederiz). Sahâbeden gelirse, onlar arasında tercih yapar, beğendiğimizi alırız. Tâbiîlere gelince, onlar da insan biz de insanız.”¹⁰⁵ Bir diğer rivâyette Ebû Hanîfe şöyle demiştir: “Allah’ın Kitabı’nda olanı alırım. Allah’ın Kitabı’nda bulamazsam, Rasûlullah’ın sünnetindekini alırım. Allah’ın kitabında ve Rasûlullah’ın sünnetinde bulamazsam, sahâbenin görüşlerine başvururum. Onlardan dilediğim kimsenin görüşünü alır, dilediğim kimselerin görüşünü terkederim. Fakat onların görüşünden dışarı çıkıp başkalarının görüşünü almam. Mesele İbrâhîm en-

¹⁰⁰ İbnü Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut, 1989, III, 47; VI, 507.; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 326.

¹⁰¹ İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 507; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 326.

¹⁰² İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 507; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, III, 326.

¹⁰³ Bk. Cessâs, *Muhtasarı ihtilafı’l-ulema*, III, 299; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts. XI, 165-166.

¹⁰⁴ Krş. Şa’bân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, II. Baskı, 1996, s. 214-216.

¹⁰⁵ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, Beyrut, ts, I, 128.

Nehâî, Şa'bî, İbnü Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Atâ el-Horâsânî, Saîd İbnü Müseyyeb ve benzeri insanlara dayanırsa bunlar, ictihad eden bir takım kimselerdir. Onların ictihad ettikleri gibi ben de ictihad ederim.”¹⁰⁶ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İmam Ebû Hanîfe'ye göre bir tek sahâbînin sözü mutlak bağlayıcı olmadığı gibi tâbîinin görüşleri de bağlayıcı değildir. Masum olmamaları ve yanılma ihtimalleri bulunduğu için bir tek sahâbî ve tâbîinin görüşü dinde hüccet teşkil etmeyeceğine göre Kur'an'ın mutlak hükmünü takyid ve âmmını tahsis edemeyeceği ve bunlara dayanarak devlet başkanının şart sayılamayacağı anlaşılmış olur.

C. Maslahat Delili

Hanefîlerin ileri sürdüğü diğer bir delil, “Cuma namazı için devlet başkanı şart koşulmamış olsaydı, bu fitneye yol açardı. Zira bir kısım insanlar bâzı maksatlarla câmiye erken gider ve halk gelmeden Cuma namazını kırlar. Bunda ise inkâr edilmeyecek bir fitne söz konusudur. Bu sebeple Cuma namazının edâsı halkın dirlik ve düzenini ve aralarındaki adâletin teminini havale ettikleri devlet başkanına havale edilir. Bu, fitneyi teskine daha uygundur.”¹⁰⁷ şeklinde ifade edilen “seddü'z-zerîa” prensibine dayanan maslahat delilidir.

Bize göre Hanefîlerin devlet başkanı şartını ileri sürerken dayandıkları en sağlam delilleri, belki de bu “sedd-i zerâi” prensibidir. Ancak bu delil her sahada geçerli değildir. O, Kur'an ve sünnetin hakkında hüküm getirmediği konular için geçerlidir. Naslardan hareketle çıkarılan bu prensibi yine aynı tarzda ulemâ şu kâide ile sınırlandırmıştır: “Fitneye vâsıta olan yolu kapatmak için menedilen bir amel daha râcih olan bir maslahata binânen mübah kılınır.”¹⁰⁸ Yâni bir amelin maslahata da, mefsedete de ihtimali söz konusu olup maslahat yönü ağır basarsa, mübah olarak bırakılır. Herhangi bir amel hakkında İslâm bir emir ya da nehiy getirmeyip o ameli mübah olarak bırakmışsa, bakılır; bu amelin işlenmesi bir fitneye yol açıyorsa menedilir, aksi halde mübah olarak bırakılır. Hem mefsedete, hem de maslahata vâsıta olacaksa, bu durumda hangi yönünün ağır bastığına dikkat edilir. Mefsedete ihtimali yanında maslahat

¹⁰⁶ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, s. 215; a. mlf. Ebû Hanîfe, *Hayâtuhû ve asruhû -ârâuhû ve fıkhuhû*, Beyrut, 1991, s. 207.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 192-193.

¹⁰⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, Beyrut, 1977, II, 161; Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâid'ül-fıkhiyye*, Dimeşk, 1991, s. 119.

yönü ağır basıyorsa, bu durumda yine menedilmez. Mübah olan bir vâsıtayı meneden âlim bunun neticesini iyiden iyiye düşünmek durumundadır. Mefsedeti maslahatından daha fazla değilse, böyle bir vâsıtayı menetmesi câiz değildir. Çünkü şâri' onu bu kadarlık mefseletiyle birlikte mübah olarak bırakmıştır. Aksi halde şâri'in onu menetmemesi düşünülemezdi. "O Peygamber, onlara iyilgi emreder, onları kötülükten meneder. Onlara temiz (ve güzel) şeyleri helâl; pis (ve zararlı) şeyleri haram kılar."¹⁰⁹ âyeti mücebince, Allah ve Rasûlü'nün insanlara faydalı olanları helal, zararlı olanları haram kıldığında şüphe yoktur. Bu ikisi arasında olan şeylere gelince, onlar hakkında açıkladığımız çerçevede "sedd-i zerâi'" prensibi geçerlidir.

Kur'an'ın mutlak olarak belirlediği hükümlerin aksi istikamette bu prensibin işletilmesi bahis mevzuu olamaz. Zira "Mevrid-i nasda içtihadâ mesağ yoktur."¹¹⁰ Yâni nas vârid olan yerde ihtihada müsaade edilemez. Ulemâ şu küllî kâidelerin kabulünde ittifak halindedir: "Bir zamanda sabit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekâsıyla hükmolunur."¹¹¹ Cuma namazı Kur'an'ın mutlak emri ile sabit bir farîza olduğuna göre, böyle bir prensibin onu takyid edecek biçimde işletilmesi mümkün değildir. "Nassın yahut delâleten takyid delili bulunmadığı müddetçe mutlak ıtlâkı üzere cârî olur."¹¹² Yâni bizzat nassın lafzıyla yahut lafzın delâleti ile takyid edildiğine dâir herhangi bir delil olmadığı müddetçe, mutlak bir hüküm takyid edilip herhangi bir şeyle kayıt altına alınamaz. Aksine bulunduğu hal üzere mutlak olarak devam eder. Naslar da ise, ne sarâhe-ten, ne de delâleten Cuma namazının devlet başkanı veya izin verdiği kimseler kıldırmadığı zaman geçerli olmayacağına dair bir kayıt ve şart söz konusudur. Dolayısıyla bu namazın ilk kez farz kılındığı hal üzere kayıtsız şartsız mutlak olarak kılınması esas olur.

Sonuç

Allah Teala Cuma namazını mutlak ve umumî bir ifadeyle farz kılmıştır. Kur'an'da bu hükmü devlet başkanıyla kayıtlamaya delalet edecek bir ifade olmadığı gibi Hz. Peygamber'in sünnetinde de sahih bir hadise rastlanmamaktadır. Serahsî ile Kâsânî bu konuda Câbir hadisini

¹⁰⁹ A'râf, 7/157.

¹¹⁰ Ahmed Cevdet, Mecelle, md. 14.; Nedvî, *Kavâid'ül-fikhiyye*, s. 148-430.

¹¹¹ Ahmed Cevdet, Mecelle, md. 10.

¹¹² Ahmed Cevdet, Mecelle, md. 64.; Nedvî, *Kavâid'ül-fikhiyye*, s. 423.

ileri sürmüşlerse de bu hadisin haber-i âhad olması bir yana sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hanefî usulüne göre böyle bir hadisle Kur'an'ın Cuma namazıyla ilgili mutlak hükmü devlet başkanıyla kayıtlanamaz. Ebû Abdullah'a ait bir tek sahabe sözü ile de Kur'an'ın mutlak hükmünü takyid etmek Hanefîlerin kendi usullerine aykırıdır. Maslahat delili ise sarîh ve kesin naslar karşısında işletilemez. Bu konuda Hz. Peygamber döneminden başlayarak halifelerin uygulamalarıyla devam eden teamülden başka bir delil bulunmadığı görülmektedir. Böyle bir uygulamadan yola çıkarak Cuma namazının sıhhati konusunda devlet başkanının şart koşulması ve bu şart bulunmadığı gerekçesiyle dinin kesin bir emri olan Cuma namazının terk edilmesi Hanefî usulüne göre caiz değildir. Nitekim müteahhirun Hanefî âlimler İslam devlet başkanının fiilen mevcut olduğu zamanlar için prensipte bu şartı benimsemekle birlikte Cuma namazını devlet başkanıyla mukayyed bir namaz olarak algılamışlar aksine İslam devlet başkanı fiilen mevcut olmadığı zaman bu namazın hiçbir surette terk edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Mesela Cessâs devlet başkanı şartını reddetmemekle birlikte Hz. Osman'ın muhasara edildiği günlerde Hz. Ali'nin bayram namazını kıldırıldığına ilişkin Mâlik'in rivayet ettiği bir haberi delil göstererek bu uygulamanın imamın Cuma namazında hazır bulunmadığı bütün sebepler için asıl olduğunu ve böyle durumlarda Müslümanların Cuma namazını kıldırarak bir imam tayin edip arkasında bu namazı kılmaları gerektiğini hatta devlet başkanına karşı ayaklanan kimsenin ve iktidarı zorla ele geçiren müteakillibenin arkasında da Cuma namazının sahih olacağını ve İmam Muhammed'in görüşünün de bu olduğunu belirtir.¹¹³ Serahsî, İslam devlet başkanı veya devleti temsil eden vali bulunmadığı zaman, Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı konusunda ilgili olarak İmam Muhammed'in şöyle dediğini aktarır: "Afrika vâlisi ölse, insanlar da herhangi bir kişinin arkasında toplansalar, o da halka Cuma namazını kıldırarsa, onların bu namazı sahih ve muteberdir. Zira Hz. Osman (r.a) muhasara edildiği zaman, insanlar Hz. Ali (r.a)'nin arkasında toplanır o da onlara Cumayı kıldırırdı."¹¹⁴ Kâsânî, devlet başkanı ve izin verdiği kimse-lerin kıldırması şartı İslam devlet başkanı veya vekilinin fiilen mevcut olması halinde geçerlidir. Fitne (kargaşa) veya ölüm sebebiyle İslam dev-

¹¹³ Bk. Cessâs, *Muhtasarü ihtilafî'l-ulemâ*, I, 345-346.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 54.

let başkanı bulunmadığı ve Cuma namazının vakti girinceye kadar yeni bir devlet başkanı da hazır olmadığı zaman; Kerhî insanların bir kişinin arkasında toplanarak Cuma namazını kılmalarında bir sakınca olmadığını söylemiştir. İmam Muhammed'in görüşü de budur, der.¹¹⁵ İbnü Nüceym, "Hiçbir şekilde kadı veya ölmüş olan halifenin yerine geçen halîfesi yoksa halk bir kişinin Cuma namazını kıldırmak üzere öne geçirilmesi üzerinde birleşecek olsalar, zarurî olarak câizdir. der"¹¹⁶ İbnü Abidîn *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr* adlı eserinde şu açıklamaya yer verir: "Cuma namazı insanların en zâlimi olan Haccac zamanında bile kılınmaya devam etmiştir. Hâlbuki o, İslâmî hükümlerin tamamını tatbik etmiyordu... Bu sebeple bir belde vali vefat etse yahut herhangi bir fitne sebebiyle Cuma namazına gelemese, Cuma namazını kıldırma yetkisine sahip olanlardan hiç birisi de bulunmasa, cemaat zaruri olarak aralarından kendilerine bir hatip seçerler ve Cuma namazını kılarlar... Bu suretle kâfirlerin istilâ ettiği beldelerde bile sahih olmasına rağmen- fitne zamanlarında kılınan Cuma namazı geçerli değildir, diyenlerin cahilliği ortaya çıkmıştır"¹¹⁷

Bu ifadelerden Hanefîlere göre Cuma namazının devlet başkanıyla mukayyed bir namaz olmadığı ancak vazife alıp vermede İslâmî bir edeb kaidesi olmak üzere devlet başkanının fiilen mevcut olduğu zamanlarda onun izninin alınmasının gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Cuma namazının kılınması mümkün olan her vasatta kılınması ve islam devlet başkanı veya izin verdiği kimselerin kıldırmadığı gerekçesiyle terk edilmemesi gerekir.

Kaynaklar

- Abd b. Humeyd, Humeyd b. Nasr Ebû Muhammed, *Müsned-i Abd b. Humeyd* (thk.Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmud Muhammed Halîl es-Sâidî), Kahire, 1988.
 Ahmed Cevdet, *Mecelle*, (nşr. Ali Himmet Berki), İstanbul, 1982.
 Ahmed-Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu muhtasarı Ulumi'l-hadîs*, Beyrut, 1983.
 A'zamî, Muhammed Mustafa, *Studies in Hadîth Methodology and Literature*, İndiana, 1977.
 Âzımâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak, *et-Tahkikâtü'l-ülâ bi isbâti farziyyet'il-Cum'a fi'l-kurâ*, Pakistan, 1988.
 Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut, 1986.
 Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünen'ül-Kübrâ*, Dâru'l-fikr, ts.
 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut, ts.

¹¹⁵ Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 193.

¹¹⁶ İbnü Nüceym, *Bahru'r-râik Şerhu Kenz'id-dakâik*, Mısır, 1311, II, 155.

¹¹⁷ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, II, 138.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *ed-Duafâu's-sağîr*, Beyrut, 1986.
- Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usulî'l-Pezdevî*, Kahire, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhatasaru ihtilâfi'l-ulema* (thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut, 1995.
- Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşmî), Kuveyt, 1994.
- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1986.
- Cevziyye, İbn Kayyim Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkîn* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1977.
- Cüzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-ricâl* (thk. S. Subhî el-Bedrî es-Samarrâî), Beyrut, 1985.
- Dönmez, İ. Kâfi, "Sedd-i zerâi", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 277.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1984.
- Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû ve asruhû -ârâuhû ve fikhuhû*, Beyrut, 1991.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usulü'l-fikh, Dâru'l-fikri'l-Arabî*, ts.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmâu'z-zevâid*, Beyrut, 1412.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemalüddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih*, Riyad, 1994.
- İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn*, (thk. Ebü'l-Fidâ Abdillâh el-Gâdî), Beyrut, 1986.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut, 1991
- İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fi tahrîc'ir-Râfi'ül-kebîr*, Dâru'l-fikr, ts. .
- İbn Hacer, *el-Kâfi's-şâfî fi tahrîc-i ehâdis'il-Keşşâf*, (Bu eser, Zemahşerî'nin Keşşâf 'ı ile birlikte basılmıştır.), Beyrut, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn min'el-muhaddîsîn ve'd-duafâu ve'l-metrûkîn*, (thk. M. İbrahim Zayed), Halep, 1396.
- İbnü'l-Hümam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut, 1977.
- İbn Nüceym, *Bahru'r-râik Şerhu Kenz'id-dakâik*, Mısır, 1311.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salahuddin Abdirrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis(Mukaddimetü İbni Salâh)*, (thk. Nureddin el-İtr), Dimeşk, 1984.
- Karaman, Hayrettin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 81.
- Karaman, Hayrettin, "Cuma", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 87.
- Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (thk. Ali Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 2010.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, *Kavâi'dü't-tahdîs min fünûni mustalâhi'l-hadis* (thk. Muhammed Behcetü'l-Beytâr), Beyrut, 1987
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Bağdâdî, *el-Muhtasar*, Pakistan, 1422.

- Leknevî, Muhammed Abdülhâlim b. Muhammed Emîn, *Kameru'l-akmâr li nûri'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, (thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn), Beyrut, 1995.
- Merginânî, Burhânüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, by. ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd Ebü'l-Fazl Mecdüddin, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Mısır, ts, I, 82.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi, *Mir'âtü'l-usûl fi şerh-i Mirkâtî'l-vusûl*, İstanbul, 1321.
- Nâsiruddîn el-Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîc-i menâri's-sebil*, Beyrut, 1985.
- Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, Riyad, 1988.
- Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâid'ül-fikhiyye*, Dımeşk, 1991.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *ed-Duafâu ve'l-metrûkîn* (Buhârî'nin *ed-Duafâu's-sağîr* adlı eseriyle birlikte basılıdır), Beyrut, 1986.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (*Keşfü'l-esrâr* içinde), Kahire, ts.
- Semerkindî, Ebü Bekir Alâaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebü Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat, 1987.
- Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Beyrut, 2009.
- Serahsî, *el-Usûl*, İstanbul, 1984.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-ravi*, Mısır, 1379.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyid'il-ahyâr*, Kahire, ts.
- Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, II. Baskı, 1996.
- Şâtıbî, Ebü İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, Beyrut, 1991.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Asl*, (thk. Mehmet Boynukalın), Beyrut, 2012.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-evsât* (thk. Tarık b. 'İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire, 1415.
- Tahânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *İ'lâu's-sünen*, Pakistan, ts.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Duafâi'l-kebir* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî), Beyrut, 1984.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut, ts.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizân'ül-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (thk. Ali. M. el-Becâvî), Dâru'l-fikr, ts.
- Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetün fi'l-kütüb'is-sitte*, Dâru'n-nasr, 1972.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûl'il-fikh*, İstanbul, ts.
- Zeylâî, Cemâlüddin Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdis'il-Hidâye*, Kahire, ts.

'5N 2K' VERİMLİ OKUMA YÖNTEMİ

Halis Demir*

Özet

Okumak hayatımızın bir parçası haline gelmiştir. Daha verimli okumak için bir yöntem olarak '5N 2K' ele alınabilir. Bugün '5N 2K' bir yöntem olarak ders kitaplarında yer almaktadır. Yöntem, Türkçe, sosyal bilgiler, hadis, tarih ve coğrafya metinlerinde kullanılabilir. '5N 2K' ya yakın yöntemlerden birisi buldurma yöntemidir. Buldurma yöntemi kavramların, ilkelerin, genellemelerin öğretimine uygundur. Ancak, tarihi olayların, olguların öğretiminde, uygulanması oldukça sınırlıdır. '5N 2K' ya yakın diğer bir yöntem ise soru-cevap yöntemidir. Bu yöntem, öğrencilerin belli soruların karşılığı olan kalıplaşmış cevapları ezberlemeleri ve o sorular sorulduğunda cevapları olduğu gibi söylemeleri esaslarına dayanır.

'5N 2K' verimli okuma yöntemiyle öğrenciler Türkçe dersi için cümlenin öğelerini öğrenirler. Okuduklarını soru ve cevapla dikkatlerini topladıkları için daha iyi anlarlar. Tarih vb. dersler için yer, zaman ve kişi üzerinde yoğunlaştıkları için olayları daha sağlıklı bir şekilde tahlil ederler. Sebep sonuç ilişkilerini daha rahat kurabilirler: Öğretmen sınıf listesini kullandığı için, kısa sürede, daha çok öğrenciyi isim olarak tanır, onlara isimleriyle hitap edebilir. 5N 2K buldurma ve soru-cevap tekniğine benzemektedir. Fakat metin ve okuma merkezli olması onu Bu ikisinden ayırmaktadır. u yöntemin uygulaması için seçilen örnek bir hadistir.

Anahtar Kelimeler: 5N 2K, Usame b. Zeyd, soru, verimli okuma, cevap.

'5N 2K' Efficient Method Of Reading

Abstract

Reading has become a part of our lives. Can be considered as a more efficient method to read "5N 2K" Today 1K 5W is located in amet-

* Yrd. Doç. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (halisdemir2005@myynet.com).

hod as textbooks. Method, Turkish, social sciences, hadith, used in history and geography texts. One of the proposed method is close to what we Bulduru method. Bulduru method of the concepts, principles and conforms to the teaching of generalization. However, historical events, not applicable in the teaching of the subjects. Another method is the question-answer method. Memorizing formulaic responses which correspond to specific questions of the students and say it was based on the principles as well as the answers when we asked questions. With 5N 2K efficient method of reading students learn the elements of the sentence for the Turkish language. Read the question and answer because they understand better focus their attention. History and so on. course for place, time and events in a healthy way than they assays because they focused on people. Can establish the cause and effect relationships more comfortable: it uses the class teacher list, as soon as possible, more students will be recognized as a name, can be addressed by their names. 5N 2K Bulduru and is similar to the question-answer method. But be based reading text and separates him from the others. Sample selected for the application of this method is a hadith.

Key Words: 5N 2K, Usama b. Zayd.

Giriş

Ne, nerede, ne zaman, nasıl, niçin, kim ve kaç sorularından oluşan 5N 2K verimli okumayı temin edecek bir yöntem olarak ele alınabilir.¹ Yöntemin temelinde sorular ve onların cevaplandırılması bulunmaktadır.

1 Dini ilimlerin farklı başlıklarında bu konuyla alakalı çalışmalar bulunmaktadır. Ali Osman Kurt 5N+1K sorularını Dinler Tarihi alanına uygulamıştır. Kurt, Yahudi inancındaki Koşer kavramını "beş N" ve "bir K" sorularıyla cevaplamaya çalışmıştır. Koşer nedir? Dinen yenilmesine izin verilen gıdalarla ilgili özel kurallar. Koşer yasaları kimler içindir? Yahudiler için. Koşer yasaları nerede geçerlidir? Yemek yenilen her yerde. -Bu yasalar ne zaman geçerlidir? Her yemekte. -Bu yasalara nasıl riayet edilecektir? Bu kuralları öğrenerek ve onlara uyararak. Bu yasalara niçin uyulmalıdır? Tanrı böyle istediği için. Ayrıntı için bkz. Ali Osman Kurt "Yahudilikte Koşer ve Koşer Ekonomisi" C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, Cilt: XIV, Sayı: 2 Sayfa: 103-149. Ferhat Koca aynı yöntemle İslam Hukukunda şu konuyu incelemiştir. Kur'an'daki fıkhi hükümlerin evrensel veya tarihsel olanını tespit edebilmek için söz konusu şer'i hitabın bütün hitaplar kümesinin tanımlanması gerekir. Bir şeyin mahiyeti ve nitelik ile nicelikleri tanınmadan onun ne olduğu anlaşılabilir. Hükmün tanımını yapabilmek için ona ne, nasıl, ne kadar, niçin, neden gibi çeşitli sorular sorulur. "Nedir?" sorusuna verilen cevap onun mahiyetini, "Nasıl?" sorusuna verilen cevap onun niteliğini (keyfiyet), "Kaç tane? Ne kadar?" sorularına verilen cevap onun niceliğini ve "Niçin? Neden?" sorularına verilen cevap onun amacını (gerekçe ve illet), "Ne zaman? Ne sürede?" sorusu da onun zamanla ilgili ilişkisini belirtmiş olur. Bu sorular neticesinde söz konusu hükmün mahiyetleri, temel amaçlarla alakaları ve bu ilişkinin süresi, ayrıca nitelik ve nicelikleri tespit edilerek birbirin-

Aslında kavram bir yöntem olarak 5N 2K şeklinde ders kitaplarında yer almaktadır. Soru sadece öğrencilere düşünme ve düşündüklerini söyleme ortamı sağlayan bir araçtır.² Soru: Bir şey öğrenmek için birine yöneltilen ve karşılık gerektiren söz veya yazı, kural.³

Türkçe’de, “ne, kim, kaç, hangisi” gibi soru zamirleri, “kaç, hangi, nasıl, ne kadar, ne biçim” gibi soru sıfatları, “ne, nasıl, ne kadar” gibi soru zarfları bulunmaktadır.⁴ Soru cümleleri yüklemi, özneyi, nesneyi, dolaylı tümleci ve zarf tümlecini öğrenmek veya bu öğelerden birinin

den ayrılır. Kur’an-ı Kerim’deki fıkhi hükümlerin evrensel olanını tarihsel olanından ayırt etmek için söz konusu fıkhi hükümlerin her birinin tanımlanarak tek başına ve mahiyetleri ile gerekse mahiyet ve nicelik ve nitelikleri ile birlikte evrensel veya tarihsel olanlarının belirlenmesi safhasıdır. İkinci safhası ise, bir hükmün mahiyeti ile tarihsel (geçici) ilişki içerisinde olan nitelik ve nicelikler yerine, gelecek olan yeni “geçici” (tarihsel) nitelik ve Niceliklerin neler olabileceği, bu değişimin süresi ve meydana gelen “yeni bütün”ün (hüküm) hem kendi içinde hem de herhangi bir temel amaç ile olan ilişkisinde aklın kuralları çerçevesinde tam bir uyumun temini ve bağlayıcılık derecesinin belirlenmesi ile ilgilidir. Tarihi nitelik ve niceliklerle ebedi ve evrensel mahiyetlerin birbirine intibak edilmesiyle ilgili bu çalışmalar insanlık var olduğu ve hayat münasebetleri devam ettiği sürece var olacaktır. Önemli olan, hukuk ve adalet terazisinin bir kefesine geçici (tarihi) ve yaşanan hayatı, diğer kefesine de evrensel hukuk ilkelerini koyarak, insanların maslahatları ile Şarii’nin nassları arasında tam bir denge kurabilmektir. Hükmün mahiyetinin hangi temel amaçla ilgili olduğu belirlenir. Bunun için hükme “Niçin? Neden?” soruları sorulur. Hangi temel amacı gerçekleştirmek için teşri kılındığı tespit edilen bir hükmün mahiyetinin söz konusu bu temel amaç ile olan zaman ilişkisi belirlenir. Hükmün mahiyetine “Ne zaman? Ne zamana kadar? Ne sürede?” gibi zamanla ilgili çeşitli sorular sorulur. Bu sorulara verilen cevaplar ile temel amaçlar aklın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ışığında mukabele edilir. Bu mukabele sonunda söz konusu mahiyet mahalli, muhatapları, alanı, içerdiği veya ilgili olduğu hukuki sorunlar ve çözümler gibi çeşitli açılardan, gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amaç ile nasıl bir zaman ilişkisi içinde bulunduğu tespit edilir. Söz konusu hükmün mahiyeti herhangi bir temel amaç ile ya ebedi (evrensel) ya da geçici (tarihsel) bir zaman ilişkisi içinde olabilir. Tespit edilen mahiyet, ilgili olduğu bir temel amacı ya sadece belirli bir zaman, mekân veya şart altında gerçekleştirmek veya herhangi bir zaman, mekân vb. kayıtlı sınırlanmaksızın sürekli (evrensel) bir şekilde gerçekleştirmek için teşri kılınmış demektir. Kur’anı kerimdeki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi, *Kuran mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Ağustos, Eylül, Ekim, Sayı: 10, 11, 12. Görmez yaklaşık olarak bu yöntemi hadis alanında uygulamıştır. Bkz., *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*’dur. Mehmet, Görmez, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2011.

² Aydın Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 4. baskı, Nobel yay., Ankara 2009;286

³ *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın, ve diğerleri, 11. baskı, Ankara, Türk Dil Kurumu yay., 2011, 2142.

⁴ Aydın, 287.

niteliği, sayısı hakkında bilgi edinmek maksadıyla, soru sıfatları, soru zamirleri, soru zarflarıyla kurulmuş olabilir.⁵ Cevap, bir soruya, bir isteğe, bir söz, bir davranış veya bir yazıya verilen karşılıktır.⁶

Soru cevap zihinsel bir faaliyettir. İnsan soruya cevap vermek için araştırır, düşünür, bildiklerinden faydalanır. Soru, öğrencilere tekrar yapma ve alıştırmalar yapmalarına imkân sağlayabilir. Niteliğine göre farklı soru türleri vardır. Olay ve varlıkların mahiyetlerini, nedenlerini, türlü yönleri ile ilişkilerini, benzerliklerini veya ayrıcalıklarını tanımamıza ve sonuçlara varmamıza yardımcı olan sorulara yapıcı sorular denir. Öğrenciyi çözümlenmeye, bir bütünü meydana getiren parçalara ayırmak için yapılan/sorulan sorulara “Analitik Sorular” denir. Öğrenciyi öğrenmesini kolaylaştırmak için yol göstermek, ipucu vermek amacıyla sorulan sorulara “Yol Gösterici Sorular” denir.⁷ Konuyu bir düşünce yöntemi olarak ele alanlardan birisi Rıza Filiz ok’tur.⁸ Bu yazı bahsi, geçen çalışmaların bir izahı sayılabilir.

Bu yöntem Türkçe, sosyal bilgiler, hadis, tarih ve siyer metinlerinde kullanılabilir. Bahsi geçen derslerde olay ve dolayısıyla zaman, mekân ve şahıs kadrosu bulunduğu için metinlerde bu yöntemin kullanılması kolaylıkla mümkündür. Herhangi bir olayı, zamanı, mekânı veya şahsı konu edinen metinlerde kullanılabilir.

5N 2K’ya en yakın yöntemlerden birisi buldurma yöntemidir. Öğretmen soru cevap tekniğini kullanarak, öğrencinin mevcut bilgilerinden hareketle, yeni bilgilere ulaşmasını sağlar. Buldurma, karma bir yöntemdir. Soru cevap, takrir, problem çözme, beyin fırtınası, örnek olay incelemesi vb. tekniklerin bir arada kullanılmasından oluşur. Sorular önceden düzenlenmiştir. Öğretilecek bilgiler kendi içerisinde anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde sıralanır. Gaye, öğrenciyi düşünmeye ve yeni bilgiler keşfetmeye sevk etmektedir. Buldurma yöntemi kavramların, ilkelerin, genellemelerin öğretimine uygundur. Ancak, tarihi olayların, olguların öğretiminde kullanılmaz. Öğrencilerin, farklı zaman veya konularda daha önce öğrendiği bilgileri hatırlatma bu yöntemde sürekli

⁵ Aydın, 288.

⁶ *Türkçe Sözlük*, 457.

⁷ Aydın, 289-297.

⁸ Bkz. www.ege.edebiyat.org.

kullanılır. Buldurma yöntemiyle öğrenci bilgilerini diğer alanlara transfer eder, analiz, sentez, değerlendirme yapabilir.

Buldurma yöntemi, öğrencilerin eski bilgilerini tekrar etmeleri ve pekiştirmelerine yardımcı olur. Kalıcı öğrenmeyi sağlar. Ders baştan sona soru-cevap tekniği ile sürdürülmemelidir.⁹ Diğer bir yöntem ise soru-cevap tekniğidir. Öğrencilerin belli soruların karşılığı olan kalıplaşmış cevapları ezberlemeleri ve o sorular sorulduğunda cevapları olduğu gibi söylemeleri esaslarına dayanmaktadır. Önceden çocuğun zihnen katkıda bulunmadan cevabı basma-kalıp veriyordu. Çünkü kelimesi kelimesine cevap vermesi isteniyordu. Artık; aktarma ve tekrar etme yerine yorumlama, tamamlama ve eleştirme yapmaya yönelten düşündürücü soruların sorulması istenmektedir.¹⁰

Soru-cevap tekniğinde kullanılan cümleler dil kurallarına uygun olmalı, bozuk cümleler olmamalıdır. Sorular tüm sınıfa dağıtılarak sorulmalıdır. Sınıfta etkileşimin sağlanması bütün öğrencilerin tartışmalara katılmasına bağlıdır. Öğretmen birkaç öğrenci ile ilgilenmesi halinde derste bulunan diğer öğrencileri önemsememiş olur. Soruların cevaplanması için öğrencilere yeterince süre tanınmalıdır. Öğrencilerin cevap vermeleri teşvik edilmelidir.¹¹

5N 2K'derse katılma ve okuduğunu daha iyi anlama yöntemi olarak şu şekilde uygulanabilir: Sınıf, yedi gruba ayrılır. Ders müfredatına uygun olarak seçilen metin, bu yedi gruptan her birine bir soru denk gelecek şekilde dağıtılır. Her grubun görevlendirildikleri soruyu dikkate alarak bu metni okumaları istenir. Metnin kısa olması önemlidir. Bu yoğunlaşmayı artıracaktır. Öğretmen bütün öğrencilerin metni okuduklarına kanaat ettikten sonra, sınıf listesine göre öğrencilere söz hakkı verir. Öğrenci bulunduğu gruptaki soruyu dikkate alarak yaptığı okumada cevapları ismi okunduğunda söyler. Daha sonraki derste yöntemin sıkıcılığını azaltmak veya ortadan kaldırmak için sınıf yeniden gruplara ayrılır. Bu defa konuşmak üzere listenin sonundan başlanır. Daha sonraki derslerde bir sorunun alt başlıklarını gruplara ders esnasında okumaları ve incelemeleri için ödev olarak verilir. Öğrencilerin önünde okumak

⁹ Aydın, 330- 338.

¹⁰ Aydın, 284-285.

¹¹ Aydın, 301-313.

üzere seçilen metin bu tercihen ders kitabı olmalıdır. Çünkü temini kolay ve sınıf seviyesine uygundur.

Yöntemin bazı faydaları şunlardır. Öğrenciler Türkçe dersi için cümlenin öğelerini öğrenirler. Soru ve cevapla dikkatlerini topladıkları için okuduklarını daha iyi anarlar. Anlamalı cümleler kurabilirler. Yer, zaman ve kişi üzerinde yoğunlaştıkları için tarih vb. dersler olayları daha sağlıklı bir şekilde tahlil ederler. Anakronizme düşmezler. Siyer v.b dersler için şu durum da ilave edilebilir: Asr-ı saadet tahlil edilirken; zaman ve mekân boyutları dikkate alındığı için; Öğrenciler Hz. Muhammed ve diğer sahabeleri rol model olarak alabilirler. Sebep sonuç ilişkilerini daha rahat kurabilirler: Yöntem, öğrenci ve öğretmen iletişimini sağlamaya destek olur. Öğretmen sınıf listesini kullandığı için, dikkatini bütün öğrencilere ve cevaplara verebilir. Böylece, kısa sürede, daha çok öğrenci tanır, onlara isimleriyle hitap edebilir. Özellikle kalabalık sınıflarda sınıf içerisinde liste vb. bir sistemle öğrencilerin isim ve öğrenci numaralarına yoğunlaşmadığı takdirde isimleri ya hiç öğrenilemez, ya da öğretmen çok az öğrenciyle muhatap olabilir. Bu da Öğrenci ile öğretmen arasındaki iletişimi azaltır. Bu yöntemde ilk uygulamalarda kaçınılmaz olarak öğrenciler aynı cevapları vereceklerdir. Öğretmenin yönlendirmesiyle zamanla cevaplarda zenginlik ve çeşitlilik sağlanır.

5N 2K'nın buldurma ve soru-cevap yöntemlerinden farkı şudur: Metin okuma ve anlama merkezlidir. Bu özelliği ile öğrencilerin dikkatlerini toplar, derse katılır, rahatlıkla konuşurlar. Aynı soruların sorulmuş olması basitlik, alışılmış duygusuyla onlara cesaret verir.

5N 2K Yöntemini bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Soru	Cevap/ Önem	Cümledeki yeri	Ayrıntılar
KİM	Tekil veya çoğul olabilir. Kişileri gösterir. <i>Ahlak</i> (dürüst, Samimi, yalancı vs.) <i>Kültür</i> (zekâ, eğitim, terbiye vb.) <i>Fizik</i> (sağlık, görünüş vd.) özellikleri ortaya çıkar.	Özne/nesne	İnsanın özellikleri: <i>Psikolojisi</i> (ümit korku heyecan), <i>cinsiyeti</i> . <i>kimliği</i> . <i>yaşı</i> (çocuk, genç, yaşlı). <i>sağlığı</i> (özürlü, sağlam). <i>makamı</i> . <i>medeni hali</i> (evli, bekâr, dul). <i>akrabalık ilişkileri</i> , <i>Kişilik farklılıkları</i> (kabiliyet, ilgi, huy, ihtiyaç, beklenti, hedef). <i>ikameti</i> (köy, şehir, yolcu mukim). <i>sosyal durumu</i> (savaş, barış, afet, cenaze, ziyafet, eğlence), <i>mesleği</i> . <i>maddi durumu</i> (zengin fakir, borçlu alacaklı). <i>Niyeti</i> . <i>sosyal konumu</i> .
NE	Nesne veya kavram. Tanım yeni fikirler verebilir.	Özne, Nesne	<i>Nesne</i> , <i>Eşya</i> , <i>Hayvan</i> vb. yapısı, görünüşü, malzemesi, özellikleri, yaşı, kıymeti tespit edilebilir.
NE ZAMAN	Şimdi, gelecek, geçmiş. Her sorunun zamana bağlı değişik cevabı vardır.	Zarf Tümlenci/ edat tümlenci	<i>Takvim</i> , <i> yıl</i> , <i> ay</i> , <i> hafta</i> , <i> gün</i> , <i> saat</i> . <i>Dün</i> , <i> gece</i> , <i> gündüz</i> , <i> an</i> , <i> sonra</i> , <i> önce</i> ... Olayın vuku bulduğu, ravinin anlattığı ve metni okuduğumuz zaman farklıdır.
NEREDE	olay mekân Bütünlüğünde kavranmalıdır	Dolaylı Tümlaç	<i>Yer</i> (çarşı, Pazar, yol, iş yeri, ev, okul, belirsiz bir yer, ileride vb.) <i>Çevre</i> , <i>İklim</i> , <i>Coğrafya</i> . Ulaşım ve iletişim vasıtaları ve imkânları, toplantı, eğlence.
NASIL	Yöntem, metot, araç, alet vb. götürür	Zarf tümlenci	Tümevarım, tüm dengelim, analogi Araştırma, gezi, deney ve tecrübe
NİÇİN/ NEDEN	Delil gösterme, Karşılaştırma, tanımlama Sebep- lere, nedeniyle, çünkü ve sonuçlara... İçin ulaştırır.	Zarf Tümlenci	Neden bilmeliyim? Nedenleri ne gibi sonuçlar doğurabilir? Sonuçları değiştirebilir miyim? Nedeni nedir?
KAÇ	Sayı, istatistik, ekonomi vb.	Soru sıfatı, Soru zamiri	Sonuç, yorumlama ve karşılaştırma

Şimdi bu bilgiler ışığında birkaç uygulamayı etkinlik şeklinde gösterelim. Burada ilk etkinlik ayrıntılı olarak izah edilecek, son iki etkinlik ise daha kısa geçilecektir.

1.Etkinlik:

Konu: Bir Hadis Tahlili

Süre: 40 dakika

Uygulama: Hadisin tercümeleri öğrencilere okutulur. Okumanın sonunda öğretmen tarafından hazırlanan 5N 2K sorularının hadise göre cevaplandırılması istenir. Sorularına verilen cevaplar aynı zamanda hadisin haritasını da ortaya çıkarmaktadır.

O Şehadet Getirdiği Halde Niçin Onu Öldürdün?

Bu yöntemin uygulaması için seçilen örnek bir hadis metnidir. Hadisin farklı birkaç rivayeti birlikte seçilmiştir. Bu da yöntemi ortaya koymaktadır. Hadisin birkaç rivayeti bulunmaktadır.

Hadisler, Usame bin Zeyd isimli sahabenin savaş meydanında bir düşmanı öldürmesiyle alakalıdır.

İlk hadiste olayı bizzat olayın kahramanı, Usame b. Zeyd (r.a) anlatıyor; “Rasulullah (s.a.v), bizi Cüheyne kabilesinin Huraka kolunun üzerine göndermişti. Sabahleyin suların başında onlara saldırdık. Ben ve ensar’dan bir adam, onlardan bir adama yetiştik. Adamın etrafını sarınca, adam: “La ilahe illallah” dedi. Bunun üzerine Ensar’dan olan şahıs, onu öldürmekten vazgeçti. Bense mızrağımı saplayarak onu öldürdüm. Medine’ye döndüğümüzde Rasulullah (s.a.v) bunu haber aldı, bana: “ Ey Usame! La ilahe illallah dedikten sonra mı adamı öldürdün? ” dedi. Ben: Ey Allah’ın Resulü! O, canını kurtarmak için bu sözü söylemişti, dedim. Rasulullah (s.a.v) yine: “La ilahe illallah dedikten sonra mı onu öldürdün?!” dedi. Bu sözü durmadan tekrarladı. Öyle ki, o günden önce Müslüman olmasaydım¹² diye temenni ettim.¹³ Bu hadisin diğer rivayetinde Usame olayı şöyle anlatmaktadır: “Rasulullah (s.a.v): “ O La ilahe illallah dediği halde onu öldürdün, öyle mi?” dedi. Ben: Ey Allah’ın Resulü! Silah korkusuyla o sözü söyledi; dedim. Rasulullah (s.a.v) “Kalbini mi

¹² Usame bin Zeyd’in “Bu olaydan önce Müslüman olmasaydım.” şeklindeki bu temennisi ashabın pişmanlık duyduğu bir iş yaptıkları zaman söyledikleri bir sözdür. Bu sözün bir benzerini başka bir olayda söyleyen sahabe bulunmaktadır. Bkz. Tirmizi, tefsir, 7.

¹³ Buhari, Muhammed bin İsmail, *Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992; Diyat 2; Megazi, 45.

yarıp baktın da korkudan söyleyip söylemediğini biliyorsun?!” dedi. Allah Resulü (s.a.v) bu sözü durmadan tekrarlıyordu. O kadar ki, ilk kez o gün Müslüman olmayı temenni ettim.¹⁴

İkinci hadiste olayı, o mekânda bulunan Cündeb b. Abdullah (r.a) anlatıyor: “Rasulullah (s.a.v), Müslümanlardan oluşan bir askeri birliği, müşrik bir topluluğun üzerine göndermişti. Taraflar bir yerde karşılaştılar. Müşriklerden bir adam, Müslümanlardan rastladığı adamı öldürüyordu. Müslümanlardan biri, bu düşmanı öldürmek için onun gaflet anını gözlüyordu. Bu kişinin Usame b. Zeyd olduğunu aramızda konuştuk. İki rakip karşı karşıya geldikleri zaman mücahit kılıcını kaldırınca, adam hemen, La İlahe İllallah, dedi. Buna rağmen mücahit onu öldürdü. Medine’ye döndüğümüzde bir sahabi, müşriklerin mağlup olduğu müjdesini Rasulullah’a (s.a.v) verdi. Rasulullah (s.a.v) gelişmelerle ilgili sorular sordu, o da olup bitenleri anlattı. Bu arada sahabi Usame’nin kahramanlığını da anlattı. Rasulullah (s.a.v) Usame’yi çağırdı ve “Niçin o adamı öldürdün?” diye sordu. O, “Ey Allah’ın Resulü! Müslümanlara büyük kayıplar verdirdi. Şehit düşen birkaç müslümanın adını sayarak, falan ve falanı öldürdü. Ben de ona hamle yaptım. Kılıcımı görünce; La İlahe İllallah dedi.” diye anlattı. Rasulullah (s.a.v) Usame’ye: “Sen onu öldürdün mü?” diye tekrar sordu. Mücahit: “Evet!” dedi. Ona: “Kıyamet günü La ilahe İllallah ile gelirse, ne yapacaksınız?” sorusunu, durmadan tekrar ediyordu.”¹⁵

1.1.Kim?

Kim bir soru zamiridir. Kim “hangi kişi?” anlamında cümlede, özne, tümleç, nesne, yüklem anlamında kullanılan bir sözdür.¹⁶ Burada özne ve nesne anlamları üzerinde durmak istiyoruz. Özne, fiil ve isim cümlelerinde yüklem gösterdiği işi ve oluşu yapan veya yapılan işten etkilenen, isim cümlelerinde ise kendisinden söz edilen kelime veya kelime gruplarıdır. Fiil cümlelerinde özneyi bulmak için yükleme “ne” ve “kim” soruları sorulur. İsim cümlelerinde ise özneyi bulmak için ek fiilin yerine olan kelimesi getirilerek “olan ne?” Olan kim?” soruları sorulur.¹⁷ Özne ile belirtisiz nesnenin sorusu aynı olduğu için önce özne bulunur.

¹⁴ Müslim, Müslim bin Haccac, *Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992; İman, 41.

¹⁵ Müslim, İman, 41.

¹⁶ TDK, 1442.

¹⁷ Paşacıoğlu, Burhan, *Türk Dili ve Kompozisyon*, 9. baskı, Dilek ofset, Sivas 2004; 167-170.

Öznenen kişinin bazı özellikleri de anlaşılabilir. *Ahlak*(dürüst, samimi, yalancı vs.), *kültür* (zekâ, eğitim, terbiye vb.), *fiziki görünüş* (sağlık, görünüş vd.), bir olayın kahramanını; psikoloji, sosyoloji, coğrafya, hukuk gibi bilim dallarının verileri ışığında incelemek farklı tahlil imkânları verecektir. İnsanın *psikolojisi* (ümit korku heyecan), *cinsiyeti*, *kimliği*, *yaşı*(çocuk, genç, yaşlı), *sağlığı* (özürlü, sağlam), *makamı*, *medeni hali* (evli, bekâr, dul), *akrabalık ilişkileri*, *kişilik farklılıkları* (kabiliyet, ilgi, huy, ihtiyaç, beklenti, hedef), *ikameti* (köy, şehir, yolculuk, mukim). *sosyal durum* (savaş, barış, afet, cenaze, ziyafet, eğlence), *mesleği*, *maddi durumu* (zengin fakir, borçlu alacaklı). *Niyeti ve sosyal konumu bilgileri tahlili güçlendirecektir.*

Hadisi şerifte aynı olay iki farklı ravi tarafından anlatılmaktadır. İlk ravi Usame bin Zeyd, olayın kahramanıdır. İkinci ravi Cündeb bin Abdullah ise bahsi geçen olayın şahitlerindedir. Kim öldürdü sorusunun cevabı Usame'dir.

Usame bin Zeyd'nin anlatımında; savaş meydanında adamın korkuyla Müslüman olduğu kanaatindedir. İsmi hadiste zikredilmeyen sahabe Usame ile birlikte adamı öldürmekten vazgeçmiş, olaya müdahil olmamıştır. Olayın Rasulullah huzurunda müzakeresi anında da bir değerlendirme yapmamıştır. Rasulullah'ın huzuruna gelinceye kadar Usame'ye yaptığı hatalı olduğunu hatırlatan bir kimse olmamıştır. Rasulullah "Kalbini mi yarıp baktın da korkudan söyleyip söylemediğini bilesin?" sözünü tekrar tekrar söylemesi olaya karşı duyduğu üzüntü ve yapılan hataya karşı öfkeyi göstermektedir. Rasulullah'ın bu tavrı, Usame bin Zeyd'yi o kadar pişman etmiştir ki, o gün ilk kez Müslüman olmayı temenni etmiştir. Olay oldukça kısa anlatılmıştır. Aslında, bu hadislerin nesilden nesile anlatıldığı düşünülürse, olayın bazı teferruatları belki önemsiz sayılanlar anlatılmamıştır. Usame bin Zeyd kendisini haklı çıkaracağı bir ifade kullanılmamıştır. Usame'nin yaptığı normal şartlarda takdir edilecek bir kahramanlıktır. Fakat burada ani gelişme sonucu değiştirmiştir. Usame yaptığı kahramanlığa rağmen takdir beklerken ikazla karşılaşmıştır. Bu tavır ise, aslında insanın moralini bozacak bir şeydir. Bu Rasulullah'a Usame'nin teslimiyetini göstermektedir.

Cündeb bin Abdullah olayı daha teferruatlı anlatmaktadır. Savaş meydanındaki çatışmaları daha canlı vermektedir. Cündeb, olayı muhtemelen uzaktan seyretmektedir. Bu da gözlem, nakil, tasvir ve izahların daha objektif olacağı kanaatini akla getirmektedir. Bu rivayete göre Usa-

me cengâverin karşısında tek başına hamle yapmıştır. Yanı başında ensar bulunmamaktadır. Medine’ye dönünce Cündeb, Rasulullah’a bu seriyye ile ilgili bilgileri verirken, Usame bin Zeyd’nin çarpıştığı sahneyi de anlatır. Rasulullah, Usame bin Zeyd’yi sesleterek ondan bir anlamda savunma alır. Usame kendisini “Ey Allah’ın Resulü! Adam Müslümanlara büyük kayıplar verdirdi, falanı, falanı ve falanı öldürdü. Ona hamle yaptığım anda da öldürüleceğini anlayınca, “La ilahe illallah!” dedi. Korkusundan dolayı iman ettiğini düşündüğüm için onu öldürdüm.” Demıştır. Rasulullah yapılanı kabul etmemek adına sürekli, “Kıyamet günü la ilahe illallah ile gelirse, ne yapacaksın.” der. Bu rivayette Usame bin Zeyd’in pişmanlığı yer almamakta, fakat Rasulullah’ın tekrarladığı cümle değişmektedir. Rivayetten, Usame’nin savaş içerisinde psikolojisini etkileyen durum da net ortaya çıkmaktadır. Güçlü düşmanın acilen durdurulması gerekmektedir. Rasulullah bir kişinin Müslüman olduğunu ilan ettiği andan itibaren beyanının geçmişine rağmen, esas alınması gerektiğini sert bir üslupla bildirmiştir. Burada Rasulullah’ın bu şekilde sert davranmasının arkasında yani olmuş bitmiş bir olayın üzerinde ısrarla durmasını kastediyoruz, evrensel mesajlar veren bir yön de bulunmaktadır. Usame bin Zeyd’in savaştaki kahramanlığını geçelim, önce yaptığı hayırhasenat ve benzeri güzellikleri unutturacak bir günah mesabesine çıkarılmıştır. Yine “Kalbini yarıp baktın mı?” ifadesi “La ilahe illallah!” diyen birsinin öldürülemeyeceğini, çünkü iman ile ilgili hükmün zahire göre verileceğini, insanın içinde olanın ise Allah’a havale edileceğini bize göstermektedir.

Usame’nin biyografisini incelediğimizde, onun bu olaydan sonra da Rasulullah’ın yanında itibar sahibi bir sahabe olduğunu, itibarının devam ettiğini görmekteyiz.

Usame, İbn Hacer’in tespitine göre 611- 612 yıllarında Mekke de dünyaya gelmiştir. Zeyd bin Harise’nin oğludur. Rasulullah’ın vefatında 18-20 yaşlarındadır.¹⁸

Usame bin Zeyd, Rasulullah nazarında kıymeti olan bir sahabedir. Bazı hadislere göre Sahabelerin Rasulullah’a aracılık etmesini uygun gördükleri birisidir.¹⁹ Rasulullah vefat etmek üzere olduğu günlerde ha-

¹⁸ Askalani, İbn Hacer, *el-İsabe fi temyizi’s- sahabe*, Beyrut ts; I, 29.

¹⁹ Sahabenin Usame’nin Hz. Peygambere aracılık etmesini istedikleri bir olay için bkz. Nesai, Hudud, 5; İbn Mace, Hudud, 6; Ebu Davud, Hudud, 4.

zırladığı ordu için onu komutan olarak tayin etmiştir.²⁰ Rasulullah, hicretin 11. Yılı safer ayında/Mayıs 632 Suriye bölgesine göndermek üzere Usame komutasında bir ordu hazırlamıştır.²¹

Usame'nin Rasulullah yanındaki bu kıymetini sahabelerde takdir etmiştir. Nitekim. Hz. Ömer fey gelirlerinden Usame bin Zeyd'e 3500 dirhemlik bir pay ayırmıştı. Abdullah bin Ömer'e ise 3000 dirhemlik bir pay oğlu Abdullah'a: "Niçin Usame'yi benden üstün tuttun? Vallahi hiçbir savaşta benden ileri geçmemişti? Diye halife olan babasının tasarrufuna itiraz etmesine Hz. Ömer şu karşılığı vermiştir: "Ey evladım! Onun babası Zeyd Rasulullah'ın nezdinde babandan daha sevimli idi. Usame de Rasulullah'ın nezdinde senden daha sevimlidir. Rasulullah'ın sevgisini kendi sevgime tercih ettim." ²² diye cevap vermiştir. Cüdebin Abdullah ise Ashab-ı kiramdan birisidir. Kufe ve Basra'da yaşamıştır.²³

Usame'nin bu olaydaki pişmanlığı, ona Hz. Ali'nin katıldığı dâhili fitnelerden dışarıda kalmaya yetmiştir. Hz. Ali'nin bu olaylarda yanında yer alma teklifine şu cevabı vermiştir: "Elini yılanın ağzına soksan ben de sokmaya hazırım. Ancak Rasulullah'ın o adamı öldürdüğüm zaman bana dediklerini sen de işittin. O zaman Allah' a söz verdim. La İlahe illallah diyen hiç kimse ile savaşmayacağım."²⁴

1.2.Ne?

Ne sorusu, konu eşya ise bize eşya, hayvan, bitki vs. nesnelere ilgili teferruatı hatırlama imkânı verir. Nesne, yüklemi geçişli bir fiil olan cümlelerde yüklemnin tesir ettiği eşyayı, varlığı veya şahsı karşılayan unsurlardır.²⁵ İnsanın dışında bütün varlıkları dile getirir.²⁶ Ne sözcüğüne eylemlerin başlangıçlarını gösteren "-den" takısının eklenmesiyle yapılmıştır.²⁷ Nesnel neden, insanın bilinç ve iradesinden bağımsız olarak etken olan nedenlerdir. Öznel neden, nesnel nedenlerin insanın bilincindeki yansımalarına dayanan insani davranışlardır. Bir etkinin zorunlu ve

²⁰ Bkz. Müslim, megazi, 81.

²¹ Arı, M. Salih, "Usame", DİA, İstanbul 2012; XXXII, 362; Ahmed b. Ahmed ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc., Ahmed Naim, Ankara 1987; X, 16.

²² Tirmizi, Sünen, Muhammed bin İsa, Sünen, Çağrı yay., İstanbul 1992; Menakıb, 3815.

²³ Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez yay., 1980 İstanbul; I,402.

²⁴ Canan, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Muhtasari ve Şerhi*, Ankara 1991; XII, 505.

²⁵ Paçacıoğlu, 172-173.

²⁶ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1987; 270.

²⁷ Hançerlioğlu, 270.

özel niteliklerini temel nedenler, rastlantısal niteliklerini temel olmayan nedenler gerçekleştirirler. Bir nesne veya olaylara başka neden ve olaylarca yapılan etkiler dış nedenler, bir nesne veya olayın geliştirici iç çelişkileri iç nedenlerdir.²⁸

Konu bir kavram ise, tanım üzerinden düşünme imkânı verir.

Olayın geçtiği yer savaş meydanı olduğuna göre ne sorusunun en dikkate değer cevaplardan birisi silah olmalıdır. Usame bin Zeyd'nin anlatımında elindeki silah mızraktır. Mızrağı saplayarak düşmanı öldürmüştür. Cündeb'in anlatımında ise, elindeki silah kılıçtır. Kılıcı nasıl vurduğundan bahis yoktur. Muhtemelen ravi, savaşın en çok kullanılan silahını sehven söylemiştir. Çünkü uzaktan fırsat kollayarak yapılan bir hücumdan bahsedilmesi, halinde silahın mızrak²⁹ olması daha uygundur. Zira kılıç yakın muharebe silahıdır.³⁰

Ne sorusunun bir cevabı da konuşmalardır. Rasulullah'ın bu olay sonunda ne söylediğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Usame bin Zeyd'nin rivayetine göre, Rasulullah “Ey Usame! La ilahe illallah dedikten sonra mı adamı öldürdün?” sorusunu durumu kabul etmediğini te'yd maksadıyla tekrar tekrar soru sormamaktadır. Rasulullah'ın ısrarla tekrar ettiği cümle budur. Cündeb bin Abdillan'ın rivayetinde ise, Rasulullah'ın tekrar ettiği cümle şudur: “Kıyamet günü la ilahe illallah ile gelirse, ne yapacaksın?” Usame'nin rivayetinde ilk cümleyi Rasulullah durmadan tekrarlamış, Cündeb bin Abdillan'ın rivayetinde ise uzun bir süre bu lafızları söylemiştir. Cündeb bin Abdillan'ın rivayetine Rasulullah Usame bin Zeyd'e “Sen Onu öldürdün mü?” şeklinde soru sormuş Usame de “Evet!” diye cevaplandırmıştır. Olayı Usame'nin anlatmasından önce duymuş olan Rasulullah itidalini korumuş, Usame ile ilgili kanaatlerini o huzuruna gelmeden kimseyle paylaşmamıştır. Zira sahabe-nin olayı belki taraflı, hissi veya olduğundan daha farklı anlatması mümkündür. Bunlar da hatalı değerlendirmelere sebep olabilir.

Usame'nin bu adamı öldürmesi aslında yanlış sayılmayabilir. Savaş ortamında düşmanın kanı helaldir. Savaşta düşmanı öldürmek savaş

²⁸ Haçerlioğlu, 270.

²⁹ Bir muharebe silahıdır.4 arşın ve 10 arşın uzunluğunda mızraklar vardır. Kısa mızrakları daha çok atlılar kullanır. Terzi, Mehmet Zeki, “Mızrak”, İstanbul 2005; XXX, 19-20.

³⁰ Kılıç: 1 metre uzunlukta, düz, iki ağızlı, yakın muharebe silahıdır. Farklı olanları vardır. Bozkurt, Nebi, “Kılıç”, DİA, İst. 2002; XXV, 421.

gereği bir görevdir. Rasulullah'ın savaş stratejisinde önce İslam'a davet vardır. Savaştan vazgeçmeleri halinde onlara dokunulmaz. Usame'nin yaptığı da savaş ortamında bir nefsi müdafaadır. Savaş hukuku gereği düşmanı öldürmesi gerekmektedir. O düşmanı öldürmezse, düşman öldürmeye devam edecektir. Fakat şahadeti olayın seyrini değiştirmiştir.

Bu olayın bir benzeri Kur'an-ı kerimde bulunmaktadır. Firavun Kızıldeniz'de boğulmak üzere iken iman etmiş, imanı kabul edilmemiştir. İki olay arasındaki fark şudur: Rasulullah'ın itiraz ettiği husus, bir kişinin beyanına rağmen, bunun dikkate alınmamasıdır. Firavun'un iman beyanının sahil olmaması ise, vahiyle tespit edilmiştir. Daha sonra davet veya Salih amel yapma imkânı yoktur. Rasulullah korku ile iman ettiği ihtimalini kayda değer bulduğu için Usame'ye kısas uygulamadığı düşünülebilir.

Nitekim ayeti kerimede "Azabımı gördüklerinde iman etmiş olmaları onlara fayda vermedi."³¹ "Şimdi mi iman ettin? Daha önce isyan etmiş ve fesatçılardan olmuşsun?"³² Zaruret halinde imanlarını izhar etmeleri onları kurtaramamıştır.

Kaynaklardaki bilgiye göre, Cüheynelilerin ilk dönemlerde Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.³³ Buna göre kabilesi Müslüman olduğu için bu adamın tercihiyle İslam'ı kabul etmiş olma ihtimali de güçlenmektedir. Yine, Rasulullah'ın tepkisinin arka planında bu da olabilir. Öldürülen adam Müslüman bir kabileye mensuptur.

1.3. Ne Zaman?

Ne zaman sorusuna verilen cevap zaman zarfıdır. Zaman zarfı, yüklem anlamını yön zaman tarz miktar vasıta ve şart bildirerek tamamlayan unsurlardır. Zaman zarfını bulmak için yükleme ne zaman sorusu sorulur.³⁴

Yaygın zaman türleri geçmiş, şimdi ve gelecek zamandır. Her sorunun zamana bağlı olarak değişik cevapları bulunmaktadır. Cevap cümlelerinin ögesi bakımından zarf tümleci olmaktadır. Takvim, kronoloji, yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika gibi belirli zaman birimleri akla gelebileceği

³¹ Gafir, 85.

³² Yunus, 91.

³³ Önkal, Ahmet, "Cüheyne", İstanbul 1993; VIII, 137.

³⁴ Paçacıoğlu, 177.

gibi, an, önce, sonra gibi daha belirsiz anlar da akla gelmektedir. Ayrıca olayın vuku bulduğu an, ravinin anlattığı an ve neticede bizim metni okuduğumuz an farklıdır. Bu fark anlama yansımasıdır.

Usame, hicretin 8. Yılı safer ayında Galib bin Abdullah komutasındaki Fedek civarında oturan Mürre kabilesi üzerine gönderilen 200 kişilik seriyede yer almıştır. Bu savaşta Mürre'nin müttefiki olan Cüheyne kabilesine mensup Mirdas bin Nebik'i "la ilahe illallah" dediği halde savaş esnasında öldürmüştür.³⁵ Bir başka rivayete göre ise hicri 7. yılda Medine'ye sekiz konaklık/günlük mesafede 130 kişiden müteşekkil bir seriye hareket etmiştir.³⁶

Çatışma sabah vuku bulmuştur. Olayla ilgili, yolculuk süresi, mola, çarpışma süresi ile ilgili bilgi verilmemektedir. Takvim adına bilgi verilmemiştir. Olay Rasulullah'a teferruatlı bir şekilde anlatıldıktan sonra, Usame bin Zeyd'nin düşmanı öldürme merhalesinden haberdar olan Rasulullah herhangi bir yorum yapmadan Usame bin Zeyd'i çağırmıştır. Usame'nin bulunmadığı o ortamda Rasulullah onunla ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Usame'nin ne kadar sürede geldiği ile alakalı da bilgi bulunmamaktadır. Ya da nereden gelmiştir? Ya da nereden geldiği ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu nerede sorusunun cevabı olmalıdır

1.4. Nerede?

Nerede sorusunun cevabı cümlede dolaylı tümleçtir. Yüklem belirlediği hareketin yerini, yönünü gösteren cümle unsurlarına denir.³⁷ Yükleme sorulan şu dokuz soruya cevap verir: "Kim" ve "kimde, kimden, neye, nede, neden, nereye, nereden, nereden."³⁸

Nerede sorusuna verilecek cevap olayı mekân bütünlüğü ile kavrama fırsatı verecektir. Yer kavramının içine çarşı, pazar, yol, iş yeri, ev, okul, belirsiz bir yer, ileri geri vb. girebilir. Çevre, iklim ve coğrafi konum da mekânla ilgili kanaatlerimizi tekit eder. Ulaşım vasıtaları, iletişim vasıtaları ve imkânları, toplantı, eğlence vb. ortamlar doğrudan nerede

³⁵ Arı, Mehmet Salih, "Usame", DİA, İstanbul 2012; XXXXII, 361-263.

³⁶ ez-Zebidi, X, 293; Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez yay., 1980 İstanbul; I,399.

³⁷ Paçacıoğlu, 175.

³⁸ Paçacıoğlu, 175.

sorusuna cevap teşkil etmez. Fakat olayın kahramanlarının içerisinde bulunduğu psikolojiyi vermesi bakımından önemlidir.

Olay, Cüheyne kabilesine ait bir subaşında geçmektedir. Birlik sa-vaştan dönünce bir sahabe olayı Rasulullah'a anlattığına göre, bu anlatılan yer, herhangi bir mekân olabilir. Usame bin Zeyd, konuyla ilgili biz-zat bilgilendirmesi için çağırıldığına göre burasının meşcit olmalıdır. Zira Medine toplumunda Rasulullah'ın rahatlıkla en çok bulunacağı mekânlardan birisi meşcittir. Hadisten anlaşılan bir başka zaman ve mekân Kıyamet günüdür. İmanın prensiplerinden birisi olan ahrete iman yapılan hatanın büyüklüğüne işaret olarak Rasulullah tarafından dile getirilmiştir. Bazı kelimelerde kullanıldığı yere göre zaman ve mekân boyutu birlikte geçmektedir. Ahiret kavramı burada hem zaman, hem de mekân anlamı içermektedir.

Cüheyne kabilesi Kızıldeniz ile Vadi'l-kura arasında yaşamaktadırlar. Yenbu bölgesine yerleşmişlerdir. Erken dönemde İslam'ı kabul etmişlerdir.³⁹ Yenbu Kızıl denizin kıyısında bir liman şehridir. Medine'ye 200 km. mesafededir. Cüheyne oğulları burada yaşamaktadır.⁴⁰

1.5.Nasıl?

Nasıl sorusunun cevabı bir işin ne biçimde, hangi yolla olduğunu belirtir.⁴¹ Felsefe ve bilim ne, neden, niçin, nasıl sorularının karşılığıdır. Nasıl sorusu yöntemli ve denetimli bir deneyi, bilimselliği gerektirmektedir.⁴²

Nasıl sorusu bizi yöntem, araç, alet vb. şeylere götürür. Nasıl sorusunun cevabı cümlede zarf tümlecidir. Nasıl sorusuna verilecek üzerine, delil gösterir, karşılaştırır, alaka kurar tanımlara ulaşılabilir. Bunun için mantık ilminin tümevarım, tümdengelim, analogi (benzerliklerden yararlanarak sonuç bulma) yöntemlerinden faydalanabiliriz. Ayrıca sağlıklı izahlar vermek için duruma göre, araştırma, gezi, gözlem yapılabilir.

Cüdebin Abdullah'ın gözlemi ve rivayetine göre, önüne gelen müslümanı şehit eden müşriki öldürmek için Usame bin Zeyd fırsat gözlemektedir. Fırsat bulunca kılıcı ya da mızrağı ile öldürmüştür.

³⁹ Önkal, *Cüheyne*, VIII, 137.

⁴⁰ Bilge, Mustafa L., Küçükbaşçı, M. Sabri, "Yenbu", DİA, İstanbul 2002; XXXIII, 423.

⁴¹ TDK, 1753

⁴² Hançerlioğlu, 270.

1.6.Niçin?

Niçin sorusuna verilecek cevap cümlede zarftır. Bir şeyin hangi amaçla, hangi sebeple, neden, niye yapıldığını sormak için kullanılır.⁴³ Bir şeyin nedenini ve amacının belirtilmesini isteyen sorudur. Şey anlamını dile getiren ne sözcüğüyle neden anlamını dile getiren çün sözcüğünün birleştirilmesiyle (ne için) yapılmıştır.⁴⁴ Sebeplere nedeniyle, çünkü ve sonuçlara... niçin ulaştırır. Neden bilmeliyim? Nedenleri ne? gibi sonuçlar doğurabilir? Sonuçları değiştirebilir miyim? Nedeni nedir? vb. sorulara bulacağımız cevaplarla konuyu daha farklı tahlil imkânı bulabiliriz. Şimdi, Usame bin Zeyd’in adamı öldürme sebebi Müslümanları şehit etmesini göstermektedir. Cündeb bin Abdullah’ın rivayetine göre, müşriği öldürmek için Usame bin Zeyd fırsat kollamaktadır. Savaş meydanında sıcak çatışmalar devam etmektedir. Müşriğin korkudan dolayı Müslüman olduğunu düşünmek gayet tabii bir durumdur. Buna rağmen adamın bir de farklı beyanı vardır. Rasulullah o beyanı esas almanın daha doğru bir tavır olacağını beyan etmektedir. Elimizde farklı bir imkân bulunmadığına göre kalbimden nelerin geçtiğini anlamamız mümkün değildir.

1. 7. Kaç?

Kaç sorusuna verilecek cevap sıfattır. Sıfat, İsimleri durum, renk, biçim ve sayı bakımından niteler ve belirtir. Birçok sıfat çeşidi vardır. Mesela bir şeyin niceliğini sormak için kullanılan soru sıfatıdır.⁴⁵ Kaç sorusuna verilecek cevap bize sayı, istatistik, ekonomi vb. bilgiler vermektedir. Soru sıfatı, soru zamiri cümlelerin ögesidir. Sonuç yorumlama, sonuçları karşılaştırma imkânları verir.

Savaş meydanında kaç sorusuna anlatan/ Cündeb bin Abdullah, Usame bin Zeyd’in yanındaki ensarlı Müslüman, müşriğin öldürdüğü sahabiler, olayı Rasulullah’a anlatan sahabe ve Rasulullah şeklinde öznelere dikkate alarak cevap verilebilir. Meydanda çarpışanların sayısı bilinmemektedir. Yine olayın ayrıntılarıyla alakalı olarak yolculuk ve çatışmanın ne kadar sürdüğü, savaştaki teçhizata dair bu rivayetlerden hareketle bir bilgiye ulaşmamız mümkün değildir.

⁴³ TDK, 1770

⁴⁴ Hançerlioğlu, 28.

⁴⁵ TDK, 1253

Kaç sorusunun bir diğer örneği de Rasulullah'ın Usame'yi ikazı ile ilgilidir. Rasulullah'ın Usame bin Zeyd'i ikaz mahiyetinde aynı cümleleri peş peşe söylemesi olayın etkisini ve mahiyetinin ne kadar önemli olduğunu yaşayana ve dinleyenlere hissettirmektedir. Rasulullah yargısız infaz kavramına dair oldukça ince bir tavır sergilemektedir.

Anlattıklarımızın bir kısmını tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Soru zamiri	Cevap/Önem	Ayrıntılar
KİM	1.Usame bin Zeyd 2. Cündeb bin Abdullah	Usame, 611- 612 yıllarında Mekke de dünyaya gelmiştir. Zeyd bin Harise'nin oğludur. Rasulullah'ın vefatında 18-20 yaşlarındadır. esulullah nazarında kıymeti olan bir sahabedir. Sahabelerin Rasulullah'a aracılık etmesini uygun gördükleri birisidir. Rasulullah vefat etmek üzere olduğu günlerde hicretin 11. Yılı safer ayında/Mayıs 632 Suriye bölgesine göndermek üzere Usame komutasında bir ordu hazırlamıştır. Güçlü bir kişidir.
NE	1-savaş silahları 2-Rasulullah'ın Usame'ye tavrı	Rasulullah Usame'nin savaş meydanında la ilahe illallah diyen birisini öldürmesini hoş karşılamamıştır.
NE ZAMAN	1-hicretin 8. Yılı 2-çatışmanın olduğu sabah 3-Mescidde Rasulullah'ın huzurunda bir vakit	1-Fedek civarındaki Cüheyne kabilesine, Galip bin Abdullah komutasındaki 200 kişilik mücahid birliğinin seferi 2-Çatışmanın süresi konusunda bilgi yoktur.
NEREDE	1-Cüheyne Kabilesi toprakları 2-Medine 3-Mescidi Nebevi	Cüheyneliler 1-Kızıldeniz ve Vadi'l-Kura arasında yaşıyorlar. 2-Yenbu Medine'ye 200 km. mesafededir.
NASIL	1-Kıyamet
NİÇİN/ NEDEN	1-Usame'nin düşmanını öldürme sebebi, savunmadır. 2-Düşmanın Müslüman olması 3.Rasulullah Usame'ye tepki gösteriyor.	1-Savaş ortamı 2.Arkadaşını savunmak amacıyla. 3. Muhatabının kelimeyi tevhibi söylemesine rağmen Usamenin onu öldürmesini yanlış buluyor.
KAÇ	1-200 kişi savaşmıştır 2-Olaya kaç kişinin şahit olduğu net değildir 3-Rasulullah kaç defa sormuştur?	1-Samimi, korkudan veya başka bir sebeple 2-Rasulullah Usame'ye kurgunluğunu belirtiyor.

2. Etkinlik:

Konu: Günlük Konuşmalarımızda Dini ifadeler

Süre: 20 dk.

Uygulama: Önceden seçilmiş olan hikâye ya da masal öğrencilere okunur. Hikâyenin sonundaki önceden öğretmen tarafından hazırlanan 5N 1K sorularının hikâyeye göre cevaplandırılması istenir. Sorularına verilen cevaplar aynı zamanda hikâye haritasını da ortaya çıkarmaktadır.

İnşallah Benim

Nasreddin Hoca, akşam vakti hanımıyla konuşuyormuş:

-Hanım yarın yağmur yağarsa dağa odun toplamaya gideceğim, yağmur yağmazsa tarlaya gideceğim...

Hanımı: "-inşallah de hocam..." demiş

Hocanın canı sıkılmış: -Canım bu için inşallahı maşallahı mı var; yağmur yağarsa dağa gideceğim, yağmazsa tarlaya gideceğim...

Karısı yine: "-inşallah de hocam" demiş.

Hocanın inadı tutmuş, bağırması, kükremiş... İnşallah dememiş.

Ertesi gün, hava pırl pırl güneşliymiş. Hoca karısına söylene söylene tarlanın yolunu tutmuş. Yolda giderken, bir atıyla karşılaşmış. Adam Hocaya sert bir şekilde bir köyün yolunu sormuş. Hoca tarif etmeye çalışmış ama adam bir türlü anlamamış. Sonunda Hocaya sert bir şekilde emretmiş:

"-Düş bakalım önüme, beni sen götüreceksin!"

Hoca kem küm etmiş ama çaresiz düşmüş öne... Yol da uzunmuş, Hocanın dizlerinde derman tükenmiş... Gece yarısı ancak dönebilmiş evine... Kapıyı çalmış. Yukarıdan karısı seslenmiş:

"-Kim o?" Hoca aşağıdan bağırması:

"-Aç hanım aç, inşallah benim..."

2.1.Kim?

Nasrettin hoca evinde kim ile konuşuyormuş?

.....

2.2.Ne?

Nasrettin hoca tarlaya giderken yolda ne ile karşılaşmış?

.....

2.3.Ne zaman?

Nasrettin hoca hanımıyla ne zaman konuşuyormuş?

.....

2.4.Nerede?

Nasrettin Hoca köyünü soran adam ile nerede karşılaşmış?

.....

2.5.Niçin?

Nasrettin Hoca eve niçin geç kalmış?

.....

2.6.Nasıl?

Tarlaya gidemeyen Hoca akşam eve geç kalınca kapıyı çalıp hanımına nasıl hitap etmiş?

.....

2.7.Kaç?

Yukarıdaki olay kaç kişi arasında geçti?⁴⁶

3. Etkinlik:

Konu: Sözünde Durmak ve Güvenilir Olmak

Süre: 20 dk.

Uygulama: Önceden seçilmiş olan hikâye ya da masal öğrencilere okunur. Hikâyenin sonundaki önceden hazırlanan 5N 1K sorularının hikâyeye göre cevaplandırılması istenir. 5N 2K sorularına verilen cevaplar aynı zamanda hikâye haritasını da ortaya çıkarmaktadır.

Dürüst Tüccar (Ebu Hanife)

Büyük bir ilim adamı olan Ebu Hanife aynı zamanda kumaş ticaretiyle uğraşan bir esnaftı. Bir akşamüzeri dükkânına iki müşteri geldi. Kumaş toplarından birini beğendiler; fakat kumaşları ancak sabah alabi-

⁴⁶ Demirdaş, Coşkun, İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ünitelerinin Aktif Öğrenme Yöntemlerine Göre İşleniş T.C. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 20103 Çorum; 52. Demirdaş yazıya 5N 1 K başlığını koyduğu için 2. K tarafımızdan eklenmiştir.

leceklerini, parasını da sabah ödeyeceğini söyleyerek ayrıldılar. Sabah olunca dükkâna erkenden gelen başka bir müşteri tezgâhın üzerindeki kumaşı beğendi ve almak istedi. Ebu Hanife, bu kumaş satıldı. Siz başka bir kumaşa bakın diyerek adamın isteğini geri çevirdi. Ancak adam o kumaşı iki kat para vererek almak istedi. Ebu Hanife, tekrar (Bu kumaş satıldı) diyerek teklifi reddetti. Müşteri ısrarlıydı ve bu defa kumaşın değerinin üç katı para teklif etti. Bunun üzerine Ebu Hanife, isterseniz değerinin yüz katını verin, yine de bu kumaşı size veremem. Çünkü ben bu kumaşı başka müşterilere sattım. Sözümden dönmem diyerek adamın isteğini geri çevirdi.⁴⁷54

3.1.Kim?

Değerinden fazla para teklif edilmesine rağmen sözünden dönme-yip kumaşı eski anlaştığı kişiye satan dürüst tüccar kimdir?

.....

3.2.Ne?

Büyük ilim adamı olan Ebu Hanife aynı zamanda ne işi de yapmaktadır?

.....

3.3.Ne zaman?

Ebu Hanife'nin dükkânından kumaş alan müşteriler parayı ne zaman verebileceklerini söylediler?

3.4.Nerede?

Ebu Hanife kumaşlarını nerede satıyor?

.....

3.5.Niçin?

Ebu Hanife sabah dükkânına gelen müşterisinin isteğini niçin geri çevirdi?

.....

3.6.Nasıl?

Satmış olduğu kumaşı almak isteyen müşterisine Ebu Hanife nasıl davranıyor?

⁴⁷ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı, 4. Sınıf, Meb. Yay., İstanbul 2011, s.45.

3.7.Kaç?

Ebu Hanife Kumaşları kaçta sattı?⁴⁸

4. Sonuç

Okumak bir ihtiyaçtır. Daha verimli okuma, okuduğunu anlama ve tahlil etme bugün önemli hale gelmiştir.

Ne, nerede, ne zaman, nasıl, niçin, kim ve kaç sorularından oluşan 5N 2K verimli okumayı temin edecek bir yöntem olarak ele alınabilir. Soru, verimli okuma bakımından önemlidir. Soru zamirleri, soru sıfatları, soru zarfları cümlenin öğelerini öğrenme veya bu öğelerden herhangi biri hakkında bilgi edinme konusunda okuyucuya yardımcı olur. Buna karşılık cevap bir soruya, bir isteğe, bir söze, bir davranışa veya bir yazıya verilen karşılıktır.

Soru ve cevap zihinsel bir faaliyettir. Soru, öğrencilere bildiklerini tekrar etme ve alıştırmalar yapmalarına imkân sağlayabilir. Niteliğine göre farklı soru türleri vardır. Olay ve varlıkların mahiyetlerini, tanımaya yardımcı olan sorulara yapıcı sorular denir. Konuları çözümlenmek ve bir bütünü meydana getiren parçalara ayırmak için yapılan/sorulan sorulara “Analitik Sorular” denir.

5N 2K verimli okuma yöntemi Türkçe, sosyal bilgiler, hadis, tarih ve siyer metinlerinde olay, zaman, mekân ve şahıs kadrosu bulunduğu için bu yöntemin kullanılması kolaylıkla mümkündür.

5N 2K verimli okuma yöntemine en yakın yöntemlerden birisi buldurma yöntemidir. Fakat buldurma, karma bir yöntemdir. Soru cevap, takrir, problem çözme, beyin fırtınası, örnek olay incelemesi vb. tekniklerin bir arada kullanılmasından oluşur. Sorular önceden düzenlenmiştir. Öğretilecek bilgiler kendi içerisinde anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde sıralanır. Gaye, öğrenciyi düşünmeye ve yeni bilgiler keşfetmeye sevk etmektedir. Buldurma yöntemi kavramların, ilkelerin, genellemelerin öğretimine uygundur. Ancak, tarihi olayların, olguların öğretiminde kullanılmaz. Öğrencilerin, farklı zaman veya konularda önceki bilgilerini hatırlatma bu yöntemde sürekli kullanılır. Buldurma yöntemiyle öğrenci bilgilerini diğer alanlara transfer eder, analiz, sentez ve değerlendirme yapabilir.

⁴⁸ Demirdaş, Coşkun, 34.

Diğer bir yöntem ise soru-cevap tekniğidir. Öğrencilerin belli soruların karşılığı olan cevapları ezberlemeleri ve o sorular sorulduğunda cevapları olduğu gibi söylemeleri esaslarına dayanmaktadır. Soru-cevap yönteminde artık; aktarma ve tekrar etme yerine yorumlama, tamamlama ve eleştiri yapmaya yönelten düşündürücü soruların sorulması istenmektedir. Soru ve cevaplarda cümleler, dil kurallarına uygun ve mantıklı olmalıdır.

5N 2K verimli okuma yöntemi bazı faydaları şunlardır: Soru ve cevapla dikkatlerini topladıkları için okuduklarını daha iyi anarlar. Cümlelerin öğelerini öğrenirler. Anamlı cümleler kurabilirler. Olayları daha sağlıklı bir şekilde tahlil ederler. Anakronizme düşmezler. Zaman ve mekân boyutları dikkate alındığı için; öğrenciler sebep sonuç ilişkilerini daha rahat kurabilirler: Yöntem, öğrenciler öğretmenleriyle daha rahat iletişim kurabilirler. Öğretmen sınıf listesini kullandığı için, dikkatini bütün öğrencilere ve cevaplara verebilir. Böylece, kısa sürede, daha çok öğrenci tanıyabilir, onlara isimleriyle hitap edebilir.

5N 2K verimli okuma yöntemi metin okuma ve anlama merkezlidir. Aynı metin üzerinde düşünen öğrenciler dikkatlerini toplar, derse katılır, rahatlıkla konuşurlar. Aynı soruların birden çok öğrenci kümesine sorulmuş olması basitlik ve alışılmışlık duygusuyla onlara düşündüklerini rahatlıkla anlatma konusunda cesaret verir.

Kaynaklar

- Arı, Mehmet Salih, “Usame”, DİA, İstanbul 2012; XXXXII, 361-263.
Askalani, İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Ssahabe*, Beyrut ts; I, 29.
Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 4.bas., Nobel yay., Ankara 2009.
Bilge, Mustafa L., Küçükaşçı, M. Sabri, “Yenbu”, DİA, İstanbul 2002; XXXXIII, 421-423.
Bozkurt, Nebi, “Kılıç”, DİA, İstanbul, 2002; XXV, 421.
Buhari, Muhammed bin İsmail, *Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
Canan, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı ve Şerhi*, Ankara 1991; XII, 505.
Davudoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez yay., 1980 İstanbul; I, 399.
Demirdaş, Coşkun, *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ünitelerinin Aktif Öğrenme Yöntemlerine Göre İşleniş*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 20103 Çorum.
Ebu Davud, Süleyman bin El-Eş'as, *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
ez-Zebidi, Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc., Ahmed Naim, Ankara 1987.
Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1987.
İbn Mace, Muhammed bin Yezid, *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı, 4. Sınıf, Meb. yay., İstanbul 2011, s.45.

- Müslim bin Haccac, *Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
Nesai, Ahmed bin Şuayb, *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
Önkal, Ahmet, "Cüheyne", DİA, İstanbul 1993; VIII, 137.
Rıza Filizok www.ege.edebiyat.org.
Türkçe Sözlük, haz. Ş. Haluk Akalın ve başkaları, 11. Baskı, Türk Dil Kurumu yay., Ankara.
Terzi, Mehmet Zeki, "Mızrak", DİA İstanbul 2005; XXX, 19-20.
Tirmizi, Muhammed bin İsa, *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.

SERÎ ES-SEKATÎ: HAYATI VE BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Hamide Ulupınar*

Özet

Bu çalışmada tasavvufî kavramların yeni oluştuğu III/IX. asırda Bağdat'ta yaşamış olan Serî es-Sekatî'nin hayatını ve tasavvufî görüşlerini ele alacağız. İki bölümden oluşan çalışmanın I. bölümünde Serî es-Sekatî'nin hayatı, ilim tahsili, tasavvufa intisâbı, şeyhleri ve müridleri, vefatı; II. bölümünde ise tasavvufî görüşleri; tasavvufî ahlâkla ilgili kavramlar, seyru sülûkla ilgili kavramlar, mârifet ve varlıkla ilgili kavramlar olmak üzere üç kısımda incelenecektir. Biyografi yazarlarına göre zühd sahibi olmasının yanında, yaşadığı asırda ilk defa tevhidin hakikati, haller ve makamlar konusunda konuşan, verâ konusunda çok hassas olmakla bilinen Serî es-Sekatî, kendisinden sonra pek çok sûfîyi etkilemiş ve tasavvuf tarihinde "ser-halka" olarak nitelendirilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin yetişmesinde önemli katkıları olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Serî es-Sekatî, Tasavvuf, Bağdat, Tevhid, Cüneyd-i Bağdâdî.

Sari al-Saqati: His Life and Mystical Views

Abstract

In this study we will deal with life and mystical views of Sari al-Saqati who lived in Baghdad in III/IX. century when mystical terms newly occurred. In the first part of study the life of Sari al-Saqati, his scholarship training, his attendance to sufism, his sheikhs and disciples, his death will be examined while in the second part his mystical views will be examined in three sections which are the terms related to sufic ethics, the terms about sayr-suluk (sufis' educational stages) and the terms about gnosticism and existence.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hamideulupinar@gmail.com).

According to the biographers besides having ascetism, Sari al-Saqati who was the first one to talk about the reality of tawhid, states and positions in his own era and who is known to be very sensitive about vera, had influenced many sufis after himself and had significant contributions in disciplining Junayd al-Baghdadi who is qualified as "sar-halka" in the history of sufism.

Key Words: Sari al-Saqati, Sufism, Baghdad, Tawhid, Junayd Baghdadi.

Giriş

Tasavvuf tarihinde yüzyıllar boyu kendilerine bağlanılan büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir dönem olan h. III-IV. asırlar; İslam siyâsî, ictimâî ve ilimler tarihi açısından da büyük önem taşımaktadır. Abbâsi devletinin gelişme dönemi sayılan bu asırlar, Bağdat ve çevresinin ilim merkezi haline geldiği, muhtelif kavim ve kabilelerin birbiriyle tanışıp kaynaştığı ve farklı kültürlerin buluştuğu bir dönemdir. Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi Ehl-i Sünnet, kelam mezhepleri, Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiyye ve Hanbeliyye gibi amelî mezhepler, Bâtînilik ve Karmatîlik gibi bâtil cereyanlar ve ardından felsefî akımlar hep bu asırda ortaya çıkmışlardır. Bu asırlarda Şia'nın da belli ölçüde teşkilatlanmış olduğu hesaba katılırsa bu yüzyıllar siyasî, içtimâî ve dînî açıdan son derece hareketli bir dönemdir.

Bu asırlar; tasavvufun fıkıh, kelam ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp inkişâf ettiği tekâmül devresidir.¹ H. I. ve II. asırlarda genel olarak cehennem korkusu, cennet ümidi ve Allah'ın rızâsını kazanma düşüncesine dayanan bir zühd hayatı yani zâhirî ibâdet, riyâzet ve mücâhedeler şeklinde kendini gösteren tasavvufî hayat söz konusu iken; h. III. ve IV. asırlara gelindiğinde zâhidâne yaşantının yanı sıra giderek dıştan içe yönelmiş, zâhirden bâtına intikâl etmiş, ruh tasfiyesi ve Allah'a vusûlü gâye edinmiş bir tasavvufî yönelişten söz edilebilir. Bu hâliyle tasavvuf, psikolojik bir özellik kazanmış ve insan ruhunu değişik boyutlarıyla tetkik ederek rûhen kemâle ermenin yolları araştırılmaya başlanmıştır. Tasavvufun ana konularının tespit edildiği bu yeni dönemde sûfiler, toplum içerisinde müstakil bir sınıfı temsil eder hâle gelmiştir.²

¹ Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar*, İstanbul: Ensar nşr., 2002, s. 109.

² Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Sehâ nşr., 1998, s. 82.

Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle de Bağdat, tasavvuf ekollerinin oluştuğu merkezlerdir. Asırlar boyu İslam devletinin pây-i tahtı olan Bağdat, aynı zamanda ilim ve kültür merkezi olma özelliğine sahip bulunduğundan, tasavvufun en büyük temsilcileri ve eser sâhibi sûfleri burada yetişmiştir.³ Tevhid ve takvânın hakikatinden bahseden sûflerin ilki olan Serî es-Sekatî de Bağdat'ta yaşamış ve tasavvufun temellerinin belirlenmesine katkıda bulunmuştur.

I- SERÎ ES-SEKATÎ'NİN HAYATI

A) İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi

Ebu'l-Hasan Serî⁴ b. Mugalles es-Sekatî (v. 253/867),⁵ Cüneyd-i Bağdâdî'nin (207-298/822-910) dayısı ve şeyhi, Ma'rûf el-Kerhî'nin (v. 200/815) de mürîdi olmakla meşhurdur.⁶ Bağdat'ın Kerh semtinde doğmuştur ama doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda Bağdat'ta yaşadığı rivâyet edilen Serî es-Sekatî'nin hayatı ile ilgili detaylı

³ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 116.

⁴ "Serî" kelimesi şeref, asalet ve kerem sahibi veya hurmalığa giden ark suyu anlamına gelmektedir. (Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tercemesi)*, trc.: Âsım Efendi, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305, III/69; Yazıcı, Tahsin, "Serî-üs-Sakatî", *İA*, İstanbul 1966, c. X, s. 520).

⁵ Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk.: Nüreddin Şerîbe, Beyrut: Mektebetü'l-Hancî, 1969, s. 48; İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1967, c. X, s. 119; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şrh ve tkd.: Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâr Sedâr yay., 2001, s. 278 (*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1999, s. 100); Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Sıfatü's-Safve*, nşr.: İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979, c. I-II, s. 242; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'iz-Zamân*, thk.: İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1969, s. 357; İbnü'l-Mülakkın, Sirâceddîn Ömer b. Ali, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk.: Nüreddin Şerîbe, Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1986, s. 120; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, s. 127.

⁶ Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, Bursa: Erdem yay., 1984, s. 363; Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkıbeleri*, trc.: Tahsin Yazıcı, Ankara: MEB yay., 1953, s. 696; Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, (trc. ve şrh: Lâmi Çelebi), haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Nur yay., 1980, s. 106; Şa'rânî, Abdülvehhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, çev. Abdülkâdir Akççek, İstanbul: Erkam yay., 1986, c. II, s. 282; Münâvî, Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk.: Abdülhamîd Sâlih Hamdan, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts., c. I, s. 146; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, s. 127; Vassâf, Hüseyin, *Sefne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Sehâ nşr., 1990, c. I, s. 55.

bilgiler bulunmamaktadır. Künyesi “Ebu’l-Hasan” olmasından hareketle Hasan isminde bir oğlu olduğunu düşünsek de sadece İbrahim isminde bir oğlu olduğu belirtilmiştir.⁷

Bağdat pazarında hurda sattığı bir dükkanı olduğu rivayet edilmiştir.⁸ Nisbesi olan “es-Sekatî” kelimesi de eski eşya satıcısı anlamına gelmektedir.⁹

B) İlim Tahsili, Tasavvufa İntisâbı, Şeyhleri ve Müridleri

Serî es-Sekatî’nin ilim tahsili konusunda kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, hadis öğrenmek için Mekke’ye¹⁰ uzanan yolculuklar yaptığından bahsedilmiştir. Fudayl b. İyâz (v. 189/803), Hüseyim b. Beşîr (104-183/722-799), Ebû Bekir Ayyâş (v. 193/809), Ali b. Gurâb, Yezîd b. Hârûn (118-206/736-821)¹¹ ve Yahyâ b. Yemân’dan hadis okuduğu rivayet edilmiştir.¹²

Bağdat’tan kuzey bölgelerine yaptığı seyahatler sırasında birçok sûfî ile tanışma imkânı bulmuştur. Abadan’da Basra tasavvuf ekolüne mensup sûfilere ait bir zâviyede riyâzete girmiştir. Yolculuk sırasında karşılaştığı Ali el-Cürcânî’nin tavsiyesi üzerine Suriye’ye gitmiş, bir süre Dimeşk, Remle, Kudüs¹³ ve Tarsus’ta ikâmet etmiştir.¹⁴ Altmış yaşlarında Rumlulara karşı savaşa katıldıktan sonra¹⁵ 218/833 yılında Bağdat’a yerleşmiş ve hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır.¹⁶

⁷ İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 122.

⁸ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü’l-Mahcûb*, thk.: İsmâil Abdülhâdî Kandil-Emin Abdülmeccid Bedevî, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1980, s. 322 (*Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1996, s. 209); Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 363.

⁹ Firûzâbâdî, *Kâmus*, III/69.

¹⁰ İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 120.

¹¹ Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-Arabî yay., ts., c. IX, s. 187; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, thk.: Şuayb el Arnavûd-Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1983, s. 175; Münâvî, *el-Kevâkibü’l-Dürriyye*, s. 416.

¹² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 187.

¹³ Uludağ, Süleyman, “Serî es-Sakatî”, *D.İ.A.*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 564.

¹⁴ İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 120; İbnü’l-Cevzî, *Sifatü’s-Safve*, s. 245; İbnü’l-Mülakkın, *Tabakâtü’l-Evliyâ*, s. 123.

¹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 188, 190.

¹⁶ Uludağ, “Serî es-Sakatî”, s. 564.

Dönemin sûfîlerinden Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857)¹⁷ ve Bişr-i Hafî'nin (v. 227/841)¹⁸ sohbetinde bulunmuştur ama şeyhi Ma'rûf el-Kerhî'dir (v. 200/815).¹⁹ Kaynaklarda Serî es-Sekatî'nin tasavvufa intisabı hakkında birkaç farklı rivâyet şöyledir:

1- Serî es-Sekatî'ye tasavvufa nasıl girdiği sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Bir gün pazarda alışveriş yaparken Ma'rûf el-Kerhî, bana yetim bir çocuk getirdi ve giydirmemi istedi. Çocuğu aldım ve giydirdim. Ma'rûf, bu duruma çok sevindi ve "Allah seni dünyadan nefret ettirsin, içinde bulunduğun durumdan rahata kavuştursun" diye duâ etti. Dükkândan ayrılırken dünyadan daha çok nefret ettiğim bir şey yoktu. Şimdi içinde bulunduğum hallerin hepsi; Ma'rûf'un duâsının bereketidir.²⁰

2- İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) ve Münâvî (v. 1031/1622), Serî es-Sekatî'nin zühde yönelişinin sebebi olarak şu olayı naklederler: Bir gün Serî'nin dükkânının önünden bir câriye geçerken kabını düşürür ve kap kırılır. Serî es-Sekatî, kabın yerine kendi dükkânından bir şey verir. Olayı gören Ma'rûf, çok şaşırır ve "Allah seni dünyadan nefret ettirsin" diye duâ eder.²¹

3- Tasavvuf'a intisabı ile ilgili bir diğer rivâyet ise şöyledir: "Bir gün Serî es-Sekatî'ye "dükkânın yandı" derler. Serî: "Ben zâten dükkân kaygısını kafamdan çıkarmıştım" diye cevap verir. Daha sonra bakarlar ki dört tarafında bulunan dükkânların hepsi yandığı halde onun dükkânı yanmamıştır. Serî es-Sekatî, bu durumu görünce "elhamdülillâh" der, sonra bu sözden pişmanlık duyup sahip olduğu her şeyi fakirlere bağışlar ve tasavvuf yolunu tercih eder. Ama yine de kendi mallarının zarar

¹⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 106.

¹⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364.

¹⁹ Hucvirî ve Attâr, Habîb er-Râî'yi Serî'nin şeyhi olarak nakletseler (bkz.: Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 322 (trc.: s. 209); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 363-364) de Serî, Habîb er-Râî'nin vefat tarihi olan 130/747 yılında daha doğmamıştır. Daha fazla bilgi için bkz.: Hulvî, Mahmud Cemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemazât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Taysî, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1993, s. 168.

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 278 (trc.: s. 100); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 357; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 120.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 242; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 416.

görmeyişine sevinip “elhamdülillâh” dediği için ömrünün sonuna kadar pişmanlık duyar ve “estağfirullâh” çeker.²²

Serî es-Sekatî'nin rivâyetler farklı olsa da tasavvufa intisâbındaki ortak noktalar; muhtaç insanlara yardımda bulunması, şeyhinin duasını alması ve içinde bulunduğu hali -nefsine pay çıkarmaksızın- üstâdının duasının bereketi olarak görmesidir.

En meşhur müridi tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir sûfî olan yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocasının hayatı ve tasavvufî görüşlerinin aktarılmasında büyük katkıları olmuştur. Ayrıca Ebu'l-Abbâs b. Mesrûk, İbrâhim el-Muharremî²³, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (v. 295/907)²⁴ ve Bağdat'taki şeyhler Serî es-Sekatî'nin sohbetinde yetişmiştir.²⁵ Buradan hareketle o dönemde İslam'ın önemli merkezi kabul edilen Bağdat'taki tasavvuf anlayışının oluşmasında Serî es-Sekatî'nin gerek yetiştirdiği öğrencileri gerekse de fikirleri vasıtasıyla büyük katkıları olduğunu söyleyebiliriz.

C) Vefâtı

Serî es-Sekatî'nin ölmeden önceki son anlarını müridi Cüneyd-i Bağdâdî şöyle anlatmaktadır:

“Serî hastalanınca ziyaretine gittim. Elime bir yelpâze alıp kendisini serinletiyordum. Serî:

- Cüneyd! Bırak onu! Çünkü ateş rüzgârdan daha hızlıdır. İçi yanmanın dışına yelpâze ne yapsın! dedi.

- Halin nasıl? diye sordum.

- Hiçbir şeye gücü yetmeyen başkasının mülkiyeti altında bir kul!²⁶ (nasıl olur?)” dedi.²⁷

- Peki vasiyet etmez misin? dedim.

- Şerhlerle sohbet etmekten sakındığın gibi seni Hak'tan alıkoyan hayırlı kimselerin sohbetinden de sakın, dedi.²⁸

²² Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 322 (trc.: s. 209); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364.

²³ Zehebî, *Siyer*, s. 175; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 416.

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 293 (trc.: s. 119); Zehebî, *Siyer*, s. 175.

²⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 48; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 363; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282.

²⁶ Nahl, 16/75.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 374

Şayet bu sözü daha evvel söyleseydin senin sohbetinde bile bulunmazdım, dedim. Sonra Serî, Hakk'ın huzuruna kavuştu."²⁹

Serî es-Sekatî 98 yıl yaşamış³⁰ ve Bağdat'ta 251/865,³¹ 253/867,³² 256/869,³³ 257/870³⁴ tarihinde, Ramazan ayının birinci günü³⁵ sabah ezanından sonra vefat etmiş, ikindi namazından sonra defnedilmiştir.³⁶ Kabri sâlih ve evliyâların bulunduğu Şûnîziyye mezarlığındadır.³⁷

II- SERÎ ES-SEKATÎ'NİN BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde, Serî es-Sekatî'nin ilk dönem tasavvuf kaynaklarında geçen sözlerini esas alarak görüşlerini sunmaya, değerlendirmeye çalıştık. Sadece herhangi bir bölüm içinde zikredilemeyecek veya kendisi bir başlık altında irdelenecek kadar geniş içeriği olmayan muhtelif konulardaki birkaç sözü makale kapsamı da dikkate alınarak içeriğe alınmamıştır.

A) Tasavvufî Ahlâkla İlgili Kavramlar

1- Tasavvuf-Sûfî

Serî es-Sekatî, tasavvufî kavramların yeni şekillendiği bir dönemde yaşamıştır. Herkes kendi haline, içinde bulunduğu duruma göre bir tasavvuf tanımı yaptığı için zaman zaman bir takım yanlış anlamalar ol-

²⁸ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 129; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 250; İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 164; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 107; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 420.

²⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 374.

³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 100); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 248; Menûfî, Seyyid Mahmud Ebu'l-Feyz, *Cemheretü'l-Evliyâ*, Kâhire 1967, s. 144. (Hilyetü'l-Evliyâ ve Sefîne-i Evliyâ'da Serî'nin 70, Tabakâtü'l-Evliyâ'da ise 78 yıl yaşadığı rivâyet edilmiştir. Ancak kaynakların çoğu 98 yaşında hemfikir olduğu için biz de bunu tercih ettik).

³¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 48; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 146; Câsim, Azîz es-Seyyid, *Mutasavvifetü Bağdâd*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, 1997, s. 130.

³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 278; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 106; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 192; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, s. 127.

³³ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 359.

³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 100.

³⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 55.

³⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 192.

³⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 192; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282.

muştur. Bu duruma son vermek için o dönemin problemlerini de dikkate alarak Serî es-Sekatî, tasavvufu şu şekilde tanımlamıştır:

-Sûfînin mârifet nûru verânın nurunu söndürmez.

-Sûfî, kitap ve sünnetin zâhirine aykırı düşecek bâtınî bir ilimden söz etmez.

-Sûfînin kerâmetlere sâhip oluşu Allah'ın mahremiyet sınırlarını ifşâ etmesine yol açmaz.³⁸

Serî es-Sekatî, bu tanımla aslında o dönemde tasavvuf adına yapılan hatalara da dikkat çekmekte ve olası yanlış anlamaların önüne geçmek istemektedir. Sûfînin mârifete ulaşmasının, onun haramları yapabilmesi gibi şeriatın temellerinden ayrılmasını gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre sûfî, Allah'a kavuşur ama hiçbir zaman kitap ve sünnete aykırı olabilecek durumların, düşüncelerin içinde yer almaz. Kerâmet sahibi olur ama Allah'ın sınırlarını ehli olmayana ifşâ etmez.

2- Tövbe

Kelime olarak "dönmek" anlamına gelen tövbenin ıstılâhî anlamı insanın yaptığı bir yanlıştan pişmanlık duyup, yaptığı yanlışı terk ederek aynı hatayı bir daha yapmamak üzere Allah'a söz vermesi, günahının bağışlanması için istiğfâr etmesidir.³⁹ Tövbe, tasavvufta sâliklerin ilk makâmıdır. Günahlarından, kötü vasıflarından kurtulan sâlik, iyiye, Hakk'a yönelebilir. Bu konuyla ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî şöyle bir olay rivâyet etmektedir: "Bir gün Serî'nin yanına gittim. Onun biraz düşünceli olduğunu gördüm. 'Ne oldu?' diye sordum. Şu cevabı verdi: 'Yanuma gelen bir delikanlı benden tövbenin ne olduğunu îzah etmemi istedi. Günahını unutmaman diye cevap verdim.' Genç itiraz etti. 'Hayır. Belki tövbe, günahını unutmaktır' dedi.⁴⁰ 'Benim kanaatim de o gencin kanaati gibidir.' deyince Serî, bunun nedenini sordu. Ben de 'Allah beni cefâ halinden vefâ haline nakletse safâ halinde cefâyı hatırlamak cefâ olmaz mı?' dedim. Bunun üzerine Serî, sükût etti."⁴¹

³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 100); İbn Hallikân *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 358; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, s. 127; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 144.

³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 49-50 (trc.: s. 187-188).

⁴⁰ Burada bahsi geçen genç Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. [bkz.: Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 52 (trc.: s. 190)].

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 52 (trc.: s. 190).

Yukarıdaki rivayet dikkate alındığında Serî es-Sekatî, tövbeyi günahı fark etmek, günahı unutmamak şeklinde yorumlarken; mürîdi Cüneyd-i Bağdâdî günahını unutmak, bir daha hatırlamamak üzere günahı terk etmek olarak yorumlamıştır. Aslında Serî, kişinin günahından kurtulması için tövbenin farkındalık ve pişmanlık aşamasının önemini vurgulamış, mürîdi ise yaptığı günahı unutmamanın daha önemli olduğuna dikkat çekmiştir ki aslında bunların tamamı tövbenin biri diğerine tercih edilmez/vazgeçilmez aşamaları, boyutlarıdır.

3- Kitap ve Sünnete Bağlılığı, İbâdete Düşkünlüğü

Serî es-Sekatî, tasavvufa girmeden önce hadis okumuştur ve bu hususun önemine sohbetlerinde sıklıkla değinmiştir. Nitekim ona göre, bir kimse önce zâhitlikle işe başlar sonra hadis tahsil ederse ayağı sürçer; ama önce hadis tahsil eder, sonra zühde intisâb ederse ayağı sağlam basar.⁴² Bu sebeple kişi önce ilim öğrenmeli sonra amel etmelidir. Serî es-Sekatî, halkın en anlayışlı olanını Kur'an'ın esrârını anlayan ve bu esrar üzerine düşünüp taşınan olarak değerlendirmiş,⁴³ sünnet dâhilinde işlenen az iş, bidatle yapılan çok amelden hayırlıdır diyerek, takva ile olan amelin azımsanamayacağını⁴⁴ ifade etmiştir. Zaten ona göre farz ibâdetlerin vaktini geçirip nâfilelerle uğraşmak ve kalbin icâbet etmediği sadece bedenle yapılan ameller, Allah'a yaklaştırmayıp bilakis ondan uzaklaştırır.⁴⁵ Şu halde Serî es-Sekatî ibâdetlerin manevi boyutuna dair bi vurguda bulunmaktadır. Ona göre kul: dinini, hevâ ve hevesine tercih etmedikçe kâmil olamaz; hevâ ve hevesini dinine tercih etmedikçe de asla mahvolmaz.⁴⁶

Serî, ilme çok önem vermiştir ama "İlmiyle çalım satanın hasenâti seyyiât sayılır"⁴⁷ diyerek ilmi amele vasıta olarak görse de ilmiyle gurura kapılan kişinin yaptığı iyiliklerin kötülük sayılacağını ifade etmiştir. Bir gün Serî es-Sekatî, Cüneyd'e "Duyduğuma göre câmide bir cemaat senin

⁴² Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 55; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 129; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 246.

⁴³ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 372.

⁴⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 52; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244.

⁴⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 124; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 247; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 285; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 145.

⁴⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 55; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 129; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245.

⁴⁷ Tûsî, *el-Lüma'*, s. 188.

etrafını çevreleyip oturuyormuş öyle mi?" diye sorar. Cüneyd: "Evet onlar benim ihvânım: onlarla ilmî müzâkerelerde bulunuyor ve karşılıklı birbirimizden istifâde ediyoruz" cevabını verir. Serî: "Heyhât ey Cüneyd! Sen orayı tembelhâne yapmışsın.⁴⁸ Sözü işine uygun olmayan bir sürü kimse vardır. Ama işi sözüne uyan ne kadar azdır"⁴⁹ diyerek burada ilmî müzâkerede bulunmanın yanlışlığını değil ilmin amele dönüşmemesini eleştirmiştir.

Amele verdiği önemi sadece başkalarına tavsiye etmekle kalmamış kendisi bizzat uygulayarak döneminde ibadetiyle mâruf olmuştur. Nitekim kaynaklara göre Serî es-Sekatî, ibâdete çok düşküdü ve "Bir rekat namaz yedi yüz gümüşten daha hayırlıdır"⁵⁰ diyerek dükkanında işi bırakıp saatlerce namaz kılar, ibâdetle meşgul olurdu. Cüneyd-i Bağdâdî: "Serî'den daha âbit birini görmedim, ölüm döşeğine yatması hariç doksan sekiz yaşına geldiği halde uzanıp yattığı görülmemiştir,⁵¹ ama yine de Serî 'Genç arkadaşlarım! Benim yaşıma gelmeden evvel çok çalışınız. Yoksa benim gibi zayıflar, amel ve ibadette kusur edersiniz.' derdi. Oysa Seri, bu sözleri söylediği zaman hiçbir genç ibâdetle ona yetişemiyordu,"⁵² demiştir.

Bu kadar çok ibadet etmesine rağmen yine de ameline güvenmez ve "yaptığım işlerden dolayı Allah'ın yüzümü karartacağından korktuğum için acaba kararmış mıdır, endişesi içinde bir günde defalarca burunuma baktığım olur.⁵³ Kabrim nâşımı kabul etmez diye Bağdat'tan başka bir memlekette ölmek istiyorum."⁵⁴ der, çoğu zaman ağlar ve şöyle niyâz ederdi:

⁴⁸ Tûsî, *el-Lüma'*, s. 187.

⁴⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 53; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371.

⁵⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 1632; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, s. 127.

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 100); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 248; Zehebî, *Siyer*, s. 186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, s. 127; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 144 (İbnü'l-Mülakkın 78, Hüseyin Vassâf ve Abdurrahmân Câmî 70 yıl yaşadığını rivâyet etmiştir).

⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 54 (trc.: s. 194).

⁵³ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 119; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 101); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245; Zehebî, *Siyer*, s. 187.

⁵⁴ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 119; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 101); Kelabâzî, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1992, s. 84; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 374; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245; Zehebî, *Siyer*, s. 187; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 162.

“Sâlihlerin yolunu şaşırdım, o yola giren de azaldı. Amelleri bir yana attım, artık amel eden de kalmadı. Kimsenin amele rağbet ettiği yok; ben de onlardan biri oldum. Hak bir yana atıldı. Bu işin dersini, ancak dilde okunur görmekteyim. Halbuki bunlar, daha ziyâde kalp işidir. Her kişi bu yolda konuşuyor, dilinden hikmet akıyor, amel nâmına bir şey yok. Artık bu zamanda ruhsat sergisi serildi. Teviller beşiği sallanmaya başlandı. Asiller bundan dolayı iyice bozuldu. Âh bu âlimlerin fitnesinden hâlim ne olacak! Bunlar da gamımı, kederimi artırıyor. Ya hak yolda şaşkınların, delillik edenlerin hali ne olur? Onların şaşkınlığı beni ne kadar perişan ediyor.”⁵⁵

Serî es-Sekatî, yukarıda belirtildiği üzere kitab ve sünnete son derece bağlı, ölüm anına kadar ayaklarını uzatarak yatmamış, ömrünü ibadetle donatmış biridir. Buna rağmen ameline güvenmemiş, Allah’a lâyük bir kul olmadım endişesi içinde hayatını sürdürmüştür.

4- Verâ

Kaynaklara göre zühd sahibi olmasının yanında, yaşadığı asırda Bağdat’ta tasavvufî hakikatlerden ve tevhîdden ilk olarak bahseden,⁵⁶ ilk defa halleri geniş olarak anlatan ve makamları tertip etmeye çalışan⁵⁷, verâ sâhibi biri⁵⁸ olarak nitelenen Serî es-Sekatî, verâ konusunda son derece titizdir. İnsanın kendini Allah’tan uzaklaştıracak her şeyi terk etmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre üç türlü iş vardır:

-“Sence doğruluğu apaçık olan iş; onu yap.

-Yanlışlığı âşikâr olan iş; ondan kaçın.

-Sana şüpheli gelen iş; orada dur ve onu Allah’a havâle et. Delîlin Allah olsun. Kendini dâimâ Allah’a muhtaç bil ki ondan başkasına ihtiyacın olmasın.”⁵⁹

Serî es-Sekatî, Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) ifade ettiği üzere “helal lokma konusunda titizliğiyle tanınan şeyh”⁶⁰ olarak şöhret olmuş-

⁵⁵ Şa’rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 285

⁵⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, s. 48; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 363; Şa’rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 144.

⁵⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 322 (trc.: s. 209).

⁵⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 278 (trc.: s. 100); İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 120; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 357; Şa’rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282.

⁵⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, s. 52.

⁶⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 130; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 246.

tur. Nitekim dâimâ “Üzerimde Allah’a âit sorumluluğu bulunmayan ve yaratıklara âit bir minnet taşımayan bir lokma, âh nerede!”⁶¹ demiştir. O, helal rızıkta şu beş özelliğin olması gerektiğini vurgulamıştır: Kazanılırken günah işlenmez, dilenilerek zillete düşülmez, iş yaparken hile karıştırılmaz, günah olan âletlerin bedeli alınmaz, zâlimlerle muâmele yapılmaz.⁶²

Ona göre fakîrin kalbinin nurlanmamasının nedeni; sözüyle ve işiyle insanları aldatan kimsenin malından yemektir.⁶³ Serî, rızıkını çalışarak kazanmış, alışverişte %5’ten fazla kâr yapmayı uygun görmemiştir. Rivayete göre o, bir defa altmış dinarlık badem almış fakat kısa bir süre sonra badem fiyatları yükselmişti. Bir tüccar gelip bademini satmasını istedi. Seri “olur” deyince tüccar “kaçı” diye sordu. Serî, altmış üç dinara deyince tüccar, ama bugün bademler doksan dinardan satılıyor, dedi. Serî: “Benim kararım her on dinarda yarım dinardan fazla kâr etmemektir. Verdiğim kararı bozmamaya kararlıyım.” dedi. Tüccar da: “Ben de senin malını değerinden az fiyatla satın alamam.” deyince bademleri ne tüccar aldı ne de Serî sattı.⁶⁴

Serî es-Sekatî, zor durumda bile ondan bundan dilenmeyi hoş görmemiş, ödemedi en ufak bir şeyi dahî almamıştır. Dönemin kadılarından Ali b. Hüseyin b. Harb (v. 319/931) bu hususla ilgili olarak şöyle bir olay anlatmaktadır:

-“Serî es-Sekatî bir gün çok hastalandı. Öksürüğü uzun süre geçmedi. Babamın verdiği ilacı ona götürdüm.

-Bunun değeri ne kadar? dedi.

-Bilmiyorum. Babam, bana bir şey söylemedi, dedim.

-Git ona söyle. Biz elli yıldan beri büyük insanlar arasındayız. Onların halini biliriz. Onlar, dinlerini âlet edip dünyâlık toplamadılar. Dinleri sâyesinde maddî şeyleri alıp yemediler. Şimdi beni; dinimi kullanarak bir şeyler alıp yerken mi görmek istiyor? Değerini vermeden bu ilacı almam...ve almadı... Reddetti.”⁶⁵

⁶¹ İsfehânî *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 120; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245.

⁶² Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 54; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128.

⁶³ Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 145.

⁶⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 363-364; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 242.

⁶⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 120; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 283.

Bu olayda da gördüğümüz üzere sûfiler, dinini alet ederek insanların sırtından geçinen, ondan bundan dilenen, miskin insanlar değildir. Bilakis geçimini çalışarak kazanan, ufak bir eşyayı dahî değerini ödemediğinden almaktan kaçınan, vakarlı, bunun da ötesinde mal hırsını kalplerinden atmış kişilerdir.

5- Zühd

Hak Teâlâ'dan uzaklaştıran her şeyi terk etmek anlamına gelen zühdü Serî es-Sekatî şu şekilde açıklamıştır: "Hak Teâlâ, evliyâyı dünyadan soyup çıkardı. Asfiyâyı ondan korudu. Âşıkların gönüllerinden dünyayı tamamen çıkardı. Çünkü dünyanın bunlara bulaşmasına râzî olmadı."⁶⁶ O, dünyayı şu beş şey hariç lüzumsuz olarak görmektedir: Zarûret miktarı yemek, harâreti giderecek kadar su içmek, mahrem yerleri örtecek kadar giyinmek, başını sokacak bir barınağa sahip olmak, amel edecek kadar bilgi.⁶⁷

Serî es-Sekatî, bir sohbetinde "dünya âlimlerin kalbine giren dışı bir yılandır, âbidlerin ve sûfilerin sihirbazıdır; çocukların topla oynadığı gibi bunlarla oynar"⁶⁸ demiş ve dünyanın kendisiyle oynamasını istemeyen kimsenin zühdü tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, ibâdetin sermâyesini dünyada zâhit olmakta görmüş⁶⁹ ve nefsin terbiye ile uğraşmıştır. Çünkü zâhit, nefsiyle uğraşmazsa hayatı güzel olmaz.⁷⁰ Zaten gerçek zühd, dünyada bulunan şeylerden nefsin hazzını terk etmesi,⁷¹ elde bulunmayan şeyin kalpten de çıkarılmasıdır.⁷²

Zühdün her nevinde riyâzetler yaparak istediği dereceye ulaştığını söyleyen Serî es-Sekatî, halka karşı zâhit olmak konusunda başarılı olmadığını, buna güç yetiremediğini ifâde etmiştir.⁷³ Aslında o, halk içinde Hak'la olmak istediğini, önemli olanın halktan uzak yaşamak değil, gö-

⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 67 (trc.: s. 208-209).

⁶⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 50; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 123; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 370; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244; Menûfi, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 146.

⁶⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 285.

⁶⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 373.

⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 68 (trc.: s. 210); İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 247.

⁷¹ Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer, *Tasavvufun Esasları Avârifü'l-Maârif Tercemesi*, Haz.: H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam yay., 1990, s. 609.

⁷² Tûsî, Ebu Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu Lüma'*, Çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk yay., 1990, s. 45.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 69 (trc.: s. 211).

nülnden Hak hariç her şeyi çıkarabilmek olduğunu belirtmiştir. Bu görüşü daha sonra “halvet der encümen” olarak isimlenmiştir.⁷⁴

Rivayete göre bir gün Serî: “cennete giden bir kısa yol biliyorum” demiş. Cüneyd “bu yol nedir?” diye sorunca Serî: “Hiç kimseden bir şey isteme. Hiç kimseden bir şey alma. Hiç kimseye verecek bir şeye sâhip olma”⁷⁵ demiştir.

Serî es-Sekatî'nin zühd hususundaki hassasiyetini bilen Bişr-i Hafî: “Serî hâriç hiç kimseden bir şey istemezdim. Zirâ onun zühdünü biliyordum, elinden çıkan şeye sevinmekteydi.” demektedir. Zühdü esasta Allah'a yakınlaşmaya vesile olarak gören Serî es-Sekatî'ye göre zâhitlik alâmetleri şunlardır:

- Nefsin sürekli istemekten kurtulup rahata ermesi,
- Açlığı giderecek kadar gıdaya kanaat etmesi,
- Mahrem yerleri örtecek kadar elbiseye râzı olması,
- Lüzumsuz şeylerden nefsin nefret etmesi,
- Hile ve aldatmanın kalpten atılmasıdır.⁷⁶

Serî es-Sekatî, insanın dünya nimetlerinden yaşamını sürdürecektir, zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadarını almasını, gönlünde Allah sevgisinden başka meşguliyetlerin olmasına izin vermemesini vurgulamıştır. Bugün olduğu gibi aslında tarihin her döneminde insanlar dünyaya dört elle sarılmış ve insanların içine düştüğü hırs karanlığından kurtuluş mücadelelerinde sûfilerin bu örnek yaşantıları onlara rehber olmuştur.

6- Kibir

Büyüklenmek, kişinin kendisini diğer insanlardan üstün görmesi anlamına gelen kibir, Serî es-Sekatî'ye göre insanı aşağılık bir varlık haline getiren son derece kötü bir huydur. Bu sebeple Serî: “Bir arkadaşım geldiğinde sakalımı sıvazlasam, adımın münâfıklar defterinden endişe ederim,”⁷⁷ demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî bu konuda şöyle bir olay aktarır: “Serî ile bir muhannesler topluluğunun yanından geçerken

⁷⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Tosun, Necdet, *Bahâddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan yay., 2003, s. 330.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 49; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 123; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 101); Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 117.

⁷⁶ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364.

⁷⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364.

içimden 'Acaba bunların hali nasıl olacak?' dedim. Serî, bana doğru dönerek 'bu âlemde kendisinden daha üstün olduğum birinin var olduğu şeklindeki bir düşünce, asla aklıma gelmemiştir.' dedi.⁷⁸

- Şeyhim, şu muhanneslerden de mi üstün değilsin? dedim.

- Evet, kesinlikle durum budur, dedi."⁷⁹

Serî'nin kibir hususunda bu denli hassas olmasının nedeni; şehvet ve nefsanî arzular sebebiyle işlenen her günahın affedilmesi ümîd edilirken, sebebi gurur ve kibir olan bir günahın affedilmesinin ise aslâ ümîd edilememesidir. Çünkü iblisin günahu kibirden, Âdem'in hatası ise arzudan kaynaklanmıştır; Âdem affedilmiş, şeytan ise lânetlenmiştir.⁸⁰

7- İhlâs

İhlâs, amelleri sâdece Allah için yapmaktır ki Serî'ye göre bir kimse; sâdece yüce Allah'tan korkar, yalnız ondan ümitvâr olur, Allah için sever, sadece Allah'tan hayâ eder ve yalnız Allah'la üns halinde olursa kalbinde başka hiçbir şey karar kılmaz.⁸¹ Bir kimse de kendisinde olmayan bir şey ile halka süslü görünürse Allâhü Teâlâ'nın gözünden düşer.⁸² Bu sebeple o; insanlar için hiçbir şey yapma, hiçbir şeyi terk etme, insanlara bir şey verme ve onlar için hiçbir şey keşfetme diyerek amellerin hepsinin yüce Allah için olması gerektiğini belirtmiştir.⁸³ Hatta kendisi de zaman zaman riyâ endişesiyle ibâdet ettiği, arkadaşlarıyla sohbet ettiği meclisi terk etmiş ve insanların, namazını, ibâdetini görmediği yerleri mekân tutmuştur.⁸⁴

8- İtaat ve Güzel Ahlâk

Serî'ye göre şu on sekiz bin âlem içinde insandan daha zayıf hiç kimse yoktur. Buna rağmen Allah'ın yaratmış olduğu çeşit çeşit mahlûklar arasında onun emrine insan gibi âsi olan başka hiçbir varlık da yoktur. Eğer insan iyi olursa, o kadar ulvî bir varlık olur ki, melekler onun

⁷⁸ İsfehânî *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 366.

⁷⁹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 366.

⁸⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371.

⁸¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, s. 54; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 372.

⁸² Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, s. 54; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 133 (trc.: s. 291); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 373; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 46.

⁸⁴ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 129.

haline imrenir. Eğer kötü olursa, o kadar fena bir varlık olur ki, şeytan bile ondan ve ona yoldaş olmaktan nefret eder. Tuhaftır ki bu kadar âciz olan insanoğlu o kadar muazzam olan Allah'a âsi olabilmektedir.⁸⁵ Halbuki isyan etmek bir yana onun huzurunda edepli davranmalıdır. Serî, bir gece virdini yerine getirirken mihraba doğru ayaklarını uzatmış bir halde otururken "sultanların huzurunda böyle mi oturuyorsun?" diye bir ses duymuş "izzetin için aslâ ayaklarımı uzatmam" diye cevap vermiştir. O günden sonra da onun ayaklarını uzatarak yattığı dahi görülmemiştir.⁸⁶ Çünkü ona göre kulun derecesini yükselten; edep, ilim, emânet ve iffettir.⁸⁷ Edebi bu derece önemli kılan ise aklın ve kalbin tercümanı olmasıdır.⁸⁸

İnsanın imanının kemâle ulaşması için; kızınca öfkesi kendisini Hakk'ın hâricine çıkarmayan, memnun olunca rızâsı bâtıla sürüklemeyen, gücü yettiğinde haddini aşmayan⁸⁹ bir imanla her türlü güçten kuvvetten sıyrılıp Hakk'a teslim olması gerekir.⁹⁰ Zâten üstüne itaat edene astı itaat eder.⁹¹ Kişi, amellerin başı olan Allah'tan gelen her şeye râzı olmayı başardığında⁹² ve musîbetlere aldırmadığında bunun karşılığını alacaktır.⁹³ Kişinin bu imana ulaşması için öncelikle günahlarından arınması gereklidir. Günahı terk etmenin yolu ise, cehennem korkusu, cennet arzusu ve Allah'tan hayâ etme duygusudur.⁹⁴

Allah'ın darılmasına neden olan şey Serî es-Sekâtî'ye göre çokça oynayıp vakti boşa geçirmek, insanlarla alay etmek ve gıybet etmektir. Kişi bunlardan uzaklaşmalı⁹⁵ ve şu davranışları kazanmalıdır: Dinin di-

⁸⁵ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 368.

⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 358.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 51; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 123.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 52; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 508.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 248; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 120.

⁹⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 50; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 123; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 620; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 420.

⁹¹ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244.

⁹² Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 420.

⁹³ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 52; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244.

⁹⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 373.

⁹⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 127; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 284; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 418.

reği verâ'ya sarılmak, açlık ve dile hâkim olmak, Allah'a çokça şükretmek,⁹⁶ günahlara ağlamak, kalpten hırsı atmak, hevânın peşinden gitmemek, hataları düzeltmek, gaybları bilene itaat etmek,⁹⁷ hile yapmadan Allah'ın emrinde devam etmek, gaflet olmaksızın Hakk'a çalışmak, sülûkta uyanık olmak, riyâsız içte ve dışta Allah'ı müşâhade etmek, hazırlıklı olarak ölümü beklemek.⁹⁸ İşte insan bu huylarla donanır, kin gütmeden, karşılık beklemeden herkesin eziyetine katlanır ve hiç kimseyi incitmezse güzel ahlâkı kendinde gerçekleştirmiş olur.⁹⁹

B- Seyr u Sülûkla İlgili Kavramlar

1- Nefse Muhâlefet

Serî es-Sekatî, hayatı boyunca nefsinin düşmanı olarak görmüş, onunla mücâdele etmiş ve "en kuvvetli insan; nefsinin mağlup edend. Bir kimse nefsinin terbiye etmekten âcizse, başkasına edep öğretme işinde daha da âcizdir."¹⁰⁰ demiştir. Bu sebeple kişi, önce kendisiyle işe başlamalı ve kendi nefsinin terbiye etmelidir. Çünkü ona göre bir kimsedeki istidrâç alameti, kendi ayıbını bırakıp başkasının ayıbıyla meşgul olmasıdır.¹⁰¹ O bir sohbetinde: "İnsanın nefsinin bilmemesi ve halkın ayıbını görmesi kadar; amelleri boşa çıkaran, kalpleri bozan, kulu çabuk helâke götüren, devamlı hüznü boğan, cezayı çabuklaştıran, riyâyı sevdiren, baş olma hevesine kapılan ve utandıran bir felaket görmedim." demiştir.¹⁰²

Serî es-Sekatî'ye göre nefsinin bilmeyen ve halkın ayıbıyla uğraşan kimse, bir de ibâdetle mârufsa yani bu hususta ünü duyulmuşsa, bu felâketler birkaç kat daha artar.¹⁰³ Halk: "Şu velidir, Allah'ın sevgili kulu- dur." dediği zaman hoşlanıyorsa o kimse bilsin ki nefsinin esirdir.¹⁰⁴ Ya bir de beklenilmeyen övgülere kapılırsa, o zaman en gizli yerde dahî

⁹⁶ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 420.

⁹⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 54; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128.

⁹⁸ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 121; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 145.

⁹⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 53; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 373.

¹⁰⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 53; İsfehânî *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 145; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 283.

¹⁰¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 54; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 371; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 245; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 283; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417; Menûfî, *Cemheretü'l-Evliyâ*, s. 145.

¹⁰² Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 283-284.

¹⁰³ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 284.

¹⁰⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 284; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 418.

nefsini büyük görmeye başlar. Kendini boş arzulara kaptırır. Bu durumuyla halkın övmesi kalbine bir yara açmadan dahi en feci şekilde kalbini yaralamıştır.¹⁰⁵

Nefsinin bu kötü huylarından kurtulması için çok mücadele etmek gerektiğini söyleyen Serî es-Sekatî, “otuz kırk senedir ki nefsim havucu hurma pekmezine batırıp yemek istiyor, fakat yine de ona itaat etmedim”¹⁰⁶ demiştir. Bu hususta o, en ufak işâretleri bile değerlendirmekten kaçınmamıştır. Nitekim Cüneyd, bu konuda şöyle bir olay rivâyet etmiştir: “Bir gün Serî’nin yanına vardım. Bana dedi ki: “Seni hayrette bırakacak bir serçeden bahsedeyim. Bir serçe evimizin önüne gelip konuyordu. Ben elime bir ekmek parçası alıp ufalıyordum, o da parmaklarımın arasından onları bulup yiyordu. Bir keresinde bu serçe yine revâkın önüne kondu. Ekmeği elimin içine ufaladım. Fakat serçe bu sefer daha önce olduğu gibi elime gelmedi. Bunun nedenini düşündüm. Birdenbire baharatlı tuz yediğim hatırıma geldi. İçimden: “Bir daha baharatlı tuz yemeye tövbe” dedim. Kuş, eskisi gibi elime kondu, ekmek kırıntılarını yedi ve gitti.¹⁰⁷ Rivayette görüldüğü üzere Serî es-Sekatî (ve sûfiler) nefsi tezkiye etme mücadelesinde hayvanların (mahlûkâtın) tavırlarından seyr u sülûkla ilgili hatalarını ya da tövbe etmeyi gerektirecek hususları anlamakta ve davranışlarını düzeltmektedir.

Yine bu hususta Cüneyd şöyle bir olay rivâyet etmektedir: “Bir gün Serî’nin yanına gittim. Ağlıyordu. Neden ağlıyorsun? diye sordum. Şöyle anlattı: ‘Dün gece bir kız çocuğu geldi ve ‘Babacığım! Bu gece çok sıcak, su dolu şu testiyi başının ucuna asıyorum, gerektiğinde içersin.’ dedi. Sonra uykum geldi ve uyudum. Rüyamda, güzeller güzeli bir câriyenin semâdan indiğini gördüm. ‘Sen kimin câriyesisin?’ diye sordum. ‘Testilerde soğutulmuş suları içmeyenin.’ diye cevap verdi. Hemen kalktım. Testiyi aldım, yere attım, kırdım.’ Ben bu testinin kırık parçalarını görmüştüm. Serî, toprak üstünü örtene kadar bunlara el sürmedi.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Şa’rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 284.

¹⁰⁶ İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 119; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 94 (trc.: s. 240); Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 364; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 233; Zehebî, *Siyer*, s. 186; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417.

¹⁰⁷ Tûsî, *el-Lüma'*, s. 319; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 127; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 246; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 101); Kelabâzî, *Ta'arruf*, s. 215-216; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 243; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, s. 357.

Rivayetlerde de ifade edildiği üzere nefis, tasavvuf yolunda en büyük engel olarak görülmüştür. Kişi hakîkî varlığına ancak bu engeli aştığında ulaşacaktır. Bu amaç çerçevesinde sûfiler, nefis terbiyesi hususunda çok çaba harcamışlar, Allah ile aralarına nefsin isteklerinin girmesine asla izin vermemişlerdir.

2- Uzlet

Uzlet, Allah'ın huzurunda bulunmak için halktan uzaklaşmak, inzivâyâ çekilmektir. Sûfiler, kişinin nefsinin kötülüklerini görmesi, nefsinin kötü şeylerden uzaklaştırması gibi nedenlerle uzleti gerekli görmüşlerdir.

Serî es-Sekatî, zühd konusunda geçtiği üzere insanlardan uzak kalamadığını belirtmiş ama bazı zamanlarda uzletin gerekli olduğunu da vurgulamıştır. Nitekim ona göre bir kimse; dinini selâmete erdirmeyi, bedenini rahata kavuşturmayı ve kendisine üzüntü verecek şeylerden kurtulmayı arzu ediyorsa uzlete çekilsin. Çünkü bu zaman uzlet ve vahdet zamanıdır.¹⁰⁹ Halkla çok içli dışlı olmak sıdkın azlığındandır.¹¹⁰

Aslında Serî, halkın kendini ibadet esnasında Allah'tan alıkoyduğunu düşünmektedir. Hakk'ın huzurundayken rahatsız edilmek istememiş ve o, "Allah'ım! İnsanlara bir ilim nasib et de beni meşgul etmesinler, onların yanıma gelmelerini istemiyorum. Allah'ım! Beni senden alıkoyan insanları başka işlerle meşgul et."¹¹¹ diye duâ etmiştir. Böyle duâ etse de o, kimi zaman uzleti gerekli görmüş kimi zaman da halkla sohbet etmiş, onların arasına katılmıştır. Bir sözünde "evimde oturup kalmamı, meclise gitmemden daha faziletli bilsem, katiyen evimden çıkmazdım. Sizinle oturmayı evde oturmamdan daha faziletli bilsem, katiyen evde kalmazdım."¹¹² diyerek içinde bulunulan vaktin hükmüne göre davranmanın gerekliliği konusundaki hassâsiyetini dile getirmiştir.

Genellikle uzlet-halvet konusunda sûfiler çok fazla eleştirilmişlerdir. Sûfilerin toplumdan uzak sefil bir hayat yaşadıkları şeklindeki iddialar tarih boyunca süregelmiştir. Serî es-Sekatî'de de gördüğümüz gibi

¹⁰⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 50; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 244; İbnü'l-Mülakkn, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 162; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 282; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417.

¹¹⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 53; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 373.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 243.

¹¹² İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 126; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 247; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 284.

sûfîler durum neyi gerektiriyorsa, hayırlı olan ne ise ona göre hareket etmişler; bazen uzlette bazen de toplum arasında günlük yaşamlarına devam etmişlerdir.

C) Mârifet ve Varlıkla İlgili Kavramlar

1- Mârifet-Ârif

Serî es-Sekatî'ye göre mârifet; sadece Cenâb-ı Hakk'a ibadet etmek, nefsi mâsivâdan pâk eylemektir.¹¹³ Mârifetin alâmeti ise Allah'ın hukûkuna riâyet etmek ve Allah'ı nefesine tercih etmek, gücü kudreti onda bulmaktır.¹¹⁴ Hayâ duygusu olan kimse, mârifete ulaşır.¹¹⁵ Allah'a kavuştuktan sonra da ayrılık korkusuyla şöyle feryât eder:

“Ağlıyorum, beni ağlatanın ne olduğunu biliyor musun?

Ağlıyorum, senden ayrılık endişesiyle korkuyorum.

Vuslatımız biter, benden uzaklaşıp gidersen diye.”¹¹⁶

Ona göre ârif, mârifete ulaşmış kişidir. Gönlünde sadece Allah vardır. Hastaların yediği gibi yer, yılan sokan kişilerin uyuduğu gibi uyur, suda boğulmuş kimselerin yaşadığı gibi yaşar.¹¹⁷ Allah'ın nuruyla nurlandığı için ârifte güneşin vasfı vardır; bütün âleme ışık saçar, yeryüzünün şekli vardır; bütün varlıkların yükünü çeker, suyun tabiatı vardır; bütün gönüller onunla hayat bulur, ateşin rengi vardır; âlem onunla aydınlanır. Bu sebeple kıyâmet günü, bütün ümmetleri peygamberleriyle çağıracaklar, ama ârifleri direkt Allah'a çağıracaklardır.¹¹⁸ Çünkü ârif, Allah'ı tanıdıkça daha fazla tâatta bulunur, onun sınırlarına daha çok saygı duyar. Verâsı tam, irâdesi düzgün, temiz kalplidir ve halkı aydınlatır.¹¹⁹

¹¹³ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 107; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 55.

¹¹⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 53; İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, s. 128.

¹¹⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 107; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 417.

¹¹⁶ Tûsî, *el-Lüma'*, s. 239.

¹¹⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 372-373. Kelabâzî, bu ifadeleri Serî es-Sekatî'nin sûfi tanımı olarak verir. (Kelabâzî, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1992, s. 54).

¹¹⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 372-373.

¹¹⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 51.

2- Yakîn, Üns

Yakîn, Arapça kesin, açık bilgiyi ifade eden bir kelime olup delil ile değil inanç kuvveti ile apaçık görmek demektir.¹²⁰ Yakîn nedir? sorusuna Serî “Fûyûzât göğsünde fışkırırken ve kalbin fevkalâde hallerle coşarken, bu durumda bile harekete geçmenin sana faydası dokunmayacağına, başına gelmesi mukadder olan şeyi değiştirmeyeceğine kesinlikle inanarak sukûnet içinde bulunmandır.”¹²¹ şeklinde cevap vermiştir.

Kişi geceleri Rabbiyle yakınlık kurar, dâimâ zikriyle coşarsa üstüne bayraklar açılır,¹²² hatta kılıç ile yüzüne vurulsa acısını hissetmez.¹²³ Ârif şevkte temekkün derecesine ulaştığında; kendisini meşgul eden her şeyi terk ederek, iştihak duyduğu varlığa yönelir.¹²⁴ Sâlikin bu hâle ulaşması için zühd ve takvâya sıkı sıkıya sarılmış olması gerekir. Çünkü üns, kalbin kapısına iner, eğer kalpte zühd ve takva varsa oraya konar, aksi halde geri dönüp gider.¹²⁵ Buna ilâve olarak Serî es-Sekatî’ye göre kul, Allah’a yaklaşmak için hizmeti tam yapmalı, tuzaklara sabretmeli ve kerâmeti muhâfaza etmelidir.¹²⁶

Kaynaklarda ifade edilişi üzere Allah dostları vuslata erince, yakîne ulaşınca coşkuyla dolup taşarlar. Onu temâşâ sayesinde her türlü meşakkate, belâlara sabredebilirler. Sûfiler için en büyük azap: Allah’la aralarında perde olmasıdır. Bu sebeple Serî es-Sekatî, hep şu şekilde duâ etmiştir: “Allah’ım! Beni dilediğin gibi cezalandır ama hicap zilletiyle cezalandırma.”¹²⁷

3- Muhabbet

Genelde Allah aşkını ifâde etmek için kullanılan bir kavram olarak muhabbet, Serî es-Sekatî’ye göre, “Bir kimsenin uyuyamaması, aşkın

¹²⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber yay., 1997, s. 765-766.

¹²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 114 (trc.: s. 265).

¹²² Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, s. 285.

¹²³ Tûsî, *el-Lüma’*, s. 438.

¹²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 220 (trc.: s. 416).

¹²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 137 (trc.: s. 296); Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 372.

¹²⁶ İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 124; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, s. 247; Menûfî, *Cemheretü’l-Evliyâ*, s. 146.

¹²⁷ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 51; İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 124; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279 (trc.: s. 101); Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 322 (trc.: s. 209); İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, s. 246; Münâvî, *el-Kevâkibü’d-Dürriyye*, s. 417; Menûfî, *Cemheretü’l-Evliyâ*, s. 145.

kalbini doldurması ve bu aşkla ciğerlerinin nasıl parçalandığını bilmemesidir.”¹²⁸

Cüneyd'den rivâyet edilen şu olay bu konuya ışık tutmaktadır: “Bir gün Serî bana ‘muhabbet nedir?’ diye sorduğunda şöyle cevap verdim: ‘Bir kavme göre Allah’ın emirlerine uymak ve muvâfakat etmektir, bir kavme göre diğergamlıktır. Bir kavme göre şöyledir, şöyledir.’ Bunun üzerine Serî elime bir kağıt parçası verdi ve ‘Bu senin için yedi yüz kıssadan ve fevkalâde menkıbelerden daha hayırlıdır.’ dedi. Kağıtta şu şiir yazılıydı:

‘Âşıkı olduğumu söyleyince sevgilim,
Bana dedi ki: Yalan söylüyorsun!
Görüyorum ki kemiklerin etli,
Aşk dediğin insanın kalbini eritir.
Kalbi kalpteki zara yapıştırır.
İnsanı o derece soldurur ki
Kendisini çağırana cevap vermeye kâdir olamaz.
Aşk insanı o kadar zayıf bir hâle getirir ki
O kimsede ağlayan ve niyazda bulunan
Bir göz bebeğinden başka bir şey kalmaz.’

Bunun üzerine Serî, kolunun derisini çaktı. Fakat derisi hiç uzamadı. Sonra, ‘İzzet sâhibi Yüce Allah’a yemin ederim ki şu deri şu kemik üzerinde Allah aşkından kurudu ve yapıştı desem, doğru söylemiş olurum.’ dedi ve bayıldı. Aslında esmer olduğu halde Serî’nin yüzü ayın on dördü gibi parlıyordu. İşte Allah aşkı budur.”¹²⁹

Buradan hareketle diyebiliriz ki muhabbet fevkalâde menkıbelerden öğrenilemeyecek kadar özel bir duygudur ve kâl ile değil hâl ile bilinebilecek bir husustur. Gerçek anlamda muhabbeti Allah aşkı ile yanan bilebilir. Bunun da ötesinde Serî es-Sekatî’ye göre kişinin muhabbetinin sıhhat bulması için sevdiğine “ey ben” diyecek kadar benliğinin yok olması gerekir.¹³⁰

¹²⁸ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 55; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, s. 246.

¹²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 215 (trc.: s. 410).

¹³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 214 (trc.: s. 410); Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, s. 284; Münâvî, *el-Kevâkibü’l-Dürriyye*, s. 419.

Sonuç

Serî es-Sekatî, İslâmi ilimlerin teşekkül ettiği, siyâsî, dînî ve sosyal alanlarda çok hareketli bir dönemde, hicrî III. asırda yaşamıştır. Tasavvufun doğru anlaşılması, bâtil cereyanlardan ayırt edilmesi ve dayanaklarının tespit edilmesi açısından büyük çaba göstermiştir. Onun görüşlerinden ve tavsiyelerinden, bilhassa tasavvuf tanımından hareketle o dönemdeki tasavvuf adına yapılan hataları da anlamaktayız. Tasavvufun temellerine dair yaptığı tespitlerin ise yaşadığı dönemde ve tarih boyunca tasavvufun doğru anlaşılmasında önemli katkıları olmuştur.

Ona göre tasavvuf; Kur'an'a ve sünnete aykırı bir ilim değil, ilhâmını Kur'an'dan alan bir yaşam tarzıdır. Bâtınî anlam diyerek Kur'an'ın ve sünnetin zâhirine aykırı olan te'viller söz konusu olamaz. Sûfîler dîni en iyi yaşamayı, Allah'a lââyık kullar olmayı hedeflerken ve bu hedef çerçevesinde ruhsatları bırakıp azîmetlere sarılırken onların harama düşmeleri bir tezat oluşturur. Onlar haram yemek endişesiyle şüpheli olan hususları terk etmişlerdir ki bu konudaki hassâsiyetleri çok meşhurdur.

Allah'ın rızâsını kazanmak, onu hoşnut etmek her şeyden önemli olduğu için Serî es-Sekatî, nefsânî arzularından vazgeçmiş ve bu yolda dereceler kat etmiştir. O, Allah'ı tanıma, müşâhede etme makâmına ulaştığında Allah'ın sınırlarına daha çok saygı duymuş, mârifeti, ibâdetini artırmıştır. Allah aşkı; onu ibâdeti ve haramları yok sayma zilletine düşürmemiş, bilakis "Allah'a daha iyi nasıl kul olabilirim" kaygısıyla ulvîleştirmiştir.

Serî es-Sekatî, dîni, dünyevî menfaatlere alet etmek sûretiyle kazanç sağlamayı, sözüyle ve işiyle insanları aldatarak kâr elde etmeyi, dilencililiği, sefâleti tenkît etmiş ve alın teriyle kazanmanın gerekliliğini sürekli vurgulamıştır.

Zaman zaman Allah'la baş başa kalmak amacıyla uzleti gerekli görerek halktan uzak yaşamışsa da halkla sohbeti, ilim meclislerine katılmayı, toplumsal ihtiyaçları ihmal etmemiştir. Bu durum; sûfîlerin zamanın gerektirdiğini yapmak, yâni "ibnü'l-vakt" olmalarıyla bağlantılıdır.

Genel olarak Serî es-Sekatî yukarıda ifade etmeye çalıştığımız görüşler çerçevesinde bir tasavvufî hayatı benimsemiş ve Bağdat'ta tevhid ilminin esaslarını kitap-sünnet ışığında ortaya koymuştur. Biyografi yazarlarına göre zühd sahibi olmasının yanında, yaşadığı asırda tasavvufî

hakikatlerden ve tevhîdden ilk olarak bahseden, ilk defa halleri geniş olarak anlatan ve makamları tertip etmeye çalışan, verâ konusunda çok hassas olmakla bilinen Serî es-Sekatî, kendisinden sonra pek çok sûfiyi etkilemiş ve tasavvuf tarihinde “ser-halka” olarak nitelendirilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin yetişmesinde önemli katkıları olmuştur. Gerek yetiştirdiği öğrencileri ve gerekse yaşam tarzıyla Sünnî tasavvuf anlayışının şekillenmesinde son derece etkili olmuştur.

Kaynaklar

- Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc.: Süleyman Uludağ, Bursa: Erdem yay., 1984.
- Bağdâdî, Hafîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî yay., ts.
- Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds* (trc. ve şrh: Lâmiî Çelebi), haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Nur yay., 1980.
- Câsim, Azîz es-Seyyid, *Mutasavvifetü Bağdâd*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber yay., 1997.
- Eflâki, Ahmed, *Âriflerin Menkubeleri*, trc.: Tahsin Yazıcı, Ankara: MEB yay., 1953.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmus Tercemesi)*, trc.: Âsım Efendi, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305.
- Hucvirî, Ali b. Osman el-Cullâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk.: İsad Abdülhâdî Kandil-Emin Abdülmecîd Bedevî, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980 (*Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1996).
- Hulvî, Mahmud Cemâleddîn, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, haz.: Mehmet Serhan Taysî, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1993.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, thk.: İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdir, 1969.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Sifatü's-Safve*, nşr.: İbrâhim Ramazan-Said el-Lahhâm, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâceddîn Ömer b. Ali, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk.: Nüreddin Şerîbe, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1986.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1967.
- Kelabâzî, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1992.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şrh ve tkd.: Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâr Sedâr yay., 2001 (*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 1999).
- Menûfî, Seyyid Mahmud Ebu'l-Feyz, *Cemheretü'l-Evliyâ*, Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1967.
- Münâvî, Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk.: Abdülhamîd Sâlih Hamdan, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları Avârifü'l-Maârif Tercemesi*, Haz.: Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam yay., 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk.: Nüreddin Şerîbe, Beyrut: Mektebetü'l-Hancî, 1969.

- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, çev. Abdülkâdir Akçiçek, İstanbul: Erkam yay., 1986.
- Tosun, Necdet, *Bahâddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikati*, İstanbul: İnsan yay., 2003.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu Lüma'*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk yay., 1996.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha nşr., 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Serî es-Sakatî", *D.İ.A.*, İstanbul 2009, c. XXXVI.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Sehâ nşr., 1990.
- Yazıcı, Tahsin, "Serî-üs-Sakatî", *İA*, İstanbul 1966, c. X.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar*, İstanbul: Ensar nşr., 2002.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk.: Şuayb el Arnavûd-Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983.

EHL-İ SÜNNET VE İMAMİYYE ŞİASININ EHL-İ BEYT KAVRAMINA YÜKLEDİKLERİ ANLAMLAR

Hasan Gümüšođlu*

Özet

Ehl-i beyt, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerini ifade için kullanılmakla birlikte onun hanımlarının Ehl-i beyt'e dahil olup olmadığı konusunda Ehl-i sünnet ile İmamiyye Şiası arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. İmamiyye, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Fatma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i (r.a.) Ehl-i beyt kavramına dahil ettiği halde Ezvâc-ı mutahharât'ı (r.a.) onlar arasında saymamıştır. Ehl-i sünnet ise bu beş zatın yanı sıra Hz. Peygamberin hanımlarını da Ehl-i beyt'e dahil etmiştir.

Ehl-i sünnet, ashab-i kirama ve Ehl-i beyt'e sevgi ve hürmet gösterilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte onlara insanüstü vasıflar vermemiştir. İmamiyye ise ashabın rivayet ettiği hadislerin sahih olması için Ehl-i beyt'in rivayetine uygunluğunu şart gördüğü gibi, onların farklı bazı hususiyetlere sahip olduklarını iddia etmiş ve özellikle de imamların günahsız olduğuna inanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i sünnet, Şia, Ehl-i beyt, İmamet, Ezvâc-ı mutahharât.

The Meanings That Ehl-i Sunnah and Shia-Imamiyyah Attribute to The Concept of Ehl-i Bayt

Abstract

While the concept of Ehl-i Bayt is used to refer to the family members of the Prophet Muhammed (p.b.u.h), there has been a disagreement between Ehl-i Sunna and Shia Imamiyyah about the fact that whether the wives of the prophet (p.b.u.h) are members of Ehl-i Bayt or not.

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hasgumus@hotmail.com).

Shia-İmamiyyah has included the Prophet Muhammed (p.b.u.h), Ali, Hasan, Hüseyin in the concept of Ehl-i Bayt, however, they haven't included the wives of the Prophet Muhammed in the concept. But Ehl-i Sunna has done so.

While Ehl-i Sunnah has stated the necessity of showing respect towards the Companions of the Prophet and towards Ehl-i Bayt, it has not given them some kind of superhuman features.

İmamiyya has regarded a hadith true and correct if it is compatible with the narrative of Shia and they have claimed that Ehl-i Bayt has some qualifications out of others and they have also believed in the fact that the Imams doesn't commit any sins.

Key Words: Ehl-i sunnah, Shia, Ehl-i Bayt, Imamah, the wives of the prophet.

Bir Kavram Olarak Ehl-i beyt

Ev halkı manasına gelen *Ehl-i beyt*, kişinin evde beraber yaşadığı, hanımları ve çocukları gibi aile fertlerini kapsar.¹ Müslümanlar arasında ise Ehl-i beyt denilince öncelikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ailesi anlaşılır ve Hz. Peygamberin hanımları, çocukları ve torunlarının yanı sıra, Hz. Ali de Ehl-i beyt'ten kabul edilir. Ayrıca bazı hadislerden² hareketle Ehl-i beyt'in sadaka almaları kendilerine haram kılınan kişilerden oluştuğu da söylenmiştir.³

Kur'ân-ı Kerim'de üç ayrı yerde geçen⁴ *Ehl-i beyt* ifadesi, Kasas suresindeki âyette⁵ mutlak olarak "aile ve ev halkı" manasında kullanılmıştır. Ahzap suresindeki ise Peygamber Efendimizin aile fertleriyle alakalıdır ve bir önceki âyet, "*Ey Peygamberin hanımları*"⁶ şeklinde olduğu için buradaki Ehl-i beyt tabiri ile Ezvâc-ı tahirât (Hz. Muhammed'in hanımları) kastedilmiştir. Nitekim dil bilimciler, "ehl" kelimesinin "tehehele" şeklinde tefa'ul babından kullanıldığı zaman "evlendi" manasına geldi-

¹ Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü istilahâti'l-fünûn*, Beyrut ts, I, 87; Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Ali Hilâlî, Kuveyt 1987, XXVIII, 41.

² Buhârî, "Zekat" 57, 60; Müslim, "Zekat" 161, 167; Ebû Dâvûd, "Zekat" 29.

³ Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *es-Savâiku'l-muhrîka fi'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka* nşr. Abdulvahhâb Abdüllatîf, İstanbul 1984, s. 142; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut 1998, XXII, 16.

⁴ Hûd, 11/73; el-Kasas, 28/12; el-Ahzâb, 33/33.

⁵ el-Kasas, 28/12.

⁶ el-Ahzâb, 33/32.

ğini belirtmişlerdir.⁷ Bu sebeple ez-Zemahşerî (535/1143), söz konusu âyetin Hz. Peygamberin hanımlarının Ehl-i beyt'e dâhil olduğunu açıkça beyan ettiğine dikkat çekmiştir.⁸

Hûd suresinde geçen *ehl-i beyt* ile Hz. İbrahim'in hanımı kastedildiğinden Ehl-i beyt tabirinin içine öncelikle bir erkeğin hanımının girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kurtubî (671/1273), "Bu âyetin muktezasına göre bir erkeğin hanımları ehl-i beyttendir. Dolayısıyla bu âyet, peygamberlerin hanımlarının Ehl-i beyt'ten olduğuna delalet etmektedir. Bu itibarla Hz. Aişe ve Hz. Peygamberin diğer hanımlarının hepsi Ehl-i beyt'tendir"⁹ diyerek bu konuya açıklık getirmiştir. Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (1270/1854) ise bu âyetin, hanımın ehl-i beytten olduğuna delil teşkil ettiğini belirtmiştir.¹⁰ Fahreddin er-Râzî (606/1208) Ehl-i beyt kavramının içine kimlerin girdiği konusunda ihtilaf edildiğine işaret ettikten sonra "Evla olan Hz. Peygamberin evinde yaşamaları ve orada devamlı bulunmaları sebebiyle Hz. Peygamberin çocukları, hanımları, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin Ehl-i beyt'ten olmasıdır"¹¹ demiştir.

Ahzâb suresinin söz konusu âyetinde zamirin (küm) müzekker gelmesinden dolayı Sünnî âlimler, Hz. Peygamberin hanımlarının dışında çocukları gibi diğer aile fertlerinin de Ehl-i beyt'e dâhil olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de Peygamber Efendimizle beraber yaşaması dikkate alınarak bu âyette geçen müzekker zamirinin onlara da şamil olduğuna dikkat çekilmiştir.¹²

Ehl-i sünnet, Ehl-i beyt tabirinin bütün Ezvâc-ı tahirâta şamil olduğunu söylemiştir. Zira ilgili âyetin siyak ve sibakına bakıldığında Ehl-i beyt ile kastedilenin en başta Resûl-i Ekrem'in hanımlarının olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet, Peygamber Efendimizin hanımlarına ilaveten

⁷ Râğıb el-İsbehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 38; Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, XXVIII, 41.

⁸ Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 1998, V, 67

⁹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, XI, 170.

¹⁰ Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, XII, s. 101.

¹¹ Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1981, XXV, 210.

¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 146; Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka*, s. 141.

çocuklarını, damatlarını ve torunlarını da onunla olan beraberliğinden dolayı Ehl-i beyt'ten kabul ettiği¹³ gibi Peygamber Efendimizin "Selman bizden, Ehl-i beyt'ten dir"¹⁴ buyurmasını dikkate alarak Hz. Selman'ı da Ehl-i beyt'in içinde saymıştır.¹⁵

Şîi müfessirlerden Ebû Ali et-Tabersî (548/1154) ve Tabâtabâi (1904-1981), Ehl-i beyt kelimesini sadece beş zata (Hz. Muhammed, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali) delalet ettiğini ve onların bu âyetle diğer insanlardan farklı hususiyetlere sahip olduklarının anlaşıldığını söylemiştir. Tabersî ve Tabâtabâi ayrıca bu âyetle Ehl-i beyt tabirinin şamil olduğu beş zatın ismet sıfatına sahip bulduklarının sabit olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶ Tabâtabâi, ilgili âyette müzekkerler için kullanılan *küm* zamirinin gelip, müennes için kullanılan *künne* zamirine yer verilmemesinden dolayı Ehl-i beyt tabirinin Hz. Peygamber'in hanımlarına mahsus olmayıp, başkalarının da buna dahil olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Şîa, Ahzâb suresinin ilgili âyetinin Resûlullah (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.) hakkında nazil olduğunu iddia ederek¹⁸, Hz. Peygamber'in hanımlarını, kirlerden temizlenen ve günahlardan arındırılan Ehl-i beyt'ten kabul etmemiştir. Tabâtabâi, ilgili âyetleri bir bütün olarak değerlendirmemiş ve bu vasıfların Hz. Peygamberin hanımlarına şamil olmadığını söyleyerek, söz konusu âyetin sadece Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i içine aldığı iddia etmiştir.¹⁹

Elmalı Hamdi Yazır (1878-1942), Şîa'nın bu iddiasının Arapçanın dil kaideleri ve kelamın söylenildiği yer itibarıyla mümkün olmadığını açıklayarak şöyle demiştir:

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 210, Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 146.

¹⁴ et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, *Târihu'r-rusul ve'l-mülük*, Kahire ts, II, 568.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhâtü'l-Mekkiye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Merkûr, Kahire 1985, III, 231.

¹⁶ et-Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2006, VIII, 120; et-Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1997, XVI, 316-9.

¹⁷ et-Tabâtabâi, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, XVI, 316.

¹⁸ el-Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *el-İmâme ve't-tebsire*, Kum 1985, s. 47; et-Tabâtabâi, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, XVI, 317.

¹⁹ et-Tabâtabâi, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, XVI, 317.

“Kelâm, Peygamberin hanımlarına hitap etmekte olduğu için Ehl-i beyt'ten ilk evvel akla gelen onlardır. Lakin muradın yalnız onlar olmadığı anlatılmak için müzekker zamiri olan “küm” ile hitap edilmiştir. Zira ilm-i usûlde malum olduğu üzere cem'-i müennes sıgası yalnız müenneslere mahsus olduğu halde cem'-i müzekker sıgası ihtilat halinde erkeğe ve kadına tağliben şamil olur. Demek ki Ehl-i beyt denilince Peygamberin zevceleriyle (eşleri) beraber evladına, erkek ve kadın olsun ona hususi mensubiyeti bulunanlara dahi şamil olduğunu anlatmak üzere “Ey Peygamberin aile fertleri, şüphesiz Allah sizden kirleri giderip sizi tertemiz yapmak ister ...” buyrulmuştur.”²⁰

Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Peygamberin evinde büyümesi ve Hz. Fatıma ile birlikte yaşaması dolayısıyla özel bir mensubiyet elde etmiş bulunduğundan Ehl-i beyt'ten olduklarından şüphe bulunmamaktadır. Ancak Şîa'nın Hz. Fatıma'yı Ehl-i beyt'ten kabul ettiği halde onun annesi Hz. Hatice'yi göz ardı etmesi, Hz. Aişe başta olmak üzere Ezvâc-ı mutahharâtı, Ehl-i beyt'ten saymaması Kur'an ve Sünnet'te yer alan Ehl-i beyt anlayışı ile uygunluk arz etmemektedir.

Ehl-i beyt'e kimlerin dahil olacağı konusunda ihtilaf edildiğini belirten Kurtubî, bir kısmının sadece Hz. Peygamber ile aynı meskeni paylaşan hanımlarını buna dahil ettiğini, bir kısmının, özellikle Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i (r.a.) Ehl-i beyt'ten saydığını belirttikten sonra ilgili âyetten; Hz. Peygamberin hanımlarının ve onların dışında diğer yakınlarının Ehl-i beyt'ten olduğunun anlaşıldığını söylemiştir.²¹

Âlûsî ise Ehl-i beyt kelimesinin geçtiği âyetin öncesinde Ezvâc-ı mutahharâta hitab edilmesi sebebiyle Ehl-i beyt'ten maksadın öncelikle Hz. Peygamberin hanımları olduğunu belirtmiştir. Âlûsî, ayrıca *beyt*'in ev manasına geldiğini hatırlatıp, Hz. Peygamberin, hanımlarının evlerinden başka evinin bulunmadığına dikkat çekmiş ve “ev sakinleri” denilince en başta o evlerde bulunun hanımların anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.²²

Ahzâb suresinin “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden ricsi (kusur, çirkin ve günah) gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” mealindeki âyet, rivayete göre Ümmü Seleme'nin (r.a.) evinde nazil olmuştur. Resûlullah (s.a.v.)

²⁰ Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts. VI, 325.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 146.

²² Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXII, s. 13.

Hiz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i (r.a.) abasının altına alarak, "Allahım bunlar benim Ehl-i beytimdir, onları günahlardan temizle" diye dua etmiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme (r.a.) "Ben de onlarla beraber miyim?" diye sormuş, Peygamberimiz de (Sen zaten kendi yerindesin, sen hayırdasın" buyurmuştur.²³

Hiz. Muhammed'in (s.a.v) Ehl-i beyt tabirini hanımlarını da içine alacak şekilde kullandığını biliyoruz. Mesela, Resûlullah Efendimiz (s.a.v.), Zeyneb bint Çahş ile evlendiği zaman vermiş olduğu ikramdan sonra Hiz. Aişe'den başlayarak diğer hanımlarının odalarına gitmiş ve "es-selâmu aleyküm ehle'l-beyt ve rahmetullâh (Ey Ehl-i beyt! Allah'ın selam ve rahmeti üzerinize olsun)"²⁴ şeklinde hepsine ayrı ayrı selam vermiştir.

"Âl" kelimesi de, Âl-i Muhammed, Âl-i Nebi ve Âl-i Resûl şeklinde ifade edildiğinde genel olarak Ehl-i beyt'e paralel bir manayı ifade etmektedir. Âl kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de toplum üzerinde etkili olan ve itibar sahibi iyi veya kötü meşhur kimselere izafet yapılarak (Âl-i Fir'avn, Âl-i İmrân, Âl-i Ya'kûb gibi) ve bu kimselerin, taraftarı, kavmi ve yakın çevresi manasında kullanılmıştır. Genel manada Ehl-i beyt kelimesinden Peygamber Efendimizin aile efradı anlaşılırken, Âl-i Muhammed ifadesi, onun getirdiği esasları kabul eden bütün Müslümanları içine almakta ve Ümmet-i Muhammed'in hepsini kapsamaktadır.²⁵ Nitekim Ca'fer-i Sâdık, Hiz. Muhammed'in şeriatının şartlarını yerine getiren herkesin Âl-i Muhammed'den olduğunu beyan etmiştir.²⁶

Âl kelimesinin bir kimsenin kavmi, tabileri ve dinî mensupları için kullanıldığını belirten Kurtubî, Âl-i Resûl'ü şu ifadelerle açıklar: "Gerek kendi asrında gerekse kendisinden sonra onun (Hiz. Muhammed) dini ve milleti üzerine olan kimsedir. Böyle bir kimse ister onun nesebinden olsun isterse olmasın müsavidir. Onun dini ve milleti üzerine bulunmayan kimse ise onun nesebinden ve yakınından olsa bile onun âlinden ve ehlinde değildir. "Firavun'un âlini suda boğduk"²⁷ ve "Firavun'un âlini

²³ Tirmizi, "Menâkıb" 32.

²⁴ Buhârî, "Tefsîr", 33/8.

²⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, XXVII, 167; Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka*, s. 144.

²⁶ el-İsbehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 37-8.

²⁷ Enfal, 8/54.

azapların en şiddetlisine sokun (denilecektir)"²⁸ âyetlerini, delil getiren Kurtubî, buradaki âl ile Firavun'un dinine inananların kastedildiğini, zira Firavun'un oğlu ve kızı gibi yakınının olmadığını belirtmiştir. Kurtubî, aynı şekilde Ebû Leheb ve Ebû Cehil'e "Hz. Peygamberin ehlinden ve âlinden değildir" denildiğine dikkat çekerek²⁹ Hz. Peygambere iman etmeyen onun âlinden ve ehlinden olmayacağını ifade etmiştir.

Genel manada Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine tabi olan Âl-i Muhammed'den olduğu gibi onun getirdiği İslâm'ı kabul etmeyen Ebû Leheb gibi kimseler Peygamberimizin akrabasından olsa da onun ehlinden değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh'un iman etmeyen oğlu için "Ey Nuh o senin ehlinden değildir"³⁰ buyrulmuştur.

Ehl-i Beyt'in Önem ve Değeri

Kur'an-ı Kerim'de "Peygamber (s.a.v.), müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun hanımları da müminlerin anneleridir"³¹ buyrulmasından dolayı Zemaşerî, bütün Müslümanların Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kendilerine tercih etmeleri ve Ezvâc-ı mutahharâta hürmet ve tazimde bulunmaları gerektiğine dikkat çeker.³² Bir başka âyette ise Allah Teâlâ, Peygamberi Hz. Muhammed'e salât ederek onun şanını yüceltmış³³ ve "Muhakkak Allah ve melekleri Peygamberine salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona tam manasıyla salât ve selâm ediniz"³⁴ buyurmuştur. Salât'ın, Allah'tan olduğu zaman rahmet, meleklerden olduğu zaman istiğfar, müminlerden olduğu zaman ise dua manasına geldiği ifade edilmiştir.³⁵ Allah Teâlâ'nın Peygamberine salâtta bulunarak onu ta'zim etmesi, onun şeriatını kıyamete kadar bâki kılması, âhirette ona makam-ı mahmûdu ve ümmetine şefaathane salâhiyeti vermesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁶ Bu çerçevede ona nispeti olan her şeyin, dolayısıyla onun âl ve ashabının da şanı yüceltilmiş olmaktadır.

²⁸ Gâfir (Mü'min), 40 /46.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 81.

³⁰ Hûd, 11/46.

³¹ Ahzâb, 33/6.

³² Zemaşerî, *el-Keşşâf*, V,50.

³³ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 25/228, Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXII, s. 75.

³⁴ Ahzâb, 33/56.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XVII, 214; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXII, s. 77.

³⁶ Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXII, s. 76

“Ey iman edenler! Siz de tam manasıyla ona salât ve selâm ediniz” âyeti geldiğinde ashâb-ı kiram, Peygamber Efendimize (s.a.v) kendisine nasıl salât edeceklerini sormuş o, kendisine salâtın yanında âline de salât getirilmesini önemli bularak salâtın şu ifadelerle yapılmasını istemiştir:

“Allah’ım! Muhammed’e ve Muhammed’in âline salât et. İbrahim’e ve İbrahim’in âline salât ettiğin gibi. Doğrusu Sen her çeşit hamde layıksın ve yücesin. Allah’ım! Muhammed’i ve Muhammed’in âlini mübarek kıl. İbrahim ve âlini mübarek kıldığın gibi. Doğrusu Sen her türlü hamde layıksın ve yücesin.”³⁷ Peygamber Efendimizin bu açıklamasını dikkate alan Müslümanlar namazlarda Hz. Muhammed (s.a.v.) ile beraber onun âline salât getirir.

Kur’an-ı kerim’de “De ki: “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar kesata uğramasından korktuğunuz ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah ve Resulü’nden daha sevgili geliyorsa, Allah’tan bir emir gelinceye kadar bekleyin, Allah fâsık topluluğu doğru yola iletmez”³⁸ buyrulur Allah ve Resulü’nün sevgisinin her şeyin üstünde tutulması istenmiştir.

Fahr-i Kâinât, bir hadis-i şeriflerinde “Çocuklarımızı üç haslet üzere yetiştiriniz: Peygamber sevgisi, Ehl-i beyt sevgisi ve Kur’ân kıraati...”³⁹ buyurarak, Ehl-i beyt sevgisinin bütün çocuklara öğretilmesini istemiştir. Resûlullah (s.a.v.) ayrıca Hac esnasında Arefe günü “Ey insanlar! Size, kendilerine sıkı bir şekilde tutunduğunuz takdirde benden sonra asla dalaletle düşmeyeceğiniz iki şey bıraktım: Allah’ın Kitabı ve benim itretim(zürriyetim), Ehl-i beytim”⁴⁰ buyurmuştur.

Kadı İyaz (544/1149), Hz. Muhammed’e muhabbet beslemenin ve onun hukukuna riayet etmenin bütün ümmete farz olduğu konusunda yukarıdaki âyetin kâfi geldiğini belirtmekle birlikte şu hadis-i şerifi zikreder: “Sizden birinize ben, annesinden babasından, çocuklarından ve bütün insanlardan daha sevimli olmadığım müddetçe (tam) iman etmiş olamaz.”⁴¹ Kadı İyaz “bir kişi birini severse onun esaslarına muvafakat eder, değilse sevgisinde sadık olmaz” der. O, sevmenin alametinin Resûlullah’ın sünneti-

³⁷ Buhârî, Tefsiru Sûre”, 33/10; Tirmizi, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 34.

³⁸ Tevbe, 9/24

³⁹ el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmiu’s-sağîr, Beyrut 1994, I, 225

⁴⁰ Tirmizi, “Menâkıb”, 32.

⁴¹ Buhârî, “İman” 8; Müslim, “İman” 69,70.

ne tabi olmak, bolluk ve darlık anında onun emirlerine uyup, yasaklarından kaçınmakla olduğunu ifade etmiş ve Ehl-i beyt ile ashabın tamamını sevmeyi, Hz. Muhammed'i sevmenin bir gereği olarak görmüştür.⁴²

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240), Ehl-i beyt'e sadece temiz ve mukaddes vasıfların izafe edilebileceğini açıklayarak, Hz. Fatıma evladının yanı sıra Hz. Selman ile alakalı hadis-i şerifi zikrederek onun da Ehl-i beyt'ten olduğunu söylemiştir.⁴³

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Müslümanların Ehl-i beyt'e gösterdikleri hürmet ve muhabbet konusunda bazı örnekler vermek istiyoruz.

Hz. Ebû Bekir, bir gün ikindi namazını kıldırdıktan sonra Hz. Ali ile beraber giderlerken çocuklarla oynayan Hz. Hasan'ı görür. Hz. Ebû Bekir onu tutup kaldırır ve omzuna koyar ve "Babasına değil dedesine benzeyen çocuk" diyerek ona iltifat eder, Hz. Ali ise bu esnada onlara bakıp gülmüştür.⁴⁴ "Nebi Aleyhisselam'ın yakınlarına sıla-ı rahimde bulunmak, bana kendi yakınlarıma sıla-ı rahimde bulunmaktan daha sevimli gelir"⁴⁵ diyen Hz. Ebu Bekir, Ehl-i beyt'e büyük değer verdiği gibi Müslümanlara da "Muhammed'e (s.a.v.) olan muhabbet ve hürmetinizi onun Ehl-i beyt'ine karşı da gösteriniz"⁴⁶ demiştir.

Hz. Ömer de Ehl-i beyt'e büyük sevgi ve hürmet göstermiştir. Oğlu Abdullah'a tahsisattan üç bin hisse, Usâme b. Zeyd'e ise üç bin beş yüz hisse verince oğlu bu fazlalığın sebebini sorduğunda Hz. Ömer: "Çünkü Usame'nin babası senin babandan, Resûlullah'a (s.a.v.) daha sevimliydi. Usame de Resûlullah'a senden daha sevimidir. Resûlullah'ın sevdiğini kendi sevdiğime tercih ettim"⁴⁷ cevabı vermiştir. Hz. Ömer, ayrıca Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Bedir ashabından saymış ve Bedir ehline verilen hisseden onlara da tahsis etmiştir.⁴⁸

⁴² Kadı Ebülfazl İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa*, Beyrut ts., II, 18, 24, 26.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, III, 230.

⁴⁴ Buhârî, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî" 22; ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, nşr. Şuayb el-Arnaut, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1996, III, 249.

⁴⁵ Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa*, II, 49.

⁴⁶ Buhârî, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî" 22.

⁴⁷ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 51.

⁴⁸ Zehabî, *Siyer*, III, 266, 285.

Bir gün Zeyd b. Sabit'e (r.a.) binmek üzere hayvanı getirildiğinde Abdullah b. Abbas (r.a.) gelip hayvanı özengesinden tutarak onun binmesine yardım etmek istemişti. Bundan hayâ eden Hz. Zeyd ise ona "Ey Resûlullah'ın amcasının oğlu öyle yapma" deyince, Abdullah b. Abbas (r.a.) : "Biz âlimlerimize böyle hürmet gösteririz" demiştir. Bunun üzerine Zeyd, Abdullah b. Abbas'ın elini öpmüş ve "Biz de Ehl-i beyt'e böyle hürmet göstermekle emir olunduk"⁴⁹ diye karşılık vermiştir.

Abdullah b. Abbas'a "Ashab-ı kiram arasında önceden meydana gelen olaylar hakkında ne dersiniz?" denilince o, ileri geri konuşmayı doğru bulmamış ve Allah Teâlâ'nın dediği gibi derim diyerek⁵⁰ şu mealdeki âyet-i kerimeyi okumuştur:

*"Onlardan sonra gelenler şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi başışla. Kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutma..."*⁵¹

Müslümanların Ehl-i beyt'e olan sevgi ve hürmeti tâbiîn devrinde de devam etmiş; Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz Ehl-i beyt'ten Abdullah b. Hasan'ın bir ihtiyacı için kendisine geldiğini görünce şöyle demiştir: "Bir ihtiyacın olduğunda ya bana birisini gönder vereyim veya bana bildir. Zira ben seni kapımda görmek hususunda Allah'tan haya ederim."⁵²

İmâm-ı Âzam, Ehl-i beyt'e karşı derin bir sevgi besleyerek onları desteklemiş ve onlara yapılan haksızlıklara karşı çıkmıştır. Bir taraftan Muhammed el-Bâkır ve Cafer-i Sâdık gibi Şiîlerin yanı sıra Sünnîler tarafından da kendilerine büyük değer verilen zatlarla görüşüp onlardan istifade eden Ebu Hanîfe (r.h.), diğer taraftan da "Biz sahâbenin her birini ancak hayırla anarız"⁵³ diyerek sahâbe ve Ehl-i beyt'i beraberce sevmenin önemini göstermiştir. İmâm-ı Âzam'ın Ehl-i beyt'e olan sevgisi onu, ashab-ı kirama ithamlarda bulunun *Gulât-ı Şîa* ve Şiî fikirler ile mücadele

⁴⁹ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 50.

⁵⁰ Bâkîllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâduh ve lâ yecûzü'l-cehl bih*, nşr. M. Zâhid el- Kevserî, Kahire 1993, s. 69.

⁵¹ el-Haşr, 59/10

⁵² Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 49; eş-Şeblencî, Mü'min b. Hasan Mü'min, *Nâru'l-ebşâr fi menâkıb-i Âl-i beyti'n-nebiyyi'l-muhtâr*, Beyrut 2005, s. 272.

⁵³ İmam-ı Âzam, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 4.

etmekten alıkoymamıştır.⁵⁴ O, Ehl-i beyt sevgisi ile Şîî görüşlerin birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.

İmam Şâfiî ise “Âl-i Muhammed’i sevmek Rafizîlik ise insanlar ve cinler şahit olsun ki ben rafiziyim” diyerek Ehl-i beyt’i sevmenin önemi-ne dikkat çekmiştir.⁵⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) ise Ehl-i sünnet’in ashab-ı kiram ve tâbiüne (selef-i salihîn) hürmet ve sevgi gösterilmesi konusunda ittifak ettiğini belirttikten sonra Ehl-i Sünnet’in Hz. Peygamber’in bütün hanımlarına mutlak manada hürmet ve dostluğu (muvâlât) zorunlu gördüğünü ifade etmiştir. Bağdâdî, aralarında Şia tarafından imam kabul edilen Ehl-i beyt mensuplarının da bulunduğu zâtların Ehl-i sünnet tarafından da dost görüldüğüne dikkat çekmiştir. O, Mu’tezile ve Rafizîlere meyletmeyen ve temiz atalarının yolundan giden Evlâd-ı Ali’ye Ehl-i sünnet’in her devirde aynı sevgi ve hürmet gösterdiğini söylemiştir.⁵⁶

Tarih boyunca “Fatıma benden bir parçadır, onu üzen beni üzmüş olur”⁵⁷ hadis-i şerifini esas alan Müslümanlar, Evlâd-ı Fatıma’yı da Hz. Peygamberden bir parça gibi kabul etmişlerdir. Onlar, Ehl-i beyt neslinin şerefli insanlar olduğuna inanmışlar ve onlara eziyetin Hz. Peygambere varacağına düşünerek, Ehl-i beyt’e hürmet, tazim ve ihsanda geri kalınmaması gerektiğini düşünmüşlerdir.⁵⁸

Kadı İyâz, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) tazim ve hürmet edilmesi hususunun Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu söyler. Allah Teâlâ’nın kitabında Hz. Peygambere eziyeti haram kıldığını ifade eden⁵⁹ Kadı İyâz, “Şüphesiz Allah ve Resulüne eza verenlere Allah, dünyada ve âhirette lanet etmiş ve onlar için şiddetli bir azap hazırlamıştır”⁶⁰ âyetini hatırlar. Abdulvehhâb Şârânî (973/1565) de Hz. Muhammed’in (s.a.v.) zürriyetine kıyamete kadar muhabbet etmenin vacib olduğunu açıklamıştır.⁶¹ Âlusî,

⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe*, trc. Osman Keskiöglü, Ankara 2005, s. 36.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, XXVII,167; Âlusî, *Ruhu'l-meâni*, XXV, s. 32.

⁵⁶ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990, s. 360-1.

⁵⁷ Buhari, “Fedâilü ashâbi'n-Nebî” 29.

⁵⁸ Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika*, s. 173; eş-Şeblencî, *Nûru'l-ebşâr*, s. 273-4.

⁵⁹ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 211.

⁶⁰ Ahzâb, 33/57.

⁶¹ Şârânî, *Abdulvahhâb b. Ahmed, el-Yevâkîd ve'l-cevâhir*, Kahire 1959, II, 78.

“Allah’ın Resulüne eziyet edenler için elem dolu bir azap vardır”⁶² âyetinin tefsirinde Hz. Peygamberin vefatından sonra da onun ebeveyni hakkında layık olmayan şeyleri konuşmanın veya Ehl-i beyt’e eziyet etmenin Fahr-i kâinat’a eziyet olacağına dikkat çekmiştir.⁶³

Kadı İyâz, Resûlullâh’ı (s.a.v.) kötülemenin (seb veya şetmi) ona eza vermek olacağına dikkat çeker ve Hz. Peygamberin soyuna eziyet etmenin de aynı şekilde ona eza vereceğini belirtir. O: “Nebi Aleyhis-selâm’a küfreden (seb), onu ayıplayan, kendisine, soyuna, dinine veya ona mahsus vasıflardan birine eksiklik ve kusur nispet eden... ona sebetmiş olur”⁶⁴ diyerek Ehl-i beyt’e verilen sıkıntının Hz. Peygamberi üzeceğini ifade eder.

İbnü’l-Arabi, Ehl-i beyt’in şerefının esas olarak âhirette tezahür edeceğini ve onlardan birisi dünyada günah işleseler bile âhirette mağfûr (bağışlanmış) olarak haşır olunacağını belirterek şöyle der: “Her Müslüman için lazım gelen şey *“Allah, Ehl-i beyt’ten her türlü kötülüğü gidermek ve onları tertemiz yapmak ister”* âyetinde Allah Teâlâ’yı tasdik ederek, Ehl-i beyt’ten sadır olan her şeyi Allah Teâlâ’nın affettiğine inanmaktır. Allah Teâlâ’nın kendilerinin temiz olduğuna ve her türlü kötülüğü giderdiğine şahitlik ettiği Ehl-i beyt’ten birisinin yaptığı amellerden dolayı, bir Müslümanın onları günah işleyen kimselerden sayması doğru olmaz. Zira onlara Allah’ın yardımı sebkât etmiştir.”⁶⁵

Fahreddin Râzî *“İşte bu Allah’ın salih amel işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki: “Ben buna (tebliğ vazifesine) karşılık sizden akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum”*⁶⁶ âyetinin tefsirinde: “Bize tevâtür yoluyla naklolunmuştur ki Hz. Peygamber; Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i severdi. Bu sebeple onları sevmek ümmetin her ferdi üzerine vacibtir” demiştir. Râzî ayrıca namazda teşehhüdün sonunda Âl-i Muhammed’e dua edilmesinin önemine işaret ederek, bunun bir başkasının ehli için yapılmadığını belirtir ve bu şekilde Âl-i Muhammed’e tazim edildiğine dikkat çeker. Râzî, “Bu âyet (Şûrâ, 23) Âl-i Muhammed’e ve ashaba muhabbetin vacip olduğuna delalet eder. Bu ise

⁶² Tevbe, 9/61.

⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, X, 128.

⁶⁴ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 214.

⁶⁵ İbnü’l-Arabi, *Fütûhâtü’l-Mekkiye*, III, 231.

⁶⁶ Şûrâ, 42/23

sadece Hz. Peygamberin ehlini ve ashabını topluca seven Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın görüşüdür"⁶⁷ diyerek Ashab-ı kiram ile Ehl-i beyt'i beraber sevenin sadece Ehl-i sünnet olduğunu hatırlatır.

İmâm-ı Rabbânî'nin babası Şeyh Abdülahad, ashabı-ı kiramın faziletini ve önemini bildiğinden onlara hürmet gösterir ve Ehl-i beyt'e karşı büyük muhabbet taşırdı. O, bu muhabbetin hüsn-i hâtime (güzel bir ölüm yani imanlı olarak vefat etmek) ile bu dünyadan gitmede büyük tesirinin olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Ehl-i beyt'i ve ashabı beraber sevmenin ve onları örnek almanın kişiyi saadete ulaştıracağını belirten İmâm-ı Rabbânî, Ehl-i beyt'i sevdiğini iddia ettiği halde bir kısım sahabeyi kötüleyen Şîa'nın tavrını doğru bulmaz.⁶⁹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ehl-i beyt'i sevmenin sadece Şîilere mahsus olmadığı, tarih boyunca genel manada Sünnî Müslümanların Ehl-i beyt'i layıkıyla sevmek ve hürmet etmek hususunda gereken hassasiyeti gösterdikleri söylenebilir. Nitekim Âlûsî, Resûlullah'a (s.a.v.) yakınlık ciheti arttıkça muhabbet ve hürmetin de artması gerektiğini söyleyerek, Ehl-i beyt'e hürmet ve tazim hususunda Hz. Peygamber'in en yakınında bulunanlara daha fazla itibar edilmesi gerektiğine dikkat çeker ve bu konuda insanların gereken hassasiyeti göstermediğini ifade eder.⁷⁰

İbnü'l-Arabî, Ehl-i beyt'in şeriatın hukuka taalluk eden hususlarını eda etmesinin önemini belirtirken Hz. Peygamberin bunlara riayet ettiğini hatırlatır ve "Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapsa elini keserim" hadis-i şerifini zikreder. Bununla birlikte İbnü'l Arabî, bir Müslümanın, Ehl-i beyt'ten gelen şeyleri rıza ve teslimiyetle karşılamasını, hoşuna gitmeyen şeylere ise sabretmesinin daha doğru olacağını söyler.⁷¹ Kadı İyâz da Ehl-i beyt'e, Hz. Peygamberin hanımlarına ve ashabına sebbetmenin (küfretmenin) haram kılındığına ve bunu işleyenlerin lanetlenmiş kişiler olduğuna dikkat çeker.⁷²

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII,167.

⁶⁸ Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el- Hüseyinî, *el-İmâm es-Serhindî hayâtuh ve âmâluh*, Kuveyt 1994, s. 120.

⁶⁹ İmâm-ı Rabbânî, Serhendî, *Mektûbât*, İstanbul, ts. I, 71.

⁷⁰ Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXV, s. 32

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, III, 235.

⁷² Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 308.

Peygamber Efendimizin soyundan gelenlere aralarında bir ayrım gözetmeksizin büyük hürmet ve muhabbet besleyen Müslümanlar, onları seyyid ve şerif kabul ederek sadece hayırla yâd etmiştir. Yusuf Has Hâcib'in (470/1077) asırlarca önce yazılan şu ifadeleri özellikle Müslüman Türkler tarafından geniş karşılık bulmuştur:

“Hizmetkârlardan başka ve Bey'in adamlarının dışında, münasebette bulunacak kimseler şunlardır: Biri Peygamber'in neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev. Onlara iyi bak ve yardımda bulun. Bunlar Ehl-i beyt'tir, Peygamber'in uruğu(nesli)dur. Ey kardeş! Sen onları, sevgili Peygamber hakkı için sev. Ağızlarından yakışıksız bir söz çıkmadıkça, onların içini-dışını ve aslını-esasını araştırma.”⁷³

İslâm'ı kabul etmelerinden itibaren Türklerin, Ehl-i beyt'e ve Kerbela şehitlerine her zaman büyük hürmet göstermelerinin Şiilikle veya Şia'nın Ehl-i beyt anlayışıyla bir alakası bulunmamaktadır. Zira Müslüman Türkler arasında Ehl-i Beyt anlayışının Şii bir renk kazanması Safevilerin, özellikle de Şah İsmail'in propagandalarından sonra olmuştur.⁷⁴

Ehl-i Sünnet, Ehl-i beyt'e muhabbet ve hürmeti önemli gördüğü gibi Ehl-i beyt dahil Hz. Peygamberin bütün sahabilerine kötü söz ve sıfat kullanmaktan men etmiş, onları kötülemenin Resûlullah'a (s.a.v.) eziyet olacağından hareketle bundan kaçınmıştır.⁷⁵

Bir âyette “Şüphesiz Allah ve Resulüne eziyet edenlere Allah, dünya ve âhirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır”⁷⁶ buyrulurak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) eziyet etmek, onu incitmek yasaklanmış ve ona eziyetin gerek sözlü gerekse fiili olsun⁷⁷ karşılığının büyük bir azap olacağı beyan edilmiştir. Peygamber Efendimizin âl ve ashabını kötülemenin de ona bir eziyet olacağında şüphe bulunmamaktadır.

Ebû Bekir el-Bâkillânî (403/ 1085), ümmetin en hayırlısının Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ashabı, onların da en hayırlısının Hulefâ-yı raşidîn (ilk dört halife) olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: “Biz Resûlullah'ın (s.a.v.) Ehl-i beyt'inin faziletini ikrar ederiz. Ayrıca Allah ve

⁷³ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara 1988, s. 313.

⁷⁴ Iréne Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 2011, s. 188.

⁷⁵ Teftazânî, Sa'du'd-dîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersaâdet 1326, s. 11.

⁷⁶ Ahzâb, 33/57.

⁷⁷ Kurtubî, *Ahkâm*, XVII, 223.

Resul'ünün vasıfladığı şekilde Hz. Peygamberin hanımlarının (r.ah.) faziletini ve müminlerin anneleri olduğunu itiraf ederiz. Onların hepsi hakkında ancak hayır olanı söyleriz. Kitap ve Sünnet'te onların faziletini açıklayan, onları medh ü sena eden naslar bulunduğu için onlara veya onlardan birisine dil uzatanı (taan edeni) bidat, dalalet ve fık sahibi olarak görürüz. Kim onları bunun dışında anarsa o kişi, Kitap ve Sünnet'e muhalif olduğu için fâsık olur ve biz bundan Allah'a sığınırız."⁷⁸

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Ehl-i Sünnet, Ehl-i beyt ve ashaba beraberce hürmet gösterilmesini ve onların sadece hayırla yâd edilmesini önemli görmüş, hatta bunu Ehl-i Sünnet'in önemli bir şiarı olarak kabul etmiştir.⁷⁹

İmâm-ı Rabbânî, Resûlullah'ın (s.a.v.) bir hadislerinde Ehl-i beyt'ini Nuh'un (a.s.) gemisine benzeterek *ona binenlerin kurtulduğunu ondan geri kalanların ise helak olduklarını* ifade ettiğini ayrıca bir başka hadisinde ise *ashabını kendisiyle hidayete ulaşılan yıldızlara benzettiğine*⁸⁰ dikkat çeker. İmâm-ı Rabbânî, bazı âlimlerin bu teşbihler arasındaki alakaya işaret edip, gemiye binenlerin helakten emin olmak için yıldızları gözetlemesi ve takip etmesi gerektiğini söylediklerini belirtir. Zira yıldızlara bakıp, onları takip etmeyen bir gemi hedefine ulaşamayıp helak olacaktır. İmâm-ı Rabbânî bu açıklamalarıyla Ehl-i beyt ile ashap arasında ayırım yapmanın özellikle Ehl-i beyt'e muhabbet beslediğini söylediği halde ashapı kötülemenin tutarsızlığına dikkat çeker.⁸¹ Ehl-i sünnet, aralarında meydana gelen ihtilafların ictihat farklılıklarından kaynaklandığını söyleyip, Ehl-i beyt'i de içine alan sahâbeye dil uzatılmayacağını belirtmiştir.⁸²

⁷⁸ Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i 'tikâduh ve lâ yecüzü'l-cehl bih*, s. 68.

⁷⁹ İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, Medine 1988, I, 106-7; Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dimaşk 1993, II, 890.

⁸⁰ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, Kâhire 1351,I, 132; el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 209. Aynı hadis-i şerifler ve benzer izahlar için bkz: Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 218, XXVII,168; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXV, s. 32

⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 71.

⁸² Neseî, *Tebsiratu'l-edille*, II, 890; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 187; *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman U meyrâ, Beyrut 1989, V, 303; İmâm-ı Rabbânî, *a.g.e.*, I, 94.

Şîa'nın Ehl-i Beyt'e Bakışı

Şîa'nın, Ehl-i beyt'e farklı bir önem atfettiğine dair iddialar, Şîi kaynaklarda ilk dönemlere kadar götürülmektedir. Hicrî üçüncü asırda yaşayan ve Şîa'nın önde gelen âlimlerinden olan Nevbahtî'nin belirttiğine göre Abdullah b. Sebe⁸³, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman başta olmak üzere ashab-ı kiramı kötüleyip, onlardan teberrî (uzaklaşma) eden ilk kişidir. Hz. Ali, söz konusu iddiaları İbn Sebe'nin kendisine sormuş o da bunları ikrar edince, onun öldürülmesini istemiştir. Hz. Ali'nin etrafındakiler: "Ey Emîru'l-müminîn! Ehl-i beyt'e sevgiye, sana dostluğa ve senin düşmanlarından teberrîye çağıran bir kimseyi öldürtecek misin? deyince Hz. Ali, onu Medâyin'e sürgün etmiştir.⁸⁴

Şîa, sadece Hz. Ali ve oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e değil bütün Ehl-i beyt imamlarına büyük önem atfetmiş ve onların Hz. Muhammed (s.a.v.) ile âdeta aynı hususiyetlere sahip olduklarına inanmıştır. Şîilerin önde gelen âlimlerinden olan Şeyh Saduk (381/991) bu inancı şöyle ifade etmiştir:

"Biz inanıyoruz ki, Kutlu ve Yüce Allah, bütün yaratılmışları, (selâm üzerlerine olsun) Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt için yaratmıştır. Eğer onlar olmasaydı, Yüce Allah ne göğü ne yeryüzünü ne cenneti ne cehennemi ne Âdemi ne Havva'yı ne melekleri ne de yarattığı şeylerden bir tekini yaratırdı. (Allah'ın salâtı hepsinin üzerine olsun)."⁸⁵

Şîa, Âl-i abâ ile Ehl-i beyt'i aynı manada kullanmış ve Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i (r.a.) aba(kisa)sının altına alarak, "*Allahım bunlar benim Ehl-i beytimdir, onları günahlardan temizle*" diye dua etmesini⁸⁶ dikkate alarak Ehl-i beyti, sadece onlardan ibaret saymıştır. Şîa, Hz. Peygamberin hanımlarını ve diğer çocuklarını Ehl-i beyt'in dışında tuttuğu halde bu hadiste hiç geçmeyen imamların ismet sahibi olduğunu söylemiştir. Şeyh Saduk, Ahzap suresinin Ehl-i

⁸³ İbn Sebe'nin hayatı ve görüşleri hakkında farklı ve çelişkili rivayetler konusunda bkz. Fiğlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, "Abdullah İbn Sebe Meselesi" (Ek), İstanbul 2001, s. 335-349.

⁸⁴ Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan, *Fıraku's-Şîa*, Nacef 1936, s. 22.

⁸⁵ Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Şîi-İmamiyyenin İnanç Esasları*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 109.

⁸⁶ Tirmizi, "Menâkıb" 32.

beyt ile ilgili âyetini bütün imamların masum olduğuna delil getirerek şöyle der:

“Bizim onlar (on iki imam) hakkındaki inancımız şudur: Onlar, Allah'ın kendilerine itaat etmeyi emrettiği ulu'l-emr kişilerdir. Onlar, insanlar üzerinde şahittirler. Onlar, Allah'ın kapılarıdır; O'na giden yoldur. O'na işaret eden delillerdir. (Selam üzerlerine olsun). Onlar, O'nun ilminin hazinesi, vahyinin açıklayıcısı ve tevhidinin rükünleridir. Onlar hata ve yanlıştan korunmuşlar (ma'sum) dır. Onlar, Allah'ın kendilerinden kirleri giderdiği tertemiz kimselerdir.”⁸⁷

Şîa'nın gulât-şîa olarak isimlendirilen bazı fırkaları, Ehl-i beyt kabul ettiği beş zat (Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) hakkında masumiyetin ötesinde bir takım inançlara sahip olmuşlar, Allah'ın söz konusu zevâta hulul ettiğine inanarak, onların ilah olduklarını iddia etmişlerdir.⁸⁸

Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Ehl-i Beyt İmamlarına Bakışı Arasındaki Farklar

Bilindiği gibi imâmet meselesi Şîa'nın bir mezhep olarak ortaya çıkışında, gelişmesinde ve varlığını sürdürmesinde en temel konu olarak tarih boyunca önemini devamlı korumuştur. Bu konunun temelinde ise *imametın nass yoluyla Ehl-i beyt'ten olan imamlara yani Hz. Ali'nin soyuna ait olduğu* görüşü bulunmaktadır. Nitekim Şehristânî: “Şîa, hususiyetle Hz. Ali'ye taraftar olanlardır. Onlar, Hz. Ali'nin imâmet ve hilâfetinin gizli olsun açık olsun nass ve vasiyetle olduğuna hükmettiler ve imâmetin Hz. Ali'nin evladından çıkmayacağına inandılar”⁸⁹ diyerek bu konuya dikkat çekmiştir.

Ehl-i sünnet ise imametın nass yoluyla Ehl-i beyt'e verildiği iddialarının mesnetsiz olduğunu söylemiş ve bunun Ehl-i beyt'e tahsisini doğru bulmamıştır.⁹⁰ Ehl-i sünnet, Şîa-İmamiyye'nin inandığı on iki imamın sonuncusu bulunan ve yaşayıp yaşamadığı tartışmalı olan Mehdi Muntazar hariç Ehl-i beyt'ten imam kabul edilen zatların, fazilet ve takva ehli insanlar olduğunu kabul etmekle birlikte onların imamlıklarının siyasi

⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Şîa-İmamiyyenin İnanç Esasları*, s.110.

⁸⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990, I, 66, 83-4.

⁸⁹ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdolemîr Ali Mehnâ -Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993, I, 169.

⁹⁰ Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm'da İmamet ve Hilâfet*, İstanbul 2011, s. 113-125, 180.

manada olmadığını ifade etmiştir.⁹¹ Esasen Şia tarafından imam kabul edilen bu zatlardan Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın dışında hiç birisi iktidarda bulunmadıkları gibi siyasetten uzak, ilim ve irşat ile meşgul olmuşlardır. Muhammed el-Bakır ve Cafer-i Sadık gibi meşhur zatlar, bazıları tarafından ısrarla siyasetin içine çekilmeye çalışılmış, ancak onlar bundan uzak durmaya büyük özen göstermişlerdir.⁹²

Hz. Hasan hicrî 41 senesinde hilâfet hakkından feragat edip, Hz. Muâviye'ye biat etmiş ve daha sonra vefat edinceye kadar siyasetten uzak durmuştur.⁹³ O, nübüvvetle hilâfetin kendi soylarında birleştirilmesinde Allah Teâlâ'nın rızasının olmadığını düşünmüştür.⁹⁴ Rivayete göre Hz. Hasan vefatına yakın kardeşi Hz. Hüseyin'e babaları Hz. Ali'nin hilafeti konusunda önceden yaşadığı olayları hatıratlıktan sonra: "Kardeşim! Allah'a yemin olsun ki, ben Allah Teâlâ'nın bizde (Ehl-i beyt'te) nübüvvet ile peygamberliği cem edeceğini (bize hem peygamberliği hem de hilafeti vereceğini) düşünmüyorum" demiştir.⁹⁵

Ehl-i beyt imamlarından Ali er-Rıza (203/818), ilimle meşgul olup, ömrünün son yıllarına kadar siyasetten uzak durmuş ve kendi isteğinin dışında Abbasî halifesi Me'mun tarafından 201/817 yılında veliaht ilan edilmiş ise de iki yıl sonra vefat ettiği için hilâfet nasip olmamıştır.⁹⁶

Ehl-i beyt imamları, genel manada zahirî hilâfete ve dünyevî saltanata itibar etmemişler ve tasavvuf ehli tarafından bâtinî hilâfet kabul edilen *velayet* (Allah'ın dostluğu) makamının sultanı ve velilerin kutbu kabul edilmişlerdir.⁹⁷ Ebî Dâvûd'un Süneni'ni şerh eden el-Azimâbâdî (1857/1911), Hz. Hasan sûreten olan hilâfetten feragat ettikten sonra kendisine velayette kutbiyet makamının sancağının verildiğini belirtmiştir.⁹⁸

⁹¹ eş-Şeblencî, *Nûru'l-ebşâr*, 291-390; Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka* s. 188-206.

⁹² Atalan, Mehmet, "Alioğullarının İç Çekişmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 2 (2009), s. 68.

⁹³ Buhârî, "Fezâilü-ashabi'n-Nebî" 22; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, III, 7,8; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâha Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967, I, 140; İbnü'l-Esîr, *İz-zeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım eş-Şeybânî, el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1989, II, 445-47.

⁹⁴ Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b Ebû Bekir, *Târihu'l-hulefâ'*, Beyrut 1993, s. 200.

⁹⁵ Zehebî, *Siyer*, III, 278.

⁹⁶ Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka* s. 143; eş-Şeblencî, *Nûru'l-ebşâr*, s. 365-374.

⁹⁷ Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka* s. 143.

⁹⁸ el-Azimâbâdî, Ebü't-Tayyîb Şemsü'l-Hak Muhammed, *Avnü'l-mâ'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Medîne 1968; II, 370.

Şîa'nın iddialarının aksine Ehl-i beyt imamları, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi zatlar hakkında kötü sözler sarf eden veya onlara dil uzatanlardan uzak durmuşlardır. Zeyd b. Ali'ye yanında olanlar; "Bizim sana yardımımız deden Hz. Ali'ye zulmeden Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkındaki görüşünü açıklamana bağlı" demişlerdi. Zeyd b. Ali ise: "Ben o iki zât hakkında hayırdan başka bir şey söylemem. Babamdan onlar hakkında sadece hayırlı şeyler işittim" şeklinde karşılık vermiştir.⁹⁹ Zeyd b. Ali; "Allah'a yemin olsun ki, Ebû Bekir ve Ömer'den teberri etmek, Ali'den (r.a.) de teberri etmektir"¹⁰⁰ diyerek, Hz. Ali'yi sevmek adına diğerlerine buğz etmeyi doğru bulmamıştır.

Kardeşi Zeyd'in siyasî faaliyetler içinde bulunmasını doğru görmeyen Muhammed el-Bakır'a (114/732) Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den sorulduğunda "Onları dost kabul etmeyi, düşmanlarından uzak durmayı" tavsiye etmiş ve onları hidayet üzere olan imamlar şeklinde vasıflamıştır. Ayrıca "Allah'a yemin olsun ki ben Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i sadece dost bilirim ve onlara istiğfarda bulunurum. Ehl-i beyt'ten onlara dost olanın dışında hiç kimse tanımıyorum" demiştir.¹⁰¹ Muhammed el-Bakır, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i kötüleyip bunu da Muhammed el-Bakır'ın emrettiğini zanneden kişilerin varlığından haberdar olduğunda "Onlara haber verin ki, Allah'a yemin olsun ben onlardan uzağım" demiştir. O, ayrıca "Ebû Bekir ve Ömer'den (r.a.) teberri edenden ben beriyim (uzağım)"¹⁰² şeklindeki ifadeyle de bu konudaki kararlılığını göstermiştir.

Cafer-i Sadık'a ashab-ı kiram arasında meydana gelen olaylar sorulduğunda o, bu konular hakkında yalan-yanlış konuşulmasını doğru bulmadığından bu hususta "Allah'ın dediği gibi derim" demiş ve "Onlar hakkındaki bilgi Rabbimin katındadır. Rabbim, yanılmaz ve unutmaz."¹⁰³ mealindeki âyet-i kerimeyi okumuştur.¹⁰⁴

⁹⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 35; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1992, s. 198.

¹⁰⁰ Makdisî, Muhammed b. Abdülvahid Ziyaüddîn, *Kitâbü'n-Nehy an-sebbi'l ashâb ve mâ fihî mine'l-ism ve'l ikâb*, Kahire 1994, s. 58.

¹⁰¹ Zehebî, *Siyer*, IV, 402-3.

¹⁰² Makdisî, *Kitâbü'n-Nehy* s. 60.

¹⁰³ Tâ hâ, 20/52.

¹⁰⁴ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 69.

Hız. Hasan'ın oğlu Abdullah'a (r.a.) birisi meshler üzerine mesh etmenin hükmünü sorduğunda o: "Mesh et. Zira Ömer b. Hattab (r.a.) mesh etti" demiştir. Soran kişi: "Ben senin mesh etmeni soruyorum diye karşılık verince o, "Ben sana Ömer'den haber veriyorum, sen bana kendi görüşümden soruyorsun. Ömer, benden ve arz dolusundan daha hayırlıdır" demiştir. Karşısındaki kişi "Ey Ebû Muhammed! İnsanlar bu hususta senin takiiye yaptığına inanıyorlar" deyince ise o "Ey Allahım! Bu benim gizli ve açık söylediğim sözümüdür. Benden sonra hiç kimse benim adıma söylenenleri dinlemesin"¹⁰⁵ diyerek bunun bir takiiye olmadığını ifade etmiş ve Ehl-i beyt taraftarlığı adı altında diğer sahâbîlere dil uzatılmasını doğru bulmamıştır.

Ehl-i Beyt ve Mehdilik Meselesi

Kelime olarak *hüdâ* ve *hidayet* kökünden gelen "mehti", "hidayete mazhar olmuş, doğru yolda yürüyen ve tarik-ı müstakimde bulunan kişi"¹⁰⁶ manasına gelmektedir. Ehl-i İslâm arasında meşhur olan görüşe göre Mehti, "Ehl-i beyt'ten ahirzamanda zuhur edecek ve dini güçlendirip, insanlar arasında adaleti hâkim kılacaktır."¹⁰⁷ Mehti'nin Ehl-i beyt soyundan zuhur edeceği konusunda Ehl-i Sünnet ve Şia arasında bir farklılık olmamakla birlikte Mehti'nin şahsiyeti ve vasıfları konusunda derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in yanı sıra Buhâri ve Müslim gibi hadis kitaplarında yer almamasından dolayı bazıları tarafından Mehti'nin zuhuruna şüpheyle yaklaşılsa da¹⁰⁸ Kütüb-i sitte'nin diğer hadis âlimlerinden olan Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Tirmizî kitaplarında Mehti ile alakalı hadisleri zikretmişlerdir.¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, Mehdilik konusunda rivayet olunan hadislerle müstakil bir bölüm ayırarak onları, "Kitâbu'l-mehtî"de toplamıştır.¹¹⁰

Ebû Dâvud'un Sünen'inde Mehti ile alakalı zikredilen hadislerin bazıları şu şekildedir: "*Dünyanın tek günlük bir ömrü bile kalmış olsa, Allah bir kimse gönderinceye kadar o günü uzatır. O, benim Ehl-i beytimdendir, onun*

¹⁰⁵ Makdisî, *Kitâbü'n-Nehy* s. 70-1.

¹⁰⁶ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaâdet 1317, II, 1436.

¹⁰⁷ el-Azimâbâdî, *Avnü'l-mâ'bûd*, II, 361.

¹⁰⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehti", *DİA*, XXVIII, 373.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 99; İbn Mâce, *Fiten*" 34; Tirmizi, *Fiten*", 52,

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, "Mehti" 1 vd.

ismi, benim ismime, babasının ismi de babamın ismime mutabıktır... Mehdi benim zürriyetimden, Hz. Fatıma'nın evladındandır. O önceden zulümle dolan yeryüzünü adaletle doldurur..."¹¹¹

"Mehdi" lafzı açıkça geçmemekle birlikte Buharî ve Müslim'in Hz. İsa'nın (a.s.) nüzülü babında ittifakla zikrettikleri "İmamınız sizden olduğu halde İbn Meryem indiği zaman haliniz nasıl olur"¹¹² hadisinde geçen "imam"ın vasıfları ile diğer hadis kitaplarında rivayet edilen Mehdi'nin vasıfları arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Bu sebeple Müslim şârihi İbn Hacer el-Askalânî (852/1449), bu imamın Mehdi olduğuna dikkat çekerek, Hz. İsa'nın ahirzamanda arkasında namaz kılacağı imamın Mehdi olduğu konusunda rivayet olunan haberlerin tevatür derecesine ulaştığına dair İmam Şâfiî'den nakilde bulunur.¹¹³

el-Azimâbâdî, Mehdi ile ilgili hadislerin Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ûd (r.a.) gibi pek çok sahabeden nakledildiğini ve bunların pek çok hadis kitabında yer aldığını belirtir. O, söz konusu hadislerin arasında sahih, hasen ve zayıfların bulunduğu gibi mevzu hadisin de olduğunu söyler ve Şia tarafından oluşturulan Mehdilik inancının batıl olduğunu ifade eder.¹¹⁴

İbn Kesir ve el-Azimâbâdî gibi Ehl-i sünnet'e mensup bazı âlimler on iki kâmil halifeyi sıralarken Hülefa-yı Raşidîn ve Ömer b. Abdülaziz gibi halifelerin yanı sıra Mehdi'yi de onların arasında zikretmişlerdir.¹¹⁵

Ehl-i sünnet'e ait kaynaklarda Mehdilik konusu yer almakla birlikte bu mesele Şia'da olduğu şekilde özellikle de İmâmiyye fırkasında kabul edildiği gibi temel bir itikâdi esas olarak görülmemiş, konu genellikle kıyamet alametleri başlığı altında incelenmiştir. Söz gelimi Sâdüddîn Teftazânî (793/1340), Mehdi'nin gelmesi konusunda haber-i vahid olmak-

¹¹¹ Ebû Dâvûd, "Mehdi". İbn Mâce ve Tirmizi gibi temel hadis kaynaklarında da Mehdi ile alakalı olarak bu veya buna benzer rivayetler zikredilmiştir (İbn Mâce, Fiten" 34; Tirmizi, Fiten", 52.)

¹¹² Buharî, "Enbiya" 49, Müslim, "İman" 244-46.

¹¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Tâhâ Abdurraûf, Sa'd, Kahire 1978, XIII, 256.

¹¹⁴ el-Azimâbâdî, *Avnü'l-mâ'bûd*, II, 362-8.

¹¹⁵ İbn Kesir, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1986, I, 32; el-Azimâbâdî, *Avnü'l-mâ'bûd*, II, 367.

la birlikte pek çok sahih haberin varit olduğunu ifade etmiş ve Mehdi ile alakalı bazı hadis-i şerifleri *Şerhu'l-Makâsîd*'da zikretmiştir.¹¹⁶

Kurtubî, “O, öyle bir Allah'tır ki, müşriklerin hoşuna gitmese de dinini, bütün dinlere üstün kılmak için Peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir”¹¹⁷ mealindeki âyetin tefsirinde, Hz. Peygamberin soyundan bir Mehdi'nin geleceği hususundaki haberlerin tevatür derecesinde olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁸ Kurtubî ayrıca *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire* isimli eserinde Mehdi konusuna geniş yer ayırarak, bu hususta varit olan hadisleri ve haberleri zikretmiştir.¹¹⁹

Aliyyü'l-Kâri (1014/1605), Kurtubî'den naklen¹²⁰ Mehdi'nin bütün dünyada hükmünün geçeceğini belirtirken¹²¹ İbn Hacer el-Heytemî bu konuda müstakil bir eser yazmıştır. O, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) Ehl-i bey'ten Mehdi'nin geleceği ve yeryüzünde adaleti hâkim kılacağı konusunda pek çok rivayetin bulunduğunu dikkat çekmiştir.¹²²

Bazı mutasavvıflar ise eserlerinde Mehdilik konusuna daha geniş yer vermişlerdir. Abdulvahhâb Şârânî, müctehid imamların sonuncusunun Mehdi olduğunu ifade etmiş¹²³ ve *Keşfü'l-Gumme an cemû'l-ümme* isimli eserinin Mehdi'ye ulaşacağını ve mensuplarının ondan istifade edeceğini kendisine manen bildirildiğini söylemiştir.¹²⁴

İbnü'l-Arabî ise Fatıma Evladından kıyamete yakın müctehid bir Mehdi'nin geleceğini Kostaniyye'yi tekbirlerle fethederek¹²⁵ İslâm'ı gerçek manada hâkim kılacağını, zamanın en âlimi ve hatemü'l-evliya (hatemü'lvelâyet) olacağını ifade etmiş ve pek çok İslâm âlimi ona karşı çıksa da sonradan Mehdi'nin hükmünü kabul etmek zorunda kalacağını açıklamıştır.¹²⁶ İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedildiği

¹¹⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 312.

¹¹⁷ Tevbe, 9/33.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 180.

¹¹⁹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*, Riyad 1425, II, 1190-1216.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 367

¹²¹ Aliyyü'l-Kâri, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul ts. s. 22.

¹²² Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *el-Kavlü'l-muhtasar fi alâmâtî'l-Mehdiyyi'l-muntazar*, thk. Mustafa Âşûr, Kahire, ts. s. 18.

¹²³ Şârânî, *el-Yevâkîd ve'l-cevâhir*, II, 97

¹²⁴ Şârânî, Abdulvehhâb, *Keşfü'l-Gumme an cemû'l-ümme*, Kahire ts. I, 9.

¹²⁵ Benzer rivayetler için bkz: Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*, II, 1209.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, Kahire ts, III 327-29.

dikkate alındığında bu fethin savaş yoluyla değil de manevî bir fetih olduğu söylenebilir.

Yukarıda yer verdiğimiz Ehl-i sünnet kaynaklarında görüldüğü şekilde Mehdilik konusu Şia-İmâmiyye'de olduğu gibi Ehl-i sünnet itikadının ana eksenini oluşturmamış ve Mehdi'ye bir beşer için olan ömürden daha fazla bir hayat hakkı tanınmamıştır.

Hz. Ali'nin vefatından sonra onun imamlığını kabul edenlerin görüş ayrılığına düştüğünü belirten Nevbahtî, bir fırkanın "Hz. Ali öldürülmedi ve ölmedi, öldürülmeyecek ve ölmeyecek tâki, Arapları asasıyla sevk edip, yeryüzü zulüm ve haksızlıkla dolduğu gibi onu hak ve adalet ile dolduracak"¹²⁷ dediğini belirtir. Kendisine İbn Sebe' ve taraftarlarının Hz. Ali'nin "ölmediği ve ölmeyeceğine" yönelik iddiaları ulaştığında Hz. Hasan, "Öyleyse biz niçin onun malına varis olduk diyerek" babası hakkındaki söz konusu iddiaların geçersizliğini ifade etmiştir.¹²⁸

İmamiyya Şia'sının kaynakları ise Mehdilik iddiasını Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'ye kadar götürerek¹²⁹ bu mesele- nin baştan itibaren Müslümanları meşgul eden önemli bir konu olduğunu göstermek için özel çaba harcamıştır.¹³⁰ Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediği, Medine'de Razva isimli bir dağda yaşadığı ve bunun beklenen (muntazar) Mehdi olduğu iddia edilmiştir.¹³¹ Muhammed b. Hanefiyye bu iddiaları reddetmiş ancak Keysaniyye'den bazı kişiler onun Mehdiliğine inanmaya devam etmiştir.¹³²

Şii fırkalar Mehdilik konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlar, Zeydiyye'nin çoğu, Mehdilik meselesini temel bir inanç esası şeklinde önemli bir konu olarak görmemiş ve İmâmiyye Şia'sının aksine, imame- tin, Ehl-i beyt'e ve on iki kişiye mahsus olduğunu kabul etmemiştir.¹³³

¹²⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 22.

¹²⁸ Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 18.

¹²⁹ el-Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali, *el-İmâme ve't-tebsire*, s. 60; Malâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehlî'l-ehvâ ve'l-bida'* nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1993, s. 19.

¹³⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 22.

¹³¹ Eş'arî, *Makâlât*, I, 92; Bağdâdî, *el-Fark*, s.39; Şehristânî, *el-Milel*, I, 184.

¹³² Eş'arî, *Makâlât*, I, 97; Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 19.

¹³³ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyn, *İslâm'da Şia*, trc. Kadir Akaras, İstanbul 1993, s. 74.

İsmâliyye ise Muhammed b. İsmail'in ölmediğini ve bir gün dünyayı ıslah edeceğini söylemiştir.¹³⁴

Şîî fırkalar arasında Mehdilik meselesine en fazla önem atfeden ve imamet konusu çerçevesinde onu temel bir inanç esası haline getiren İmâmiyye'dir. İmâmiyye varlığı bile tartışmalı olan, sadece birkaç kişi tarafından görüldüğü kabul edilen ve 260/874 tarihinden itibaren gizlendiğine inanılan Muhammed (el-Mehdi) b. Hasan'nın Mehdi olduğuna inanmıştır. İmâmiyye fırkasının görüşlerini sistemleştiren önemli kişilerden biri olan Şeyh Saduk (381/991) onun hakkında şöyle demiştir: "Biz, Allah'ın yeryüzünde zamanımızda, kulları içindeki halifesinin el-Kâim, el-Muntazar Muhammed b. el-Hasan olduğuna inanırız. O, Allah'ın Nebisi'nin (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) Güçlü ve Ulu Allah'tan alarak adını ve soyunu bildirdiği kimsedir. O, zulüm ve adaletsizlik ile dolmuş bulunan yeryüzünü eşitlik ve adalet ile dolduracaktır... O Nebi'nin (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) bildirdiği Mehdidir."¹³⁵

İmâmiyye'ye göre yeryüzü peygambersiz, açık veya gizli bir imamsız kalmayacağı¹³⁶ için Muhammed b. el-Hasan istediği kadar gizli kalacak ve yeryüzünde zuhur edinceye kadar ondan başka bir kâim olmayacaktır.¹³⁷ İmâmiyye, diğer imamlar gibi Mehdi'nin de Ehl-i beyt'ten olacağı görüşünü, bazıları Ehl-i sünnet'e ait kaynaklarda da yer alan hadislerle dayandırmakla birlikte, on ikinci imamın gizlendiği ve kıyamete yakın ortaya çıkacağı inancı¹³⁸ konusunda geçerli deliller ortaya koymamıştır. İmâmiye, Gaybet-i Kübra olarak ifade edilen ve asırlarca süren (bin seneden fazla) bir zaman diliminde bir insanın hayatını devam ettirmesinin mümkün olduğunu ispat için çaba sarf etse¹³⁹ de bunda başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

İmâmiyye, Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisinden sonra on iki tane halife geleceğine dair sarıh beyanını¹⁴⁰ esas alarak Ehli beyt'ten olan imamların adedini on ikiden ibaret görmüş ve on ikinci imamın tekrar Mehdi

¹³⁴ Öz, Mustafa, "Mehdilik", *DİA*, XXVIII, 386

¹³⁵ Şeyh Sadûk, *Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları*, s.111-2.

¹³⁶ Al-Kâşifu'l-Gitâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyn, *Aslu's-şîa ve usûluhâ*, Beyrut 1990, s. 147.

¹³⁷ Şeyh Sadûk, *Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları*, s.112.

¹³⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 200-3.

¹³⁹ Al-Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-şîa*, s. 150; Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 204.

¹⁴⁰ Müslim, "İmâre"1.

olarak geleceğini iddia etmiştir.¹⁴¹ Ehl-i sünnet ise ilgili hadiste geçen on iki halifenin kâmil manada halife olduğunu ifade ederek¹⁴² halifelerin adedinde bir sınırlamaya gitmemiş ve Kıyamete yakın zuhur edecek olan Mehdî'nin ayrı bir zât olacağını söylemiştir.

Şîa'nın Ehl-i Beyt'e Bakışının Hadis Anlayışına Etkisi

Zeydiye'yi istisna edecek olursak genel manada Şîa, bir kaç sahâbe dışında sahâbenin hepsini kötölemiş ve onlara değişik ifadelerle ithamda bulunmuştur. Şîiler sahâbenin çoğunluğunu ihanetle suçladıkları için kendilerince muteber sayılan sahâbenin dışındakilerin rivayetlerini sahih kabul etmemiştir.¹⁴³ Söz gelimi Humeyni, "Ebû Hüreyre'nin (r.a.), Muâviye ve benzerlerinin yararına birçok hadis uydurduğunu ve İslâm için büyük bir musibet olduğunu"¹⁴⁴ söylemiştir. Aşırı kabul edilmeyen pek çok Şîi bile sahâbeden nakledilen hadislerin Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadislere zıt olmamasını şart koşmuştur.¹⁴⁵ Şîa, Ehl-i beyt'in sözlerini hadis derecesinde görmüş ve onların ifadelerini Sünnet'in içinde mütalaa etmiştir. Tabâtabâî, Ehl-i beyt'in sözlerinin Hz. Peygamberin açıklamaları gibi geçerli olduğunu belirtmiş ve Ehl-i beyt'in hiçbir zaman hataya düşmediklerini söyleyerek onların açıklamalarına uymanın lazım geldiğini ifade etmiştir.¹⁴⁶

Şîa, Ehl-i beyt'in sözlerini hadis derecesinde görmekle kalmamış kendi görüşleri istikametinde hadis uydurma konusunda da mezhepler arasında en ön plana çıkmıştır. İslâm'a zarar vermek isteyenler emellerini "haksızlığa uğramış Ali ve "Ehl-i beyt" parolası altında gerçekleştirmeye çalışırken, çoğu zaman Şîa veya Ehl-i beyt düşüncesi, onların gayretlerini gizleyen bir perde olmuştur. Bu çerçevede Irak, bir dönem Şîa'nın merkezi olduğu gibi uydurma hadislerin de kaynağı olmuş, bu sebeple de pek çok hadis âlimi, Iraklıların rivayet ettikleri hadislere ihtiyatla yaklaşmak durumunda kalmışlardır.¹⁴⁷

¹⁴¹ Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 176.

¹⁴² Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 43

¹⁴³ İsferyâinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebşira fi'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 41; Zahir, İhsan İlâhi, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takıyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 72-73.

¹⁴⁴ Humeyni, Âyetullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979, s. 180.

¹⁴⁵ Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 84.

¹⁴⁶ Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 83.

¹⁴⁷ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 104.

Sonuç

Ehl-i sünnet ile Şia arasında Ehl-i beyt'in kimlere şamil olduğu konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Şia, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hane-i saadetlerinde beraber yaşadığı hanımlarını Ehl-i beyt'ten saymamış ve Ehl-i beyt'i, Hz. Ali ve Hz. Fatıma evladına tahsis etmiştir. Ehl-i sünnet ise Hz. Peygamberin hanımları başta olmak üzere, çocukları, torunları ve Hz. Ali'yi Ehl-i beyt'ten kabul etmiştir. Ehl-i sünnet uleması kelime manasının yanı sıra Ahzap suresinin 33. âyetinin siyak ve sibakına bakarak *Ehl-i beyt* ifadesinin öncelikle Ezvâc-ı tahirâta (Hz. Muhammed'in hanımları) delalet ettiğini ifade etmiştir.

Şîi müfessirler ise Ahzap suresi otuz üçüncü âyetini önceki âyetlerden bağımsız olarak düşünmüşler ve günahlardan ve manevi kirlilerden arındırılan Ehl-i beyt'in Hz. Peygamberin hanımlarına şamil olmayıp, beş zata (Hz. Muhammed, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali) delalet ettiğini söylemiştir. Şîa, Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i (r.a.) aba(kisa)sının altına alarak, "*Allahum bunlar benim Ehl-i beytimdir, onları günahlardan temizle*" diye dua etmesini dikkate alarak ilgili âyetinin söz konusu zevat hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise, Ehl-i beyt'in bu beş zat ile sınırlı olmayıp Hz. Peygamberin hanımlarını da içine aldığını söylemiş ve bu konuda sünnetten başka deliller getirmiştir.

Ehl-i Sünnet, sadece Hz. Peygamberin Ehl-i beyt'ine değil bütün sahabeyle muhabbet ve hürmet beslerken Şîa, sahabe'nin büyük çoğunluğunu kötü sıfatlarla nitelemiş ve onların rivayet ettiği hadislerin sahih kabul edilmesi için Ehl-i beyt'in sözlerine uygunluk şartını aramıştır. Şîa'nın varlık sebebi olan imamet görüşü, onların Ehl-i beyt anlayışlarıyla doğrudan ilişkilendirilmiş, özellikle İmamiyye, imametın nass yoluyla Ehl-i beyt imamlarına tahsis edildiğini ve onların peygamberler gibi ismet sıfatına sahip olduklarını iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise Ehl-i beyt mensuplarına hürmet ve muhabbet beslemekle birlikte onlara beşer üstü vasıflar verilmesini doğru bulmamıştır.

Kaynaklar

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, Kâhire 1351
 Aliyyü'l-Kâri, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul ts.
 Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Râhu'l-meânî*, Beyrut 1998.
 Atalan, Mehmet, "Alioğullarının İç Çekişmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 2 (2009).

- el-Azimâbâdî, Ebû't-Tayyîb Şemsü'l-Hak Muhammed, *Avnü'l-mâ'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Medîne 1968.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduh ve lâ yecüzü'l-cehl bih*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1993.
- Elmalî M. Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990.
- Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, "Abdullah İbn Sebe Meselesi" (Ek), İstanbul 2001.
- Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm'da İmamet ve Hilâfet*, İstanbul 2011.
- Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *es-Savâiku'l-muhrika fî'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka* nşr. Abdulvahhâb Abdüllatîf, İstanbul 1984.
- _____, *el-Kavlü'l-muhtasar fî alâmâtü'l-Mehdiyyi'l-muntazar*, thk. Mustafa Âşûr, Kahire, ts.
- Humeyni, Âyetullah, *İslâm Fıkhu'da Devlet*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Tâhâ Abdurraûf, Sa'd, Kahire 1978.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1986.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Merkûr, Kahire 1985.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut 1989.
- İmam-ı Âzam, *el-Fikhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.
- İmâm-ı Rabbânî, Serhendî, *Mektûbât*, İstanbul, ts.
- İrene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 2011.
- İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, Medîne 1988.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Kadî Ebûlfazl İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rifî hukukî'l-Mustafa*, Beyrut ts.
- Al-Kâşîfu'l-Gitâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyn, *Aslu's-şîa ve usûluhâ*, Beyrut 1990.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.
- el-Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *el-İmâme ve't-tebsire*, Kum 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.
- _____, *et-Tezkire fî ahvâlî'l-meotâ ve'l-âhire*, Riyad 1425.
- Makdisî, Muhammed b. Abdülvahid Ziyâuddîn, *Kitâbü'n-Nehy an-sebbi'l ashâb ve mâ fihî mine'l-ism ve'l ikâb*, Kahire 1994.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1993.
- Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, Ankara 2005.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1994.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali el-Hüseynî, *el-İmâm es-Serhindî hayâtuh ve âmâluh*, Kuveyt 1994.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993.
- Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan, *Fıraku's-Şîa*, Necef 1936.
- Öz, Mustafa, "Mehdilik", *DİA*, XXVIII.

- Râğib el-İsbehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1981.
- Süyûtî, Celeddîn Abdurrahman b Ebû Bekir, *Târihu'l-hulefâ'*, Beyrut 1993.
- Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, *el-Yevâkîd ve'l-cevâhir*, Kahire 1959.
- _____; *Keşfü'l-Gumme an cemû'l-ümme*, Kahire ts.
- eş-Şeblencî, Mü'min b. Hasan Mü'min, *Nûru'l-ebâr fi menâkib-i Âl-i beyti'n-nebiyyi'l-muhtâr*, Beyrut 2005.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülemîr Ali Mehnâ -Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersââdet 1317.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Şî-İmamîyyenin İnanç Esasları*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
- et-Tabâtâbâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fi tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1997.
- _____, *İslâm'da Şîa*, trc. Kadir Akaras, İstanbul 1993.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, *Târihu'r-rusul ve'l-mülük*, Kahire ts.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.
- Teftazânî, Sa'du'd-dîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersââdet 1326.
- _____, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü istilahâti'l-fünûn*, Beyrut ts.
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi", *DİA*, XXVIII.
- Zahir, İhsan İlâhî, *Şîa'nın Kur'ân, İmâmet ve Takıyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.
- Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Ali Hilâlî, Kuveyt 1987.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, nşr. Şuayb el-Arnaut, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1996.
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 1998.

KUR'AN'DA İNSAN YETİŞTİRME DÜZENİ OLARAK MURÂKABE

Mevlüt Erten*

Özet

"Allah her şeyi görür; bu görüş de daima seni korkutsun diye kendisine "Basîr" (Gören) dedi. Kötü sözlerden dudağını yumasın diye de kendisini "Semî" (Duyan) diye anlattı. Korkasın da bir fesat düşünmeyesin diye "Alîm" (Bilen) adını takındı." (Mevlânâ)

Özet : Bu makalede Kur'an'da bir insan yetiştirme düzeni olarak murâkabeyi ele aldık. Çalışmamız üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Kur'an'da murâkabeyi ifade eden Allah'ın isimleri/sıfatları doğrultusunda yukarıdan aşağıya Allah'ın kullarını murâkabe etmesini ortaya koyduk. İkinci kısımda, bazı kavramlar çerçevesinde aşağıdan yukarıya kulların Allah'ı murâkibesini işledik. Son kısımda da, murâkabenin bir insan yetiştirme düzeni olarak fonksiyonunu inceledik.

Anahtar Kelimeler: Murâkabe, akıl, bilgi, takva, davranış, bilinçlenme.

The Vigilance in The Qur'an as a Human Upbringing System

Abstract

In this work, we dealt with the vigilance as a human upbringing system in the Qur'an. Our work consists of three parts. In the first part, we produced God's vigilance over the servants from the sky to ground through His names/attributes that mean vigilance. In the second part, we treated servant's vigilance over God from the ground to the sky as part of some concepts. In the last part, vigilance's function as a human upbringing system was searched.

Key Words: Vigilance, reason, knowledge, piety, attitude, awareness.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mevluterterten71@hotmail.com).

Giriş

Allah insanı yaratmış ve yeryüzünün halifesi, idarecisi olma görevini ona tevdi etmiştir. İnsanın yeryüzünün idarecisi olması, onun iyi yetişmesi anlamını da beraberinde getirecektir. Zira bir yerin güzel şekilde imar edilmesi de ifsat edilmesi de oranın sorumluları tarafından olur. Onun için Allah insanı yaratıp başıboş bırakmamıştır. Bilakis onu, gönderdiği vahiyler ve peygamberler vasıtasıyla yetiştirmeyi amaçlamıştır.

Biz bu makalemizde Kur'an'da geçen r-k-b (murâkabe) kelimesini insan yetiştirme düzeni bağlamında ele alacağız. Allah Kur'an'da kendisinin her şeye şahit olduğunu ve bildiğini, gördüğünü, işittiğini, haberdar olduğunu, gözettiğini, takip-kontrol ettiğini ve muhafaza ettiğini değişik vesilelerle bildirmiştir. Kısacası Allah, yukarıdan aşağıya kullarını her daim murâkabe ettiğini birçok ayette ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde Allah, kullarının kendisini birlemelerini, kendisinden başkasına güç isnat edip şirk koşmamalarını, Allah bilinci içinde hareket etmelerini, kendisini zikretmelerini, kendisine şükür ve dua etmelerini değişik vesilelerle ifade etmiştir. Yani Allah yukarıdan aşağıya kullarını murâkabe ettiğini bildirmiş, aynı şekilde kullarının da aşağıdan yukarıya kendisini murâkabe etmelerini istemiştir.

İşte yukarıdan aşağıya Allah'ın kullarını murâkabe etmesi, kullarının da buna cevap verip her vesileyle Allah'ı murâkabe edip gözetmeleri, Allah-insan ilişkisinin en önemli boyutunu oluşturmaktadır. Bu ikili murâkabenin, bir insan yetiştirme düzeni olarak insanın her açıdan yetişmesini en güçlü şekilde sağlayacağında şüphe yoktur. İşte makalemizde bütün bunları genişlemesine ele almaya çalışacağız.

I. Yukarıdan Aşağı Dikey Murâkabe (Murâkabetullah-Allah'ın Murâkabesi)

Yukarıdan aşağı murâkabe Allah'tan insana doğru dikey bir murâkabe olup Allah'ın kullarını, gözetmesi, takip ve kontrol etmesidir. Allah birçok ayetinde insanların yaptıklarını gördüğünü, işittiğini, hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığını, onları tek tek saydığını, yazdığını, yani her şeyi gözetleyip takip ettiğini bildirir. Bütün bunlar Allah'ın kullarını murâkabe ettiği anlamına gelir. Şimdi bunları görelim.

Kur'an'da Allah'ın Kullarını Murâkabesi

Kur'an'da Allah birçok ismi ile kullarını murâkabe ettiğini bildirmektedir. Bu manayı ifade eden odak isim er-Rakîb'dir.

a. er-Rakîb

R-k-b fiil kökü ve türevleri sözlükte gözlemek-gözetlemek-beklemek, izlemek, kollamak, korumak (koruma altına almak), denetlemek, kontrol etmek, dikkati belli bir noktaya toplama anlamlarına gelir. Nitekim şair şöyle söylemiştir:

Yürâkıbu'n-necme rikâbe'l-hûti: Balığın suyu gözetleyip beklemesi gibi, yıldızın doğmasını bekleyip gözetlemektedir. (Yolcu), balığın suyu arzulaması gibi, yola çıkmayı arzulayıp yıldızı gözetlemek anlamındadır. Yani yolculuğa çıkmak için yıldızın doğmasını arzu ederek onu gözetlemektedir.¹

Kur'an'da murâkabeyi ifade eden r-k-b fiil kökü ve türevleri terkub, yerkubû, yerkubûne, yeterakkabü, fertekıb, vertekıbû, fertekıbhüm mürtekıbûn ve rakîb şeklinde farklı bağlamlarda on beş defa geçer.² Bunlardan üçü Allah'a, biri meleklerle, diğerleri ise insana isnat edilmiş olup birbirine yakın üç anlamda kullanılmıştır.³ Şimdi bunları örneklerle görelim.

1. Bir şeyin olacağını beklemek, gözlemek, gözetlemek anlamında. Şu ayet bu anlamdadır:

"O halde sen (Muhammed) (onların başlarına gelecekleri) bekle (fertekıb); onlar da beklemektedirler (murtekıbûn)!"⁴

2. Dikkate almak, hesaba katmak, göz önünde bulundurmak, düşünmek anlamında.

" Onlar (müşrikler), bir inanan hakkında ne bir yakınlık ne de anlaşma dikkate alırlar, hesaba katarlar (lâ yerkubûne); çünkü onlar, haddi aşanlardır."⁵

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs., I. 424-428.

² Bkz.: Abdalbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul 1988, s. 323.

³ Bkz.: Mahallî, Celâleddîn-Suyutî, Celâleddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1983, s. ilgili ayetler.

⁴ Duhan 44/59. Ayrıca bkz.: Hud, 11/93; Kasas, 28/18; Kamer, 54/27.

⁵ Tevbe, 9/10.

3. Korumak (koruma altına almak), kontrol etmek, takip etmek anlamında.

Bu anlama gelen ayetlerden üçü Allah'a biri de meleklere nispet edilmiştir. Şimdi bunları görelim.

“Ey insanlar! Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden birçok erkek ve kadın türeten Rabbinizin bilincinde olun?. Adına birbirinizden (haklarınızı) talep ettiğiniz Allah'ın ve akrabalık bağlarının bilincinde de olun; çünkü Allah, sizi çok iyi takip edendir (in-nellahe kâne aleyküm rakîben).”⁶

Kuşeyrî (ö. 465 h), yukarıdaki ayetin konuyla ilgili olan son kısmını şöyle tefsir eder:

“Allah, sizi çok iyi takip edendir: Allah (yaptığına) muttalidir, şahittir, seni yakından takip etmektedir-ensendedir (yeuddü aleyke enfâseke), duyularını (yaptıklarını) görmektedir, fikir ve düşüncelerine sahiptir, yaptığı her şeyi ve durumu inşa edendir. Ve kim O'nun, üzerinde er-Rakîb olduğunu bilirse, kendisine düşen O'ndan utanmak ve çekinmektir.”⁷

“Bundan sonra sana hiçbir kadın, cariyelerin bir yana, güzellikleri ne kadar hoşuna giderse gitsin, hiçbirini boşayıp başka bir eşle değiştirmen helal değildir. Allah her şeyi takip etmektedir (ve kânellâhü alâ külli şeyin rakîben).”⁸

“Ben onlara sadece Rabbin ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahittim beni aralarından aldığı anda onları Sen takip ediyordun (künte ente'r-rakîbe aleyhim.) Sen her şeye şahitsin.”⁹

Meleklerle ilgili ayete gelince; “İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında (yaptıklarını) takip eden (rakîb) hazır (atîd) bir (melek) bulunmasın.”¹⁰

⁶ Nisâ, 4/1; Maide, 5/117.

⁷ Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, thk.: Said Katife, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, y. ve t. y., II. 5.

⁸ Ahzab, 33/52.

⁹ Maide, 5/117.

¹⁰ Kâf, 50/18.

Meleklerin bu görevi için Mücahid şöyle demiştir: “Allah, insanın ahvalini bilmesi ile birlikte, delile bağlamak için, yaptıklarını gece ve gündüz koruma altına alan ve yazan ikişer melek görevlendirmiştir.”¹¹

Görüldüğü gibi, murâkabe kelimesi Kur'an'da birbirine yakın sözlük anlamında bir şeyin olacağını beklemek-gözlemek, dikkate almak, hesaba katmak, korumak (koruma altına almak) ve takip etmek anlamlarında kullanmıştır. Kelimenin çoğu insana isnat edilmiştir. Ancak Allah bu kelimeyi üç yerde kendine isnat edip, insanlar ve her şey üzerinde er-Rakîb olduğunu; onları takip ettiğini, enselerinde olduğunu bildirerek kelimeyi kendisine isim koyup yeni bir anlam yüklemiştir. Allah diğer taraftan kelimeyi meleklerine isnat ederek insanın yaptığı, söylediği her şeyi insanın sağında ve solunda bulunan rakîb meleklerin takip edip yazdığını, zapturapt altına alıp koruduğunu bildirmektedir.¹² Yani Allah bir taraftan bütün insanları kendi takip ve kontrol edip gözetlemekte, diğer taraftan görevlendirdiği ve geleneğimizde “hafaza melekleri” olarak bilinen melekleri ile onların yaptıklarını kayıt altına almaktadır. Dolayısıyla kelime hem Allah'ın hem de meleklerin ismi-sıfatı olması yönüyle Kur'an'da anlam genişlemesine uğramış ve yeni bir boyut kazanmıştır.

Allah'ın murâkabe ile ilgili er-Rakîb ismi etrafında kümeleşip yakın anlama gelen diğer isim-sıfatları şunlardır:

- b. el-Âlim, el-Alîm, Allâmu'l-Guyûb ve el-A'lem : Bilen
- c. el-Hâfiz, el-Hâfiz : Muhafaza eden, koruyan
- d. el-Basîr : Gören
- e. es-Semî' : İşiten
- f. el-Habîr : Haberdar olan
- g. eş-Şehîd : Tanık olan
- l. el-Vekîl : Gözetici, koruyucu
- m. el-Kayyûm-el-Kâim : Hıfzeden, gözetleyen
- n. el-latîf : İşlerin inceliklerini bilen

¹¹ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2004, XVII. 12.

¹² Bkz.: Taberî, Muhammed b.Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut 2001, XXVI. 183-186.

- o. el-Muhîr : Her şeyi kuşatan, çok iyi bilen
 p. el-Hakîm : Üstün bir ilimle bilen
 r. el-Karîb : Çok yakın
 s. el-Müheymin : Gözetleyip koruyan.
 t. el-Mukîr : Gözetleyici, koruyan¹³

Buraya kadar Allah'ın murâkabe ile ilgili isimlerini ele aldık. Burada konuyla ilgili merkezi isim Allah'ın er-Rakîb ismi olup her şeyi gözetip, kontrol eden, takip eden anlamındadır. Allah'ın bu ismi/vasfı Mekkî surelerde geçmez, dolayısıyla bu isim/vasfı, Medenî surelerde geçmektedir. Ancak murakabeye yakın manalara gelen yukarıda zikrettiğimiz Hafîz, Şehîd gibi vasıflar, Mekkî surelerde bolca bulunmaktadır.¹⁴ Allah'ın bu isimleri er-Rakîb isim etrafında güçlü bir semantik ağ oluştururlar. Allah bütün bu isimlerle kendisini betimleyerek insanı yaratıp kendi haline başıboş bırakmadığını, bilakis onlar üzerinde güçlü bir murâkabe ve takip oluşturduğunu bildirmektedir.

II. Aşağıdan Yukarıya Dikey Murâkabe (Murâkabe Lillâh-Allah'ı Murâkabe Etme)

Kur'an'ı dikkatlice okuduğumuzda murâkabenin tek taraflı olmadığını görürüz. Yukarıda genişçe gördüğümüz gibi, Allah yukarıdan aşağı her şeyi murâkabe ettiğini özellikle isim-sıfatları çerçevesinde ifade etmiştir. Aynı şekilde Allah değişik şekillerde kulların da kendisini murâkabe etmesini istemiştir. Kulların Allah'ın murâkabesi, Kuşeyrî'nin (ö. 465 h) ifadesiyle kulun yüce rabbinin her an kendisinin halini bildiğini ve gördüğünü bilmesi, bu bilgi ve şuur içinde hareket etmesidir.¹⁵ İşte bu, kulların Allah'ı murâkabesidir (murâkabe lillah).¹⁶

¹³ Bk.: Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987, s. 89-271.

¹⁴ Yıldırım, Suat, *a. g. e.*, s. 260.

¹⁵ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlakı)*, çev.: Dilaver Selvi, Yeni Şafak, İstanbul 2009, s.228.

¹⁶ Burada şunu ifade edelim ki, kulların Allah'ı murâkabesi; hem aşağıdan yukarıya dikey, hem de insandan diğer insanlara ve evrene karşı yatay bir boyutta seyredir. Zira insanın diğer insanları ve evreni gözetmesi Allah'ı gözetmesi, murâkabesidir. Ancak bir makale çerçevesinde bunları ele almak çok geniş olacağından ve bu konuda yaptığımız kitap çalışmasında genişçe işlemek için oraya bırakmayı tercih ettik.

Allah'ı Murâkabe -(Murâkabe Lillah'ın) Enstrümanları

Allah'ı murâkabenin en başta gelen unsuru, O'nu tek bilip ulûhiyet ve rubûbiyette O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaktır. Kısaca tevhidi gerçekleştirip şirkten uzak durmaktır. Bu Allah'ı murâkabenin en önemli enstrümanıdır ve Allah'ın en başta gelen hakkıdır. Ancak biz burada bunları ele almayacağız. Bunları da içerdiğine inandığımız aşağıdaki unsurları işleyeceğiz.

a. Akıl

Akıl murâkabenin en önemli enstrümanıdır. Burada genişçe üzerinde duracağımız gibi, kelime Kur'an'da çok açık dini bir anlam taşıyan anahtar kelime olup, insanı Allah'ın ayetlerini anlamaya muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder. İnsanlar Allah'ın kendilerine gösterdiği ayetleri bu yetenekleriyle kavrarlar.¹⁷ Dolayısıyla Allah Kur'an'da akla önem vermiş, insanların aklını kullanmalarının üzerinde durmuştur. Meşhur mutasavvıf es-Sülemi'ye göre "Her şeyin bir özü vardır. İnsanın özü akıl, aklın özü de sabırdır."¹⁸

Akıl, a-k-l kökünden türemiş olup, el-hırc ve'n-nühâ anlamında aptallık ve ahmaklığın zıddıdır. İbn el-Enbârî şöyle der: Kendini işine ve görüşüne teksif eden kişiye-el-câmiu liemrihî ve ra'yihî- racülün âkılün -akıllı adam- denir, bu devenin ayaklarını bir araya getirmekten, bağlamaktan alınmış (akaltü'l-baîra) . el-Ikâl, iptir. el-Akl: işlerde dikkatli düşünmek manasındadır. Akıl kalp, kalp akıldır. Akıl, akıl olarak isimlendirilmiştir, çünkü o, sahibini helak edici şeylere düşmekten bağlar, yani tutar, hapseder, engeller. Akale's-şey'e : onu anladı anlamındadır.¹⁹

Akıl kelimesi Kur'an'da kırk dokuz defa, üstelik tamamında fiil (eylem) formunda (akalû, te'kılûn, ne'kılı, ye'kılı ve ye'kılûn) geçer.²⁰ Bu ayetlerin hepsinde insan, akletmeniz için, akletmiyormusunuz, eğer aklediyorsanız, akletmiyorlar, akleden kavim için... ayetler vardır vb. şekillerde düşünmeye, bahsedilen konular hakkında muhakeme yapmaya böylece doğruyu, hakkı bulmaya çağrılmaktadır. Bu ayetlerde Allah insana verdiği akıl yetisini filen kullanmasını öğütlemektedir. Hatta bir

¹⁷ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., s. 61

¹⁸ Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Risaleler*, çevr.: Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 51, 52.

¹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI. 458-459.

²⁰ Bkz.: Abdalbâki, Muhammed Fuad, *a. g. e.* , s. 468-469.

ayette akılı kullanmamak pisliğe bulaşmakla özdeşleştirilerek şöyle nitelendirilir: “Allah’ın izni olmadıkça, hiç kimse inanamaz. Böylece O, akıllarını kullanmayanları (lâ ye’kılûn) (inkar) pisliğine sürükler.”²¹

İşte bu ayetlerde akıl kavramının fiil/eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Kur’an’da akıl salt alet olarak değil, uygulama/iş ve vazife olarak anlatılmıştır. Akıl, okuma ve yazma görevi gibidir. Bu sebeple Kur’an’da fiil formunda gelen akıl için sebepleri sonuçlara bağlama gibi bir takım sebepler zikredilmiş ve aklın işlevselliğini anlatmada fikir, tefekkür, nazar, basar, tedebbür, zikir, ilim, fehm gibi zihnî faaliyetlerden söz edilmiştir.²²

Kur’an’da akıl anlamında kullanılan başka kavramlar da vardır. Bunlar hep birlikte sıkı bir semantik alan oluşturur. Bunlar sırasıyla şu kelimelerdir: Nühâ, hıcr, hikmet, fuâd, lübb, basar, kalp, sadr, hilm ve reşîd.²³

Akılla ilgili genel bilgilerden sonra şimdi de Kur’an’da bahsedilen akıl, nasıl bir akıldır, nitelikleri, özellikleri nedir, kısacası Kur’an’ın öngördüğü akıl nasıl bir akıldır, kendisine giderek cevaplamaya çalışacağız. Böylece aklın niteliklerinin tamamının Allah’ı murâkabeye matuf olduğunu göreceğiz.

Ragıb Isfehânî (ö. 425 h), Kur’an’da birçok defa tekrar eden ve Allah’ın sözlü ayetlerini (Kur’an) ve sözsüz, tabiat ayetlerini (işaretlerini) ifade eden ayet ve ayetleri akıl ve bilgi ile ilgili kelimeler olduğunu ifade eder.²⁴ İşte biz bu kelimedden hareketle Kur’an’da aklın niteliklerini belirlemeye çalışacağız.

1. Kulak vermek, dinlemek

Şu bir gerçek ki, ister Allah’ın sözlü ayetleri, isterse sözsüz tabiat ayetleri olsun bunları anlamak için ilk önce bunlara kulak vermek, dinlemek gerekir. Zira kulak verip dinlemek teakkul, tefekkür, tedebbür ve

²¹ Yunus, 10/100.

²² Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 36.

²³ Kur’an’da akl anlamında kullanılan kelimeler hakkında geniş bilgi için bkz.: Altıntaş, Ramazan, *a.g.e.*, s. 48-75.

²⁴ Bkz.: İsfehânî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi’ş-Şerîa*, thk.: Ebu’l-Yezîd Ebu Zeyd el-Ucmâ, Daru’s-Selam, Kahira 2007, I. 133 vd.

tezekkür etmenin öncülüdür. Anlamayı içeren bu eylemlerden önce kulak vermek şarttır.

Bu bağlamda Allah, Kur'an'ın kendi mucizeliğine karşı kevnî mucize isteyen inanmayanlara Hz. Peygamberin, "ben sade Rabbimden gelen vahye uyarım. Eğer peygamberliğime delil istiyorsanız işte, iman eden bir topluluk için bir rehberlik ve rahmet olarak bu Kur'an" demesi istenmiş hemen arkasından da "Öyleyse Kur'an okunduğunda onu dinleyin-kulak verin (festemiû lehû) ve sessiz olun ki rahmete ulaşasınız."²⁵ buyrulmuştur. Ayetteki ifade şunu demek ister: "Okunduğu zaman taassup ve inadınızla Kur'an'a karşı sağır bir kulak kesiliyorsunuz ve hiç kimsenin onu dinlememesi için yüksek sesle gürültü çıkarıyorsunuz. Kur'an'a karşı bu çirkin tavrınızı terkedin, onu dikkatle dinleyin ve ihtiva ettiği öğretiler üzerinde düşünün. Onunla olan tanışıklığınız oranında kalpleriniz aydınlanacak ve siz de, müminlerle beraber Rabbinizin merhametinden pay alacaksınız."²⁶

Diğer taraftan evrendeki sözsüz ayetleri anlamak için de her şeyden önce toplumların bunlara kulak vermesi gerekmektedir.²⁷ Dolayısıyla kulak vermek, dinlemek aklın birinci niteliğidir, diyebiliriz.

2. Akl, tefekkür, tezekkür ve tedebbür etmek

Kur'an'da birçok ayette insanın, Allah'ın sözlü ayetleri (Kur'an) ve sözsüz, tabiat ayetleri (işaretlerini) üzerinde akl, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmesi üzerinde durulur.²⁸ Bu eylemlerin hepsi anlama ile ilgili hususlardır. İşte bu bağlamda şunu açıkça söyleyebiliriz ki, aklın en önemli niteliği Allah'ın ayetleri üzerinde akıl etmek ve düşünüp ibret

²⁵ Araf, 7/203-204.

²⁶ Mevdudi, Ebu'l-Al'a, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1991, II. 133.

²⁷ "İçinde dinlenmeniz için geceyi sizin için var eden ve (işlerinizi görmenez için de) gündüzü aydınlık kılan O'dur. İşte bütün bunlarda, işiten (yesmeûn) bir halk için ayetler (âyât) vardır." Yunus, 10/ 67. Ayrıca bkz.: Nahl, 16/65; Rûm, 30/23; Secde, 32/26.

²⁸ "(Böylece Biz, o halkı-Lut (a.s)- yok etmiştik). Andolsun ki, Biz, aklını kullanacak olan bir halk için (ye'kılûn), orada apaçık bir delil (âyeh) bırakmışızdır." Ankebût, 29/35. Ayrıca bkz.: Al-i İmrân, 3/118; Nahl, 16/12, 67; Bakara, 2/164; Ra'd,13/4; Nûr, 24/61; Rûm, 30/24,28; Hadîd,57/17; "Allah, (su) ile sizin için ekin, zeytin, hurma, üzüm ve her türlü meyve yetiştirir. Gerçekten de bütün bunlarda düşününler (yetefekkerûn) için bir ibret (âyeh) vardır." Nahl, 16/11, 69. Ayrıca bkz.: Rûm, 30/21; Zümer, 39/42; Câsiye, 45/13; "Bu (Kur'an), Bizim, ayetleri (âyât) üzerinde düşünceleri (yeddebberû) ve akıl sahiplerinin (onlardan) öğüt almaları (yetezekkeru) için, sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır." Sad, 38/29.

almak olmalıdır. İnsan ancak o zaman Allah'a kulluğunu ve yeryüzünün halifesi olması görevini yerine getirebilecektir.

3. Bilgi (ilim)

İlim (el-ilmu), bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir. Yani hakikate uygun olan bilgiye ilim (el-ilmu) denir.²⁹ Dolayısıyla Allah Kur'an'da, insanların hakikatini evrende ve geçmiş kavimlerin başına gelenlerden bildikleri birçok ayetlerini geniş geniş açıkladığını bildirmiştir.³⁰ Dolayısıyla aklın bir niteliği de bilgi sahibi olduğu şeylere kulağını kapamamalı, onun gereğince amel etmelidir.

4. İnce anlayış- kavrayış, ibret gözüyle bakma (fıkh-tevessüm)

Allah'ın sözlü ve sözsüz ayetlerine derin bir şekilde, ibret gözüyle bakmak (fıkh-tevessüm) aklın başka önemli bir niteliğidir.³¹ Ayetlerde geçen yefkahûn ve mütevessimîn kelimeleri ince anlayış ve ibret gözüyle bakmak anlamındadır. Zira hakikate uygun olan bilgiye ilim (el-ilmu), ince şeyleri idrak etmeye ve bir şeye delalet eden işaret üzerinde, yani sebep ve sonuçları üzerinde düşünmeye ise, fıkh ve tevessüm denir. Bundan dolayı Allah aynı surenin bir önceki ayetinde "O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yarattandır. Biz, bilen (ye'lemûn) bir toplum için ayetlerimizi (âyât) ayrıntılı bir biçimde açıklamış bulunuyoruz."³² derken, hemen sonraki ayette "Sizi tek bir nefisten vareden O'dur. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Anlayan (yefkahûn) bir toplum için ayetleri (âyât) ayrıntılı bir şekilde açıklamış bulunuyoruz." buyurmuştur. Yani Allah önceki ayette ilim ifade eden (ye'lemûn) fiilinin yerine sonraki ayette fıkh (yefkahûn) kelimesini kullanmıştır. Bunun sebebi, O önceki

²⁹ İsfehâni, Râgıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, s. 580.

³⁰ "De ki: Allah'ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir? De ki: Onlar dünya hayatında, (hem inananlar hem de inanmayanlar), kıyamet gününde ise sadece inananlar içindir. İşte Biz bilen (ya'lemûn) bir halk için ayetlerimizi (âyât) böyle ayrıntılı bir biçimde böyle açıklıyoruz." A'raf, 7/32. Ayrıca bkz.: En'am, 6/97; Tevbe, 9/11; Neml, 27/52; Yunus, 10/5.

³¹ "Sizi tek bir nefisten vareden O'dur. (O, herbiriniz için, bu dünyada yaşarken) bir kalma yeri, (öbürken de) bir dinlenme yeri (belirlemiştir). Kuşkusuz Biz, anlayan-ibret gözüyle bakan (yefkahûn) bir toplum için ayetlerimizi (âyât) ayrıntılı bir biçimde açıklamış bulunuyoruz." En'am, 6/98, 65; "Kuşkusuz, bu olanlarda, ibret gözüyle bakanlar (ilmütevessimîn) için çıkarılacak dersler (âyât) vardır." Hicr, 15/75. Bkz.: Taberî, a. g. e., VII. 265; X. 54-56.

³² Enam, 6/97.

ayette evrende devamlı tekrar eden ve insanlar tarafından bilinen yıldızların rehberliği ayetinden bahsetmiş akabinde bilen (ye'lemûn) bir topluluk için bu ayetleri açıkladığından bahsetmektedir. Sonraki ayette ise, O'nun başka bir ayeti olan insanın yaratılışı ve bu dünyadaki (müstekar) ve öldükten sonraki (müstedve') durumundan bahsetmiş sonunda ise, anlayan (yefkahûn) bir topluluk için bunları açıkladığından söz etmiştir. Burada zikredilen ve yıldızlardan farklı olan, insanın yaratılışı ve bu dünyadaki ve ölümünden sonraki durumudur. Bu, üzerinde düşünülme ihtiyacı duyulan ince anlamlardandır. Bu sebepten muhataplar (müşrikler) bundan yüz çevirdiklerinden Allah bunları bilmeyi fıkıh olarak tabir etmiş ve müşriklerin bunları bilmediğini ve anlamadığını ima etmiştir. Böylece Allah, birinci ayette (ye'lemûn) fiilini kullanırken diğer ayette (yefkahûn) fiiline dönmüştür.³³

İşte Allah'ın ayetlerine ince anlayış-kavrayış ve ibret gözüyle bakmak önemli bir eylemdir. İnsan bir şeye anlama, kavrama ve ibret alma gözüyle baktığında o şeye nüfuz edebilir ve onda tesir bırakabilir.

5. Sormak, araştırmak

Bir şeyi anlamak için sormak ve araştırmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla sormak ve araştırmak aklın bir niteliğidir.³⁴ İşte bu sebepten Allah, Yusuf ve kardeşlerinin kıssasında gerçeği sorup, araştıranlar (es-sâilîn) için ibretler (âyât) vardır demektedir. Bir şeyi sormak, araştırmak, lisanı halle olabileceği gibi, sözlü de olabilir. Ancak soranlar, araştıranlar ayet ve ibretlerden faydalanabilirler. Yüz çevirenler, ne ayetlerden, ne kıssalardan ne de açık delillerden faydalanırlar.³⁵

6. Allah bilincini canlı tutma (takvâ) ve Ahiretten Korkma (havf)

Takvâ ve havf birbirine yakın, Allah'tan korkmayı ifade eden iki kelimedir. Allah, kozmostaki gece ve gündüzün düzeninde, göklerde ve yerde yarattığı şeylerde müttaki bir topluluk için işaretler (âyât) olduğundan bahseder.³⁶ Keza Allah dünya hayatında yaşantısını sağlıklı yü-

³³ Bkz.: İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., VII. 397-398-XIV. 69.

³⁴ "Andolsun ki, Yusuf'un ve kardeşlerinin kıssasında (gerçeği) araştıranlar (lissâilîn) için ibretler (âyât) vardır." Yusuf, 12/7.

³⁵ Sa'dî, Abdurrahmân ibn Nâsır, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Memmân*, thk.: Muhammed Zühri en-Neccâr, Riyad 1404, IV. 8.

³⁶ "Kuşkusuz, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, Allah'ın göklerde ve yerde yarattıklarında, içlerinde Allah bilincini canlı tutanlar için (yettekûn) ayetler (âyât) vardır." Yunus,

rütebilmesi için insana bazı sınırlar (hudûd) koyduğunu, bu sınırları ihlal etmemesi gerektiğini ve ayetlerini, Allah bilincinin canlı kalması için insanlara böyle açıkladığını bildirir.³⁷ Ayetlerde takvaya vurgu şunu içermektedir: “Allah hikmetiyle zatına delalet eden bu ayetlerin her birini, arkalarındaki hakikate açıkça işaret etmesi için yaymıştı. Bu hakikatlere yalnızca a) Cahili önyargılardan kendini kurtarmış ve bilgiyi Allah’ın insana bu amaçla bahşettiği kaynaklardan edinmiş olanlar b) Sapık yoldan kaçıp, Doğru Yol’u izleme azminde olanlar erişebilir.”³⁸ Keza bu bağlamda Hûd suresinde geçmiş kavimlerin helaklarından bahsedildikten sonra 103. ayetinde “Kuşkusuz, ahiret azabından korkan (hâfe) için bunda ders alınacak bir ibret (âyeh) vardır...”³⁹ buyrulur. Yani, “bu tarihi olaylarda, Peygamberler tarafından haber verilip uyarılmış olan ahiret azabının kaçınılmazlığı üzerine derin derin düşünenlere açık seçik görünecek bir ayet vardır. İnsan bu azabın ne kadar korkunç olduğunu rahatça düşünebilir. Bu tasavvur onu öyle bir korkuya iter ki, Sırat-ı Müstakim üzere olur.”⁴⁰ İşte ancak takva sahipleri ve Allah’tan korkanlar ayetlerden ibret alabilirler. Böylece takva ve Allah korkusu aklın önemli bir niteliği konumundadır.

7. Allah’a yönelme

Allah’ın sözlü ve sözsüz ayetlerini anlamak, onlar üzerinde düşünebilmek için kulun Allah’a yönelmesi (münîb) gerekir.⁴¹ Münîb kalbi ile Allah’a yönelen anlamındadır. Ayette münîb kelimesinin zikredilmesi özel olarak tercih edilmiştir. Zira ancak münîb (Allah’a yönelen) kişi, Allah’ın hüccetleri ve ayetleri üzerinde düşünüp faydalanandır.⁴² Yani, herkes değil sadece Abdi münîb; taassuptan geçip hakka dönen,⁴³ önyar-

10/6. Ayrıca bkz.: Bakara, 2/187. “...İşte düşünüp ibret almaları için (yetezekkerûn) Allah ayetlerini insanlara açıklamaktadır.” Bakara, 2/221. Ayrıca bkz.: Enam, 6/126; Araf, 7/126.

³⁷ Bakara, 2/187.

³⁸ Mevdudi, Ebu’l-Al’a, a. g. e., II. 308.

³⁹ Hud, 11/103.

⁴⁰ Mevdudi, a. g. e., II. 425.

⁴¹ “Onlar, önlerinde ve arkalarında duran (ve kendilerini dört bir yandan kuşatan) göğü ve yeri görmüyorlar mı? Biz, dilesek, onları yerin dibine geçirir ya da gökten üzerlerine parçalar düşürürüz. Bunda, kuşkusuz, (Rabbine) yönelen (münîb) her kul için alınacak ders (âyeh) vardır.” Sebe, 34/9.

⁴² Kurtubî, a. g. e., XIV. 234.

⁴³ YAZIR, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979, VI. 3946.

gılı, inatçı ve dikbaşı olmayan, bilakis samimiyetle Allah'tan gelen hidayeti araştıran herkes, yerlere ve göklere bakarak birçok ibret alabilir. Fakat gönlü Allah'tan yüz çevirmiş olan bir kimse kainattaki her şeyi görür, ama onlarda Hakka işaret eden hiçbir şey-ayet göremez.⁴⁴ Dolayısıyla ancak Allah'a yönelen, bu niteliğe sahip olan akıl; ayetlere şartsız ve önkoşulsuz bakabildiğinden onlar üzerinde düşünüp öğüt alabilirler.

8. Sabır ve Şükür

Sabır ve şükür aklın önemli bir niteliğidir. Zira Allah'ın ayetlerinden istifade etmek sabır ve şükürle onları izlemeye bağlıdır. Dolayısıyla Allah, çeşitli bağlamlarda (kıssalar, evren vs.) sabrı ve şükürü yan yana zikreder:⁴⁵ "...Şüphesiz ki bunda çok sabırlı, çok şükreden herkes için ibretler vardır-inne fi zâlike leâyâtin liküllü sabbâr şekûr." Keza çeşitli bağlamlarda ayetlerini kullarının şükretmesi için açıkladığını bildirmiştir.⁴⁶ M. Hamdi Yazır bu hususu veciz bir şekilde şöyle ifade eder:

"...Bunda pek sabırlı, çok şükürlü her kimse için behemehal bir çok ayetler vardır.-Ki Allah tealanın kudret ve vahdaniyyetine, bela ve nimetine delalet ve gönüllerini intibah-ü ibret ve ümid-ü inşirah ile tenvir eyler. Gerçi bunlar herkes için ayet iseler de sabrı veya şükürü veya ikisi de az veya hiç olmıyan kimseler onlardan müstefid olmaz, filen tenevvür edemezler, o tenevvür hem sabbar, hem şekûr olanlara mahsustur ki mihnet karşısında yeis ve telaşa düşmez, nimetin kadrini bilir daima şükürünü edaya çalışır."⁴⁷

9. Dönmek, rucû etmek (yanlış vs.den)

Allah insanların-toplumların yaptıkları sapıklık, isyankarlık (yanlıştan) doğru yola dönmeleri için ayetlerini tekrar tekrar açıkladığını bildirir: "Andolsun biz, çevrenizdeki memleketleri de yok ettik. Belki doğru yola döner (yerciûn) diye ayetleri (âyât) tekrar tekrar açıkladık."⁴⁸ Yani Allah, fitratlarının gerektirdiği noktaya ve kendisine verdikleri söze sarı-

⁴⁴ Mevdudi, a. g. e. , IV. 503.

⁴⁵ "Sen, gemilerin denizde Allah'ın lütfuyla yüzdüklerini görmüyor musun? Allah, bunu, ayetlerinden bir kısmını size göstermek için yapmaktadır. Bunda, kuşkusuz, güçlülere tüm gücüyle göğüs geren (sabbâr), çok şükreden (şekûr) herkes için alınacak dersler (âyât) vardır." Lokman, 31/31. Ayrıca bkz.: Sebe, 34/19; Şûrâ, 42/33; İbrahim, 14/5.

⁴⁶ Maide, 5/89. Ayrıca bkz.: A'raf, 7/58.

⁴⁷ Yazır, M. Hamdi, a. g. e. , V. 3015.

⁴⁸ A'raf,7/ 174. Ayrıca bkz.: Ahkâf, 46/27.

lırlar ve hakkın kendi bünyelerine yerleştirdiği idrak ve basiret duygularına dönerler diye ayetlerini tafsilatlı bir şekilde açıklamaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla yanlıştan dönmek aklın bir niteliğidir.

10. İman

Allah, evrende gerçekleşen olaylarda, geçmiş kavimlerin başına gelenlerde ve bizzat insanların kendi nefislerinde iman edenler (yü'minûn-yûkinûn) için dersler (âyât) olduğunu bildirir.⁵⁰ Dolayısıyla, Allah'ın ayetlerinden ancak inananlar ders alır. Ders almak için akıl, iman vasfına sahip olmalıdır. İnanmayan akıl, dersleri görür, duyar ancak şartlandığından ibret alamaz.

Buraya kadar ele aldığımız ayetlerden ve açıklamalarından anlaşılan odur ki, Kur'an'a göre akıl birçok niteliklere sahiptir. Bu nitelikler tamamen Allah'ı murâkabe etme ile ilgili hususlardır. Akıl bu nitelikleri ile işlevselliğini tam olarak yerine yetirip Allah'a murâkibesini gerçekleştirecektir. Dolayısıyla, Kur'an'ın betimlediği akıl her şeyden önce Allah'ın ayetlerine kulak verip dinlemeli, onlar üzerinde akıl edip düşünmeli, hakikatiyle bildiği o gerçeklere kulağını kapamamalı, üzerinde ince düşüncüyü gerektiren ayetlerde ince düşünmeyi gerçekleştirmeli, sorup araştırmalı, sorumluluk bilinci içinde hareket edip Allah'tan korkmalı, O'na yönelmeli, sabır ve şükürle hareket etmeli, hata, yanlış vs.den dönmeli ve iman sahibi olmalıdır. İşte ancak bu nitelikleri taşıyan akla sahip insan, Allah'ı gerçek anlamda gözetip murâkabe edebilir.

b. Bilgi

Bilgi, İslami terminolojide genel olarak el-'ilm terimiyle ifade edilir ve sözlükte, 'mutlak olarak bilmek, şuurda hasıl olmak, sağlam ve kesin bir biçimde bilmek' veya 'bir şeyin gerçeğini bilmek' gibi anlamlara gelir.⁵¹ Kelimenin esas manası budur.⁵² Bu bağlamda Allah şöyle buyu-

⁴⁹ Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çevr.: Komisyon, Hikmet Yayınları, İstanbul 1986, VI. 314.

⁵⁰ "Onlar, (ilahî kanunlara) boyun eğmeleri sonucu göğün boşluğunda (yere düşmeden uçabilen) kuşları görmüyorlar mı? Onları, (orada öyle düşmekten) Allah'tan başka tutan yoktur. Gerçekten de bunda inananlar (yü'minûn) için alınacak birçok ders (âyât) vardır." Nahl, 16/79. Ayrıca bkz.: Şuarâ, 26/8, 67, 103, 121; Neml, 27/86; Ankebût, 29/24, 44; Rûm, 30/37; Zümer, 39/52. "Kesin olarak inananlar (mûkinîn) için yeryüzünde ayetler vardır." Zâriyât, 51/20. Ayrıca bkz.: Bakara, 2/118; Câsiye, 45/4; Rad, 13/2.

⁵¹ Ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII.416-422.

⁵² Esas mana izafî mana için bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.21-25.

rur:“Karada ve denizde karanlıklar bastırduğında yolunuzu bulmanız için yıldızları yaratan da O'dur. Kuşkusuz Biz, bilen (ya'lemûn) bir toplum için ayetlerimizi ayrıntılı bir biçimde açıklamış bulunuyoruz.”⁵³

Bilgi ve bilmeyi esas alan kelime olan el-'ilm Kur'an'da en çok kullanılan kelimelerden birisidir. Bu nedenle 'ilm kelimesi ve ondan türeyen isim ve fiiller Kur'an'da yaklaşık olarak yediyüz elli yerde geçmektedir.⁵⁴ Kur'an'ın yanında Hz. Peygamber'in hadislerinde de bilgi gereken yerini almıştır. Bu hususu görmek için, hadis külliyatına bir göz atmak kâfidir. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere her hadis kitabında yer alan müstakil Kitâbu'l-'İlm bölümleri buna en güzel örnektir.

Bu bağlamda Allah Teala birliğine kendisiyle beraber melekleri ve bilgi sahiplerini şahit tutmuş ve kulları içinden ancak bilginlerin, kendisinden gereğince korkacağını bildirmiştir.

“(Yaratıkları arasında) adaleti gerçekleştiren Allah, melekler ve ilim sahipleri, kendisinden başka hiçbir tanrı olmadığına tanıklık etmişlerdir; (gerçekten de) çok güçlü, çok bilge olan O'ndan başka tanrı yoktur.”⁵⁵

Bu ayette Allah, kendinden başka ilah olmadığına yani, tevhide önce kendisini, ikinci olarak melekleri daha sonra da bilgi sahiplerini şahit tutmaktadır. Böylesine önemli bir konuda, Allah'ın kendisiyle beraber meleklerin ve bilgi sahiplerinin şahitliklerine vurgu yapması onlara, dolayısıyla bilgiye verdiği değeri ve önemi açıkça ortaya koymaktadır.

“Kulları içinden ancak bilginler, Allah'tan (gereğince) korkar.”⁵⁶ Yani “...Sen ancak görmeden Rablerinden korkanları uyarırsın...” (35. Fatır, 18) ayetinde buyurulduğu üzere Allah saygısını devamlı surette duyup da Peygamberin inzarından müstefid olacak ve binaenaleyh temizlenip korunacak olanlar Allah'ı celal-ü cemaliyle sıfatı kemaliyle bilen ehli ilimdir. Çünkü bir şey hakkında saygı onun şanına olan bilgi ve bilginin derecesiyle mütenasip olur. Bir kulun da Allah'a dair ilmi ne kadar kemalli ise haşyeti de o nisbette kamil olur. Onun için Resulullah “Ene

⁵³ En'am, 6/97. Ayrıca bkz.: Ankebût, 29/ 43; Tevbe, 9/11.

⁵⁴ Bkz. : Muhammed Fuad Abdülbakî, *a. g. e.*, s. 469-481.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/18.

⁵⁶ Fatır, 35/28.

ahşâkum lillâh ve etkâkum: Ben sizin Allah'dan en çok korkan ve O'na karşı en çok sorumluluğunun bilincinde olanınızım"⁵⁷ demiştir.⁵⁸

Bu ayet hem bilginin önemini vurgulamakta, hem de bilgi sahibi kişiler (alimler) için ulaşılmaması gereken en yüce mevkiyi belirlemektedir. Zira bir kişi, içinde Allah korkusu taşıyorsa, o zaman ayetin bahsettiği 'alim' sınıfına girer. Nitekim Abdullah b. Mesud'dan nakledilen bir söz bu hususu doğrulamaktadır. "İlim sadece çok sayıda hadis bilmek değildir. İlim Allah'tan çok korkmaktır." Hasan Basri (ö. 110/728), "alim, Allah'ı görmediği halde korkan, Allah'ın sevdiğini seven ve Allah'ın sevmediğinden uzak kalan kimsedir" diye buyurmuştur ki, bu ayet böyle kimselere işaret etmektedir.⁵⁹

Dolayısıyla diyebiliriz ki, yukarıdaki ayet Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olup kibirlenmeyen ve bildikleriyle amel eden alimlere işaret etmektedir. Yoksa her bilgi sahibi Allah'tan korkar anlamında değildir. Kısacası, burada kastedilen bilgi, yukarıda saydığımız vasıflara sahip olan bilgidir. İşte bu vasıflara sahip bilginin Allah'ı murâkabe etmenin bir unsuru olduğu kendiliğinden ortadadır.

c. Takva

Kur'an'ı okuduğumuzda, "vekâ", "ittekâ", "muttaki" ve "takvâ" kelimelerine sıkça rastlarız. İşte murâkabenin önemli enstrümanlarından birisi de takvâdır.

"Takvâ" ve "ittikâ" kelimeleri, "ve-kâ" fiilinin mastarı olan "vikâye"den gelmektedir. Vikâye, bir şeyi onu rahatsız edecek ve ona zarar verecek şeylerden koruma anlamındadır. Bu anlamda Kur'an'da kullanılmıştır. Onlardan birinde şöyle buyrulur: "Allah, onları o günün kötülüğünden koruyacak (vekâhüm)..."⁶⁰ İşte takvâ, insanın kendi canını korkulan şeylerden sakındırmasıdır. Kelimenin asıl anlamı budur. Bunun yanında bazen korku (havf) takva, takva da korku (havf) diye adlandırılır. Bu isimlendirme; bir şeyin, şartı gerektirmesi, şartın da onu gerektirirse kabilindedir. Dini literatürde takva, insanın kendisini günahlardan sakındırması şeklinde kavramlaşmıştır. Bu da sakıncalı şeylerin terke-

⁵⁷ Buhârî, *Nikah*, 1.

⁵⁸ Yazır, M. Hamdi, *a. g. e.*, VI.3991.

⁵⁹ Mevdudi, *a. g. e.*, IV.557.

⁶⁰ İnsan, 76/11.

dilmesi ile gerçekleşir.⁶¹ Allah bu bağlamda şöyle buyurur: “Şüphesiz Allah, takva sahipleri ile (ellezine ittekav) ve iyilikte bulunanlarla (muhsinûn) beraberdir.”⁶²

Takva kelimesi Mekke döneminin özellikle ilk çağında, Mekki surelerin konusuna uygun olarak ahiret azabından, dolayısıyla Allah'tan korkmayı ifade eder. Misal olarak “Ey insanlar, Rabbinizden korkun (ittekû). Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir.”⁶³ Ancak bu, Kur'an'da daha ziyade istisnâ bir durumdur. İtteka fiili Kur'an'da hemen hemen daima dini anlamda kullanılmıştır.⁶⁴

Kur'an'da “takva”, “ittika” ve “vikaye” mastar ve isimleri çeşitli kalıplarda, çok azı lügat manasında olmak üzere iki yüz elli sekiz ayette geçmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu kelime hâkim olarak Kur'an tarafından kazandırılan dini anlamda kullanılmış ve böyle kavramlaşmıştır. Yani insanın kendisini günahlardan sakındırmasıdır. Bu da sakıncalı şeylerin terkedilmesi ile gerçekleşir. Bu da hem bu dünya hem de öbür dünya için hassas bir sorumluluk hissinden kaynaklanan korkudur.⁶⁵ Bu anlamda takva; Allah'ın sınırlarına perçinlenmek olup O'nun belirlediği sınırları (hudûd) aşmayıp koyduğu emirlere uymak, yasaklardan da sakınmaktır. Nitekim Kur'an birçok ayette Allah'ın koyduğu sınırların muhafaza edilip aşılmamasını, bunları aşanların zalimler olduğunu bildirir.⁶⁶ Muhammed Esed de tefsirinde bu kelimeye, “Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşımaktır.”⁶⁷ diye anlam verir. Bu ise kanaatimize göre Allah'ı murâkabe etmektir.

Allah takva sahibi kişilerle ilgili olarak şunları söyler: “Allah bilincini içlerinde canlı tutanlara gelince (innellezîne't-tekav); onlar, şeytanın vesvesesine maruz kaldıklarında, (Allah'ı) hatırlarlar (tezekkerû) ve der-

⁶¹ İsfehâni, Râgıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, s. 881.

⁶² Nahl, 16/128.

⁶³ Hacc, 22/1.

⁶⁴ Bkz.: İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., s.221-227; İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul1984, s. 259-265.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 87.

⁶⁶ Bkz.: Abdalbâki, Muhammed Fuad, *a. g. e.*, s. 195.

⁶⁷ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı meal-tefsir*, çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, II. 556.

hal gerçeği görürler.”⁶⁸ Ayette geçen hatırlamadan (tezekkerû) murat, Allah’ın emirleri ve tavsiyeleridir. Yani Allah’ın emirlerini ve tavsiyelerini hatırlarlar.

Ayet şeytanın dokunmasının insanı körleştirdiğini, duygularını yok ettiğini gözünü kapadığını belirtiyor. Fakat Allah bilincini içinde canlı tutmak (takva), O’nun murâkibesini hissetmek ise, gönülleri Allah’a bağlayan, gafletten uyararak hidayet yolunu sağlayan derin bir bağdır. İşte muttakilere bunlar hatırlatılıyor. Şayet onlar bunu hatırlarlarsa görüş ufukları açılır, gözlerinin önüne çekilmiş olan perdeler kalkar. “Ve hemen gerçeği görürler.” Şüphesiz ki şeytanın dokunuşu kör eder kişiyi. Allah’ı anmaksa birden gözleri açar. Şeytanın dokunuşu karanlığın ifadesidir, Allah’a yönelmek ise aydınlıktır... Şeytanın temasını ancak takva duygusu silip aydınlatabilir.⁶⁹

Görüldüğü gibi takva; şeytandan insana dokunan kötü düşüncelere karşı insanın Allah’ı hatırlayıp kötülüklerden uzaklaşmasını sağlayan bir zirhtir. Dolayısıyla takva Allah’ı murakabenin en önemli enstrümanıdır.

d. Tezekkür (Allah’ı hatırlama)

Z-k-r kelimesi ve türevleri edinilen bir şeyi korumak, dilde ifade etmek, unutulmuş şeyi zikretmek/hatırlamak, konuşmak, anlatmak, çokça anmak, öğüt, uyarı, hatırlatma vs. anlamlarına gelir.⁷⁰ Görüldüğü gibi, zikr kelimesinde hatırlama, hatırdaki tutma, anma, yani unutmama anlamı ön plandadır.

İnsan yaradılışı gereği unutkandır. Unutma, insanın kendisine tevdi edilen emaneti terk etmesidir. Bu ya insanın kalbinin (hafızasının) zayıflığından, ya gafletten, ya da kasıtlı olarak onun kalpten çıkmasına yol açmak şeklinde gerçekleşir. Şöyle denir: Nesitühû nisyânen-Onu unuttum.⁷¹ Kur’an’da şöyle buyrulur: “Doğrusu bundan önce Adem’e (bu ağaçtan yeme diye) emrettik, fakat unuttu (fe-nesiye)...”⁷²

⁶⁸ A’raf, 7/201.

⁶⁹ Kutub, Seyyid, a. g. e. , VI. 366.

⁷⁰ Halil İbn Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut trs., s. 320; İsfehani, Ragıb, a. g. e. , 328-330.

⁷¹ İsfehâni, Râgıb, *Müfredâtü Elfâzı’l-Kur’ân*, s. 803.

⁷² Tâhâ, 20/115.

“Musa (Hızır'a verdiği söz sebebiyle): Unuttuğum şeyden dolayı (bi-mâ nesîtü) beni muaheze etme; işimde bana güçlük çıkarma, dedi”⁷³ “ Biz Hristiyanız, diyenlerden de söz almıştık; onlar da kendilerine hatırlatılan şeylerin çoğunu unutmışlardı (nesû)...”⁷⁴ “Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe) hiçbir şey için bunu yarın yapacağım deme. Bunu unuttuğun takdirde (nesîte) Allah'ı an (üzkür) ve: Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır de.”⁷⁵

Bu bağlamda Bakara suresinin 286. ayetinde müminlerin dualarının içinde şöyle geçer. “...Ey Rabbimiz! Eğer unutacak ya da hata edecek olursak, (bu yüzden) bizi sorumlu tutma!...”

İnsan unutmaya ile malul olduğundan hatırlamaya, hatırlatılmaya ihtiyaç duyar. İşte bu hususta her şeyden önce Allah Kur'an'ı zikir olarak isimlendirmiştir: “Bu, O'na (Muhammed'e) indirdiğimiz mübarek bir uyarıdır (zikr)...”⁷⁶

Z-k-r kelimesi ve türevleri Kur'an'da 268 defa geçer. Bunlardan 47 ayette insanın Allah'ı zikrinden bahsedilir.⁷⁷ Dolayısıyla zikir kelimesi Kur'an'da genellikle dini anlamda Allah'ı zikretmek, hatırlamak, hatırd tutmak, unutmamak anlamında kullanılmıştır.

İnsanın Allah'ı zikretmesi O'nun emridir. Birçok ayette buna vurgu yapılır. “...Beni zikredin (fezkürûnî) ki, Ben de sizi zikredeyim...”⁷⁸ “...Allah'ı çok anın (vezkürû)”⁷⁹

“Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an (üzkür). Gafillerden olma.”⁸⁰ Seyyid Kutub ayette geçen zikrin nasıl aşağıdan yukarıya Allah'ı murâkabeyi içerdiğini şöyle açıklar:

“Gün doğarken ve batarken, gönül günün her iki tarafında Allah'a bağlı kalmalıdır. Allah'ı zikretmek ise sadece bu zamanlara mahsus de-

⁷³ Kehf, 18/73.

⁷⁴ Maide, 5/14.

⁷⁵ Kehf, 18/23-24.

⁷⁶ Enbiya, 21/50. Kur'an'ın zikir olarak isimlendirilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'a Göre Kur'an*, Rağbet yay., İstanbul 2012, s. 53-65.

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz.: Karagöz, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, D. İ. B. Y. , Ankara 2005, s. 25 vd.

⁷⁸ Bakara, 2/152.

⁷⁹ Enfal, 8/45; bkz.: Abdalbâki, Muhammed Fuad, *a. g. e.* , s. 270-275.

⁸⁰ A'raf, 7/205.

ğildir. Gönül her zaman Allah'ı anmalı ve her lahza insan; kalbinde Allah'ın murakabesini hissetmelidir. Şu kadar var ki bu iki zaman esnasında insan kainat sayfasındaki açık değişikliklere muttali olur. Geceden gündüze geçiş... Ve gündüzden geceye varış... Her iki halde insan kalbi çevresinde bulunan mevcudatla ilgi kurar. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, şartların ve durumların teğayyür etmesinde Allah'ın kudret elini görür... Rabbini zikret ve sakın O'nun zikrinden gafil kalma. Kalbini O'nun murakabesinden uzaklaştırma, zira insan şeytanın aldatmacalarından sakınmak için Rabbi ile münasebettar kalmaya son derece muhtaçtır..."⁸¹

Allah akıl sahibi insanlardan bahsederken şöyle der : "Onlar (akıl sahibi insanlar), ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar (yezkürûne)...⁸² "Öyle ülül'elbab ki ayakta iken otururken yatarken, yani gerek iştigal ve gerek istirahat hallerinin hepsinde Allah'ı zikrederler, dillerinden bırakmazlar bu ahvali selase insanın bütün ahvaline şamildir. Hatta hareketi bedeniyeye şamil olduğu gibi i'tilâ, tavassut, sukut gibi halete de şamildir. Demek ki bu ülül'elbab her ne halde bulunurlarsa bulunsunlar, kalbleri zikrullahdan başka bir şey ile itmi'nan zevkini bulamadığından zikrullahdan gaflet etmezler, gönülleri murakabei ilahiyyeye müstagraktır..."⁸³

Kur'an ve Hadislerde Allah'ı zikir geniş bir yelpaze oluşturur. Bunu kalple, dille ve bedenle yerine getirmek mümkündür. Kalple zikir; Allah'ın varlığını, birliğini, yaratıcı ve rızık verici olduğunu kabul etmek, Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden sözlü ve sözsüz ayetleri üzerinde düşünmek, nimetleri verenin Allah olduğunu bilmek ile, bedenle zikir; bedeninin her bir uzvunu emrolunduğu görevleriyle meşgul etmek ve yasakladığı şeylerden alıkoyarak O'na itaat etmekle, dille zikir; her hayırlı işin evvelinde eûzü besmele çekmek, geleceğe dönük söz ve işlemlerde inşaallah demek, Kur'an okumak ve öğrenmek, dua etmek, günah ve hatalara tevbe ve istiğfar etmek, tekbir (Allah'u ekber), tehlil (lâ ilâhe illallah), tesbih (sübhânallah), tahmîd (el-hamdü lillah) cümlelerini söylemek ile yapılır.⁸⁴

⁸¹ Kutub, Seyyid, *a. g. e.*, VI. 380-382.

⁸² Al-i İmrân, 3/190-191.

⁸³ Yazır, M. Hamdi, *a. g. e.*, II. 1258.

⁸⁴ Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Karagöz, İsmail, *a. g. e.*, s.39-170.

Yukarıda zikredilen ve Allah'ı zikretmenin çeşitli yönlerini oluşturan bütün bu hususların Allah'ı murâkabe etmekle ilgili olduğu kanaatindeyiz. Kur'an'da zikredilen ve hadislerde detayı verilen bu hususları yaparak insan, Allah'ı murâkabe eder. Çünkü bunlar insanın kalbi, bedeni ve dili ile Allah'la meşgul olması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Kur'an, nefsinin dünya nimetleri ile meşgul edip başka şeyler dilemeyip Allah'ı unutan kimselerden uzaklaşmayı emreder: "Sen, sabah akşam hoşnutluğunu isteyerek Rablerine dua edenlerle birlikte olmaya çabala ve dünya hayatının çekiciliğine kapılarak gözlerini sakın onlardan ayırma. Kalbini Bizi anmaktan alıkoyduğumuz (an zikrinâ), nefsinin arzusuna uyan ve işi hep aşırılık olan kimseye de uyma."⁸⁵ "O halde sen, Bizi anmaktan yüz çeviren, dünya hayatından başka hiçbir şey istemeyen kimselerden yüz çevir."⁸⁶

e. Şükür

Şükür, nimeti düşünüp onun karşılığını göstermek anlamında olup zıddı, nimeti unutmak ve onu gizlemek anlamında küfür kavramıdır. Şükür üç kısma ayrılır: Kalp ile şükür, nimeti tasavvur etmektir. Dil ile şükür, nimet vereni övmektir. Bütün organlarla şükür, hak ettiği oranda nimetin karşılığını vermektir. Bu bağlamda Allah Hz. Davud'a ve Süleyman'a verdiği üstünlüğü zikredip peşinden "...Ey Davud ailesi! Şükredin (i'melû şükran)" buyurur.⁸⁷ Burada şükürün emredilmesi üş-kürü şeklinde değil de amile fiili ile (i'melû şükran) şeklinde gelmesinin, kalp, dil ve diğer organlarla yapılan her üç şükür çeşidinin gerekliliğine işaret etmek içindir.⁸⁸

Bu bağlamda Gazâli (ö. 505) kendi tasavvuf zaviyesinden şükürün üç aslının olduğunu ifade eder. Bunlar; ilim (marifet), hal ve ameldir. İlim; nimet verenin Allah olduğunu bilmektir. Hal, marifetten sonra devam eden ferahlık durumu olup, nimeti verene karşı saygılı olmak ve sevgi beslemektir. Bu da ilim (marifet) gibi, bizatihi bir şükürdür. Fakat şükür olabilme şartını ihtiva etmesi gerekir. Bu şart nimet vermeyi ve nimeti değil, nimet vereni sevmektir. Amel, nimet vereni bilmekten meydana gelen sevincin gereğiyle amel etmektir. Bu da kalp, dil ve azalar

⁸⁵ Kehf, 18/28.

⁸⁶ Necm, 53/29.

⁸⁷ Sebe, 34/10-13.

⁸⁸ İsfehâni, Râgıb, *a. g. e.*, s. 461-462.

ile olur. Kalp ile olan şükür, iyiliğe niyet etmektir. Azalar ile şükür, Allah'ın verdiği her bir aza nimetini yerinde ve O'na itaatte kullanıp isyandan kaçınmaktır. Dil ile şükre ise, Allah'tan razı olduğunu ifade etmektir.⁸⁹

Mâturîdî (ö. 303 h), yukarıda geçen üç çeşit şükürün üçünü de gerekli görmektedir. Fakat ona göre bunların en değerlisi, üçüncü çeşididir. Nitekim o şükürü, Allah'ın verdiği nimetlerin farkına vararak, bilinçli bir şekilde O'na inanmak ve güzel işler (amel-i sâlih) yapmak olarak açıklamaktadır. Ona göre şükür, hem imanı hem de sâlih amelleri kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir kimse, sadece inanmakla ya da sadece güzel işler yapmakla şükürünü eda etmiş sayılmamaktadır. Ayrıca Yüce Allah, ibadetin sadece kendisine yapılmasını, bu konuda hiç kimseyi ve hiçbir şeyi kendisine ortak koşulmasını istemektedir. Bu bakımdan Mâturîdî'ye göre şükürün başı, sağlam bir imandır. O halde Mâturîdî anlayışına göre şükür= iman + amel-i sâlih demek mümkündür.⁹⁰

Burada Gazalî ve Mâturîdî'nin şükür ile ifade etmek istedikleri; Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih edip O'nu mukaddes (takdis)ve tek olarak (tevhid) bilip her şeyin O'ndan olduğuna inanıp, nimeti Allah'a yaklaşıncı bir vasıta olarak görmektir. Yani nimeti değil, nimet vereni görmek ve bunun gereği olarak da kalp, dil ve azalarla amel edip nimeti verene şükürünü gerçekleştirmektir.

Dünyaya imtihan için gönderilen insan, iki hal üzeredir; şükür veya küfür. Allah şöyle buyurur: "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştir (semi') ve görür (basîr) kıldık. Şüphesiz biz ona (insana) (doğru) yolu gösterdik(hedeyna). İster şükredici olsun (şâkir) ister nankör (kefûr)."⁹¹ Yani Allah insanı imtihan etmek için ona iştirme ve görme yeteneği, yani doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği verdi. Aynı zamanda vahiy göndererek doğru yolu da gösterdi. Bundan sonra insan kendi tercihi ile ya şükreden ya da nankör olur.

⁸⁹ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs., IV. 81-84.

⁹⁰ Maturidi'nin şükür anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz.: Ak, Ahmet, Maturidi'nin Şükür Anlayışı, *A.Ü.İ.F.D.* 47 (2006), sayı 2, s. 185-194.

⁹¹ İnsan, 76/2-3.

İşte bu meyanda Kur'an'da şükür kelimesi çok sık kullanılan kelimelerden olup dini anlamda; Allah'ın nimetlerine karşılık insanın O'na teşekkürünü, memnuniyetini ifade edip nankörlük yapmaması anlamında kullanılmıştır. Birçok ayette Allah'a şükredilmesi üzerinde durulur. "...Allah, şükretmeniz için, size ayetlerini böyle açıklamaktadır."⁹² "Ey inananlar! Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin iyi olanlarından yeyin! Eğer gerçekten ibadet ettiğiniz (uğrunda çalıştığımız) Allah ise, (o halde) O'na şükredin."⁹³ Aynı şekilde birçok ayette insanların çoğunun şükretmediğinden veya çok az şükrettiğinden bahsedilir: "Allah'a karşı yalan uyduranların kıyamet günü (akıbetleri) hakkındaki kanaatleri nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler."⁹⁴

"(Hz. İbrahim) Siz Allah'ı bırakıp birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Bilmelisiniz ki, Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, size rızık veremez. O halde rızık Allah katında arayın. O'na kulluk edin ve O'na şükredin. Ancak O'na döndürüleceksiniz."⁹⁵

Hz. İbrahim bu ve bir önceki ayetlerde puta tapan kavmini Allah'a kulluğa çağırıyor ve bunun mantıki gerekçelerini de ortaya koyuyor. Birinci gerekçe; bu putlar onların uydurmalarıdır. Yani, putlara yüklediğiniz, verdiğiniz her türlü vasıf sizin uydurma ve yalanlarınızdır. Gerçek olan, onlar cansız, gücü olmayan nesnelere başka bir şey değildir. İkinci gerekçe; bu putların onlara rızık vermeye güçlerinin yetmemesidir. Bunlar rızık vermeye güçleri yetmediğine göre, rızık Allah katında aramaları emrediliyor. Dolayısıyla rızık veren kulluğa ve şükre layık olanıdır. Onun için ayetin sonunda O'na kulluk edin, şükredin denmiştir. Sonuçta dönüş de O'nadır.

Ayette "ü'budûhu- O'na kulluk edin" ifadesi şükür içerdiği halde hemen arkasından (üşkurû lehû-O'na şükredin) kullanılmıştır. Bu da kanaatimize göre nimete şükürün gereğinden ve öneminden dolayıdır. "Zira şükür, nimetin devamının gereği, artmasının sebebidir."⁹⁶

⁹² Maide, 5/89.

⁹³ Bakara, 2/172; Bkz.: Abdalbâki, a. g. e. , s. 385-386.

⁹⁴ Yunus, 10/60.; Ayrıca bkz.: Bakara, 2/243; Secde, 32/9; Yusuf, 12/38; Naml, 27/73; Mü'min, 40/61.

⁹⁵ Ankebut, 19/17.

⁹⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır1964, IV. 197.

Kur'an'da geçen şükür kelimesi ve türevlerini incelediğimizde, "Allah'a şükürün"; hidayete uymak olduğunu anlarız.⁹⁷ Yani şükür; günümüzde anlaşıldığı gibi, konuşmak ve söz tekrarından çok, uygulamadır, eylemdir. Örneğin, hüküm veren hakim Allah'a şükrederken, hükümünde doğruyu gösterdiği için şükreder. Allah'ın hükümde gösterdiği yol; insani güç ölçüsünde mutlak adalete sarılmak, düşmanlığı körükleyen şeylerden uzaklaşmaya çalışmaktır. Dolayısıyla Allah'ın gösterdiği yola gitme nimetinin karşılığı olan şükür; davranış ve uygulamayla gerçekleşmektedir.

Tasavvufta kulun Allah'ın nimetlerine şükürle mukabele etmesi, kötülüğünü kabullenmesi, yapılan kötülüğü afa karşılması murâkabenin en güzeli olan murâkabe lillah (Allah'ı murâkabe etme) olarak sayılmıştır.⁹⁸ Dolayısıyla şükür insandan Allah'a murâkabenin en önemli aracıdır.

f. Dua

Dua, çağırma (nidâ), isim verme (tesmiye), bir şey isteme, yardım talep etme, bir şeye çağırma ve ona yönelmeye teşvik etmek anlamlarına gelir.⁹⁹

Dua, insandan Allah'a doğru bir iletişim şekli olup insanın Allah'la konuşma isteğidir, konuşmasıdır. İnsanın Allah'la diyalog kurma isteğinin değişik sebepleri olabilir; Allah'a karşı duyulan derin sevgi ve zühd, ölüm tehlikesi, korku vs.¹⁰⁰ Nitekim Kur'an'da Allah'a inanmayan müşrik Arapların bile bir tehlike anında halisane bir şekilde Allah'a yalvardıklarını görüyoruz: "... (Geminin batarak öleceklerini anladıkları son anda) içlerinden gelerek, 'Eğer, bizi, bu tehlikeden kurtaracak olursan, andolsun ki, (sana) şükredenlerden olacağız!'"¹⁰¹

Kur'an'da dua geniş bir yelpaze oluşturur. Bize göre dua, Allah'ı murâkabenin en büyük vasıtasıdır. Kul dua vasıtası ile daima yaratıcısı ile iletişim içinde olur. Ona isteklerini, acizliğini, hatalarını vs. arz ederek onu murâkabe eder. Yani dua ile insan rabbi ile daim surette beraber

⁹⁷ el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'an'ı Kavramlar*, çev.: Ali Turgut, Yöneliş Yay., İstanbul 1998, s. 178.

⁹⁸ *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev.: Heyet, Kalem Yayınları, İstanbul 2005, s. 549.

⁹⁹ İsfehâni, Râgıb, *a. g. e.*, s. 315.

¹⁰⁰ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 182-183.

¹⁰¹ Yunus, 10/22.

olur. Bu bağlamda Kur'an'da çeşitli münasebetlerle zikredilen birçok dua örnekleri vardır. Bunların başında Allah'ın elçilerinin duaları gelir. Onların başında da Hz. Adem ve eşi Hz. Havva'nın duaları vardır: "Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize rahmetinle muamele etmezsen muhakkak ziyana uğrayacaklardan oluruz!"¹⁰² Hz. İbrahim: "Ey Rabbim! Herkesin hesaba çekileceği günde beni, ana-babamı ve bütün müminleri bağışla."¹⁰³ Hz. Musa: "Ey Rabbim Ben nefsimi zulmettim, beni bağışla! Dedi (Allah) onu bağışladı. Çünkü O çok bağışlayan, çok merhamet edendir."¹⁰⁴ Hz. Süleyman: "Ey Rabbim! Bana ve ana-babama nimetlere şükretmemi ve hoşnut olacağın işler yapmamı gönlüme ilham eyle ve rahmetinle beni iyi kulların arasına dahil eyle."¹⁰⁵ Hz. Muhammed: "De ki Rabbim! Şeytanın kışkırtmalarından sana sığınırım! Onların yanımda bulunmalarından da sana sığınırım."¹⁰⁶ Keza Kur'an'da çeşitli boyutlarıyla, müminlerin, meleklerin ve inkarcıların dualarından bahsedilir.¹⁰⁷

Bu bağlamda Bakara suresinin 285-286. ayetlerinde Allah müminlerin inanç esasları ve Kendisine itaat ile ilgili tavırlarına ilaveten şöyle dua ettiğini deklare etmektedir: "...İşittik ve itaat ettik. Rabbimiz, bağışlamamı dileriz; çünkü dönüş Sana olacaktır demiştir...Ey Rabbimiz! Eğer unutacak ya da hata edecek olursak, (bu yüzden) bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır bir yük yükleme! Ey Rabbimiz! Gücümüzün yetmeyeceği şeyi bize taşıtma! Bizi affet, bizi bağışla ve bize sevgini göster; çünkü Sen bizim Mevlamızsın. O halde Sen, inkarcı halka karşı bize yardım et."

Sonuç olarak dua, kulun Rabbini murâkabe edip, ihtiyaç ve arzusunun ciddi olarak ondan istemesi demektir. Ruhun Allah'a yükselmesi, kalbin Allah ile konuşması, kul ile Allah arasında diyalogun oluşmasıdır.

¹⁰² Araf, 7/23.

¹⁰³ İbrahim, 14/41.

¹⁰⁴ Kasas, 28/16.

¹⁰⁵ Neml, 27/19.

¹⁰⁶ Mü'minun 23/97,98.

¹⁰⁷ Bkz.: Bilgiç, Saliha, *Konuları İtibarı İle Kur'an'da Dua*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. S. B. E., Konya 2008, s. 66-181.

III. Murâkabe ve İnsan Yetiştirme Düzeni

Buraya kadar Allah'tan insana ve insandan Allah'a dikey murâkabe-yi genişlemesine ele aldık. Bu ikili döngüde insan yetiştirme düzeni ortaya konmaktadır kanaatindeyiz. Yani, yeryüzünün halifesi (idarecisi) olan insanın yetişmesi hedeflenmektedir. Şimdi bu yetişmenin nasıl gerçekleştiğini birkaç madde halinde açıklamaya çalışalım.

1. Murâkabenin İnsanı Davranış Açısından Eğitmesi

Yukarıda Allah'ın isimleri doğrultusunda Allah'tan insana doğru dikey murâkabe-yi genişçe ele aldık. Bütün bunlar Allah'ın her daim hazır olduğunu vurgular. Allah'ın her daim hazır olması sadece kavramsal anlamda bir hazır oluş değildir. Zira O'nun hazır olması bir takım sonuçları gerektirir. Bunların en önemlisi de insanı davranışları açısından eğitmesi, davranışlarını değerlendirmeye sevk etmesidir. İşte Kur'an'ın sık sık hatırlattığı "Allah kontrol eder-rakîb", "görür", "şahit olur", "iştir" gibi sözlerin anlamı da budur. "Ne yerde ne de gökte zerre kadar bir şey Allah'ın dikkatinden kaçmaz" (Yunus, 10/61; Sebe, 34/3.)¹⁰⁸ Yani kısaca insanın otokontrolünü sağlar.

Bu bağlamda Mevdudi Bakara suresi 285-286 ayetlerinin tefsirinde müminlerin duası ile ilgili olarak şu önemli tespitlerde bulunur:

"Bu duanın ruhunun anlaşılabilmesi için, bu ayetlerin Medine'ye hicretten yaklaşık bir yıl önce Mirac'da (göğe yükseliş) vahyedildiği gözönünde bulundurulmalıdır. O dönemde imanla küfür arasındaki çatışma çok şiddetli idi ve müminlere yapılan işkenceler en aşırı dereceye ulaşmıştı. Ve bu sadece Mekke ile sınırlı değildi; tüm Arabistan'da bir müminin huzur içinde yaşayabileceği bir yer yoktu. Bu şartlarla başa çıkabilmeleri için müslümanlara bu dua öğretilmişti. Allah, kuluna kendisine nasıl dua edeceğini öğrettiğinde, kul bu duanın kabul olacağından emin olabilir. Bu nedenle bu dua müslümanlara büyük cesaret verdi ve en çok işkence gördükleri zamanlarda bile huzur içinde olmalarını sağladı. Ayrıca bu dua, onlara arzularını kontrol altında ve bu duada öğretilen sınırlar içinde tutumlarını ve bu arzuları yanlış yollara kanalize etmemelerini de öğretiyordu. Bu nedenle bu duada düşmanlara karşı acımasızlık, intikam gibi dünyevi hiçbir konuya değinilmemektedir. Buna o dönemde acil ihtiyaç vardı, çünkü müslümanlar büyük zorluklar, maddî kayıplarla

¹⁰⁸ Fazlur Rahman, *a. g. e.*, s. 100.

karşı karşıya kalıyorlar, işkence çekiyorlar ve hem fiziksel, hem de ekonomik baskı altında tutuluyorlardı. Müslümanların bu duasında yer alan yüce ideallerle, o dönemde çektikleri işkenceler arasındaki zıtlık, onların bu kritik dönemde bile, ahlâkî yönden nasıl eğitildiklerini göstermektedir. İşte bu, her gerçek müminin ulaşmak için çalışması gereken yüce ahlakî seviyedir.”¹⁰⁹

Allah'ı murâkabenin vasıtalarından şükürle ilgili bir ayette Allah şöyle buyurur: “...Şükreden (şekere) ancak kendisi için şükretmiş olur (yeşküru); fakat nankörlük eden de (kefera) (bilsin ki); Rabbim müstağnidir, kerem sahibidir.”¹¹⁰ Buradan anlaşılan, verilen nimete şükür, insanlık görevidir. İnsanın şükürü ise, Allah'ın yoluna uymaktır. Allah'ın yolu; insanın düşüncesini, davranışını ve eylemini yönlendirecektir. Böyle olduğu sürece insan başkalarına zarar vermekten ve kötülükten sakınacağı gibi, hak, hayır ve toplumun yararından başkasını da düşünmeyecektir.¹¹¹ Nitekim Mâturîdî'ye göre bu konuya (şükür) önem veren kimse ve topluluklar pek çok güzelliklere kavuşmuşlardır.¹¹²

2. Murâkabenin İnsana Şuur ve Kişilik Kazandırması

Allah'ı unutmak, gerek şahsi, gerekse toplumsal bazda insan kişiliğini yok eder. Zira yalnızca “Allah'ı hatırlamak” insan şahsiyetini bir bütün olarak muhafaza eder. Allah'ı unutmak, insanın fıtratındaki ahlaki yapının dengesini bozarak insan kişiliğini dumura uğratar. İnsanın Allah'ı unutarak yaptığı her yanlış hareket, insanın fıtratındaki ahlaki dengenin bozulmasına yol açtığından, Allah'ı hatırlama bu dengenin düzgün durmasını gerçekleştirir.¹¹³ Kur'an, bu dengenin bozulmasını “Allah'ın koyduğu sınırları aşma” olarak tarif etmiştir: “Bunlar Allah'ın (yasak) sınırlarıdır. Bunlara yaklaşmayın.”¹¹⁴

Allah'ın koyduğu sınırları aşmayıp bu dengeyi koruyan insan, Allah'ın yüceliği, azameti karşısında şuurlanır. Bu akli davranışın insan hayatındaki eseri; doğruluk, Allah'ın gösterdiği yoldan yürüme, kendisi-

¹⁰⁹ Mevdûdî, Ebu'l-Al'â, *a. g. e.*, I. 229.

¹¹⁰ Neml, 27/40.

¹¹¹ el-Behiy, Muhammed, *a. g. e.*, s. 181.

¹¹² Maturudî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, thk.: Fatma Yusuf el-Hiyemi, Beyrut 2004, V. 104, 106, IV. 180-181.

¹¹³ Fazlur Rahman, *a. g. e.*, s. 85.

¹¹⁴ Bakara, 2/187.

ne ve başkasına kötülük veren şeyden kaçınma şeklinde belirir.¹¹⁵ Diğer taraftan mümin kişi, her şeyden önce insandır. Dolayısıyla kendisinde yanılma ve unutma olabilir. Allah'ın gösterdiği yoldan yürümeye mani olan hatalı davranışlar sergileyebilir. Bu durumda, yanılır, unuttur veya hata ederse; Allah'ı anıp/hatırlayıp önceki durumuna dönmesi gerekir. Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle dile getirilir: "...Allah iyilik yapanları sever (muhsinîn). Onlar, bir kötülük yaptıklarında ya da kendilerine zulmettiklerinde, derhal Allah'ı hatırlarlar (zekerû), günahlarının bağışlanmasını dilerler. Günahları Allah'tan başka bağışlayan kim vardır? Onlar yaptıklarında bile bile direnmezler."¹¹⁶

3. Murâkabe İnsanı Bilinçlendirme ve Kendine Hakim Olmasını Sağlar

Birçok ayette, iblis-şeytanın insanın düşmanı olduğunu bildirilir ve insan onun yoluna uymamaya çağrılır.¹¹⁷ Keza insan nefsinin (egosunun) kötülüğü emrettiğinden (Yusuf, 12/53) bahsedilir. Dolayısıyla insan, şeytana ve nefse karşı uyanık olmaya davet edilir. İşte Allah'ın kendini murâkabe ettiğini bilen ve buna karşılık kendisi de Allah'ı aklıyla, bilgisiyyle, takvasıyla, zikriyle, şükriyle ve duasıyla murâkabe edip her daim O'nunla hemhal olan insan bu iki düşmanla yüz yüze geldiğinde cesaret ortaya koyar. Dolayısıyla Allah'ı murâkabe edenler bilinçlilik sergileyip kendilerine hakim olurlar.

Sonuç

Bu çalışmada murâkabenin iki çeşidini genişlemesine ele aldık. Allah, mahlukatını gördüğünü, işittiğini, onlardan haberdar olduğunu, gizli açık her şeyi bildiğini, onları gözlediğini-takip ve kontrol (murâkabe) ettiğini Kur'an'ın birçok yerinde bildirmektedir. Bu Allah'tan mahlukatına doğru gerçekleşen dikey murâkabedir. Aynı şekilde Allah kullarının kendisini murâkabe etmesini istemiştir. Bu da kullardan Allah'a dikey murâkabedir. Kullar Allah'ı, başta iman edip şirk koşmayarak ve sadece O'na ibadet ederek murâkabe ederler. Bu bağlamda Allah kullarının kendisini akıllarıyla, bilgileriyle, takvalarıyla, zikirleriyle, şükürleri ve duaları ile murâkabe etmesini istemiştir. Böylece insan, davranışlarına çeki düzen verecek, şuurlanıp kişilik kazanacak ve bilinçlenip kendine

¹¹⁵ el-Behiy, Muhammed, *a. g. e.*, s. 187-188.

¹¹⁶ Al-i İmran, 3/133-135.

¹¹⁷ Abdalbâki, Muhammed Fuad, *a. g. e.*, s.134; 382-383.

hakim olacaktır. Kısaca murâkabe vasıtasıyla insan kendini yetiştirecektir. Dolayısıyla da murâkabe, insan yetiştirme düzeni olarak güçlü bir yoldur diyebiliriz.

Kaynaklar

- Abdulbâki, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim, Çağrı Yay., İstanbul 1988.
- Ak, Ahmet, Maturidi'nin Şükür Anlayışı, A.Ü.İ.F.D. 47 (2006), sayı 2.
- Altıntaş, Ramazan, İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- el-Behiy, Muhammed, İnanç ve Amelde Kur'an'ı Kavramlar, çev.: Ali Turgut, Yöneliş Yay., İstanbul 1998.
- Bilgiç, Saliha, Konuları İtibarı İle Kur'an'da Dua, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. S. B. E., Konya 2008.
- Durmuş, Zülfikar, Kur'an'a Göre Kur'an, Rağbet yay., İstanbul 2012.
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı meal-tefsir, çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev.: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, İhyâü Ulûmi'd-dîn, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs.,
- Halil İbn Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.,
- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.
- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus trs.
- İbn Manzûr, Lisânu'l-Arap, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.
- İsfehânî, Râgıb, ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa, thk.: Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd el-Ucmâ, Daru's-Selam, Kahira 2007.
- İsfehânî, Râgıb, Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân, thk.: Safvân Adnan Dâvûdî, Daru'l-Kalem-ed-Daru's-Şamiyye, Dımeşk-Beyrut 1992.
- Karagöz, İsmail, Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir, D. İ. B. Y. , Ankara 2005. Kuşeyrî, Abdülkerim, Kuşeyrî Risâlesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlakı), çev.: Dilaver Selvi, Yeni Şafak, İstanbul 2009.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, Letâifu'l-İşârât, thk.: Said Katîfe, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Y. ve t. y.
- Kutub, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an, çevr.: Komisyon, Hikmet Yayınları, İstanbul 1986. Mahallî, Celâleddîn-Suyutî, Celâleddîn, Tefsîru'l-Celâleyn, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1983.
- Maturudî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî, Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet, thk.: Fatma Yusuf el-Hiyemi, Beyrut 2004.
- Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, çev.: Heyet, Kalem Yayınları, İstanbul 2005.
- Mevdudî, Ebu'l-Al'a, Tefhîmu'l-Kur'an, çev. Komisyon, İstanbul 1991.

Sa'dî, Abdurrahmân İbn Nâsır, Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân, thk.:
Muhammed Zühri en-Neccâr, Riyad H.1404.

Sülemi, Ebu Abdîrrahman, Risaleler, çevr.: Süleyman Ateş, Ankara 1981.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu'l-Kadîr, Mısır1964.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, Daru'l-fikr,
Beyrut 2001.

Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşr., İstanbul 1979.

Yıldırım, Suat, Kur'an'da Ulûhiyyet, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.

İNSAN ONURUNU TEHDİT EDEN İRKÇILIK HAKKINDA DÜŞÜNCELER

M. Fikret ERGÜNGÖR*

Özet

İrkçi anlayış insanın var olmasının başlangıcına kadar uzanır. İlk kardeş kavgası Hz. Adem'in oğulları arasında meydana gelmiştir. Bu farklılaşma kardeşlik bağlarının çok güçlü olduğunun varsayıldığı bir zamanda başlamıştır. İslam dininin tebliğ edilmeye başlamasıyla birlikte kabile taassubundan kaynaklanan ve bir nevi ırkçılık sayılabilecek "Asabiyet" anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklılaşmaya bağlı olarak o zamandan bugüne kadar ırkçı anlayış yeryüzünde tüm şiddeti ile devam etmektedir. Burada tartışılanların ortaya koymuş olduğu gerçek; olaylar ve mücadelelerinin istisnasız hepsinin insan haklarını ve onurunu zedeleyen farklı ırkçı anlayışların sonuçlarıdır. Bu makale ırkçılığa karşı, Kur'an-ı Kerim'e dayalı, gerekçeli akıl yürütmeyi içeren çözüm önerileri ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İnsan Onuru, kabile taassubu, kardeşlik zihniyeti, ırkçılık, ırkçı mücadeleler.

Thoughts on Racism That Threatens Human Dignity

Abstract

Racist concept extends to the beginning of human existence. The first brother fight was between sons of the Prophet Adam. This differentiation of the ties between brothers began at such a time assuming that to be very strong. Resulting from the notification of Islam, along with the tribal bigotry and racism can be considered a sort of "nervousness" seems to emerge of understanding. Then based on this differentiation, racist understanding still continues today with all the violence on the earth. Discussed here has revealed the fact that all the events ve struggles without any exception are the results between different racist opinions those dishonored human rights ve dignity. The present article investigates the events from a historical perspec-

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Beyin ve Sinir Cerrahisi Anabilim Dalı Öğretim üyesi (fergungor@cumhuriyet.edu.tr).

tive, and proposes solutions, which are based on the Holy Quran and reason, against racism.

Key Words: Human dignity, tribal bigotry, spirit of brotherhood, racism, racist struggles.

İnsanın Yaratılış Amacı

Her türlü izafet ve nispetten mücerred, kadim ve ezeli olan Hakk Teâlâ bilinemeyen ve bilinmeyecek olandır. O Gayb-ı Mutlak'tır. Belirlenmemişlerin en belirlenmemişi, bilinmeyenlerin en bilinmeyenidir "enkerü'n-nekirat"tır. İslâmî-Tasavvufî kanaate göre henüz hiç bir şey yaratılmadan önce sadece Ahad olan Zat-i İlahi vardı¹. Esmâ mertebesi tecelli etmediğinden zaman ve mekânda yaratılmamıştı. Sufilerin varoluşu anlamlandırmada sıkça başvurdukları temel açılımlardan birisi olan kenz-i mahfi düşüncesine göre Ahadiyet Makamındaki Zat-i İlahi gizli bir hazine iken bilinmeyi dilemiş ve bilinmek için mahlûkatı yaratmıştır².

Allah (c. c.) "Şerefli kıldık ve onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık"³ dediği insanoğlu tarafından bilinmek istemiştir. İnsanı, bihakkın "kulluk etmesi"⁴ ve bunun sonucunda kazandığı nihai liyakatla da yeryüzünde O'nun adına "halife"⁵ olabilmesine olanak sağlayacak şekilde en mükemmel şekilde⁶ yaratmıştır.

Nitekim İbn Arabî de Hakk'ın âlemdeki tecellisiyle insanın Allah'ı gösteren en kapsamlı ayna olması arasında bir irtibat kurar. *İnsan-ı kebir* olan âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelligahı olduğu gibi insan da Allah'ın isim ve sıfatlarını cem edebilme özelliği nedeniyle kâinatın küçük bir örneğidir (alem-i sağır). Gerek âlem gerekse insan, bir bütün olarak O'nun isim ve sıfatlarını yansıtmaktadır. Her ikisinin de varlığının nedeni, Allah'ın (c. c) bilinmek istemesinden kaynaklanmaktadır.

¹ İzutsu T, *Dipsiz Karanlık*. İbn Arabî'nin *Fusûs*'daki Anahtar Kavramlar, Çev. Özemre AY. Üçüncü baskı, İstanbul:Kaknüs Yayınları, 2001, 43-62

² "*Küntükenzenmahfiyyen fe-ahbebtu en u'rafe fe-halaktü'l halka li-u'arafe*", "gizli bir hazine idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlukatu yarattım". Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi Düşüncesi' ve Sofyalı Bali Efendinin (960-1553) 'KüntükenzenMahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı" *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:5, Sayı 12, Ankara 2004, s. 9-42

³ İsrâ suresi - 17 / 70

⁴ Zariyat suresi - 51 /56

⁵ Bakara - 2 / 30

⁶ Tînsûresi - 95 / 4

O halde tüm âlem ve âlem içinde de başta insan olmak üzere yaratılan tüm mevcudatın ortak özellikleri Yaradan'ına ayna olması ve O'nu hamd ile tespih etmesidir⁷. Diğer taraftan ise insanı masivanın diğer unsurlarından farklı kılan "en mükemmel şekilde" yaratılmış olmasıdır. Aslında varlıklar aleminde canlı cansız her şey tefekkür eden, akıl yürüten her insan için hayret uyandırır. Biyolojik sistematikte, hiyerarşik olarak benzer bireyler türü, benzer türler cinsi, benzer cinsler familyayı, benzer familyalar takımı, benzer takımlar sınıfı, benzer sınıflar şube/bölmeleri meydana getirir. Hiçbir şey yoktur ki türünün, cinsinin, familyasının, takımının, sınıfının, şubesinin bir mükemmeli olmasın. Çünkü O'nun yarattığı her şey mükemmeldir. O halde insanı mükemmellik açısından farklı kılan, Hakk Teâlâ'nın yeryüzündeki halifeliğini üstlenebilecek potansiyeli oluşturan nedir?

Ahsen-i Takvim ve Halifelik

Özellikle, fiziksel yapı ve davranış biçimi açısından benzerlik gösteren bazı türleri de dikkate almak kaydıyla, hayvanatın insan ile karşılaştırılmasında, çok sayıda farklılığı bir anda sıralamak mümkündür. Ancak öyle temel iki fark vardır ki bunlar bu ayırımın çok keskin tarzda yapılmasını sağlamakta ve Allah'ın (c. c.) insanı niçin halifelik makamına potansiyel aday gösterdiğini açıklamaktadır. Bunlardan ilki "zeka, akıl, mantık" fonksiyonlarını oluşturan beyin ile "vicdan" dır. Diğerisi ise tahayyül (hayal kurma)⁸ yeteneği olup bu da yine beyinsel fonksiyonlara bağlı bir mekanizmadır.

⁷ İsrâ suresi – 17 / 44

⁸ *Tasavvur ve tahayyül* (ideation-imagination) yeteneği 4 ana grupta toplanabilir: Tasavvur, muhayyile, hayal, tahayyül. Tasavvur: Dıştan gelen tesirlerin, insan şuurunda, idraki meydana getirmektedir. Duyularımız ışık, ses, dokunma, koku, tat, gibi tesirler aldığında, bizde o cisim veya olay hakkında bir idrak oluşur. Fakat bu idrak, ayna önündeki cismin kaldırılması ile aynadaki görüntünün yok olması gibi olmaz. İdraki meydana getiren sebep ortadan kalktıktan sonra idrak etme eylemi sona ererse de hafızada bir "iz" bırakır. Bu "iz" sayesinde ki evvelce idrak edilmiş bir şey sonradan ve dışarıdan bir tesir olmaksızın yeniden hatırlanabilir ve tekrar fikren-düşünce olarak canlandırılabilir. İşte evvelce idrak edilmiş olan şeyleri dışarıdan gelen bir tesir olmaksızın yeniden hatırlayıp düşünce olarak şekillendirip biçimlendirmeye, zihinde canlandırmaya tasavvur denir. Mesela "bir elmanın tasavvur edilmesi", evvelce obje olarak tanınan elmayı rengiyle, şekliyle, kokusu, tadı ve hatta kıvamıyla (sert, yumuşak, sulu vb.) hatırlanıp zihinde yeniden canlandırılmasıdır. Bu tasavvurlar somut objeler, mekan, olay veya benzeri şeyler olabileceği gibi soyut kavramlar (ahlak, hürriyet, adalet, mutluluk, inanç) gibi kavramlar da olabilir. *Muhayyile*: Hafızamızda mevcut bulunan

Ortalama bir insan beyni “ikilik sayı sistemi” işlemlerini, saniyede 10^{12} (10 trilyon), işleyebilecek kapasiteyle yapabilme olanağına sahiptir. Örneğin, vasat bir beyin, saniyede 1GB (giga bit) lik bir bilgi değiş tokuşunu-takasını yapabilmektedir. Bu ne anlama gelmektedir? 200 sayfalık bir kitap yaklaşık 300 kb (kilobit) eder. 1GB ise 66,666,666 sayfa eder. Yine 200 sayfalık ciltsiz bir kitabın 1.1cm kalınlığında olduğu varsayılırsa 66,666,666 sayfa yan yana dizildiğinde yaklaşık 3333 metre (3 kilometre 333 metre) eder. Ortalama bir insan, yan yana dizildiğinde, uzunluğu yaklaşık 3333 metreyi bulan bir kitap silsilesi içindeki bilginin değişimini, takasını 1 saniyede yapabilecek, işleyebilecek bir beyne sahiptir⁹.

İşte insanı bu noktada diğer varlıklardan ayıran farkı fark etme bilinci (zeka¹⁰) ile zekanın enstrümanı olan (idrak etme) ve elde ettiği-ortaya koyduğu bilgiyi alma, işleme, bunun sonucunda da kavrayıp anlama, daha sonra da kullanmak üzere saklamak amacıyla hafızaya gönderen akıldır. Akıl kıyas bilgisini oluşturmak üzere iki referansa başvurur. Bunlardan birincisi mantık¹¹ olup diğeri de doğru ve yanlış konusunda “ilahi ikaz alanı ” olan vicdan¹²’dir. Mantıksal işlemlerin yapıldığı alan, bilgiyi alıp işleyen aklın, yeni bilgiler elde ettikçe, kıyaslamada kullanılmak üzere depoladığı hafızada bulunur. Gelişmeye açık bir yapıda olan insan, sonuçta vereceği kararlarda etkili olan akıl-mantık-gönül üçgeni kullanır. Bu üçlünün mevcudiyeti ise karar verme hususunda insanda hem fizik hem de manevî unsurların etkili olduğunu gösterir.

tasavvurlarımızın özelliklerini, diziliş sırasını değiştirmek suretiyle yeni tasavvurlar, yeni tasavvur silsileleri meydana getirme kudret ve kaabiliyetine ise muhayyile (imagination) denir. *Hayal*: Muhayyile sayesinde meydana gelen tasavvurlardır. *Tahayyül* ise hayaller yapmak (hayal kurmak) işidir.

⁹ Gjedde A, Magistretti P:Cellular Mechanisms of Brain Energy Metabolism.Winn HR (ed), Youman’s Neurological Surgery, cilt 1, bölüm 7, altıncı baskı, Philadelphia: WB Saunders, 2011: 123-146.

¹⁰ Zeka-farkındalık kapasitesi olup idrak ve anlamayı kapsar. Zeka kısaca daha önce bilinmeyenin, ortam oluştuğunda fark edilip kavranılması, idrak edilip anlaşılmasıdır.

¹¹ *Mantık* daha önce kişinin bizzat kendisi ya da anonim tarafından deneyimlenmiş ve hep aynı sonuçları veren olayların kişinin bilinç alanında tasnif edildiği alandır.

¹² *Burası kalp (gönül) olup vicdan ve makul vicdan mekanizmalarının bulunduğu doğru ve yanlış konusunda insanı uyaran “İlahi ikaz ve aynı zamanda sezgi alanıdır.*

Kur'an-ı Kerim akıl konusunu çok sık işler, toplam 28 surenin 51 ayeti¹³ insanı "aklını kullanmaya" davet eder.

Akıl-mantık bedene ait ölçüler iken vicdan İlahi bir ölçüdür. Vicdan, makul vicdan (görev bilincinin daha ağır bastığı vicdan) ve sezgiler, kararlarda aklın ve mantığın yeterli olamadığında insana yardım eden bir ilahi lütuf, bir rahmettir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah (c. c.) üç ayet-i kerime'de¹⁴ insana ruhundan üflediğini ifade ediyor. Burada üflenen insanlık kademesindeki varlığa, akli melekelerini daha iyi kullanmaya yönelik ve onların yetersiz kaldığı durumlarda, kararlarında, doğru yolu göstermek üzere yerleştirilmiş, şaşmaz bir ilahi ölçü olan vicdandır.

Bu donanımlarla insan hür iradesine¹⁵ emanet edilmiş ve o yaratılmış olan her bir şeyle olan münasebetleriyle sınanmak istenmiştir. Buna beden ve ruh yapısıyla bir "bütün" olan insanın, kendisine olan davranış ve tavırları da dahildir. Bu sınavın sonunda ise insan İlahi ölçüler uygun gayret ve çalışmasıyla, "halifelik" makamına yükselebilecektir.

Kur'an-ı Kerim ve İnsanlık Onuru

Yüce Allah ahenk kanunuyla yarattığı her bir şeyin, yarattığı düzende, varlığını sürdürmesini istemiştir. Kanunun merkezine ise sırat-mustakîm'i (istikamet yolu) koymuştur. Bu takip edilecek yegane doğru ve aynı zamanda en kestirme yoldur. İnsanın kendisine edilen teklif edilen kurallar apaçık ortada iken ve ona nasıl ulaşabileceği defaatla bildirilmişken o çok zalim ve çok cahildir¹⁶.

İnsan hem kendisi hem diğer insanlar hem de canlı-cansız tüm yaratılanlara karşı "tahripkar" dır. *Tahribat İlahi Yaratılış'a karşı bir fiil* olup onun yöneldiği en değerli unsur ise "insanlık onuru" dur. Nasıl ki insan,

¹³ Bakara Suresi,2/44, 73,76, 164, 170-171,241-242, Al-i İmran Suresi, 3/65, 118, Maide Suresi, 5/103, Enam Suresi, 6/32, 151, Araf Suresi, 7/169, Yunus Suresi,, 10/16, Hud Suresi, 11/51, Yusuf Suresi, 12/1-2, 109, Rad Suresi,13/4, Nahl Suresi, 16/12, 67, Enbiya Suresi,21/10, 66-67, Hacc Suresi, 22/46, Müminun Suresi, 23/80, Nur Suresi, 24/61, Furkan Suresi, 25/44, Şuara Suresi, 26/28, Kasas Suresi, 28/60, Ankebut Suresi, 29/35, 43, Rum Suresi, 30/24, 28, Yasin Suresi, 36/62, 68, Saffat Suresi, 37/137-138, Zümer Suresi,39/43, Mümin Suresi, 40/67, Zuhruf Suresi, 43/ 1-3, Hucurat Suresi, 49/4, Hadid Suresi, 57/17, Haşr Suresi, 59/14, Mülk Suresi, 67/10

¹⁴ Hicr suresi -15/29 , Secdes uresi – 32/9, Sâdsuresi - 38/72

¹⁵ Akli melekelerin bir işi sonuçlandırmadaki konsantrasyonu

¹⁶ Azhâb Sûresi - 33/72

âlemde, yüzükte yüzüğün "fass"ı gibidir¹⁷. Aynı şekilde onur da insana layık görülen halifelik makamı için olmazsa olmaz bir "fass" hükümündedir.

İnsan onurunun neyi ifade ettiği ve insan haklarıyla ilişkisi, hukuk biliminin ve felsefenin konusu olmuştur. Sözlüklerde izzet-i nefis, haysiyet, özsaygı, şeref, erdem, vakar, gurur, saygınlık, kendine saygı duyma ve başkalarını da kendine saygılı kılma olarak açıklanmaktadır. "İnsanın değeri" ile "onurunu" İoanna Kuçuradi eş anlamlı kullanmaktadır. Kuçuradi bu konu ile ilgili şöyle der: "İnsanın diğer canlılar arasındaki özel yeri vardır. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bunlar insanın değerini ya da onurunu oluşturur¹⁸. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin resmi çevirisinde, 1. madde "*Bütün insanlar hür, haysiyet ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler ve birbirlerine karşı kardeşlik zihniyeti ile hareket etmelidirler*" der.

İnsan onurunun zedelenmesi, onu diğer yaratılardan farklı kılan, yukarıda söz edilen mekanizmaların işleyişine direkt olarak etki eder ve bu donanımları bozar. İslam dini, inananların kardeş olduğunu beyan eder¹⁹ ve insan şahsiyetinin, onurunun korunmasına son derece önem verir. Kur'an aksi davranışarı kınar. Böyle davrananları ahirette ateşle cezalandıracağını haber verir²⁰. Yine "Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlim-

¹⁷ Ebu'l-Ala Alifi. Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, Birinci Fas, Ademi Kelime'deki "İlahiyye"Hikmetinin Açıklanması, 6-Böylece insan, ezeli hadis insandır. Ebedi olan neş'e-i daimdir. Cami' olan fasıl kelimedir. Binaenaleyh alem onun varlığıyla tamamlanmıştır. Böyle olunca insan, alemde yüzükte yüzüğün "fass"ı gibidir. Fas, pa-dişahın hazinelerini mühürlediği mühür ve alamettir" Sayfa 81, İz Yayıncılık:303, İnceleme araştırma dizisi:66, İstanbul, 2000, ISBN 975-355-419-2

¹⁸ İoanna Kuçuradi, İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1982, (Felsefe ve İnsan Hakları, s.49.

¹⁹ Hucurat Sûresi, 49/10

²⁰ H. Karaman, M. Çağrıci, İbrahim Kafi Dönmez, S. Gümüş, Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, , Ankara, 2007, s. 686.

lerin ta kendileridir.^{21'} Kur'an-ı Kerîm'de inançla^{22,23}, Kur'an ayetleriyle²⁴, Peygamberlerle²⁵ ve müminlerle²⁶ alay edenlerden bahsedilir. Bu kişiler kâfirlerdir dost edinenlerdir^{27,28,29}.

İnsana Yönelik İlahi Beklenti ve Kulluk Samimiyeti

Nihai beklenti insanın önerilen makamı elde edebilmesidir. Yüce Allah bu yolculukta insanın sırtına kaldıramıyacağı, taşıyamıyacağı yükün asla yüklenmeyeceğini söyler.³⁰ İnsan vazife ve sorumluluklarını O emrettiği için yerine getirmeli ve yerine getirirken de O'nun hoşnutluluğunu hedeflemeli, O'nun teveccühlerine yönelmeli ve takva üzere yaşayan mü'min olabilmelidir. Tüm bunlar samimiyetle mümkündür.

Samimiyetin de iki yönü vardır: Bunlardan ilki insanın nefsaniyeti karşısında aldığı tavır, diğeri de yeryüzüne doğarken ifa etmek üzere üstlendiği görevin beşer hüviyeti içerisindeki tatbik tarzıdır. Bunun için de vicdan ve hatta daha da üstün olanı makul vicdan ile davranışlarını belirleyebilmesidir. Bu esnada ortaya çıkan her türlü zorluğa rağmen tatbikatta bulunması ise samimiyetini ifade eder. Samimiyet ise vicdan ve bilgi karşısında insanın durumudur. Samimiyet nefsin bahane oluşturulmadan apaçık ortaya konulması, varlığın Yüce Allah karşısındaki liyakatını belirleyebilmesi, sınırlarını çizebilmesi ve eksikliklerini bilmesi ve bu eksiklerinin hakiki ihtiyaçları olduğunu kavraması ve nihayet bu idrak içerisinde yüklendiği vazifeleri yerine getirebilmesidir. Bu hususta Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de insanın en azından nasıl olması gerektiğini "Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. " diye tanımlamıştır³¹. Ancak insan İlahi bir baskı altında da değildir. Aslında Kur'an'a baktığımızda Allah'ın (c. c)

²¹ Hucurat Sûresi, 49/11

²² Bakara Sûresi, 2/206

²³ Münafıkûn Sûresi, 63/5-6

²⁴ Tevbe Sûresi, 9/124- 125, 127

²⁵ Muhammed Sûresi, 47/16

²⁶ Tevbe Sûresi, 9/79

²⁷ Nisâ Sûresi, 4/139

²⁸ Mâide Sûresi, 5/52

²⁹ Mücâdele Sûresi, 58/14

³⁰ Bakara Sûresi, 2/286

³¹ Necm Sûresi, 53/32

iman edip etmeme konusunda insanları serbest bıraktığı görülmektedir³². Aksine büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak durduğu sürece rahmet, merhamet ve şefkate muhatap olmaktadır. *Büyük günahlardan biri de insan onurunu tehdit eden ırkçılık anlayışıdır.*

Kur'an-ı Kerîm'de Irkların Oluşumu

Yüce Allah yaratılışın başlangıcında insanların “tek bir ümmet^{33,34}” (ümmet-i vâhide) olduğunu bildirir. Bu ayetler geniş zaman kipinde okunduğunda “Hala da öyle...” manası çıkar. Nitekim “Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise benden sakının” ifadesi tüm zamanları kapsıyor.³⁵ “Ne var ki insanlar kendi aralarındaki işlerini parça parça böldüler. Her gurup kendilerinde bulunan (fikir ve davranış) ile sevinip böbürlenmektedirler³⁶.” “Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler.³⁷” Bu gibi ayet-i kerimeler ile farklılaşmanın temel nedenine işaret edilmektedir.

Böylelikle tek bir ümmet olarak başlayan insanlık serüveni, insanların “İlahi Emirleri” dinlememesi nedeniyle bu gün değişik soy, sop, dil, din, mezhep, ırk, etnik guruplar, kavmiyet, milliyet ve hatta renk gibi varyasyonlarla bölünüp farklılaştırıldı. Ancak bunun da bir hikmeti olduğu belirtildi³⁸. Bu noktada İlahi İrade, tek bir ümmet-yoğun kardeşlik bağı içeren başlangıç noktasına, ümmet-i vâhide'ye, insanları zorlayarak dönülmesini istemedi. *Herkesin evvel emirde kardeş olduğunu tekrar anlamları için Yüce Allah insanlara belli bir süre tanıdı.* Nitekim “Ey Muhammed! Sen onları bir zamana kadar, gaflet ve şaşkınlıklarıyla baş başa bırak!” diyerek rahmet peygamberine bu konuda müdahil olmamasını belirtti³⁹. Bunun gerekçesini de Allah (c. c.) “Allah dileyeydi onları bir tek millet

³² Kehf Sûresi, 18/29 De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”

³³ Bakara Sûresi, 2/213

³⁴ Yunus Suresi, 10/19

³⁵ Mu'minûn Sûresi, 23/52

³⁶ Mu'minûn Sûresi, 23/53

³⁷ Âl-i İmrân suresi, 3/19

³⁸ Rûm Sûresi, 30/22. Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.

³⁹ Mu'minûn Sûresi, 23/54

yapardı.⁴⁰ ve “Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi *imtihan etmek için ümmetlere ayırdı*. Öyle ise iyiliklerde yarışın.” diyerek açıkladı. Böyle yapıldığında ise “O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyler size bildirecektir” ifadesiyle de ayrılığa neden olan konuların bildirileceğini belirtti⁴¹. Bu ayet-i kerime ile *farklılaşarak bir arada yaşamamanın* bir imtihan olduğu apaçık ortaya konmaktadır.

Yine Hud suresi’nde bu konuya bir kez daha “Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler.” diyerek vurgu yapılıyor⁴². Bu farklılaşma içerisinde ise “*kardeşlik bilinci*”nin yeniden teessüsünü istemektedir. Buna örnek olarak “kin tutulsa da adil davranmaya” davet ediliyor. İnsanda asla istenmeyen en olumsuz huy ve davranış olan kindarlık da bile kardeşlik tohumlarını yaşatmaya ve yeniden yeşertmeye vesile olacak olan “adaletle hüküm verilmesi” isteniyor. Bunu da “*Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun.*”⁴³ diyerek insan uyarılıyor. Allah (c. c.) böyle davranmayanlara da “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar?” diyerek bunu yapmaya hakları olmadığını; ayetin geri kalan kısmında “Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelere üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.” diyerek tamamlıyor.⁴⁴

İrkçi Anlayışın Tarihsel İzdüşümleri

İnsanlık tarihinde ilk kardeş kavgası Kur'an-ı Kerim'de Maide sûresi'nde anlatılan Hz.Adem (a.s.)'in iki oğlu Habil-Kabil kıssasıdır. “Kurbanı kabul edilmeyen, andolsun seni mutlaka öldürecekim⁴⁵” demişti. *Bu iradi bir karardır*. Henüz tek ümmetin fertleri iken, yoğun kardeşlik bağlarının varsayıldığı bir zamanda başlayan bir farklılaşmadır. *Bu farklılaşma ırksal değil iman-küfür zemininde bir farklılaşmadır*. Nitekim cinayet işlemeye ant içen kardeşine karşı diğerinin verdiği yanıt ise iman içer-

⁴⁰ Şûrâ sûresi, 42/8

⁴¹ Maide sûresi, 5/48

⁴² Hud sûresi, 11/118-119

⁴³ Maide sûresi, 5/8

⁴⁴ Zuhrûf sûresi, 43/32

⁴⁵ Maide sûresi 5/27

mektedir. “Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım⁴⁶.”

Görülüyor ki insanın insana olan husumeti tek ümmetten yaratılan ve zaman içerisinde soy, sop, dil, din, mezhep, ırk, etnik guruplar, kavmiyet, milliyet ve renk gibi değişik unsurlarla İlahi İrade tarafından birbirlerini kolayca tanımak amacıyla farklılaştırılan⁴⁷ insanlık alemindeki bu çeşitlilikten kaynaklanmamaktadır. Bu farklılık insanın “hür” iradesini za’fiyyeti doğrultusunda kullanmaktan kaynaklanmaktadır. Bu düpedüz küfür-iman zeminine dayanan bir ayrılıktır.

Nitekim Kur'an-ı Kerim buna da dikkat çekiyor: “Yarattıklarımızdan, hakka sarılarak doğru yolu gösteren ve hak ile adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.⁴⁸” diyerek imana uygun davranan topluluktan bahsederken diğer yanda “küfürde” tek bir ümmet olma riskine değiniyor. “Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık.” ayet-i kerimesi ile buna vurgu yapıyor.⁴⁹ İnsanın yeryüzünde ilk görülmeye başladığı zamana kadar uzanan bu farklılaşma, maalesef, halen süregelmektedir ve kıyamete kadar sürecektir.

İslâm Dünyasında İrkçi Mücadeleler

Hazreti Peygamber'in son peygamber olarak İslam dinini tebliğ etmeye başlamasıyla birlikte kabile taassubundan kaynaklanan ve bir nevi ırkçılık sayılabilecek “Asabiyet” anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Haşimoğulları ve Ümeyyeoğulları arasındaki geçmişten beri süregelen Emevi- Haşimi rekabeti, İslam gerçeğine rağmen, ırkçı anlayışın ne boyutlara varabileceğini ortaya koymuştur. Nitekim Hz. Peygamber'e en fazla karşı olanlardan biri olan, onun tarafından ümmetinin firavunu olarak nitelendirilen ve hakkında Kur'an ayetleri inen⁵⁰ “Amr bin Hişâm'ın” (Ebû Cehl) temel itirazı İslam'ın “niteliği” ya da temel prensiplerine yönelik olmayıp, yeni dinin *rakip kabileye sağlayacağı avantajı*. Hz. Peygamber'e hakaret eden ve Kabe'de namaz kılarken üzerine deve

⁴⁶ Maide sûresi 5/28

⁴⁷ Hucurât Sûresi, 49/13

⁴⁸ A'râf Sûresi, 7/181

⁴⁹ Zuhrûf sûresi, 43/33-35

⁵⁰ Yasin sûresi, 36/8-9

leşti attıran Ebu Cehil, Darünnedve’de yapılan toplantıda suikast de planlamış, ancak Hicret gecesi bu teşebbüs boşa çıkmıştı. Hicretten sonra, Mekke müşriklerinin Bedir Savaşı için yaptıkları harcama ve ihtiyaçların karşılanması için gereken maddi desteğin büyük bir kısmını karşılayan yine Ebu Cehildi. Bu savaşta Medineli Muaz ve Muavviz kardeşler tarafından öldürüldü. Ölümüyle birlikte müşrik ordusu büyük bir bozguna uğradı. İslamiyet zaman içerisinde kabile orijinli ırkçılık anlayışına galip geldi.

Hicret ile birlikte Medine’de müslümanları bir arada tutan din kardeşliği (uhuvvet) anlayışı olmuştu. Muhâcirle Ensâr arasında inanca dayanan “muâhat -kardeşlik edinme” uygulaması muhâcir’in Medine’ye uyumunu sağlamak ve Medine halkından iki topluluk, Evs ve Hazrec arasındaki mücadeleyi durdurmaya yönelikti. Bu din kardeşliği başarılı olmuş olan bir uygulamadır. Ancak daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Müstalikoğulları’na karşı yapılan gazve sonrasında, rivayete göre, biri Ensâr diğeri Muhâcir’den olan iki sahabe arasında bir kavga çıkmıştır. Bu kavga, Muhâcir-Ensâr çatışmasına dönüşmeden Hz. Peygamber tarafından yatıştırıldı ise de Hazrec kabilesinden Abdullah bin Übey, Ensâr’ı Muhâcirler’e karşı kışkırtmıştır. Bu, İslam’a ve onun ortaya koymuş olduğu değerlere doğrudan saldırı olmayan bir zihniyetin Medineli müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliklerini bozarak toplumsal dayanışmayı bozmaya yönelik bir çabadır. Yüce Allah bu nifaka Kur’an-ı Kerim’de Tevbe suresinde değinmiştir⁵¹. Abdullah bin Übey, bununla da yetinmeyip Hz. Peygamber’i yıpratmak, toplumda kargaşa ve kaos ortamı oluşturmak için Hz. Aişe hakkında bir iftira ve karalama kampanyası başlatmıştır. Evs kabilesinden Üseyd bin Hudayrın Abdullah bin Übey’in yanında yer alması, Hazrec kabilesinden ise Sad bin Ubâde’nin karşı çıkması, Hazrec ve Evs kabileleri arasında çatışmaya neden olacakken Hz. Peygamber’in müdahalesi meseleyi kapatmıştır.

Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ebu Bekir döneminin en şiddetli mücadelesi kendisini peygamber ilan eden Müseylime ve taraftarlarına karşı yapılmıştır. Bu ayaklanmanın en önemli nedeni yine kabileler arası rekabettir. Nitekim kendi kabilesinden Talha en-Nemirî isimli bir şahıs Müseylime’ye “ Ben senin yalancı, Muhammed’in doğru olduğuna şahitlik ederim. Ancak bizlere Rebia oğullarından yalancı bir peygamber,

⁵¹ Tevbe sûresi, 9/101

Mudar kabilesinden gerçek bir peygamberden daha sevimlidir.” ifadesi ırkçı bir zihniyetin hakka ve hakikate bakışını özetlemektedir.

Hız. Peygamber (s.a.v.) sonrası yaşanan ve insan haklarını hiçe sayan, insan onur ve şerefine aykırı tutum ve eylemler özellikle Emeviler-Abbasiler döneminde yıpratıcı olmuştur. Asr-ı saadet döneminde kendine asla geçit bulamayan ırkçılık/ulusçuluk akımı, ne hazindir ki; Emeviler döneminde, hilafet'in⁵², imamet'in⁵³ yerini almasıyla ve saltanatla birlikte birçok cahiliye âdet ve alışkanlıkları uygun ortamı bularak yeniden uygulanmaya başlanmıştır. Bu dönemde, Arap ırkından olmayan Müslümanlar tümünden mevali⁵⁴ sayılıyordu. Hatta Kureyş kavmine mensup Araplar dışındaki diğer Araplar bile küçümseniyordu. Irkçılık nedeniyle, bütün ırk ve sınıfların kardeşliği üzerine tesis edilen İslam kardeşliği, Emeviler döneminde çok ciddi darbelerle karşı karşıya kalmıştı⁵⁵.

Emevi hanedanının sürdürmüş olduğu bu ırkçı politika kısa bir zaman diliminde Arap olmayan Müslümanlar arasında da ırkçı eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle İslam dünyasının iki büyük anası olan Farslar ile Türkler arasında başlayan ve Mevaliye tepki olarak doğan bu eğilim giderek Şuubiye⁵⁶ olarak anılan, ırkçı, ulusalcı

⁵² *İmam-ül Mü'minîn* olan zât, şer'î hükümlerin icrasında Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (A.S.M.) halef olduğu için hilafet vazifesini alana *Halife* denmiştir. Buna *İmamet-i Kübra da denir*. Hilafet, 1517 (Hi: 923) tarihinde Abbasilerden Osmanlılara intikal etmekle, hilafet ve saltanat birleşmiş oldu. Hilafeti Sultan Selim Han'a terkeden Mısır'da son Abbasi Halifesi El-Mütevekkil idi.

⁵³ *İmamet-i kübra: Emir-ül mü'minîn olmak. Yani müslümanlar arasında riyaset-i âmmeyi hâiz bulunmaktır.*

⁵⁴ Emeviler'in uyguladığı ve Arap olmayan Müslümanların 2.sınıf olarak kabul edildiği görüş ve politika. Sözlük anlamı efendiler, azad edilmiş köleler, azad edenler, Mevlaviyyet pâyesine ulaşmış sarıklı âlimler, dost ve komşular ve yardımcılarıdır.

⁵⁵ <http://www.ozgurkudus.org/iletisim/2662-irkckulusculuk-uezerine-2.html>

⁵⁶ *Şuûb*: Araplar, topluluk taksimini insan bedeninin yaratılışını esas alarak yapmışlardır. Şöyle ki: İnsanın kafatasını meydana getiren kemiklerden her birine *kabile* ve hepsine *kabâil* (kabilenin çoğuludur.) denir ve bu baş kemiklerinin birbirine kavuşup bitiştiği eke de *şa'b* (*şa'bın çoğulu şuûb*) denilir. Bir babanın sulbünden (zürriyet) dallanan çok bir topluluğa bundan alınmış olarak kabile denildiği gibi, çeşitli kabileleri toplayan ve hepsi bir asla mensup olan büyük cemiyete *de re's veya şa'b* denilir. Bu şekilde bir asla mensup olan toplumların hepsinin başı ve büyüğü olan toplum *şa'b*'dir ki, kabileleri içinde bulundurur. Kabile amareleri içinde bulundurur ki sadır, yani göğüs derecesindedir. Amâre batınları içinde bulundurur ki, Türkçe'de göbek deyimine benzer. Batın fahızları içine alır, fahızlar de fasileleri içine alır, toplamı altı tabaka eder. Bazıları fasileden sonra yedinci olarak aşireti saymışlardır. Mesela: Huzeyme bir şa'b, Kinâne bir

hareketlere dönüştü. Böylece ortaya çıkan bu ırkçı, muhalefet hareketi, Emevilerin devrilmesinde ve Abbasilerin iktidara gelmesinde büyük rol oynadı. Emevi yönetiminin yıkılmasında çok önemli bir etken olan Şuubiye hareketi, Abbasiler döneminde etkisini yitirmekle birlikte, bütünüyle yok olmayarak kültürel bir nitelik olarak varlığını devam ettirdi. Ancak Mevaliye akımına alternatif olarak ortaya çıkan ve sonradan da Arapları küçümseyen siyasi bir akım olarak kendini gösteren Şuubiye akımı, Osmanlı devletinde kendini çok ciddi bir şekilde hissettirmiştir⁵⁵.

Emeviler ve Abbasiler dönemine ait iki olay durumu özetlemektedir: Muâviye bin Ebû Süfyân'ın halife olması ile başlayan Emeviler döneminde Emevî-Hâşimî çekişmesi ciddi sıkıntı doğurmuştur. Özellikle Ehl-i Beyt'e yönelik şiddet ve sindirme politikası; Kerbelâ'da Hz. Hüseyin, Kûfe'de Zeyd bin Ali, Horasân'da Yahya bin Zeyd ve taraftarlarına karşı yapılan insanlık ayıbı olarak nitelendirilen muamelelerin benzerleri Emevî tarihi boyunca tekerrür etmiştir. Bu dönemde Cuma günleri mescitlerde Hz. Ali ve soyuna karşı fena ifadeler kullanılmıştır. Bu gerçek tarihi rivayetlerde şöyle anlatılır: "Ümeyyeoğulları, hutbede Ali b. EbûTalib (r.a.)'e menfi ifadeler kullanıyorlardı. Ömer b. Abdülaziz, halife olunca, bunu kaldırdı ve diğer valilere haber göndererek bundan böyle o âdeti terk etmelerini emretti. Onun yerine mescitlerde Nahl Sûresi 90. Ayet-i Kerime⁵⁷ okunmaya başlandı.

Emevîler'den sonra iktidar olan Abbâsîler de bir taraftan Ehl-i Beyt'e yönelik şiddet ve sindirme politikasını uygulamış diğer taraftan da intikam duygularıyla Emevî hanedanına bağlı kimselere yönelik islam dini ile bağdaşmayan hadiselerle neden olmuşlardır.

Müslümanlar Fars topraklarını fethettikten sonra bu ülkenin halkının çoğunluğu İslam'a girdiler. Ancak içlerinden kimileri de ya eski dinlerine olan bağlılıkları yüzünden veya kılıç korkusuyla içlerinde mecusiliği, yani eski Pers dinini, gizleyerek dış görünüşleriyle Müslüman göründüler. Hatta bazıları ifrata kaçarak İslam'ın aleyhinde de çalıştılar; onun gölgesi altında onunla mücadele ettiler. Özellikle Mecusi tapınağı ateşgedelerde hizmet ederek geçinenler, buralarda çıkar sağlayanlar, İslam dini nedeniyle bu menfaatlerini kaybettiklerinden İslam'a düşman

kabile, Kureyş bir amâre, Arab batınlarına, şuûbun da Acem yani Arab'ın dışındaki kavim batınlarına işaret olduğunu söylemişlerdir.

⁵⁷ Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.

kesildiler. Mecusiliklerinde gizlice ısrar eden bir kısım azınlık, bu amaçla, milliyetçilik duygularını kullanıyorlardı. Keza, Sasani yönetimi sırasında işbaşında olanlar, müslüman görünmeye çalışsalar ve öyle devam etseler bile İslam düşmanıydılar⁵⁸.

Arap, Fars, Türk ve tüm Horasan halkının yardımları ile, yaklaşık 90 yıl süren Emevi hanedanı, Horasanlı Ebu Müslim'in başlattığı bir ayaklanma sonucunda yıkıldı ve yerine Abbasi hanedanı kuruldu. Ancak Arapların da ırkçılık yaptıkları biliniyor. Nitekim Abbasiler ister Fars, ister Türk ve hatta Arap olsun, kimsenin otoriteyi ellerinden kapmasını istemiyorlardı. Nitekim hem Ebu Müslim'den hem de Halife'nin amcası Haşimoğullarından Abdullah Bin Ali'den de kurtuldular. Abbasilerin ilk dönemlerinde cemaatler arasında cereyan eden çekişmeler, ırkçı ve milliyetçi ideolojileri ile birlikte menfaat düşüncesinden de doğuyordu^{58, 59}.

Fars topraklarını fethedip, halkının çoğunluğunun Müslüman olmasına karşın şiddetli bir Arap ırkçılığıyla tüm İranlıları suçladılar. Her türlü davranışlarının altında mutlaka İslam'a ve Araplara karşı bir düşmanlık sebebi aradılar. Bu da tabii ki karşıt görüş olarak Pers ırkçılığını davet etti. Dolayısıyla fanatik Farslar İslam'a karşı düzenlenen bir çok harekâta katıldılar. Çünkü henüz Mecusi cahiliyeti'nin etkileri devam ediyordu. İnançlarına göre hükümdarın kutsal bir sıfatı vardı. Hükümdarlık babadan oğula geçmeliydi. Bu sebeptendir ki Şiilik denen hareketi benimsediler ve Hilafet makamının Hz. Peygamber (sav)'den sonra Hz. Ali'ye ve onun soyuna intikal etmesi gerektiğine inandılar. Belki de onlara göre Hilafetin, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynel Abidin'in soyuna mahsus kalması ideolojisinde, annesi Sellafe'nin, eski İran İmparatoru Yazdegerd'in kızı olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Ehl-i Beyt'ten hilafet makamına oturacak olan seçkin şahsiyet aynı zamanda İran İmparatorlarının soyundan gelmiş olacaktı. Gerçekten de Şii Mezhebinin imam-ları olarak tescil edilen şahsiyetlerin tümü sadece Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynel Abidin'in soyundan gelenlerle sınırlandırılmıştır⁵⁸.

İran'ın, eski Pers İmparatorluğu'nun varisi ve devamı olduğu yolundaki ilanıyla Olcaytu Muhammed Hudabende'nin başa geçtiği Hicri 704 tarihinde ve Safeviler'in 906 da başlayan iktidarları döneminde Şii

⁵⁸ <http://islamtarhi.com/forum//showthread.php/abbasi-doneminde-irkcilik-hareketleri->

⁵⁹ Süfyani Emeviler sonrasında Horasan ve Maveraünnehr'de iç mücadeleler (64-85/683-704) Kurt H. dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/756/9666.pdf

Devleti'nin fiilen kurulmasını da ırkçılık faktörü de ilave edilebilir. Aynı zamanda mezhep kavgalarının büyük rolü oldu⁵⁸.

Tüm bu tarihi olayların ortaya koymuş olduğu gerçek; ırkçı düşünceden kaynaklanan mücadelelerin hemen hepsinin insan hak ve onurunu zedeleyen toplumsal olaylar olmuş olmasıdır.

“İrkçılığa Karşı Çözüm Önerilerinde, Kur’an-I Kerime Dayalı, Gerekçeli Akıl Yürütme”

Kur’an-ı Kerim Âl-i İmrân suresinin 103. Ayetinde mealen “Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin.” ve “Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin.”¹⁹ buyuruyor. Yine Müslümanların kardeş oldukları, birlik ve beraberlik ruhu içinde hareket etmeleri, dayanışma halinde olmaları gerektiği diğer bazı ayetlerde de bildirilmiştir⁶⁰. Keza Hz. Peygamber’in vefatından önce Mescid-i Nebevî’de yapmış olduğu son konuşmasında ve veda hutbesinde “Mü’minler! Sözümü iyi dinleyiniz ve iyi belleğiniz! Müslüman Müslümanın kardeşidir ve böylece bütün Müslümanlar kardeşlerdir. Bir Müslümana kardeşinin kanı da, malı da helal olmaz. Fakat malını gönül hoşluğu ile vermişse o başkadır.” kardeşlik vurgusu yapmış ve ümmetini uyarmıştı. Allah ve Resulü’nün ifadeleri parçalanıp bölünmemeyi ve kardeş kanı dökmemeyi vurgulamaktadır.

Yukarıdaki ifadeler ilk bakışta sadece müslümanlara yönelik telkin ve tenbih gibi anlaşılabilir. Ancak “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır⁶¹” beyanı tüm zamanları kapsamaktadır. Her insanın nihai akıbeti “Dönüş sadece Allah’a (c.c)” şeklinde tecelli edecek ise⁶² ve O’nun indinde de tek din İslam ise, bugün başka dine mensup insanların da nihai olarak intisap edecekleri, teslim olacakları dinin “teslim dini” olan İslam dini olacağını kabul etmek gerekir. O halde, bugün farklı dinin takipçileri de geleceğin potansiyel Müslümanlarıdır. Bu nedenle de Kur’an-ı Kerim, sonuçta herkesin Müslüman olacağı o belirlenmiş sürenin sonuna kadar, herkesi seçtiği din konusunda “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır⁶³” diyerek serbest bırakmıştır. Konuya bu bakış açısı ile yaklaşıldığında Allah ve Resul’ünün telkin ve tenbihlerinin ev-

⁶⁰ Enfal Suresi, 8/1, 46, 73, Haşr Suresi, 59/10, Al-i İmran Suresi, 3/105, Hucurat Suresi, 49/9

⁶¹ Âl-i İmrânsuresi 3/19

⁶² Hud suresi, 11/4

⁶³ Kâfirûn suresi, 109/6

renselliği anlaşılır. O halde başlangıçta tek ümmet iken zaman içerisinde değişik soy, sop, dil, din, mezhep, ırk, etnik guruplar, kavmiyet, milliyet ve hatta renk gibi varyasyonlarla, O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerinden olarak bölünüp farklılaşan insanlık aleminin fertleri, Yüce Allah'ın indinde teorik olarak halen kardeşirler. **O halde birinci düstur tüm insanlar kardeşir.** Nitekim "Sûra üfürülünce artık aralarında neseb yoktur.⁶⁴" buyrulmuştur.

Fizik beden ve bu bedene ait acıkma, susama, yeme, içme, uyuma gibi fonksiyonel özellikler ile gülme, ağlama, üzülme, sevme, özleme vb. her türlü duyuşal ve psişik yapı bakımından da birbirlerinden hiçbir farkı olmayan insanların, değişik özelliklerle farklılaşmaları O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir³⁸. Ancak bu farklılaşmada Allah'a (c.c) kurbiyyet ancak takva ile olmaktadır⁶⁵. **İkinci düstur takva ile menhiyattan ve günahlardan içtinab etmek ve amel-i salih emir dairesinde hareket ve hayrat kazanmaktır.** Takvada en azından "cehennemde ebedi kalmayı neticelendiren şirkten sakınmak" ve en üstü de "sırrını Hakk Teâlâ'dan alıkoyabilecek her husustan kendisini temiz tutarak bütün varlığı ile Hakk Teâlâ'ya rücu etmektir" prensibiyle hareket edilmelidir. Bu da tümüyle Allah (c. c) korumasına girmek demektir⁶⁶.

Kur'an-ı Kerim insanları ön yargılı olmamaya davet ediyor. Bilginin doğruluğu araştırılmadan kesin hüküm verilmemesi öneriliyor⁶⁷. Bunun günlük hayata uygulanmasında "din, mezhep, ırk, etnik guruplar, kavmiyet, milliyet ve rengin farklı olması ile ilgili basmakalıp bilgilerden sıyrılarak gerçeği yansıtan bilgileri araştırmak ve bu bilgiler ışığında hüküm vermek gerekiyor."

Hz. Peygamber'in veda hutbesinde belirttikleri üzere; "Suçlu kendi suçundan baskası ile suçlanamaz. Baba, oğlunun suçu üzerine, oğlu da babasının suçu üzerine suçlanamaz" ifadesinden hareketle bir din, mezhep, ırk, etnik gurup, kavim veya milletin bu devrin insanları, tarihte bir zamanlar yapıldığı iddia edilen suçlardan dolayı suçlanamaz. **"Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez."** En'âm Sûresi, 6:164.

Bugün bütün insanlık alemi soyu, soppu, dili, dini, mezhebi, ırkı, kavmi, milliyeti ve hatta rengi ne olursa olsun adâlete muhtaçtır. Sosyal

⁶⁴ Müminûn suresi,23/101

⁶⁵ Hucurat Sûresi, 49/13

⁶⁶ Âli İmrân suresi 3/102

⁶⁷ Hucurat Sûresi, 49/6

yaşamı kıymetli kılan, dengede tutan adâlettir. Adâletin olmadığı yerde zulüm vardır: “Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun.⁴³” Bu farklılaşma içerisinde ise insanlar arasında “kardeşlik bilinci”nin yeniden oluşturabilmesi için kindarlık zemininde bile kardeşlik tohumlarını yaşatmaya ve yeniden yeşertmeye vesile olacak olan “**adaletle hüküm vermek**” gerekiyor.

Diğer taraftan “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar?” diyerek Allah (c. c.) kendi adına iş yapılmasından ve hüküm verilmesinden kaynaklanan “haddini aşan, aşırı gidenleri “(Allah’ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez⁶⁸” ve “İşte haddi aşanları, Rabbinin ayetlerine inanmayanları böylece cezalandıracağız⁶⁹” diye buyurarak uyarılmaktadır. **İnsanın kendini bilmesi, haddini aşmaması, kendini Allah adına vazifeli addedip hüküm ve icraatta bulunmamasını istemektedir.** Hz. Peygamber dahil insanoğlu gayb’ı bilmezken⁷⁰, ne hazin ki insan aşırı giderek “ırklar” hakkından hüküm verebiliyor ve nihayet; Allah bilinmek amacıyla insan-ı kebir olan alemleri ve kâinatın küçük bir örneği olan insanı (alem-i sağır) yaratıp ve alem ile içinde başta insan olmak üzere yaratılanların tümünün kendisini hamd ile tespih ettiğini⁷ belirtiyorken çok zalim ve çok cahil olan insan¹⁶ Sani-i Zülcelal’in yarattıklarından bazılarını aşağılayabiliyor, küçümsüyor, hor görebiliyor. Farklı ırk ve milletlerin dünyamıza farklı güzellikler kazandırdığını anlamak istemiyor. İnsana kıymet kazandıranın mensup olduğu ırk değil, sahip olduğu faziletler olduğunu unutupuyor. İslam dininin, ırkları bir realite olarak kabul ettiğini kabul etmiyor. Farklı ırk ve dillere sahip toplumları bir ayrılık değil de zenginlik olarak görmek istemiyor. Hac farziyesini yerine getirmek üzere Kabe’de bulunan bir beyaz Müslüman, siyahi birini görünce yüzünü ekşitir. Siyahi müslüman, yanındaki arkadaşına yönelir ve şöyle der: “Bana yüzünü ekşiterek bakan şu Müslüman kardeşime sor bakalım! Boyayı mı beğenmemiş, yoksa boyayanı mı?” “Allah’ın (verdiği) renkle boyandık. Allah’tan daha güzel rengi kim verebilir?⁷¹”

⁶⁸Maide sûresi 5/87

⁶⁹Tâhâ Sûresi, 20/127

⁷⁰En’âm Sûresi, 6/50

⁷¹Bakara Sûresi, 2/138

Son olarak

“Kötülüğe iyiliğin en güzeliyle karşılık ver. Bir de bakarsın, aranızda düşmanlık bulunan kimse candan bir dost oluvermiştir.” Fussilet Sûresi, 41:34.

“Öfkelerini yutanlar ve insanların kusurlarını affedenlere gelince, Allah iyilik yapanları ve iyi kullukta bulunanları sever.” Âl-i İmrân Sûresi, 3:134.

Sonuç

1. Allah (c. c) alemleri bilinmek üzere yaratmıştır.
2. İnsan ahsen-i takvim üzere ve yeryüzünde Allah'ın (c. c) halifesi olmak üzere yaratılmıştır.
3. İnsanı diğer mahlukattan farklı kılan zeka, akıl, mantık ile “vicdan” ve tahayyül (hayal kurma) yeteneğidir.
4. İnsanın değeri = onuru insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerinin bütünüdür.
5. İnsana yönelik İlahi beklenti insanın önerilen makamı elde edebilmesidir.
6. Kulluk samimiyeti (ihlas), insanın İlahi emirler doğrultusunda yaşamaya çalışırken nefis, vicdan ve bilgi karşısında takındığı tavrıdır.
7. Tek bir ümmet olarak başlayan insanlık serüveni, insanları, İlahi Hikmet'e istinaden değişik soy, sops, dil, din, mezhep, ırk, etnik gruplar, kavmiyet, milliyet ve hatta renk gibi varyasyonlarla bölünüp farklılaştırdı.
8. İnsanlar arasındaki farklılık insanın iradesinden kaynaklanmaktadır.
9. Irkçı mücadeleler insanla birlikte başlamış kimi zaman asabiyet temelinde kimi zaman da ırkçılık anlayışı ile devam etmiştir.
10. Irkçılığa karşı çözümde en temel faktör insanın takvasıdır.

**“HER DEĞİŞMENİN BİR NEDENİ VARDIR”
SENTETİK A PRİORİ ÖNERMESİ DOĞRULTUSUNDA
KANT, HUME VE GAZALİ’DE NEDENSELLİK İLKESİ**

Mehmet Demirtaş*

Özet

Nedensellik konusu, felsefe tarihinde çok önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu makalede üç büyük filozof ve düşünür olan Hume, Kant ve Gazali'nin nedensellik hakkındaki düşünceleri mukayeseli olarak incelenmeye çalışılacaktır. Bu meseleyi ilk kez sistematik ve eleştirel bir biçimde ele alan ünlü İngiliz empirist filozof David Hume olmuştur. Neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi sorgulayan bu üç düşünürü göre nedensellik ilgili bilgilerimiz çoğunlukla nesnelerin sürekli birlikteliğinin zihnimizde oluşturduğu alışkanlık sonucu oluşan inançla alakalıdır. Özellikle Hume, bu konuya getirmiş olduğu açıklamalarıyla şüpheli bir filozof olarak nitelendirilmiştir. Felsefenin en önemli sorunlarından biri olan nedensellik konusunun niçin çok farklı bir şekilde anlaşıldığının sebeplerini bu üç düşünürü göre ortaya koymak, çalışmanın amacını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Hume, Gazali, Nedensellik, Değişme, Alışkanlık, Bilgi, Mucize.

**“There Is A Reason For Every Changing” in The Context
of Synthetic A Priori Proposition, The Principle of
Causality in Kant And Hume, Ghazali**

Abstract

The problem of causality has given rise to the discussions of philosophically utmost importance in the history of philosophy. This article examines three great philosopher, Gazali, Hume and Kant, as compared with each other. David Hume for the first time examined systematically and critically the problem of causality. Our knowledge of causality according to the these

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mehmet.demirtas@gop.edu.tr).

three thinkers who question the relationship between cause-and-effect, the results of habits formed mostly as a result of the continuous cooperation of the objects is related beliefs formed in our minds. Especially Hume, with explanations that have brought this issue was described as a skeptical philosopher. The article aims at clarifying why the most fundamental problem of philosophy, the issue of causality, was differently treated and interpreted by such thinkers as Gazali, Hume and Kant.

Key Words: Kant, Hume, Gazali, Causality, Changing, Habit, Knowledge, Miracle.

Giriş

Her değişimin bir nedeninin olması düşüncesi, bir felsefe problemi olarak Antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle “tabiat filozofları” diye adlandırdığımız düşünürlerin faaliyetleri neticesinde tartışmaya konu olmuştur. Mesela Heraklitus, her şeyin sürekli bir değişme ve oluşma süreci içinde olduğu görüşünde idi.¹ Ancak biz burada tabiatta bir değişimin olup olmadığı konusunda daha çok, nedensellik ilkesinin doğada gerçekten var olup olmadığını ele alacağız. Bu nedenle konuya daha çok Kant, Hume ve Gazali ekseninde bakmaya çalışacağız.

Sözlüklerde nedensellik (*causality*), sebebin sonuç ile olan zorunlu ilişkisi, mekanik ve akli bir dinamizm ile çalışan zorunlu olaylar zinciri,² nedenle etki arasındaki bağlantı,³ neden-sonuç arasında ilkesel ya da tabii bir olgu olarak görülen ilişki,⁴ her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren ve nedenle etkisi arasındaki bağlantının zorunluluğunu saptayan yasa,⁵ neden olmadan hiçbir şeyin meydana gelebileceğini öne süren ilke,⁶ neden olarak tanımlanan olay, fenomen, süreç ya da olgudan sonucunun zorunlulukla çıkması⁷ olarak tanımlanmaktadır. Nedensellik ilkesi ise nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke

¹ Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 35.

² S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s.299.

³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994, (FTS), s. 132; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 271.

⁴ *Webster's New International Dictionary of The English Language*, G. Bell&Sons, Ltd., London, 1945, Second Edition, s. 427.

⁵ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 273.

⁶ *The Collins Concise Dictionary of The English Language*, Ed. Patrick Hanks, William Collins Sons&Co. Ltd., London, 1988, s. 176.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 741.

olarak, "Her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır." önermesinde karşılığını bulur.⁸

Sözlüklerde bu tür anlamlara gelen "nedensellik", acaba felsefî sistemler içerisinde çok farklı anlamlara mı işaret etmektedir? türünden bir soru haklı olarak sorulabilir. O nedenle felsefî sistemler açısından "nedenselliğin" ne şekilde anlaşıldığına değinmekte yarar vardır. Öyle ki nedenselliği, "empirik nedensellik" ve "metafiziksel nedensellik" olarak iki başlık altında toplamak da mümkündür.

Empirik nedensellik, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını her olayın, sürecin ve oluşumun bir nedeni bulunduğunu, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından belirlendiği iddiasını öne sürerek bir anlamda neden olmadan sonucun ortaya çıkamayacağını öne sürer.

Metafiziksel nedensellikte ise "Tanrı dünyanın nedenidir" ya da "iradî eylemlerin nedenidir" örneklerinde olduğu gibi neden, bir olay ya da fenomen olarak değil; aksine aktif bir töz ya da güç olarak anlaşılır. Bu anlayışa göre belli ölçüler içinde bir özgürlükten söz edilebilir. Empirik nedensellik ise hiçbir özgürlüğe izin vermemektedir.⁹

Nedenselliği felsefî olarak kısaca tanımladıktan sonra öncelikli olarak Hume'un nedenselliğe bakışını, daha sonra Kant ve Gazali'nin bu konudaki düşüncelerini mukayeseli olarak ele almaya çalışacağız.

a) Hume'un Nedensellik Anlayışı

Nedensellik konusunu felsefe tarihinde ilk kez sistematik ve eleştirel bir biçimde ele alan ünlü İngiliz empirist filozof David Hume'dur. O, nedensellik ile ilgili görüşlerini daha çok "İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma" (*Enquiry Concerning Human Understanding*) ve "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" (*A Treatise of Human Nature*) adlı eserlerinde dile getirmiştir. Özellikle (*A Treatise of Human Nature*) adlı eserinde Hume'un ana ilgisi, felsefî araştırmalara rasyonel bir yaklaşım tarzıyla yaklaşarak özellikle fizik biliminin metodunu insan doğasına uygulayıp böylece bir insan bilimini inşa etmektir.¹⁰ Bu bağlamda Hume'un nedensellik anlayışını onun bilgi teorisinden ayrı bir şekilde değerlendirmek doğru olmaz.

Hume, bilgi görüşünün bir kısmını Locke'tan devralmıştır. Ona getirdiği en büyük yenilik ise "ideler ve izlenimler" arasında yaptığı ay-

⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 132.

⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 742.

¹⁰ C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, University Press, London, 1931, First Edition, s. 111.

rımdır. Öyle ki o, düşünmemizin tüm kaynağının ya “iç-duyum” ya da “dış-duyumdan” meydana geldiğine inanır. Bununla birlikte Hume için tüm fikirlerimiz izlenimlerimizin kopyalarıdır. O’nun izlenimlerden kasettiği şey; iştirken, görürken, severken, arzularken, nefret ederken duyduğumuz canlı izlenimler yani duyular ve duygulanımlardır.¹¹ Bu anlamda Hume’a göre fikirler, izlenimlerimizin kopyaları olduğuna göre kökü izlenimde olmayan hiçbir fikir yok demektir. Hatta Hume, bizdeki “Tanrı fikrinin” bile zihnimizin bu ideyi “bilgelik” ve “iyilik” gibi insanî niteliklerin sınırlarının dışına taşırarak oluşturduğumuzu iddia eder.¹²

Şüphesiz ki Hume’un nedensellik sorununu işleyişi, onun yukarıda değindiğimiz bilgi sisteminden ayrı değildir. Mesela Hume, “töz” fikrine karşıdır ve o, “töz” ün olmadığına inanır. Çünkü “töz” idesine karşılık olan bir izlenim bizde mevcut değildir. İşte bunun gibi izlenimi olmadığı için “töz” idesinin yansıması da yoktur. Aynı şekilde filozofumuza göre neden-sonuç bağlantısı idesinin kaynağı sayılabilecek bir izlenim de gösterilemez. Mesela biz, *a* olayını *b* olayının nedeni gibi görmeye kalkarsak, ne *a*’nın algısında ne de *b*’nin algısında bir nedensellik bağlantısı bulamayız.¹³ Hume’a göre biz, bilakis burada *a*’nın *b* tarafından izlendiğini görürüz. Tıpkı gündüz ve gecenin değişmez bir şekilde birbirlerini izledikleri gibi; ama hiçbirini diğerinin nedeni değildir.¹⁴ Görülüyor ki, burada nedeni de sonucu da ne görebilir ne de duyabiliriz. Düşünürümüze göre sonuç, nedenden tamamen farklıdır ve onun içinde aranmalıdır. Aynı zamanda her sonuç nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden sonuç nedenin içerisinde keşfedilemez. Hume, bu düşüncesiyle alakalı olarak şu örneği verir: “Diğerine doğru düz bir çizgi üzerinde ilerlemekte olan bir bilardo topu gördüğümde ve hatta ikinci toptaki hareketin ikisi arasındaki bir temas veya itme sonucu oluştuğu bana kazara sezdirildiğinde, bu nedeni yüzlerce farklı olayın izleyebileceğini tasarlayamaz mıyım? Birinci top düz bir çizgi

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1951, ss. 1-3.

¹² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Serkan Ögdüm, İlke Kitabevi, Ankara, 1998, (İZÜBA), ss. 22-23; Krş. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994s. 346.

¹³ Gökberk, s. 348.

¹⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Search Press, London, 1976, s. 281; Bkz. Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, Çev. A. Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 149.

üzerinde tekrar geri dönemez mi, ya da ikincinin üzerinden herhangi bir doğrultuda sıçrayamaz mı? Tüm bu varsayımlar tutarlı ve akla yatkındır.”¹⁵

İşte bu örnekte de görüldüğü üzere Hume, her sonucun nedeninden ayrı olduğunu, neden dediğimiz şeyle sonuç dediğimiz şey arasında hiçbir zaman *a priori* olarak bilinebilen zorunlu bir ilişkinin olmadığını, neden ve sonucun tamamıyla birbirinden farklı olduğunu ve hiçbir zaman bir arada bulunamayacağını iddia eder. Diğer taraftan o, gerek neden gerekse sonuç olmak sıfatıyla deneyin yardımı olmadan olayları belirleyebilecek hiçbir durumun söz konusu olamayacağını iddia etmektedir.¹⁶

Bu bağlamda tecrübelerimizin Hume'un neden-sonuç bağlantısındaki düşüncesine ne şekilde yansıdığına bir göz atalım.

Hume, varoluşa ilişkin olarak ortaya konan tüm delillerin neden-sonuç bağlantısı ile ele alındığını ve bu ilişkinin de *a priori* bir akıl yürütme tarzı ile bilinmeye çalışıldığını, hâlbuki neden-sonuç arasındaki ilişkinin geleceğin geçmişe benzer olacağı düşüncesinden kaynaklandığını ifade ederek bunun ancak tecrübe sayesinde bilinebileceğini iddia eder.¹⁷ Bertrand Russell'ın da dediği gibi Hume, neden ve sonuç olarak adlandırılan bir durumun derin derin düşünmekle değil, deneyimle bilinebileceğini iddia etmiş¹⁸ ve nedenselliğin de tıpkı “töz” gibi hiçbir zaman algılanmadığını; ancak düşünülebileceğini ifade ederek onun bir sonuç olarak çıkarılamayacağını, tanımlanamayacağını ve bilinemeyeceğine kanaat getirmiştir.¹⁹ Hume'a göre şayet olgusal âleme dair düşüncelerimizde tayin edici unsur ve kaynak akıl olsaydı, hiçbir deneyimini edinmediğimiz haller, deneyimlerini edindiklerimize benzer olmalıdır, yargısını çıkarırdık. Aynı zamanda doğanın gidişatı her zaman aynı kalmayı sürdürürdü. Ne var ki, hâlihazırda deneyimlerini edindiğimiz durumların deneyimlerini edinmediğimize benzemeleri gerektiğini göstere-

¹⁵ Hume, *İZÜBA*, s. 34.

¹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 293.

¹⁷ Hume, *İZÜBA*, s. 38.

¹⁸ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2. Cilt, Beşinci Basım, İstanbul, 1996, s. 442; Bkz. Nur Yeliz Gülcan, *Hume's Moral Theory as Expressed in His A Treatise of Human Nature and Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* www.belgeler.com.tr. E.Tarihi, (20. 01. 2013)

¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 348.

cek hiçbir ispatlayıcı akıl yürütme yoktur.²⁰ Hume'un geleceğin geçmiş gibi olacağı inancıyla ilgili vermiş olduğu şu örnek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

*"Tabiat bize bütün sırlarını objelerin gizli niteliklerini vermez. Örneğin, biz ekmeğin ağırlığını, rengini, ebadını bilebiliriz; fakat insana gıda olma niteliklerini bilemeyiz. Nitekim biz, objelerin hissedilebilir niteliklerinden hareketle bunların gizli güçlerine benzer yahut aynı olacağını varsayarız ve bunların etkilerinin de daha önce gözlemlediklerimize benzer olacaklarını umarız ve bize daha önce yediğimiz ekmeğe benzeyen bir nesne gösterebilirler hemen aynı etki ve özellikleri önceki tecrübelerimizden hareketle varsayarız. Hissedilir niteliklerle gizli kuvvetler arasında bir bağ olmadığı ve zihnin böyle bir bağ kabul etmesinin objelerin tabiatında bulunan ve bilinen bir şey olmadığı teslim edilir. Geçmiş deneylerin ise, ancak o zaman cari olan obje için geçerli olduğu kabul edilmelidir. Geçmişte ve özel bir obje üzerinde varılmış bir etkinin, gelecekte de sair benzer objeler üzerinde geçerli varsayılması niçin makul olsun? Daha önce yediğimiz ekmeği beni beslemişti, yani bu gibi hissedilir nitelikleri haiz olan bir cisim o zaman bu çeşit gizli kuvvetlere sahipti; fakat başka bir ekmeğin başka bir zamanda beni yine beslemesi, yine benzer hissedilir niteliklerin benzer etkiler doğurması niçin gereksin? Böyle bir sonuç çıkarımı zorunlu değildir. Buradaki zihinsel çıkarsama izaha muhtaçtır. Sonuç, hiçbir surette zorunlu görünmemektedir."*²¹

Hume, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin bize zorunlu gibi görünmesinin sebebini *"alışkanlıklarımıza"* yani daha önceden hep öyle görmemize indirger. Onun, nedenselliği akıl yürütmeden kaynaklanmadığını ifade etmesi, alışkanlığı insan hayatının büyük bir rehberi olarak gördüğünün bir göstergesidir.²² Bununla birlikte o, nesnelerin birbiriyle ortaya konan hiçbir bağlantısının olmadığını ve sadece düş gücüyle ve alışkanlıkla bir olayın ortaya çıkmasının sonucu olarak öbürünün de ortaya çıkmasını normal görür.²³ Nitekim Hume'a göre biz, sadece hâdiselerin peş peşe geldiğini görürüz ve aynı hadiselerin aynı şekilde birbirini takip etmesini tecrübe edince tabiatıyla bizde yine aynı olayın aynı

²⁰ Emin Çelebi, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*, www.belgeler.com. Erişim Tarihi, (20. 01. 2013)

²¹ Hume, *İZÜBA*, s. 33.

²² Hume, *İZÜBA*, s. 49.

²³ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* s.444.

şekilde olacağı ile ilgili bir “alışkanlık” oluşmaktadır.²⁴ Mesela, bir ateş gördüğümüzde alışageldiğimiz kanaatimiz, onun hemen yakma olayını meydana getireceğidir. Hume’a göre, bu durumun açıklanması ancak psikolojiktir. Bu noktada Hume’un nedensellik ile ilgili en önemli analizi, “alışkanlık ve adet üzerine olan şeylerin” insanların hayatlarında neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmelerinin sebebi olduğu düşüncesini ortaya çıkarmasıdır.

Öte yandan düşünürümüz Hume, doğa yasalarını çağrışımsal alışkanlıklarımıza bağlar ve birbirini izleyen olgularda da bir “tekrar” olacağı düşüncesine hâkimdir. Bununla birlikte alışkanlıkla da biz, bu olguların bir kurala uygun olarak oluştuklarını düşünme eğilimine girerek bu düşünsel eğilimimizi olduğu gibi doğaya yansıtırız. Bundan dolayı Hume açısından nedensellik ilkesinin kaynağı, tamamen kendi düşünsel yaşantılarımızdan ibarettir.²⁵ Şu halde *neden* fikri yalnız başına bir izlenimden, tek bir şeyin algısından doğmuş değil; bilakis bizim birçok izlenimlerin ve objelerin birbirlerini belli bir sırada takip ettiklerini görme alışkanlığımızdan çıkmıştır.²⁶

Görülüyor ki, olayların peş peşe gelmesini ve bunlar arasındaki ilişkinin sanki *zorunlu bağlantı* fikrinden kaynaklandığını ileri sürmemiz, tamamen alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki tasarımların bilincimizde art arda gelmelerine bakarak ve bundan yola çıkarak, olayların kendi aralarındaki zorunlu bağlantılarını çıkaramayız, sadece inanabiliriz.²⁷ Çünkü doğa yasalarını çağrışımsal alışkanlıklarımıza bağlayabiliriz. Birbirini izleyen olgularda bir “tekrar” yakalar, alışkanlıkla bu olguların bir kurala uygun olarak oluştuklarını düşünme eğilimine kapılır ve bu psikik eğilimimizi olduğu gibi doğaya yansıtırız. İşte Hume’un ‘nedensellik’ ilkesinin kaynağını tamamen kendi düşüncelerimizle ilgili yaşantılarımızdır, dediği şey budur. Böylece ‘nedensellik’ ilkesi doğayı kendi düşüncemize uygun olarak yorumlama sırasında başvurduğumuz ve zaten kendisi de düşünce kaynaklı olan bir ilkedir. Bir arada oluşuna

²⁴ Fehmi Başkan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 139; Krş. Copleston, s. 282. Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy a Group of Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1961, s. 209; Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabel Yayınevi, Ankara, 2006, C. 4, s. 229.

²⁵ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 2000, s. 174.

²⁶ Weber, *Felsefe Tarihi* s. 296.

²⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 349. Bkz. Gülcan, s. 92.

bakarak bunlar arasında bir *zorunlu bağlantı* olduğunu ileri sürmemiz de yine aynı düşünsel alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Kısacası nedensellik ve ona bağlı olarak *zorunlu bağlantı* düşüncesi kaynağını doğada değil; bizim alışkanlıklarımızda bulur.²⁸ Mesela, soğuğu donmanın izlediğini birçok kez görmüşüzdür; başka bir zaman soğuğu yine görünce, anlığımız bu eski görüntüsünü yeniden çağırmaştır ve biz de bu ikisi arasındaki ilişkinin daima olacakmış gibi zorunlu ve evrensel olduğuna inanırız.²⁹ Hume'a göre bir olgu diğerini izler; fakat asla aralarında bir "bağ" gözlemleyemeyiz. Onlar bitişik görünürler; ama kesinlikle birbirlerine bağlı değildirler. Böylece bir objeye *neden*, diğerine de *sonuç* adını veririz. Aynı şekilde biz, bu ikisi arasında şaşmaz bir şekilde diğerini ortaya çıkaran kesinlik ve sağlam zorunluluk içerisinde çalışan bir güç olduğu fikrini varsayarız.³⁰

Gerçekten de hiç kimse, bir olayla ilgili olarak bu olaydan önce, olayın kendisini zorunlulukla izlediği bir şeyin olmuş olması gerektiğini yani olayın bir nedeni olması gerektiğini söyleyemez.³¹ Filozofumuz Hume için iki olay arasındaki zorunlu bağlantı denilen şeyi, yani önceki olayın sonraki olayın zorunlu bir nedeni olduğunu algılamamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki olay arasında zorunlu bir ilişki vardır ve önceki sonrakinin zorunlu bir nedenidir şeklinde bir değerlendirme yapmak Hume'a göre yanlıştır. Bu iki olayla ilgili olarak bizim algıladığımız tek şey, onların sürekli bir arada oluşudur.³²

İşte bundan dolayı neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Diğer bir deyişle filozofumuz Hume, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu söylemektedir.³³ Yani düşünürümüz, sebep-sonuç ilişkisinin hiçbir şekilde a priori (doğuştan) olmadığı tezini savunarak bir anlamda rasyonalistlerin

²⁸ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 174.

²⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, C. 1, s. 253.

³⁰ Hume, *İZÜBA*, ss. 80-81.

³¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s. 59.

³² Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz yay., İstanbul, 2007, s. 93.

³³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 625.

nedensellik ilkesinin doğuştan olduğu görüşünü de eleştirmiş bulunmaktadır.³⁴ Zira Hume'a göre, nesnelere ayrı ayrı ve bireysel olarak düşündüğümüz zaman varoluşu bir başka nesnenin varoluşunu gerektiren hiçbir nesne bulamayız. Mesela, oksijeni ne kadar çok gözlemlersek gözlemleyelim, bu gözlemlerden kalkarak onun, hidrojenle karıştırıldığında bize suyu vereceği sonucunu hiçbir zaman çıkartamayız. Oksijenle hidrojenin karışımının bize suyu verdiğini; ancak ikisini birlikte gördükten ve onları birbirine karıştırdıktan sonra bilebiliriz. Şu halde biz, bir nesnenin varoluşunu bir başka nesnenin varoluşundan yalnızca deneyim yoluyla çıkarabiliriz. Bundan dolayı deneyim söz konusu olduğunda, bizde yalnızca süreklilik, zaman bakımından öncelik ve aynı zamanda ortaya çıkma ile ilgili izlenimler vardır ve biz, zorunlu bağlantılarla ilgili bir izlenime hiçbir zaman sahip olamayız.³⁵ Filozofumuz Hume, burada nedenselliğin gözlemlendiğimiz nesnelere bir nitelik olmadığını onun *a'* ve *b'* nin kapsamı içine giren örneklerin tekrarlanması sonucunda zihinde ortaya çıkan bir alışkanlık olduğu düşüncesindedir. Bu da göstermektedir ki, filozofumuz bu düşüncesiyle aslında objeler arası ilişki sonucu elde edildiği söylenen zorunlu bağlantı düşüncesini çürütme çabası içine girmiştir.³⁶

Özetle ifade etmek gerekirse Hume'a göre nedensellik ve zorunlu bağlantı fikri, bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklanır. Yukarıda da değindiğimiz gibi herhangi bir olayda birini neden, diğerini de onun sonucuymuş gibi varsaymamız, bizim daha önceden bu ikisi arasında kesinlikle "ayrılmaz bir bağ vardır" düşüncemizden kaynaklanmaktadır. Mesela, ateşin yakıcılık özelliği "her ne zaman ateş var ise yakar" önermesi zorunluluk içermez. Nitekim geçmişten edindiğimiz tecrübemiz, ateşin yakacağına dair bizim düşüncelerimizi şekillendirmiştir. Bununla birlikte neden-sonuç ilişkisi aslında bizim şuurumuzda meydana gelen tasavvurlarımız arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişki bir çağrışım ve bir sübjektif ilişki³⁷ olmakla beraber zorunlu bağlantı bir fikir olarak yalnızca *bilen* öznenin zihninde vardır. Kısacası Hume, insanların neden ve etki arasındaki ilişkinin zorunluluğu düşüncesine sahip olmalarını inkâr etmez; ancak o,

³⁴ Ömer Özden-Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012, s. 271.

³⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 743.

³⁶ Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 97.

³⁷ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 1999, s. 77.

neden ve etki arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesinde ısrarcı olmayı doğru bulmaz.³⁸ Ona göre, insanların böyle düşünmelerinin en önemli sebebi bir olayın arkasından mesela, parmağın kesilmesiyle kanın akmasının ardışık bir şekilde birbirini takip etmesini onun sebebiymiş gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Hume'a göre, bu durum bizim daha önceki alışkanlıklarımızdan, olayları hep öyle görmemizden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı neden ve sonuç arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir.

Ancak burada şunu da belirtmekte fayda vardır. Hume, iki olay arasında bir nedenin varlığını diğer bir deyişe onların var olmaları için bir nedene gereksinim duydukları düşüncesini Hume inkar etmez. O'nun burada karşı çıktığı şey, neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesinin empirik yöntemlerle bilinemeyeceğini iddia etmesidir. Yani Hume için iki olay arasındaki nedensellik ilişkisi bir doğal inanç olmaktadır.³⁹

Hume'un nedenselliğe bakışını bu şekilde değerlendirdikten sonra, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyleyen Kant'ın bu konudaki düşüncelerini ve bu konuyla ilgili Hume'a yapmış olduğu eleştirilere değinebiliriz.

b) Kant'ın Nedensellik Anlayışı

Kant'ın "nedensellik" ilkesiyle olan ilgisi, kendi deyimiyle onu dogmatik uykusundan uyandıran Hume tarafından olmuştur. Burada şu sorular sorulabilir: Acaba Hume ne yapmıştır da Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır, Kant, niçin Hume'u tanıyana kadar dogmatik uykuda kalmıştır ya da Kant, hangi konularda dogmatik uykudadır? türünden soruları sormak mümkündür.

Kant, yukarıdaki bu sorulara cevap bulmak için "*Gelecekte Bilim olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*" adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserin en önemli sorusu "Acaba metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır, ya da eğer metafizik bir bilimse nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor, yok değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında durmadan böbürlenerek insanın anlama yeti-

³⁸ The Encyclopedia of Philosophy, "Causation", Ed. Paul Edwards, The Macmillian Company&The Free Press, New York, 1967, C. 2, s. 59.

³⁹ İmamoglu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s. 97.

sini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?"⁴⁰ Sorularından hareketle bu iddialı bilimin yapısı konusunda kesin bir karara varmak düşüncesi, eserin ana eksenini oluşturur.

Kant'a göre bir bilimin olanaklı olup olmadığını sormak, onun gerçekliğinden şüphe etmeyi şart koşar. Bu anlamda o, insan aklının ilgilerinin metafizikle çok iç içe olmasından ötürü, metafiziğe olan rağbetlerin hiç azalmayacağı kanaatinde. Ona göre Locke ve Leibniz'in "Denemeler" inden bu yana daha doğrusu metafiziğin doğuşundan itibaren bu bilimin kaderini belirlemesi bakımından hiçbir olay Hume'un ona karşı yaptığı saldırıdan daha etkili olmamıştır. Kant'a göre Hume, metafiziğe bir şey katmamıştır; fakat ona öyle bir eleştiri getirmiştir ki eğer Hume, bu hareket noktasından doğru yöne gitseydi bir anlamda Kant'ın yapacağını önceden yapmış olabilirdi. Hume, metafiziğin bir tek, ama çok önemli olan kavramından yani "neden ve etkinin" bağlantılılığı kavramından yola çıkarak akli kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırmıştır: "Akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor, bu şey bulunduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun? Çünkü neden kavramı bunu söylüyor."⁴¹ Yani, Kant'ın bakış açısına göre Hume, akla ait olduğu söylenen "neden" kavramının deneysel meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bundan dolayı Hume, aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareketle böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılmayacak şekilde kanıtlamıştır. Çünkü bu bağlantılılık zorunluluk içerir; ama akıl böyle bir bağlantılılık kavramının *a priori* olarak nasıl getirileceğini bilemez. Bu açıklamalardan sonra Kant'ın Hume'a yaptığı eleştirilere değineceğimiz ancak konunun bir bütünlük arz etmesi için Kant'ın bilgi teorisine de kısaca değinmekte fayda vardır.

Bilindiği üzere Kant, yargıları iki kısma ayırmıştır:

1. Analitik Yargılar

2. Sentetik Yargılar. Bunlar da *a priori ve a posteriori* yargılardır.

Şimdi bu kavramların ne olduğunu kısaca açıklayalım.

1) Analitik yargılar: Yalnız kavramları 'açıklayan', kavramın tanımında esasen saklı olanı 'aydınlatan' yargılardır. Mesela, "cisimler yer kaplar-

⁴⁰ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 3.

⁴¹ Kant, *Prolegomena*, s. 5.

lar” yargısından yeni bir şey öğrenemeyiz, çünkü ‘yer kaplama’ zaten cismin tanımının içinde bulunmaktadır.

2. Sentetik yargılar: Bilgimizi genişletir ve çoğaltırlar, çünkü bunlarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlar ile birleştirir ve onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız. Kısacası özne ile yüklem arasında özdeş olmaması, yüklem öznenin manasına ilavede bulunması demektir. Mesela, “cisimler ağırdır” yargısında yeni bir şey öğrenilir; çünkü “ağır olmak” cisim kavramında kapsanan bir şey değildir. Burada ‘cisim’ kavramı ile ‘ağır’ kavramı bir araya getirilerek bir bağ kurulmaktadır. İşte bütün analitik yargılar karakteri gereği hep *a priori* ve ortak ilkesi, “çelişme ilkesi”dir.⁴² Kant’a göre, “altın sarı bir metaldir” önermesi, bunu bilmek için bizim bu cismin sarı ve metal olduğunu içeren altın kavramından başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Bu, bizim kafamızdaki altın kavramını oluşturmakta ve bize onu başka yerlerde aramamıza gerek kalmadan, öğelerine ayırmaktan başka yapacak bir şey kalmamaktadır.

Diğer taraftan filozofumuz Kant, bütün bilginin zaman bakımından deneyle başladığını inkâr etmez ancak bu, bütün bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu söylemek değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kaynağı deneye dayanmayan bilgilerimiz bulunur ve bunlara *a priori* deriz. Kuşkusuz, “her değişimin bir nedeni vardır” derken, bu önermedeki “değişim” kavramının içinde “neden” kavramı bulunmamaktadır. Burada değişim kavramının dışına çıkılarak, onunla bir başka kavram “neden” kavramı arasında bir bağlantı kurulmaktadır.⁴³ Söz konusu önerme bu bakımdan sentetik, deney ve duyumlardan gelmediği için de *a priori’dir*.

İşte Kant için bilgindeki kesinlik, ancak ve ancak deney ve duyumdan kaynaklanan bilginin dışına çıkılarak, bu gibi *sentetik a priori* önermelerin elde edilmesiyle mümkün olur. Düşünürümüze göre, matematiğin bütün önermeleri sentetik, aynı zamanda *a prioridir*. Salt geometrinin önermeleri de *sentetik a priori* dir. Mesela, iki nokta arasındaki çizginin en

⁴² Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 397; Bkz. Akarsu, *FTS, İnkılâp Kitabevi*, 6. Baskı, İstanbul, 1994, s. 132; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1994. s. 30; Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi* İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1999. s. 21; Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 225; David West, *Kıta Avrupa’sı Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998, s. 36.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi* s. 398.

kısa olduğu önermesi sentetik *a priori* bir önermedir. Çünkü doğru kavramı bir büyüklüğü değil, yalnızca bir niteliği gösterir ve kendisine en kısa kavramı eklenmiştir. Bununla birlikte Kant, Fizikte de sentetik *a priori* önermelerin olacağı kanaatindedir.⁴⁴ Öyle ki bu yargıların *a priori* olmalarının yanında hepsi zorunlu doğrudur. Zorunluluk ise Kant'a göre, tecrübeden gelmez; anlama yetisinin saf kavramından gelir.⁴⁵ Bu düşünceleriyle Kant, deneyimle gelen bütün izlenimlerden bağımsız bir bilgiyi *a priori* bilgi olarak adlandırmaktadır. Kant'ın bu ayrımı açıkçası bilginin kaynağına yönelik bir açıklamadır. Kant'a göre, *a priori* bilginin en önemli özelliği; zorunlu, geçerli ve evrensel olmasıdır. Aynı zamanda bu özellikler, *a priori* bilginin güvenilir olduğuna da işaret eder.

Kant'ın bakış açısına göre, *nedensellik ilkesinin* bir anlamda bilgi sorunu olarak karşımıza çıktığı aşikârdır. Ona göre, anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik, anlama yetisinin nesnelere dünyasını düzene koymada kullandığı *a priori* bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nedensellik, aynı zamanda hiçbir deneyim bilgisinden elde edilmeyecek zorunlu bir niteliği de ifade eder. Düşünürümüz Kant açısından mantık sayesinde bilebildiğimiz neden ve etki arasındaki bağ, bizde *a priori* olarak mevcuttur. Onun *Prolegomena'da* verdiği güneşin taşı ısıtması örneği, bizim bu konuyu daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Buna göre, "Bir cisme yeterince uzun bir süre güneş ışınları vurursa ısınır"⁴⁶ dediğimizde nedendeki zorunluluk açıkça bilinemez; ancak bir önerme deney yargısını yani deneyimi temsil ediyorsa onun zorunluluğu açıkça ifade edilmiştir.

Diğer taraftan Kant, neden kavramının nesnelere ya da şeylerin kendisine ait bir özellik olmadığını, nedenin ya da nedensellik ilişkisinin deneye eklenen *a priori* bir ön koşul olduğunun altını çizerek. Bu bağlamda Kant'ın düşüncesine göre, neden ve etki arasındaki zorunlu olduğu düşünülen bağlantı da *a priori'dir*. Ona göre zorunlu bağlantı, anlama yetisinin nesnelere ve olaylar ya da şeyler arasındaki bağlantıları *a priori* düşünmesini sağlayan tek bir kavram değildir.⁴⁷

Kant'ın epistemolojisinde "nedensellik" kavramı, *Ahlak Felsefesinde* olduğu gibi büyük oranda David Hume'a cevap vermeyi temsil eden

⁴⁴ Akarsu, *AF*, s. 22.

⁴⁵ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 186.

⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 100.

⁴⁷ Copleston Frederick, *Kant*, Çev. Aziz yardımcı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 54.

anahtar bir kavramdır.⁴⁸ Kuşkusuz bu kavram, ilk çağdan itibaren felsefe içerisinde bir eleştiri konusu olmaktan kurtulamamıştır. Kant, Hume'un nedensellik kavramına ilişkin olarak öne sürdüğü kuşku konusunda izlediği yolu şöyle anlatır:

*"Hume, deney nesnelerini (hemen hemen her yerde yapıldığı gibi) kendi başına şeyler olarak kabul ettiğinden, neden kavramının aldatıcı ve bir kuruntu olduğunu söylemekte tamamen haklıydı; çünkü kendi başına şeyler ve bunların belirlenmeleri konusunda, eğer bir A verilmişse, niçin başka bir şeyin, bir B' nin de aynı zamanda zorunlu olarak verilmiş olması gerektiği kavranamaz. Dolayısıyla Hume, kendi başına şeylerin böyle bir a priori bilgisine hak tanıyamazdı. Bu keskin görüşlü insan, bu kavram için deneysel bir kaynak da kabul edemezdi. Çünkü böyle bir kaynak, nedensellik kavramının özünü oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla doğrudan doğruya çelişir, bu nedenle bu kavram, gözden uzak tutuldu ve yerine algılar dizisinin gözlenmesindeki alışkanlık geçti."*⁴⁹

Öyle ki Kant, yaptığı araştırmaları sonucunda deneyde karşımıza çıkan nesnelerin hiçbir şekilde Hume'un zannettiği gibi kendi başına şeyler olmayıp, yalnızca fenomenler olduğunu iddia eder.⁵⁰ Nitekim o, Hume'la birlikte sadece kendinde şeylere (duyulur-üstü şeylere) değil, duyu nesneleri konusunda da nedensellik kavramının teorik kullanışta nesnel gerçekliğini inkâr etmediğini, şayet etmiş olsaydı bu kavramın tamamen anlamını yitireceğini savunur.⁵¹ Bundan dolayı Kant, sebep-sonuç ilişkisine Hume gibi bakmaz. Kant için duyular dünyasının nesneleri sırf görünüşler değil de kendi başına şeyler sayıldığı müddetçe, aklın kendisiyle düştüğü bu çatışmadan kurtulması olanaksızdır.⁵² Bununla birlikte o, nedensellik ilkesinin sistematik mükemmelliği içinde tüm fenomenler alanına uygulanacağı düşüncesindedir. Zira filozofumuz, aklın kurallar aracılığıyla fenomenleri bir birliğe getirme yetisine sahip olduğu düşüncesini benimser.⁵³ Kuşkusuz ona göre biz, sebep ve sonuç arasındaki zorunluluğu ne irticalen ne de tecrübeyle bilebiliriz. Bilakis bu bir-

⁴⁸ Helmut Holzhey and Vilem Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Inc., Toronto, 2005, s. 71.

⁴⁹ Kant, *PAE*, ss. 59-60.

⁵⁰ Kant, *PAE*, s. 60.

⁵¹ Kant, *PAE*, s. 63.

⁵² Kant, *Prolegomena*, s. 101.

⁵³ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, II. Basım, İstanbul, 1996, s. 216.

likteliği bize sağlayan anlığımızdır. Eğer bunun aksi düşünülürse olayların birer tesadüf eseri olduğunun varsayılması gerekir ve bu takdirde eşya hakkında bilgi meydana getirmek imkânsızlaşır.⁵⁴

Kant'a göre, bilimin temeli olan birtakım açık bilgilere varılması gerekir. Özellikle doğa biliminin ana kavramı olan "nedensellik ilkesi" boş bir tasarım olamaz ve Hume'un dediği gibi bilim, yalnızca bir alışkanlık düşüncesine indirgenemez.⁵⁵ Kant, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar: "Akıl, neden-etki kavramıyla kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayri meşru çocuğundan başka bir şey değildir. Hume, bundan şu sonuca vardı: Aklın bu türden bağlantılıkları sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktu. Çünkü o takdirde kavramlar sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona a priori olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da 'metafizik hiç yoktur, olamaz da' anlamına gelirdi."⁵⁶

Kant, doğa yasalarının gözlemde elde edilemeyeceği ve bunların geçerliliğini mantığın da garanti edemeyeceği konusunda Hume'la hemfikirdir; fakat yukarıda da değindiğimiz gibi Kant'a göre nedensellik ve zorunlu bağlantı fikrinin kaynağı, öznel alışkanlıklarımız ve düşüncelerimiz olamaz. Demek ki biz, doğa olayları ile ilgili bağlantılar kurmayı Hume'un dediği gibi "alışkanlıklarımızla" değil, anlığımızla yapıyoruz. Nitekim Kant, her olgu ve olayın bir nedeninin olduğunu düşünmenin, bir anlksal fiilin olduğunu inanmaktadır. Mesela biz, herhangi bir olayın daha önceki olaylardan genel bir yasaya göre olduğunu düşünürüz. Bu düşünceden de, nedenselliğin doğada içkin olarak bulunan bir şey olmayıp, bizim doğayı düşünme formlarımız olduğu sonucuna varabiliriz. Tam bu noktada Kant, Hume'a yaklaşır gibi görünmesine rağmen, yani nedenselliğin öznel bir ilke olduğu konusunda onun gibi düşünmesine rağmen, bu ilkenin kaynağı konusunda ondan ayrılmaktadır; çünkü Kant, nedensellik ilkesinin kaynağını Hume'un dediği gibi insanın kendi düşüncesinde değil, anlığında bulur.

⁵⁴ Mehmet Erişgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yayınları, İstanbul, 1997, ss. 80-81.

⁵⁵ Akarsu, *ÇF*, s. 26; Bzk. Baykan *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 181.

⁵⁶ Kant, *PAE*, s. 6.

Görülüyor ki Kant için nedensellik, aynı zamanda diğer kategorilerle birlikte bilincin birliğini oluşturan bir önkoşul olmanın yanında, olgular dünyasını gözlemlemenin de önkoşulu olmaktadır. Mesela Kant, düşme olayı ile ilgili olarak “Eğer bir yasaya ulaşmışsak niçin gelecekte de bunun gerçekleşeceğini bekleme hakkına sahip olmayalım” diyerek Hume’dan farklı düşünür. Çünkü ona göre, “doğa yasası” denilen şey, nedensellik ilkesinin *a priori* geçerliliğinin tekil olgular dünyası için uygulanmış özel halinden başka bir şey değildir.⁵⁷

Hume için nedensellik, iki olay arasında meydana gelen şeyin sadece birinin diğerini izlemesi ve bizim de gözlem yoluyla bunlar arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi sanmamızdan ibarettir. Çünkü algılarımızın bize gösterebildiği şey, ‘a’ yı ‘b’ nin izlediğinden başka bir şey değildir; fakat ‘b’ nin ‘a’ dan dolayı ‘a’ yı izlediğini, yani ikisi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Daha öncede söylediğimiz gibi bizi zorunlu bağıntı fikrine götüren düşünce, “psşik” alışkanlıklarımızdır ve biz, bilincimizde oluşan bu zorunlu bağıntı fikrinin doğurduğu bir beklenti ile bu zorunluluk fikrini olgular dünyasına taşır ve olgular arasında bir nedensel ilişki olduğu hakkında bir inanca varmış oluruz. Buna karşılık Kant, Hume’un nedenselliği tek taraflı bir yaklaşımla açmaya çalışmasına itiraz eder. Çünkü Kant, nedenselliği ve özellikle gözlem yoluyla bir şeyleri bilmeye çalışmamızı doğal karşılar; ama neden-sonuç arasındaki ilişkinin tamamen alışkanlıklarımıza indirgenmesini kesinlikle kabul etmez.

Kant ve Hume’un nedenselliğe bakışını ele aldıktan sonra şimdi de büyük İslam düşünürü olan Gazali’nin nedenselliğe bakışını ele alalım.

c) Gazali’nin Nedensellik Anlayışı

Gazali, Hume’dan yaklaşık olarak yedi asır önce, “nedensellik” sorununa değinmiş bu konuyla ilgili Hume’un ileri sürmüş olduğu düşüncelerin Gazali’de de ortak olduğunu söyleyebiliriz. Hume’dan bahsederken gördük ki, neden-sonuç ilişkisi kesinlikle zorunlu bir ilişki değildi. Onlar arasındaki ilişkiyi biz, “zorunlu” gibi görüyorduk. Bunun nedeni de tamamen bizim daha önceden tecrübemiz vasıtasıyla elde ettiğimiz “alışkanlıklarımızdan” kaynaklanıyordu. Neden-sonuç ilişkisi ile ilgili olarak Gazali’de Hume’a benzer fikirler ortaya koymuş, fakat Gazali’nin nedenselliği ele alış amacı ile Hume’un nedenselliği ele amacı birbirinden

⁵⁷ Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 176.

farklı olmuştur. Gazali, “*Tehâfüt el-Felâsife*” isimli eserinde bu konuyu İbni-Sîna ve Farabi’yi eleştirmek için ele almıştır. Çünkü bu filozoflar, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. Bununla birlikte daha sonra yine değineceğimiz gibi Gazali, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı fikrini “mucizeye” kapı açmak için ele almıştır.

Büyük düşünür Gazali, alışkın olduğumuz şeylerin sonucu olarak birinin sebep, diğerinin sonuç olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasını bir zaruret olarak görmez. Hatta yan yana bulunan iki şeyden birinin sebep, diğerinin sonuç olamayacağını ifade eder. Bununla birlikte düşünürümüz, sebep ve sonuç denilen iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunmasını ve bunların birbirinden ayrılmayacak şekilde zorunlu olarak bir arada olduğu düşüncesini kabul etmez. Çünkü o, bu iki şeyin bilakis, yüce Allah’ın takdiri neticesinde ve O’nun yaratmasıyla bir arada olacağına inanmaktadır.⁵⁸ Gazali, bu düşüncelerine şunları örnek verir: “Yemek yemeden de karnın doymasını yaratmak, kafa uçurulmadan ölümü yaratmak, kafanın uçurulmuş olması ile birlikte hayatı devam ettirmek ve bunlar gibi yan yana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah’ın kudreti dâhilindedir. Filozoflar ise bunun imkânını inkâr etmiş ve muhal olduğunu iddia etmişlerdir.”⁵⁹

Gazali’yi neden-sonuç ilişkisini ele almaya iten sebep, filozofların doğadaki neden-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmelerindedir. Mesela, ateşin tabii olarak yakıcı, pamuğun da tabii olarak yanıcı olduğuna dair iddialarla ilgili olarak Gazali, ateşin ve pamuğun yanma meydana gelmeden bir arada bulunmasını mümkün gördüğünü; fakat filozofların ise, bunu asla kabul etmeyeceklerini iddia eden Gazali, yanma fiilini yapanın ateş olmadığını, çünkü ateşin cansız ve cansız bir şeyin de fail olmasının imkânsız olduğunu belirterek yanma fiilini gerçekleştirenin yüce Allah olduğunu ve O’nun da bunu ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız yaptığına inanmaktadır.⁶⁰ Buradan da Gazali’nin fail olma ba-

⁵⁸ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 181.

⁵⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181..

Gazali, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına şunları örnek verir: Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak, ışık ile Güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmekle ilaç, ishal ile ishal ilacı kullanmak ve buna benzer tıp, yıldızlar ilmi ve sıfatlarda yan yana olarak sebep-netice gibi görülen şeylerin hiçbiri arasında akli bir lüzum ve zaruret yoktur.

⁶⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 182.

kımından tek hakka sahip olanın ya da hakiki failin sadece Allah olacağına hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

Gazali, hakiki failin iradesiyle iş görmesi gerektiğini mesela, pamuğun ateşle karşılaşmasıyla iradesini kullanıp yanmayı yaratanın Allah olduğunu; çünkü Allah'ın bu iradeye sahip ve aynı iradeyle yanmayı yaratmamasının mümkün olduğunu savunur ve Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman yanmamasını buna örnek verir.⁶¹ Ona göre Hz. İbrahim'in yanmayışının nedeni, ya ateşin özelliğinin değişmesi veya Hz. İbrahim'in özelliğinin değiştirilmesi suretiyle olur⁶² ve yüce Allah'ın bazı hallerde yanmayı meydana getirmesi, bazılarında da getirmemesi mantık bakımından tamamen mümkündür.⁶³

Hâlbuki Gazali için Allah'ın kudretinde olup da bilmediğimiz pek şey vardır. Bu anlamda o, sebep-sonuç arasındaki ilişkide “zorunlu bir bağ” görmeyi doğru bulmaz. Kuşkusuz bu iki şey birbirinin eşdeğeri olmadığı için birinin ortadan kalkması diğerinin yok olmasını zaruri olarak gerektirmediği gibi birinin var olması da diğerinin varlığını zaruri olarak gerektirmez.⁶⁴ Netice itibarıyla Gazali, sebep ile sonuç arasında herhangi bir zorlayıcılığa karşıdır ve bundan dolayı “şu sebep mutlaka şu sonucu doğurur” demek Gazali için mümkün değildir.⁶⁵

Diğer taraftan Gazali, sebep ile sonuç arasındaki bağın zaruretini ortadan kaldırınca, “ölülerin dirilmesini, asa'nın yılan olmasını” da mümkün görmekte ve bunu maddenin çeşitli suretleri kabul etmeye müsait olmasıyla açıklamaktadır. Bu düşüncesiyle düşünürümüz, mucizenin imkânına kapı açar.⁶⁶ Aynı zamanda o, nedensellik ilkesinin zorunlu

⁶¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 147.

⁶² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 186.

⁶³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınevi, İstanbul, 1992, s.207

⁶⁴ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, s. 66.

⁶⁵ E. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, Çev. Ziya Ülgen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998, s. XV.

⁶⁶ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* s. 146, Yüce Allah veya meleklerden bir melek, ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna geçmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş, yakıcılığını muhafaza edip, ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirir ki, et ve kemikten ibaret olan insan gibi kaldığı halde, bu özellik, ateşin kendisine tesir etmesini önler. Bunun olması mümkündür. Çünkü biz,

olduğunun kabul edilmesi ile Allah'ın iradesinin bir anlamının olmayacağını ve Allah'ın sonsuz ilminde olayların, âdete göre ard arda geldiğini bilip, bize bildirdiğine ters bir durum arz edeceğinden dolayı karşı çıkmaktadır.⁶⁷ Çünkü ona düşünürümüze göre bütün tabii olaylarda sebep ve sonuç ilişkisinin tek kaynağı sadece Allah olduğu için tabiat kanunları zaruri varlığın tezahürleri olmayıp kudret ve irade sahibi olan Allah'ın fiilleri olmaktadır.⁶⁸

Demek ki Gazali, mucizeye imkân vermeyeceği endişesini taşıdığından sebep-sonuç ilişkisinin zaruretine karşı çıkmaktadır. Ona göre, böyle bir münasebet bir zarureten değil, bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır.⁶⁹ Gazali, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: "Yüce Allah'ın, ölünün elini hareket ettirip onu oturan ve elinin hareketinden muntazam bir yazı meydana gelecek şekilde yazan bir canlı suretine koyması, bu hadiseleri muhtar bir iradeye nispet ettiğimiz müddetçezatında imkânsız olan bir şey değildir, yalnız âdet ve alışkanlığa aykırı olduğu için kolayca kabul edilmez."⁷⁰

Görülüyor ki Gazali, tabiat olayları arasındaki mevcut münasebeti, Allah'ın kanuna uygun görmekte ve sebep-sonuç arasındaki ilişki bağının zaruri olmadığını ifade etmektedir. Mesela, ateşle yanmanın, başın kesilmesiyle ölümün, güneşin doğmasıyla ışığın meydana gelişi arasındaki sebep olarak gördüğümüz şeyler, aslında zorunlu bir sebep değil, bizim "alışkanlıklarımızdan" dolayı birini diğerinin sebebi ya da sonucu olarak görmemizden kaynaklanmaktadır. Ona göre, bu sebep denilen şeyler âdi illetler olup esas düzenleyicisi Allah'tır.⁷¹ Gazali'nin düşüncesine göre, filozofların tabiat kanunu dedikleri şey, âdetullahın doğurduğu bağlantılardır. Allah, hür iradesiyle bazı sebeplerden sonra bazı neticeleri ortaya koymaktadır. Biz, Allah'ın her zaman aynı şekilde yaptığı bu sebep-neticelere alıştığımız için onları değişmez kanunlar

talk (mika, ören pulu) yahut katran ile vücudunu yağlayıp ateşlendirilmiş bir tandırda oturan bir kimsenin ateşten müteessir olmayacağını görürüz. Bunu görmemiş olan kimse hemen inkâr edebilir.

⁶⁷ Hilmi Ziya, Ülken, *İslam Felsefesi*, s.147.

⁶⁸ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997, ss. 279-280.

⁶⁹ Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 131.

⁷⁰ Gazali, *Filozofların Tutarlılığı* s. 192.

⁷¹ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* s. 147.

zannederiz. Hâlbuki gerçekte böyle bir şey yoktur. Allah, bir gün bu alışılmış bağlantıları başka türlü yaratabilir.⁷²

Aslında Gazali'nin sebep-sonuç arasındaki ilişkiyle ilgili görüşlerinin temel sebebi, filozofların bu ikisi arasındaki ilişkide zorunluluk görmelerindedir. Filozofların sebep-sonuç arasındaki ilişkide zorunluluk görmelerinin üç sebebi vardır:

1.Filozoflar, yanma olayının faili olarak ateşi görmekte, ateşin tabiatına aykırı bir şey yapmasının mümkün olmadığını düşünürler.

2.Filozoflar, sudur nazariyesi dolayısıyla varlıkların İlk Sebep'ten zorunlu ve doğal olarak çıktığına inanmaktadırlar. Bu düşünce, Gazali açısından mucizelerin reddi anlamına gelir.

3.Filozoflar, mantıksal zorunluluk fikrini ontolojik alana taşıdıklarından mucizeleri kabul etmezler.

Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılmalıdır ki, Gazali sebep sonuç arasındaki ilişkiyi inkâr etmiyor; ancak onlar arasında görülen ilişkinin zorunlu olduğu düşüncesine karşı çıkıyor. Alışkanlıklarımızdan dolayı biz, iki olay arasındaki bir durumu değerlendirirken birine sebep, diğerine sonuç diyoruz. Bu, bizim duyularımızın daha önceden buna alışmasından kaynaklanmaktadır. Gazali, böylece mucize meselesini meşrulaştırmıştır. Aynı zamanda tabiatta değişmez kanunların bulanmayacağını iddia ederek, bir açıdan da şüphecilere yaklaşmıştır.

Sonuç

Neden ile etki arasındaki bir bağın varlığı ve zorunluluğunu keşfetmemizin imkansızlığını savunan Hume, bizde bu yönde hasıl olan düşüncenin alışkanlık neticesi olduğunu iddia ederek evren ve bilgiye dair yeni bir paradigma sunmuştur. Hume için mesela, "güneş yarın doğacaktır" önermesi ne kadar makul ise "güneş yarın doğudan değil, batıdan doğacaktır" önermesi de o kadar makuldür ve bunu söylemek hiç de abes değildir. O, her sonucun nedeninden ayrı olduğunu, neden dediğimiz şeyle sonuç dediğimiz şey arasında hiçbir zaman *a priori* olarak bilinebilen zorunlu bir ilişkinin olmadığını, neden ve sonucun tamamıyla birbirinden farklı olduğunu ve hiçbir zaman bir arada bulunamayacağını iddia ederek, gerek neden gerekse sonuç olmak sıfatıyla deneyin yardımı olmadan olayları belirleyebilecek hiçbir durumun söz konusu olamayacağını savunur.

⁷² İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 86.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2

Kant'ın bakış açısına göre ise, *nedensellik* ilkesinin bir anlamda "bilgi sorunu" olarak karşımıza çıktığı aşikârdır. Ona göre, anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik, anlama yetisinin nesnel dünyasını düzene koymada kullandığı *a priori* bir ilke olarak karşımıza çıkar. Nedensellik, aynı zamanda hiçbir deneyim bilgisinden elde edilmeyecek zorunlu bir niteliği de ifade eder. Kant'a göre, mantık sayesinde bilebildiğimiz neden ve etki arasındaki bağ, bizde *a priori* olarak mevcuttur. Kant, sebep-sonuç ilişkisine Hume gibi bakmaz. Kant için duyular dünyasının nesnelere sırf görünüşler değil de kendi başına şeyler sayıldığı müddetçe aklın kendisiyle düştüğü bu çatışmadan kurtulması olanaksızdır. Bununla birlikte o, nedensellik ilkesinin sistematik mükemmelliği içinde tüm fenomenler alanına uygulanacağı düşüncesindedir. Zira filozofumuz, aklın kurallar aracılığıyla fenomenleri bir birliğe getirme yetisine sahip olduğu düşüncesini benimsemekteydi. Kuşkusuz ona göre biz, sebep ve sonuç arasındaki zorunluluğu ne irticalen ne de tecrübeyle bilebiliriz. Bilakis bu birlikteliği bize sağlayan anlığımızdır. Eğer bunun aksi düşünülürse, olayların birer tesadüf eseri olduğunun varsayılması gerekir ve bu takdirde eşya hakkında bilgi meydana getirmek imkânsızlaşır.

Gazali ise neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı düşüncesini iddia eder ve onun böyle düşünmesinin temel sebebi, filozofların (Farabi ve İbn-i Sîna) mucizeye olumsuz bakmalarını reddedip, onların bu konudaki düşüncelerini çürütmek gayesiyle olmuştur. Aynı zamanda Gazali, doğada mucizenin mümkün olduğunu ve yüce Allah'ın sonsuz kudretiyle buna izin verdiğine inanmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmamasıyla ilgili olarak filozoflara karşı K.Kerim'den ayetleri misal vermiştir.⁷³

Diğer taraftan burada şunu söylemek gerekir ki, Hume, nedensellik ilişkisine tıpkı Gazali gibi bakmaktadır. Gazali ve David Hume, farklı kültür ve düşünceden gelmelerine rağmen, "nedensellik" konusunda benzer anlayışları dile getirmişlerdir; ancak bu iki düşünürün bu konuyu ele alış nedenleri birbirinden farklıdır. Çünkü Hume'un, Gazali gibi filozofları tenkit etme açısından nedenselliğe yaklaşma düşüncesi yoktu. Hume'u nedensellik sorununu tartışmaya güdeleyen nedenler, Gazali'de

⁷³ *Enbiya/69* " Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol! " *Ankebut/24* "Kavminin İbrahim'e cevabı ise, onu öldürün yahut yakın- demelerinden ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı. Doğrusu bunda, iman eden bir kavim için ibretler vardır.", *Saffat/97*, " Onun içine bir bina yapın ve derhal onu ateşe atın dediler. "

olduğu gibi dinsel ve siyasal endişeler değildir. Onun nedensellik sorunu irdelediği “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” (*A Treatise of Human Nature*) ve “İnsan Zihni Üzerine Araştırma” (*Essay Concerning the Human Understanding*) adlı yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla filozofumuzu, söz konusu sorunu irdelemeye iten nedenin, kuşkucu (*septik*) tutumu ve merakı tarafından güdülenen bilimsel ve felsefi endişelerinin olmasıdır.

Açıktır ki Hume, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı ve bunların bizim alışkanlıklarımızdan kaynaklandığını ifade ederken, Gazali ile aynı düşünmesine rağmen, sonucunda mucizeye “evet” dememiştir. Dıştan bakıldığında onun mucizeye “evet” demesi çok rahat gibi görünüyor; ama o, bunu mümkün görmemiştir. Kuşkusuz her iki düşünürümüz de neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı noktasında hemfikir olmasına rağmen, Gazali, sonucu ortaya çıkan olayın önceki olay değil, Tanrı olduğunu ileri sürerek mucizeyi temellendirmeye çalışmış, Hume ise daha katı bir empirist tutum sergileyerek iki olay arasındaki ilişkinin ne öncekiyle ne de Tanrı ile alakasının olmadığını ifade ederek sebep-sonuç arasındaki ilişkinin kesinlikle bilinemeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla her iki filozofun çıkış noktası aynı olmakla birlikte ulaştıkları sonuçlar birbirinden tamamen farklı olmuştur. Burada Hume’un hem nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olmadığını savunması hem de mucizeyi bu düşüncesinden yola çıkarak reddetmesini filozofumuzun bir çelişkisi olarak görebiliriz. Çünkü mucize bir doğa yasasının ihlali ise, neden-sonuç arasındaki ilişkinin de zorunlu olmaması gerekir. Bu bağlamda bize göre nedensellik ve mucize ilişkisi açısından Gazali daha tutarlı görünmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Akarsu. Çağdaş Felsefe, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
 Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994.
 Akarsu, Bedia. Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1999.
 Aydın, Mehmet. Âlemden Allah’a, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
 Baykan, Fehmi. Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996.
 Bolay, Süleyman Hayri. Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1996.
 Bolay, Süleyman Hayri. Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
 Boutroux, E. Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, Çev. Ziya Ülgen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998.

- Cassier, Ernst. Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, II. Basım, İstanbul, 1996.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Ansiklopedisi, Ebabel Yayınları, C. 4, Ankara, 2006.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- Copleston, Frederick. A History of Philosophy, Search Press, London, 1976.
- Copleston, Frederick. Kant, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Çelebi, Emin. David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi, Çubukçu, İbrahim Ağâh. Gazali ve Şüphecilik, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Erdem, Hüsameddin. Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.
- Erişgil, Mehmet. Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fahri, Macit. İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınevi, İstanbul, 1992.
- Gazali, İmam. Filozofların Tutarsızlığı, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Gülcan, Nur Yeliz. Hume's Moral Theory as Expressed in his a Treatise of Human Nature and Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals, www.belgeler.com.tr
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü, Remzi Kitabevi, C. 1, İstanbul, 1985.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Helmut Holzhey and Vilhelm Mudroch. Historical Dictionary of Kant and Kantianism, The Scarecrow Press, Inc. Toronto, 2005.
- Hume, David. İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Serkan Öğdüm, İlke Kitabevi, Ankara, 1998.
- Hume, David. A Treatise of Human Nature, Oxford at The Clarendon Press, London, 1951.
- İmamoğlu, Tuncay. Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, İz yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Kant, Immanuel. Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- Kant, Immanuel. Prolegomena, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Magée, Bryan. Büyük Filozoflar, Çev. Amet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume, Oxford, University Press, First, London, Edition, 1931.
- Özden, Ömer- Elmalı, Osman. Yeniçağ Felsefesi Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özlem, Doğan. Felsefe ve Doğa Bilimleri, İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, İstanbul, 2000.
- Russell, Bertrand. Batı Felsefesi Tarihi, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2. Cilt, Beşinci Basım, İstanbul, 1996.
- Taşkın, Ali. Hume Araştırmaları, Birey Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Taylan, Necip. Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.
- Taylan, Necip. İslam Felsefesi, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 1997.
- The Collins Concise Dictionary of The English Language, Ed. Patrick Hanks, William Collins Sons&Co. Ltd. London, 1988.
- The Encyclopedia of Philosophy, "Causation", Ed. Paul Edwards, The Macmillian Company&The Free Press, C. 2, New York, 1967.
- Türker, Mubahat. Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- Ülken, Hilmi Ziya. İslam Felsefesi, İstanbul, 1967.

Weber, Alfred. Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.

Webster's New International Dictionary of The English Language, G. Bell&Sons, Ltd. London, Second Edition, 1945.

West, David. Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998.

Wolfson, Harry Austryn. Religious Philosophy a Group of Essays, The Belknap Press of Harward University Press, Cambridge, 1961.

MANEVİ İYİ OLUŞ İLE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hatice Acar*

Özet

Bu makalede -kavramlaşma süreci devam eden- manevi iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişki incelenmiştir. Manevi iyi oluş, insanların Tanrı ve hayatla nitelikli ilişkisini ifade etmektedir. Toplumumuzun huzur arayışı, araştırmacıları bu kavramın dindarlıkla ilişkisini incelemeye ve bu alanda bir farkındalık oluşturmaya yöneltmiştir. Neticede dinin ve dindarlığın genel olarak manevi iyi oluşun sağlanmasında katkı sağladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İyi Hali, Manevilik, Din, Manevi İyi Oluş, Dinsel İyilik, Varoluşsal İyilik.

A Consideration on The Relationship Between Spiritual Well-Being And Piety

Abstract

The relationship between spiritual well-being, which is still being conceptualized as a critical term and piety has been investigated in the present study. Spiritual well-being refers to individuals' quality relationships with God and life. The society's search for peace has led the scholars and researchers to inquire the links between this concept and piety. As a result, it has been confirmed that religion and piety, generally, contribute to spiritual well-being.

Keywords: Well-Being, Spirituality, Religion, Religious Well-Being, Existential Well-Being.

* Dr., Vaize, Sivas İl Müftülüğü (haticeacar2005@gmail.com).

Giriş

Psikolojinin öznesi, insandır. Kişinin ruhen iyiliğini ifade eden manevi iyi oluş da, bu meyanda psikoloji içerisinde irdelenen konular arasında yer almıştır. Dünyadaki hızlı değişim ve gelişime uyum sağlamakta zorlanan, ruhen yıpranan insanların varlığı, manevi iyi oluşu daha da öne çıkarmıştır.

Manevi iyi oluş ilk defa -tespit edebildiğimiz kadarıyla- 1971 yılında yaşlılıkla ilgili gerçekleştirilen bir konferansta (White House Conference on Aging) dile getirilmiştir (Goldstein, 1971, akt. Ai, 2000, s. 2). Amerika'da yirminci yüzyılda yaşlı nüfus sürekli artmıştır. Yaşlılar, sınırlanan imkanları ve karşılaştıkları sorunlar nedeniyle manen iyi oluşa ve manevi tedaviye daha fazla ihtiyaç duymuştur. Budizm'in iç barışı ve özü değerli kılma hususundaki felsefesi de manevi iyi oluşun ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Ai, 2000; Bedel, 2009; Kim ve ark. 2011). Manevi iyi oluş, psikolojide Poloutzian ve Ellison tarafından kavramlaştırılmıştır (Ellor ve McGragor, 2011).

Manevi iyi oluş, insanın kendisiyle, çevreyle ve Tanrı'yla ilişkisini irdeleyen, hayata ve dine dair konuları içeren bir kavramdır. Konuyla ilgili batı literatüründe çalışmalar yapılmıştır ve ölçekler geliştirilmiştir (Ellor, W.J. ve McGregor, 2011; Gow ve ark. 2011; Fisher, 2007, Unterrainer ve ark. 2012). Ülkemizde ise manevi iyi oluş, manevi bakım çerçevesinde işlenmiştir ve konuyla ilgili çalışmalar sınırlı kalmıştır (Ergül ve Bayık, 2004; Demirtepe ve Bozo, 2009; Köylü, 2011; Erol ve Vural, 2012).

Manevi iyi oluşun iki boyutu vardır. Birincisi, bireyin benlik ve dış dünyayla irtibatını kapsayan *varoluşsal boyuttur*. Diğeri ise, insanın Tanrı'yla ilişkisini ifade eden dinsel boyuttur. Burada esas olan ise, insanların Tanrı'yla ve yaşamla ilişkisinden edindiği *doyum, tatmindir* (Moberg, 1984).

Manevi iyi oluş, Amerikan toplumunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirilmiştir. Doğal olarak da Amerika'nın kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Manevi iyi oluş, yaşanan olumsuzluklar karşısında insanın manen memnuniyetini, doyumunu kapsamaktadır (Ai, 2000). Hayatın farklı içerikte sorunları karşısında mutluluğu ve huzuru bulma mücadelesi veren insanın manevi iyi oluşa ihtiyacı artmıştır. Dolayısıyla manevi iyi oluş konusunda yapılan başlangıç mahiyetindeki bir çalışmayla, hem konunun önemine dikkat çekileceği hem de kavramın ve

liliteratürün genişletilmesi ve geliştirilmesine katkı sağlanabileceği ümidindeyiz.

Bu araştırmada manevi iyi oluşun dindarlıkla ilişkisi incelenmiştir. Bunu gerçekleştirmek adına manevi iyi oluşa, dinin ya da dindarlığın insanın manevi iyi oluşuna katkısına ve bunu etkileyen unsurlara yer verilmiştir.

1. Manevi İyi Oluş

Manevi iyi oluş kavramı, genel olarak ruh sağlığı çerçevesinde incelenmiştir. Öyle ki insanın ruhen sağlıklı olmasının manen de iyi olmasına katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Ruh sağlığıyla ilgili olarak birçok kriter sunulmuştur. Buna göre “olumlu özelliklere sahip olunması, olumsuz özelliklerden uzak durulması” ruhen sağlıklı olmanın yanı sıra iyilik halinin de göstergesi olarak kabul edilmiştir (Ventis, 1995; Connolly, 1998). Ancak toplumsal realite, insanın uyumlu ve olumlu niteliklere sahip olmasının ruhen sağlıklı ve iyi olduğu anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu da ruh sağlığı ve iyilik hali kriterlerini gözden geçirmeyi gerekli kılmıştır. Konunun sınırlarını aşmaması için burada iyilik hali ve manevi iyi oluş üzerinde durulmuştur.

Varoluşundan itibaren insanoğlu, tercihini kendine göre iyi olan dan yana kullanmıştır. Bundan hareketle bazı bilim adamları, *iyilik hali* üzerinde çalışmıştır (Ryan ve Deci, 2000, s. 75). Bu kavramı ilk dillendiren Halbert Dunn olmuştur (Doğan, 2006).

Genel olarak iyilik hali, kişinin potansiyelini gerçekleştirmesini ifade eden “mükemmellik için uğraşmak”tır (Ryff, 1995, s. 100). İyilik hali, hedonik yani hazcılık yaklaşımı bağlamında mutlulukla eşdeğer görülmüştür. Burada yaşamın pozitif unsurları ön plandadır. Ölçü ise, acının olmamasıdır (Miquelon ve Vallerant, 2006, s. 260).

Eudaimonik (psikolojik işlevsellik) yaklaşımına göre ise iyilik hali, insanların gerçek benliklerini nasıl değerlendirdiklerini ifade eder. Yaşamın içeriğine ve sürecine odaklanmaktadır. Bu bağlamda teorisyenler, bireyin yaşama gücü, şefkat, sağlık ve anlam duygusu ile ilgilenmiştir (Miquelon ve Vallerant, 2006, s. 260). Bir anlamda o, insanın iç ve dış dünyasındaki tatmini anlamına gelmektedir.

İyilik hali, kişiye ve onun kendisine dair tespitlerine öncelik tanımaktadır. İnsanın hayata bir amaç yüklemesi, kendini kabul etmesi, kişisel olarak gelişim duygusuna sahip olması, olumlu ilişkiler kurabilmesi bunun birkaç örneğidir. Dolayısıyla iyilik hali, insanın ruhen, beden ve

sosyal olarak işlevselliğini geliştirmeyi amaçlayan bir yaşam biçimidir (Doğan, 2006, s. 1).

İngilizce'de "spiritual well-being" ile ifade edilen manevi iyi oluş, *iyilik hali'nin* bir türüdür. Manevi iyi oluş, bünyesinde hem maneviliği hem de iyilik halini barındırmaktadır. İnsanın dinsel ve varoluşsal anlamda iyiliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Daha çok yaşamın görünmeyen, aşkın yani subjektif yönüne işaret etmektedir (Hill ve ark. 2000). Böylece yaşamın manevi anlamdaki değeri anlaşılacak istenmiştir. Manevi iyi oluş kavramının anlaşılması için burada *manevilik* üzerinde kısaca durulacaktır.

Genelde manevilik, yaşamın anlamı, aşkınlık, nihai gerçeği ya da en yüksek değeri aramak, yaratılışın gizemini kavramak gibi anlamları içermekte olup literatürde bu yönüyle incelenmiştir (Doğan, 2006, s. 2; Bedel, 2009).

Din ve Tanrı'yla ilişkilendirilen manevililiğin dini olup olmadığı konusu hep tartışılmıştır. Çünkü din, belli kuralları olan, teslimiyeti ve faaliyet göstermeyi şart koşan kurumsallaşmış bir yapıdır. Dolayısıyla din, öğrenme ve öğretme temelinde ilerlemektedir (Coyle,2008). Buna karşılık manevilik, din gibi kurumsallaşmış bir nitelik arz etmez; daha kişisel ve sübjektiftir. Belirli bir dinin güdümünde değildir ve onun tarafından sınırlandırılmaz (Kale, 2004; Gastaud ve ark. 2006; Ellor ve McGregor, 2011). Dolayısıyla manevilik, tecrübi bir nitelik arz etmektedir (Bedel, 2009).

Din, maneviliği bünyesinde taşımaktadır. Dindarlar, manevi ihtiyaçlarını dini değerlerle tatmin etmektedir (Özdoğan, 2005a, s. 141; Bedel, 2009, s.2). Buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür: İnsanda anlam duygusunu elde etme adına aşkın ve nihai olana ulaşma çabası vardır. Dolayısıyla anlamı bulma çabasının aşkınlaşmayı da içeren manevi bir boyutu bulunmaktadır. Bu tür çabalar, genelde bir dine bağlanma ile sonuçlanır. İnsandaki aşkınlık duygusu, dinle birlikte farklı bir boyut kazanmakta ve artık manevilik din tarafından destelenen bir niteliğe bürünmektedir.

Kısacası manevilik, çoğunlukla dini unsurlar taşıyabilir; ama o, dini olmak zorunda değildir. Zira Tanrı'yı kabul etmeyen ya da bir dine mensup olmayan insanların bile manevi duyguları ya da mistik eğilimleri vardır (Horozcu, 2012; Bedel, 2009).Örneğin Fromm, kendisini hem ateist hem de -maneviyat içerikli- bir mistik olarak değerlendirmiştir

(Karacoşkun, 2006). Böylece manevilik, her insanda var olan bir durumdur; manevi iyi oluş adı altında psikolojik bir nitelik kazanmıştır.

Manevi iyi oluş, din ve manevilik kavramlarıyla mukayese edildiğinde yeni bir durum olarak karşımızdadır (Ellor ve McGregor, 2011). Genelde manevi iyi oluş, insanın kendisiyle, diğerleriyle, çevresiyle ve Tanrı'yla ilişkisinin niteliğini ortaya koymaktadır (Moberg, 1984; Fisher, 2007; Gow ve ark. 2011). Kavramın insanın din ve Tanrı'yla ilişkisini kapsamaması, konuyu iyilik halinden bir adım öteye taşımıştır.

Manevi iyi oluşun iki boyutu vardır: Dinsel iyilik ve Varoluşsal iyilik. Dinsel iyilik, insanın Allah'la ilişkisini ifade etmektedir. Bununla kastedilen, insanın üst varlıkla ilişkisi çerçevesinde manevi yaşamına dair tecrübe ettiği doyum, memnuniyet ve tatmindir. Varoluşsal iyilik ise, insanın anlam arayışı, anlam duygusuna erişmesi ve buna göre hayatını tesis etmesidir (Scott ve Agretsti, 1998, s. 1). Diğer bir deyişle varoluşsal iyilik, kişinin kendi bakış açısına göre tesis ettiği yaşamdan memnuniyetidir. Burada bireyin yaşamının anlamı, yaşam memnuniyeti ve olumlu ya da olumsuz hayat deneyimleri öne çıkmaktadır (Paloutzian ve Ellison, 1982). Dolayısıyla manevi iyi oluş, dini, insani ve sosyal boyutu olan bir kavramdır.

Manevi iyi oluş, bireyin manevi gelişimini ve değişimini dikkate alarak, onun benlik, sosyal çevre, dini ve dini olmayan sembollerle ilişkisini bütüncül bir bakış açısıyla incelemektedir. Ayrıca manevi iyi oluş, yaşamın anlamının, insanın yaşamdan aldığı hazzın ya da memnuniyetin, manevi denilebilecek değerlerle ilişkisini tartışmaktadır. Böylece insanların eğilimleri ve bunların nitelikleri, temel nedenleriyle beraber ortaya konulmaktadır (Moberg, 1984; Paloutzian ve Ellison, 1982). Böylelikle manevi iyi oluş, insanın kendisiyle, ilahi varlıkla ve çevreyle ilişkilerinin niteliği, kurduğu ilişkilerinden memnuniyeti ile insanın manen gelişimi hakkında fikir sahibi olunmasına yardımcı olur.

1.1. Varoluşsal İyilik Bağlamında Anlam Bulma Mücadelesi ve Din

Varoluşsal iyilik, manevi iyi oluşun bir boyutu olarak insanın yaşama dair temel bir felsefe inşa etmesi ve buna göre hayatını sürdürmesidir (Scott ve Agretsti, 1998, Paloutzian ve Ellison, 1982). Diğer bir deyişle insanın anlam duygusu, anlam bulma çabası, varoluşsal iyiliğin odağını oluşturmaktadır.

İnsanın hayatını sürdürmesi, karşılaştığı her şeyin yerini, önemini ve değerini keşfetmesine, tespit etmesine ve buna göre bir düzen oluşturmaya bağlıdır. Bu doğrultuda kişi, yaşamak için anlam arayışına girmiştir. Bu durum, psikoloji literatüründe “anlam bulma, anlamlandırma” olarak yer etmiştir (Fowler, 1981).

Anlamlandırma çabası, insanı benliği ve çevresiyle sürekli irtibatla kalmaya itmiştir. Bunun neticesinde insanın değerleri oluşmuştur. Sonuçta insan, bunlar sayesinde kendisini ve çevreyi anlama imkanı elde etmekte; kendi grubunu bulabilmekte ve onlarla bütünleşebilmektedir (Fowler 1992b, akt. Ok, 2005, s. 6 ve 7). Anlam bulma gayretinin neticesi olan bu değerler, yaşamı sürdürebilme noktasında insana nedenler sunmaktadır.

Belli bir arayış sürecinden sonra insanlar, genelde güven ve bağlılık temelinde bir *anlama* ulaşmaktadır (Fowler ve Lovin, 1980, s. 19 ve Fowler ve Keen, 1978, s. 34). Bunlar, insanların benliklerini, hayatlarını şekillendirip yönetmektedir (Dykstra, 1986, s. 49; Ok, 2005, s. 7). İnsanın yaşama katılmasını ve biçim vermesini sağlamaktadır (Fowler ve Keen, 1978, s. 24). Buradan insanın belli aşamalardan sonra ulaştığı ya da oluşturduğu anlam duygusunun başta varoluşsal konular olmak üzere hayatın her alanında yönlendirici bir rol üstlendiği sonucuna ulaşılabilir. Bir yönüyle anlam duygusunun yaşamın devamlılığını sağlayacak gerekçeler sunduğu ve bu yüzden de dikkate alınması gerektiği de ulaşılabilecek diğer bir yargıdır.

İnsanın hayatına yön veren ve varoluşsal iyiliğin odağını oluşturan anlam duygusu, dini bir nitelik arz edebilir. Din, insanın anlamlandırma ihtiyacını doyuma ulaştırabilir (Pargament, 2005, s. 283). Sonuçta insan, bir dini kabul ederek “benliğin ihtiyaçlarını gidererek tatmin olma, kaygılarını ve çatışmalarını giderme, Tanrı’nın gücünü hissetme, kimlik kazanma, mutlu olma” gibi amaçlara ulaşmaya çalışabilir (Argyle, 1964, akt. Karacoşkun, 1998, s. 12). Elbette bu hedefler, kişiden kişiye değişebilir. Ancak değişmeyen bir şey vardır: İnsanın iç ve dış dünyasında iyiliği, mutluluğu, huzuru yakalama arzusu.

Kısacası din, anlam arayışının sonucu olarak insanın iç ve dış dünyasında sağlığına, iyiliğine katkı sağladığı müddetçe rağbet görecektir. Zira her insan iyi olmak, iyi bir yaşam tesis etmek ve bundan da memnun olmak arzusundadır (Schnittker, 2001, Mehmedoğlu, 2004).

1.2. Dinsel İyilik Bağlamında Tanrı ve İnsan İlişkileri

Manevi iyi oluşun bir diğer boyutu dinsel iyiliktir. İnsanların Tanrı'yla ilişkisini içermektedir. Buna göre hayatı anlamlandırma çabası sonucunda dine ve dini değerlere yönelim söz konusu olabilir. Dinler ya da dini değerler ise, genelde Tanrı merkezli olup onun koyduğu kurallar çerçevesinde şekillenmektedir (Fowler, 1981).

Tanrı, psikolojide insanla ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Freud'un Tanrı'yla baba imajını özdeşleştirilmesiyle başlayan insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi anlama gayreti günümüzde hala devam etmektedir (Kartopu, 2014, s. 290). İnsanoğlu, Tanrı'ya farklı gerekçelerle ilgi göstermiştir. Bu sebepler, bazen bir varlığa bağlanma ihtiyacı bazen de güçsüzlük, çaresizlik günahkârlık duyguları şeklinde tezahür etmiştir (Peker, 2003, s. 76-78). Tüm bunlar göstermektedir ki insanların Tanrı'ya yönelme nedenleri farklılaşmaktadır. Bu da, insan ve Tanrı ilişkisinin subjektif bir yönünün olduğunu gösterir. Sonuçta dini ve onun kurucusunu (Tanrı'yı) değerlendiren -aynı zaman da onun muhatabı olan- insandır. Doğal olarak konuyla ilgili farklı ilişki biçimleri ortaya çıkacaktır.

İnsan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ve bunun içeriğini belirleyen birçok unsurdan bahsedilebilir. Ancak çalışmanın konusu çerçevesinde en çok üzerinde durulması gereken temel konu, kişinin Tanrı'yla ilişkisidir. Zira inanan bir insanın yaşamı, bu minvalde devam etmektedir.

İnsanların Tanrı'yla ilişkisi, öncelikle onu nasıl algıladığıyla ilgilidir. Bunda kültürel, dinsel, kişisel vb. özellikler belirleyici rol üstlenmektedir (Ay, 2005, s. 109; Feuerbach, 2008). Bu da, geçmişten günümüze kadar genel geçer bir Tanrı algısından bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Zira bunlar, dinlere, insanlara ve kültürel unsurlara göre değişmektedir.

Tanrı algısı çerçevesinde geliştirilen insan-Tanrı ilişkisi, aynı zamanda kişinin sosyal hayatında da kural ya da kriter olarak belirleyici bir rol üstlenmektedir. Örneğin İslam dünyasının teist Tanrı anlayışı ve insanı halife ilan eden düşüncesi, yönetene ve yönetilene bazı hak ve sorumluluklar vermiştir. Buna göre yöneticiler, Tanrı'nın hakimiyetini; yönetilenler insana atfedilen çaresizliği temsil etmektedir (Ay, 2005, s. 111).

Hayatın bir imtihan olduğu dolayısıyla Tanrı'nın insanı koşullu sevdiği ya da seveceği düşüncesi, kişiyi bir onaylanma güdüsüne sürükleyebilir. İnananlar, amaca ulaşmak için üst varlık tarafından konulan

kurallara riayet etmeye itina gösterir (Özdoğan, 2005). İlişkilerini ilahi kurallar çerçevesinde yürütür. Bundan eş olma, arkadaşlık, komşuluk vs. şeklindeki tüm ilişkiler ve bunların tarzı etkilenmektedir (Pazarlı, 1982; Vergote, 1997; Arpağuş, 2005; Subaşı, 2012).

Kısacası manevi iyi oluşun bir parçası olarak insan -Tanrı ilişkisinin kişisel ve toplumsal sonuçları bulunmaktadır. Kişinin Tanrı'yla ilişkisinin temeli, genelde çocukluk döneminde oluşmaktadır. Sevgi, merhamet, huzur ve mutluluk temelinde kurulacak insan-Tanrı ilişkisi, yaşamı sürdürme nedenlerini olumlu yönde etkilemektedir(Kirkpatrick, 2006, s. 15; Kartopu, 2014, s. 900;). Dolayısıyla çocukluk döneminde telkin edilen düşüncesine itina göstermek gerekir. Aksi halde insanın gerek Tanrı'yla irtibatı gerekse bu minvalde oluşturacağı temel yaşam felsefesi olumsuz etkilenecektir. Bu da, manevi iyi oluşu zedeleyebilir ya da ortadan kaldıracaktır.

2. Dinin ve Dindarlığın Manevi İyi Oluş'a Katkısı

Psikolojide dinin insanın hayatındaki yeri hususunda farklı görüşler sunulmuştur. Psikolojinin önemli isimlerinden Freud, dini insanın istek ve arzularını dizginleme konusunda bir sığınak olarak görmüştür. Ona göre din, insanın güçsüzlüğünün ve çaresizliğinin neticesidir. Bir anlamda, illüzyondur. Hatta bir nevroz sebebidir. Dolayısıyla o, insanları tarih boyunca mutlu edememiştir. İnsanı, sürekli baskı altında tutmuştur (Freud, 2011). Dine yönelik geliştirilen bu olumsuz yaklaşım, dinle ilgili psikolojik çalışmalara damgasını vurmuştur (Ventis, 1995; Pargament, 2005; Haque, 2012).

Dinin bir hastalık olduğunu düşünenlerin yanında onun bir tedavi aracı olduğunu, dengeyi ve bütünlüğü sağlayarak ruh sağlığına dolayısıyla da iyilik haline katkı sağladığını ifade edenler de vardır (Kısa, 2005). Yine insanın kendini gerçekleştirme konusunda maneviliğe ihtiyacı olduğunu savunan Maslow ve Fromm, dini eğilimin sağlıklı bir kişilik oluşturduğunu dillendiren Allport, psikolojinin dini değerlere yönelmesinde ciddi katkı sahibidir (Haque, 2012, s. 154). Bugün ise, dinin artık fitri bir ihtiyaç olduğu, din psikolojisi çalışmalarında kabul görmüştür. Hatta bugün sorunların neden olduğu psikolojik hastalıkların tedavisi konusunda dinden ve onun sunduğu manevilikten yararlanma yoluna gidilmektedir. Bu da, insanın manevi yönünü ve ihtiyacını görmezden gelen batı toplumu için bir devrimdir (Koç, 2005; Koç, 2007).

Dinin ya da bir dine bağlanmanın insanın manevi iyi oluşuna katkısının olup olmadığı konusunda hala bir sonuca varılamamıştır. Ancak dinin bazı önerileri, insanın manevi anlamda iyiliğinde olumlu bir etkiye sahiptir. Örneğin varoluşsal iyiliğin esasını oluşturan *anlamlandırma çabasında* din insana faydalı olabilmektedir. Kişinin kendisini adayacağı anlam duygusu, onun yer yer yaşadığı boşluk duygusunu ortadan kaldırmaktadır. Çünkü din, insanların kendilerine, çevrelerine ve hayatlarına dair varoluşsal sorularının cevabını kendi çerçevesinde cevaplandırmaktadır (Koç, 2003; Koç, 2007). Kişi, din ve onun taşıdığı manevilikle bilgiye, anlama, umuda, sevgiye, aşkınlığa ulaşmaktadır. Din, hayatın zorluklarıyla insanı yüzleştirebilir ve onları olumluya çevirme gücünü insana verebilir. Bir anlamda o, kişiye hayatın farklı yüzleriyle mücadele etme imkanı sunmaktadır (Zinnbauer ve ark. 1997; Özdoğan, 2005a, s.141; Bedel, 2009; Kim ve ark. 2011; Yong ve ark. 2011). Örneğin İslam dini, anlamlandırma ihtiyacını, kulluk ile karşılamaktadır. Buna göre bir Müslüman, hayatını kul olmaya adanmalı, bunun için çabalmalıdır. Bu durumda karşılaşılan her zorluğa katlanmalı ama asla vazgeçmemelidir (51: 56). Zira inanan, ancak bu şekilde dünya ve ahiret mutluluğuna erişecektir (10: 64). Dolayısıyla bir dini tercih eden, hayatının anlamını oluşturabilir. Böylece hayata daha özgüvenli bakabilir. Bu doğrultuda bir hayat sürdürebilir (Krech, 1980). Artık onu hayata bağlayan geçerli nedenler söz konusudur.

İnsanın için dönüm noktası olabilecek ve onu ciddi anlamda düşünmeye sevk edecek belli başlı olaylar söz konusudur. Evlenme, boşanma, hastalık gibi durumlar bunlardan birkaçıdır. Bu çerçevede insanlar, bu olayları hayatlarında bir yere koymak, kanıksamak için bir bakış açısına ihtiyaç duyabilir. İşte dinin sunduğu anlam duygusu, kişiye rahatlatıcı ya da ona tercih yapabilecek kriterler sunarak yol gösterme amaçlıdır (Öznur, 2005a). Örneğin evlenmenin amacı, nelere dikkate edileceği şeklindeki hususlar bunlardan bir kaçıdır. Böylelikle kişi, iç dünyasından aldığı güçle olayları yorumlama ve hayata yeni bir yön verme imkanı elde edebilmektedir. Çünkü reçete, her şeyin üstünde olan bir varlıktan gelmiştir ve inanan için bu oldukça değerlidir (Horozcu, 2012).

Her dinin önerdiği bir kutsal ya da kutsallar grubu vardır. Bunların başında Tanrı gelmektedir. İnsanların kafasındaki en üst niteliklere sahip olan bu varlığa bağlılık, insanın hem zor hem de mutlu günlerinde sığınabileceği yegane bir kılavuzdur. Böylece insanlar, Tanrı'ya inanarak,

manen güven duygusu kazanabilir (Peker, 2003, s. 245). Bu da, dinsel ve yaşamsal anlamda memnuniyet oluşturarak manevi iyiliğe katkı sağlayabilmektedir.

Kişinin Tanrı'yı nasıl algıladığı ve onunla nasıl bir ilişki kurduğu, manevi iyi oluş konusunda önemlidir. Zira Tanrı'yı; cezalandıran, gazaba uğratan olarak gören ve bu çerçevede Tanrı'yla korku temelli bir ilişki kuranların iyilik hali (manevi iyi oluş) olumsuz etkilenebilmektedir (Pargament, 1997; Mehmedoğlu, 2011). Tanrı'yla olumsuz ilişki kurmak ve sorunlarını çözerken Tanrıyı devre dışı bırakmak, problemleri çözmede başına buyruk davranmak, bireylerin kişiliklerini ve ruh dünyalarını olumsuz etkilemektedir. Bu tür insanlar katı, asabi, endişeli olabilmekte; psikolojik olarak uyum bozuklukları sergileyebilmektedir (Kirkpatrick, 2006, s.151 ve 164; Kuşat, 2006, s.140-142; Mehmedoğlu, 2011; Kartopu, 2014).

Tanrı'yla sevgi temelinde ilişki kuranlar ise, yaşantılardan dersler çıkarabilmekte, manevi anlamda gelişim hususunda önemli fırsatlar yakalayabilmektedir. Bu da, kişinin kendi hayatında aktif bir rol üstlenmesine yardımcı olacaktır (Özdoğan, 2005, s. 161). Bununla insanın kendisini değerli hissetmesi ve samimi bir inanan olarak yaşamını sürdürmesi mümkündür. Dolayısıyla kişi, dini çerçevede tesis ettiği yaşamını Tanrı'nın da beklentilerini dikkate alarak ama en önemlisi kendi içsel onayını vererek yürütebilir. Böylelikle kişi, hem Tanrı'yla hem kendisiyle barışık bir hayat tesis ederek manevi iyi oluşuna katkıda bulunacaktır.

Tanrı'yla olumlu ilişki kurmak, sorunlar karşısında Tanrı'ya sığınmak, Tanrı'yla birlikte sorunları çözmeye çalışmak, hayata aktif olarak katılmak, insanlarda "işe yararlık duygusunu" pekiştirmekte, sıkıntıları gidermekte, günahkârlık duygusunu, depresyon ve intihar vakalarını azaltmaktadır (Aydın, 2011, s.125 ve 128; Yapıcı, 2009). Tanrı'yla olumlu ilişkiler kuranlarda özgüven ve özsaygı oranı da yüksektir (Güler, 2007, s. 138 ve 147). Tüm bu veriler, Tanrı'yla kurulan pozitif ilişkilerin insanın manevi iyi oluşunu tehdit edebilecek her türlü duyguları azalttığını göstermektedir.

Genel olarak dinlerde özellikle de İslam dini içerisinde üzerinde önemle durulan bir diğer unsur da, ahiret inancıdır. Ahiret inancı, İslam dininde dünya hayatına göre önceliği olandır. İnsan mutlaka yaptıklarının karşılığını alacaktır. Bu, ödüllendirme veya cezalandırma şeklinde tecelli edecektir (3: 195-198; 30: 47). Bu da, insanlara yapılması gerekeni

yapma, yapılmaması gerekeni de yapmama noktasında vicdan duygusu kazandırmaktadır. Böylece insan, bir durum karşısında hem bireysel hem de toplumsal anlamda huzur duyabilir ve sorumluluk kazanabilir. Ayrıca yapılan davranışların ödüllendirme veya cezalandırma şeklinde karşılığı olacağına inanılması, olumsuz durumlara karşı metanetli olmayı sağlayarak insanı teselli edebilir. Sevilen insanların ölümü konusunda ahiret inancı, ölümsüzlük düşüncesini ortaya koyarak insanın üzülmelerini ve kaygılanmasını engelleyebilir (Özarslan, 2000; Peker, 2003, s. 248). Bu doğrultuda ahiret inancı, insana otokontrolü, sorumluluk duygusunu, ilahi adalet düşüncesiyle hareket edecek mücadeleci bir duruşu ve ümitvar oluşu kazandırmaktadır. Bu da, kişinin olumsuzluklar, beklenmedik ve sıra dışı vakalar karşısında oluşabilecek kaygı verici, depresyona sürükleyici olumsuz duygularını ve düşüncelerini azaltabilmekte ya da bertaraf edebilmektedir. Böylelikle insan manen rahatlatılmaktadır. İç huzuru, mutluluğu yeniden tesis etmektedir. Çünkü insan, hayatın bir diğer boyutunu (yani ahireti) fark etmiş ve ulvi maksatlara yönelerek daha anlamlı yaşama kararı almıştır.

İnsanoğlunun olumsuzluklar karşısında yer yer kendini ya da çevreyi sorumlu tutma şeklinde tutumlar takınması olasıdır. Bu durum, onu bireysel ve sosyal anlamda bazı sorunlarla karşı karşıya bırakabilir. Örneğin toplumdan dışlanarak kişi yalnızlığa terk edilebilir, psikolojik sorunlar yaşayabilir. Oysa bazı şeylerin Tanrı'nın takdirinden kaynaklandığı düşünülürse, manen bir rahatlama elde edilebilir (Kartopu, 2013). Ancak bunun da istisnaları vardır. Kadereci bir yaklaşım olarak addedilen bu bakış açısı, insanın manevi olarak iyiliğine ve ruhen sağlığına zarar verebilir. Örneğin birey, mücadele isteğinden vazgeçip kötümser bir hayat anlayışına sahip olabilir. Dolayısıyla onun özgüveni sarsılabilir (Peker, 2003, s. 250; Delgado-Guay ve ark. 2011). İnsanlar, Tanrı'nın takdirine teslim olarak kendilerini pasifleştirilebilir. Bu da, kişinin hiçbir faaliyet göstermemesine, tabir yerindeyse "elden bir şey gelmez" duygusuna, zamanla Tanrı'yı sorgulamasına, ona güvenmesine sebep olabilir (Pargament ve ark. 1998).

Hayatını dini değerler çerçevesinde yürütmek isteyen insanlar, Tanrı'yla ilişkilerini diri tutma ve ona yaklaşma maksadıyla dini görevlerini (ibadet) yerine getirmelidir. Bu, dine ya da Tanrıya bağlanmanın temel kuralıdır. Genel olarak ibadet kavramıyla ifade edilen bu vazifeler, aynı zamanda insanın iş yapabilme yeteneğini ve sorumluluk duygusu-

nu işlevselleştirmektedir. Özellikle toplu yapılan ibadetler, sosyalleşmeye katkıda bulunmaktadır. Bu da, insanın mutluluğunu, öz saygısını ve özgüvenini artırabilir, pekiştirebilir (Hayta, 2000; Koç, 2003/ 2007). İnsanın Tanrı'yla ilişkilerini güncellemesi, insana sorumluluk duygusu kazandırması, toplumsal uyumu gerçekleştirme yoluyla kişinin huzurunu ve mutluluğunu tesis etmesi sebebiyle dini pratikler, manevi iyi oluşa katkı sağlamaktadır.

Din ya da dinler, toplumu oluşturan temel kurumları güvence altına alarak toplumun ve bireylerin huzuruna katkı sağlamaktadır. Örneğin bunlar, inananların aile kurumunu destekleyip, evlilik dışı ilişkileri yasaklamaktadır. Böylece nesiller güvence altına alınmaktadır. Yapılan araştırmalar, bu sonucu doğrulamaktadır. Özellikle de dini değerleri samimiyetle önemseyen, içselleştiren inananlarda evlilik dışı ilişkilerin daha az olduğu görülmüştür (Hallahmi ve Argyle, 2000, s. 186; Koç, 2007; Horozcu, 2012, s. 182).

Dine bağlanmanın insanların maneviyatına bazı konularda faydalı olabileceğini ifade edenler de olmuştur. Örneğin din; ölüm, hastalık gibi durumlarla mücadele etmede önemlidir (Delgado-Guay ve ark. 2011). Buna göre din, insanın sınırlarının farkına vardığı zamanlarda insanın çözüm yeridir. Burada sağlanan duygusal destek ve kati açıklamalarla kişi teselli edilmektedir (Pargament 1997; Krause ve ark. 1999, Schnittker, 2001). Ancak bunun tersini söyleyenler de olmuştur. Mesela dine bağlılık, kişiyi ölüm gibi dış unsurlar karşısında cesaretlendirmek yerine onun kontrol duygusunu azaltabilir. Bazen bu dış unsurlar, depresyona da neden olabilir. Çünkü insanlar, yaşadıkları sorun karşısında inançlarını sorgulamaktadır. Bu da dini değerlere bağlılığı zayıflatmaktadır (Delgado-Guay ve ark. 2011). Bu çerçevede dinin bireye ve onun hayatına etkisi, kişilik özelliklerine göre değişmektedir. Dolayısıyla o, herkeste aynı tesiri oluşturmamaktadır.

Dinin manevi iyiliğe katkısını, şarta bağlayanlar da olmuştur. Buna göre din, bireyi yönlendirdiği, onun düşünce biçimini geliştirdiği, insanın kabiliyetlerini genişlettiği ya da geliştirdiği sürece faydalıdır (Freud, 2011).

Görüldüğü üzere dinin ya da dindarlığın insanın manevi iyi oluşuna katkı sağlayıcılığı konusuyla ilgili ortak bir kanaat mevcut değildir. Çünkü din, amaca ulaşma noktasında olumlu ve olumsuz bir süreçtir. Dolayısıyla din, manen gelişme, olgunlaşma isteği şeklinde katkı sağlayı-

cı özellik taşıyabileceği gibi; başkalarının iyiliğini düşünmeksizin sadece benliğe hizmet etme yönünde bir niteliğe de bürünebilir. Başka bir ifadeyle dindar olma, yapıcı ya da yıkıcı sonuçlar oluşturabilir. Sonuçta din, farklı insanlarda, farklı biçim ve yönlerde faaliyet gösterebilecek dinamik bir süreçtir (Pargament, 2005).

2.1. Dinin ve Dindarlığın Manevi İyi Oluşa Katkısını Etkileyen Unsurlar

İyilik hali ve manevi olarak iyiliğin de içinde bulunduğu iyilik çeşitleri, genelde ruh sağlığı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ruh sağlığı ve din arasındaki ilişkiye dair ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır (Koç, 2005; Kula, 2005; Köylü, 2007; Bahçekapılı; 2012). Konuyla ilgili çalışmalar psikoloji literatüründe değişik nedenlerden dolayı hep sınırlı kalmıştır (Connolly, 1998, s. 177). Bu nedenlerden bir kaç şöyledir:

1. "Dinin ve insan sağlığı üzerindeki etkisinin dikkate alınmaması ya da onun daha çok negatif etkilerinin öne çıkarılması. .

2. Dinin etkisinin, "mezhep bağlılığı ve dua etme durumu" gibi genel ve dini kriterlerle incelenmesi ile dinin bireysel ve sosyal hayattaki uzantılarının dikkate alınmaması

3. Din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkinin kendi içersinde girift bir yapı arz etmesi" (Connolly, 1998, s. 178; Pargament, 2005, s. 280).

Dinin ya da dindarlığın insanın manevi sağlığına katkısının olup olmadığı konusu, yukarıdaki gerekçeler bağlamında cevap bulamamıştır. Konuyla ilgili yeni yeni çalışmalar yapılmakla birlikte bunlarda da genel geçer bir neticeye varılamamıştır. Buna rağmen dinin insan hayatındaki olumlu katkıları son dönemlerde öne çıkan konulardandır. Öyle ki yaşamın yetişilemeyen temposu ve bunun insanda oluşturduğu psikolojik sıkıntılar, dini ve manevi değerleri gündeme getirmiştir. O yüzden çalışmamızın bu bölümünde dinin ve dindarlığın insana manevi, psikolojik katkısı ve bunu etkileyen hususlar konusunda bilgi verilecektir:

Dinin ve dindarlığın insanın manevi dünyasına katkısı, öncelikle dini onaylama türüne göre değişmektedir. Genelde insanların dini değerleri kendilerine mal etme şekilleri, iki türdür. İlkinde, insan değerleri içselleştirmektedir (Pargament, 2005, s. 285). Burada insanların tercihi rol oynamakta; kişi ve değerler bütünleşmektedir. Her şeye dair bir ahenk oluşturulmaktadır (Allport ve Ross, 1967; Herek, 1987; Yıldız, 2006a/200b). Dolayısıyla bu kriterlere sahip bir insanda, daha az önyargı ve dogmatizm görülmüştür (Ryan ve ark. 1993). İçsel ve dışsal anlamda elde edilen

uyum ile içselleştirilen bir din anlayışı, manevi iyi oluşu olumlu anlamda etkileyecektir.

Diğerinde ise (*içe atılan*) değerler, “emirler” ve “yasaklar” halinde insana sunulmaktadır (Ryan ve ark. 1993, s. 587). Bu türden bir kabulde, kaygı, suçluluk duygusu ile öz saygıyı kaybetme durumu söz konusu olmaktadır. Birey, kendini daha bir baskı altında hissetmekte ve benliği ile dini kurallar arasında sıkışıp kalmaktadır (Ryan ve ark. 1993, s. 587). Ayrıca burada din, eleştiriye kapatılmaktadır (Fowler, 1981a, s. 163). Çünkü din, bire bir olarak benlikle bütünleşmemiş ve geleneksel düzeyde kalmıştır. O, temel çözüm noktası olarak kabul edilmiş ve burada mantıklı düşünme devre dışı bırakılmıştır (Özdoğan, 1997; Asser ve Swan, 1998; Allport, 2004; Yıldız, 2006a/2006b).

Dini değerleri onaylama türü ile manen iyi olma arasındaki ilişkiyi daha iyi anlama noktasında “*amaç olarak din, araç olarak din ve arayış olarak din*” şeklindeki dini yönelimlerden de bahsedilmelidir. Araç olarak din de, problemler önemli değildir. Birey, varoluşsal şüphelere karşı hassastır. Amaç boyutunda ise, yaşamın anlamı, nasıl bir yaşantı olması gerektiği şeklindeki dinsel cevaplarla hayatın var oluşsal konuları incelenir. Arayış boyutunda ise, amaç boyutunun aksine varoluşsal konulara nihai cevaplar aranmaz. Dolayısıyla bu eğilimde kaygı gibi reaksiyonlar kaçınılmazdır (Ventis, 1995, s. 36 ve 37). Araç olarak dinin ruh sağlığıyla olumlu bir ilişkisi yoktur (Baston ve ark. 1993, akt. Ventis, 1995, s. 39 ve 40). Çünkü burada dini değerlerle bütünleşme ve akabinde iç ve dış uyuma ulaşma söz konusu değildir. Bu çerçevede din, geleneksel düzeyde kalmıştır ve genelde ihtiyaç duyulduğunda başvurulmuş bir kaynak olarak görülmektedir. Bir anlamda dinin kişinin yaşantısında kayda değer bir önemi yoktur. Böyle bir yaklaşıma sahip olan bireyler için din, insan sağlığına, iyiliğine katkı sağlamayabilir.

Amaç olarak din, “sosyal davranışlar edinme, kaygı ve utanç duygusundan uzaklık, kişisel ahenk ve kontrol duygusu, kişisel bütünlük ve organizasyon” şeklindeki ruh sağlığı kriterleriyle pozitif ilişkilidir. Buna göre din, alkol ve uyuşturucu kullanımı gibi sapkın davranışların ortadan kaldırılıp, bencillikten kurtulma noktasında kontrol mekanizması görevi üstlenmektedir (McClain, 1977, akt. Ventis, 1995, s. 40; Woodruff, 1995). Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında muhtemelen şunlar etkili olmuştur: İnsan dini değerleri önemsemekte, özümsemekte ve bu çerçevede bir hayat kurmaya çalışmaktadır. Reel hayat ile dinin sunduğu an-

lam duygusu çerçevesinde yaşam yeniden yorumlanmakta ve bu doğrultuda bir düzen kurulmak istenmektedir. İçselleştirilen değerler ve ulaşılan bütünlük duygusu, iç ve dış huzuru destekleyecektir.

Arayış boyutu ise, özellikle açık fikirlilik ve esneklik düşüncesi kazandırması konusunda manevi sağlıkla olumlu bir ilişkiye sahiptir (Masters ve Bergin, 1992, akt. Ventis, 1995, s. 42). Çünkü buradan iyileştirici bir değişim sağlanabilmektedir. Zira insanları destekleyen ama yargılamayan ve sorgulamayan dini bir yönelim, manevi iyi oluş açısından faydalı olabilir. Yine bu tarz bir dini yönelimde sürece odaklanması, kişinin kendisini geliştirmesine de yardımcı olabilir.

Kısacası din, önerdiği duygu, düşünce ve davranışlarla bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünlüğü din içerisinde koruyan ve dengeyi gözeterek layıkıyla içselleştiren insanlar, içselleştirmeyenlere göre daha uyumlu bir kişilik sahibi olmakta ve daha az ruhsal sorunla karşılaşmaktadır (Pargament ve ark. 1979, akt. Pargament, 2005, s. 302; Yıldız, 2006). Dolayısıyla bu durum, bireyin manevi iyi oluşuna da olumlu yönde katkı sağlamaktadır.

Dinin ve dindarlığın insanın sağlığına, mutluluğuna dolaylı olarak manevi iyiliğine katkısı, kişilere ve gruplara göre değişebilmektedir. Buna göre dine, bilhassa bireysel ve sosyal haklardan mahrum bırakılan kişi ve gruplar yönelmiştir (Pargament, 2005 ve Sarıçam, 1999). Özellikle İslam dini, bu anlamda bir örnek arz etmektedir. Zira ilk Müslümanlar arasında köleler önemli bir yer tutmaktadır. Bunun en önemli nedeni, dinin bunlara yönelik sunduğu alternatif düşünceler ve çözümlerdir. Burada, onlara bireysel, sosyal ve psikolojik destek sağlanmıştır.

Dinin alt sınıftakilerde daha çok tercih edildiği konusu, batılı toplumlar için de geçerlidir. Örneğin Avrupa'daki insanlar içinde yaşlı olanlar, eğitim seviyesi düşük olanlar ve kadınlarda, dinin daha bir koruyucu etkiye sahip olduğu ifade edilmiştir (Kark ve ark. 1996, akt. Pargament, 2005, s. 293). Bunun muhtemel sebebi, bunların toplumda en çok ihmal edilen ve ezilen gruplar olmasıdır. Onlar, toplum içerisinde bulamadıkları saygınlığı ve ilgiyi dinde bulmaktadırlar. Ayrıca Rosenberg (1962) tarafından yapılan bir araştırmaya göre aynı dine sahip insanların bulunduğu çevrede yaşayanların, diğerlerine göre daha az ruhsal sıkıntı yaşamaktadır (akt. Pargament, 2005, s. 299). Çünkü insanlar, onayladıkları değerleri sosyal çevreyle de desteklemek amacını taşır. Böylece, muhaliflerine karşı daha sağlam bir duruş elde etmektedir.

İnsanların manevi iyiliğini etkileyen durumlardan biri de, şüphelerdir. Genelde şüpheler, insanların gelişiminde ve manevi iyi oluşu üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Çünkü onlar, insanı geliştirip yeni yönelimlere sevk edebilmektedir (Krause ve ark. 1999; Ok, 2005a). Ancak dini şüphelerin, istisna olduğu ifade edilmektedir. Buna göre onlar, daha büyük bir depresyona sebep olmaktadır. Bunun muhtemel sebebi, dinin aslen şüpheye kapalı olması ve kendisine bağlananlardan tam bir teslimiyet beklemesidir. Çünkü insanlar, değerlerini sorgulamaya şüpheyle başlamaktadır. Bu konuda Krause ve ark. (1999)'na göre bilhassa gençler daha hassastır (s. 531 ve 532). Bunun muhtemel nedeni, onların hayatları boyunca geçerli olabilecek değerlerini keşfetme ya da belirleme sürecinde olmalarıdır.

Dini şüphelerin faydalı olduğunu ifade edenler de olmuştur. Onlara göre şüpheler, inançların merkezidir. İnançın bir parçasıdır. Bir anlamda onlar, derin ve anlamsal inançlar oluşturma konusunda faydalıdır (Tillich, 2000, akt. Krause ve ark. 1999, s. 526). Yine Ok (2005a) genel olarak şüphenin özelde ise dini şüphelerin koşullarının belirlendiği takdirde yaratıcılığa dönüştürülebileceğini belirtmiştir. Hatta dini çelişki ve gerilimler, belli düzeyde olmak kaydıyla psikolojik ve pedagojik anlamda faydalıdır. Bu yüzden de teşvik edilmektedir (s. 38). Çünkü şüpheler, insana daha doğruyu ve daha iyiyi bulma hususunda önemli başlangıçlar oluşturabilir. Kişinin zihni kapasitesini geliştirebilir. En önemlisi de bireyin kendini gerçekleştirmesine katkı sağlayabilir.

Genel olarak dini olsun ya da olmasın bütün şüphelerin, insanın manevi iyiliğine zarar verdiğini düşünenler de olmuştur (Krause ve ark. 1999, s. 531). Sonuç olarak şüphenin faydasının olup olmadığı konusu daha çok tartışılacağı benzetilmektedir.

İnsanın manevi olarak iyiliğini etkileyen bir diğer konu da, strestir. Din, stres konusunda da insana yardımcı olabilir. Zira din, bireyi bilinçdışı bütün tehlikelerine karşı korur. Yapılan araştırmalarda insanların sıkıntılı durumlarda dine yöneldikleri ortaya konulmuştur (Çifçi, 2007, s. 77-78; Kula, 2002, s. 243-244). Bu çerçevede din insanların stresli yaşamlarında manevi desteği sağlamakta, kati açıklamaları ile insanı rahatlatmakta ve ona huzur vermektedir (Pargament, 2005).

Dinin strese karşı koruyucu etkisi, mensubu olunan grubun özelliğine göre de değişir. Bir araştırmaya göre din, kontrol altına alınamayan durumlarda, özellikle Protestanlar için depresyona karşı koruyucu iken,

Katolikler için değildir (Park ve ark. 1990, s. 568 ve 571). Bu durum, mezheplerin dini öğreti ve uygulamalarındaki farklılıklardan kaynaklanabilir (Alferi ve ark. 1999, akt. Pargament, 2005, s. 298). Çünkü Protestanlar, günlük hayatlarını dini öğretilerden yaptıkları kendi çıkarımları doğrultusunda düzenlemektedir. Bir anlamda hayatlarının yönü, kendilerince belirlenmektedir. Yani dini yönelimleri, iç güdümlüdür. Oysa Katoliklerin dini anlayışlarında daha çok kutsal sayılan bireyler ve onların düşünceleri hakimdir. Dolayısıyla günlük aktiviteleri, onların normları doğrultusunda organize edilmektedir (Sarıkçıoğlu, 1999, s. 370 ve 373). Kısaca ifade etmek gerekirse yine konu, kişinin dini algısı ve yaşayışıyla ilgilidir.

Sonuç

Bu makalede, genel olarak insanların manevi anlamda iyiliğinde dinin ve dindarlığın etkin olup olmadığı konusu incelenmiştir. Ayrıca manevi iyi oluşu etkileyen unsurların neler olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Buna göre din, unsurlarıyla insanın yaşamında önemli bir değer olarak varlığını korumaktadır. Yani o, bireyin yaşamını kendi prensipleri çerçevesinde düzenlemektedir. İnsana varoluşsal gerçeğini sunmakta ve onun sınırlarının farkına varmasına yardımcı olmaktadır (Özdoğan, 1997).

Manevi iyi oluş, batı kültüründe ve ileriki yaşlardaki insanların sorunları karşısında manevi anlamda iyiliğe duyulan ihtiyaç çerçevesinde ortaya çıkmıştır. İnsanın manevi gelişimi kişi, toplum ve Tanrı ekseninde incelenmiştir (Moberg, 1984; Paloutzian ve Ellison, 1982). Ülkemizdeki sorunlar ve bunların insan üzerinde oluşturduğu olumsuz etki, maneviliğe ve manevi iyi oluşa ihtiyacı daha da artırmıştır. Bu çerçevede ülkemizdeki insanların manevi anlamda iyiliğini tespit edecek çalışmalara ivedi olarak ihtiyaç vardır. Konuyla ilgili yapılacak çalışmalar, söz konusu kavramın kültürel farklılıklar bağlamında yeniden gözden geçirilmesini ve gerekirse konuyla ilgili yeni bir yaklaşımın geliştirilmesini teşvik edecektir.

Diğer taraftan insanların kendilerini manen iyi hissetmesi, daha çok değerleri onaylama türüne, bulunulan gruba, karşılaşılan durumlara göre değişebilmektedir. Dolayısıyla dini anlayışın her insan için her durumda faydalı olabileceğini söylemek pek doğru görünmemektedir. Bu yüzden manevi iyi oluş ile sosyo-demografik özellikler arasındaki etkileşimi görmek adına ampirik çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Böylelikle manevi iyiliğin belirli koşullara ya da durumlara vs. göre değiştiği iddia-

sının ne kadar isabetli olduğu sorusuna Türk toplumu örnekleminde cevap verilmiş olur. Bu, literatürün zenginleşmesine de katkı sağlar.

Sağlıklı ya da manen tatmin olmuş insanlar, kendisini tanıma, yeteneklerinin farkında olma, hayatla ve kendisiyle barışık olma, bilinçli bir yaşam tarzı edinme, özsaygı ve özgüven sahibi olma gibi özellikler taşır. Elbette burada teorik olarak ifade edilen bu niteliklerin somut çalışmalarla sağlanmasının yapılması, bunların pratik hayattaki gerçekliğini görmek açısından bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla konuyla ilgili yapılacak ampirik çalışmalar, bu anlamda büyük bir önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ai, A. (2000). Spiritual Well-Being, Spiritual Growth and Spiritual Care for The Aged: A Cross Faith and Interdisciplinary Effort. *Journal of Religious Gerontology*. 11(2), 1-28.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve Dini*. Çev. B. Sambur. Ankara: Elis Yayınları.
- Allport, G. W. ve Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*. 5, 432-443
- Arpaguş, H. K. (2005). İnsan-Allah İlişkisinde Rahmet ve Gazap. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (2), 41-62.
- Asser, S. M., ve Swan, R. (1998). Child Fatalities from Religion-Motivated Medical Neglect. *Pediatrics*. 101(4), 625-629.
- Ay, M. (2005). Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17(2), 107-130.
- Aydın, Ö. G. (2011). *Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bahçekapılı, M. (2012). Bio-Psiko-Sosyal Açından Dinin Ruh Sağlığı ve Engellik Üzerinden Etkisi. *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*. 239-258
- Bedel, G. (2009). *The Validity and Reliability Study of The Turkish Version of The Spirituality Scale*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Birand, K. (1959). Dinin Mahiyeti Üzerine. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(1-4), 120-134.
- Connolly, P. (1998). Religion and Mental Health: An Exploration of The Relationship Between The Ineffable and The Indefinable. *Journal of Belief&Values*. 19 (2), 177-187.
- Coyle, A. (2008). Qualitative Methods and “the (partly) ineffable” in Psychological Research on Religion and Spirituality. *Qualitative research in Psychology*. 5, 56-67.
- Çifçi, A. (2007). *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kansere Hastaları Örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Delgado-Guay, M. O., Hui, D., Parsons, H. A., Govan, K., Cruz, M. D.I., Thorney, S. and Brue J Pain. E., (2011). Spirituality, Religiosity, and Spiritual Pain in Advanced Cancer Patients. *Journal of Pain and Symptom Management*. 41:986-994.
- Demirtepe, D. ve Bozo, Ö. (2009). Bakıcı İyilik Ölçeği'nin Uyarlama, Güvenlik ve Geçerlilik Çalışması. *Türk Psikoloji Yazıları*. 12(23).28-37.
- Doğan, T. (2006). Üniversite Öğrencilerinin İyilik Halinin “Maneviyat ve Serbest Zaman” Boyutlarının İncelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*. 3(26), 1-16.

- Dykstra, C. (1986). Faith Development and Religious Education. In C. Dykstra and S. Parks (Eds.), *Faith Development and Fowler. Birmingham (Alabama): Religious Education Pres.*
- Ellor, W.J. ve McGregor, J.A. (2011). Reflection on Words "Religion", "Spiritual Well-Being" and "Spirituality". *Journal of Religion, Spirituality and Aging*. 23,275-278.
- Ergül, Ş. ve Bayık, A. (2004). Hemşirelik ve Manevi Bakım. *C.Ü.Hemşirelik Yüksek Okul Dergisi*. 8(1), 37-45.
- Erol, F. ve Vural, F. (2012). Umut Merkezi Ostonomi Yaşam Kalitesi Ölçeği'nin Geçerlilik ve Güvenirliliği. *Hemşirelikte Araştırma, Geliştirme Dergisi*. 1-14.
- Feuerbach, L. (2008). Hıristiyanlığın Özü. Çev. O. Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Fisher, J. (2010). Development and Application of a Spiritual Well-Being Questionnaire Called Shalom. *Religions*. 105-121.
- Fisher, J. W. (2007). It's Time to Wake Up and Stem The Decline in Spiritual Well-Being in Victorian Schools. *International Journal of Children's Spirituality*.12(2), 165-177.
- Fowler, J. ve Keen, S. (1978). Life Faith Structures Trust and Loyalty: In J. Berryman (Eds.), *Life Map: Conversations on The Journey of Faith*. Texas: World Book. 14-101.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*. San Francisco: Harper&Row.
- Fowler, J. W. ve Lovin, R. W. (1980). *Trajectories In Faith: Five Life Studies*. Nashville: Abingdon.
- Freed, S. (2011). *Bir İllüzyonun Geleceği*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Fromm, E. (1990). *Psikanaliz ve Din*. Çev. Ş. Alpagut. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Gastaud, M. B., Souza, L. D. M., Braga, L., Horta, C. S., Oliveira, F. M. Sousa, P. L. R. ve Silva, R. A. (2005). Spiritual Well-Being and Minor Psychiatric Disorders in Psychology Students: A Cross-Sectional Study.1-14.
- Gow, A. Watson, J. R., Whiteman, M. ve Deary, I. J. (2011). A Stairway to Heaven? Structure of the Religious Involvement Inventory and Spiritual Well-Being Scale. *J Relig Health*. 50: 5-19.
- Güler, Ö. (2007). Tanrıya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul.
- Hallahmi, B. B. ve Argyle, M. (2000). Dindarlığın Etkileri II. Çev. A. Şahin. *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4,333-338.
- Haque, A. (2012). Psikoloji ve Dinin Etkileşimi: Trendler ve Gelişmeler. Çev. N. Erdoğan Korkmaz. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*.53(1), 149-166.
- Hayta, A. (2000). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9, 487-506.
- Herek, G. M. (1987). Religious Orientation and Prejudice: A Comparison of Racial and Sexual Attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin*.13 (1), 34-44.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., ve Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal for The Theory of Social Behaviour*, 30, 51-77.
- Horozcu, Ü. (2012). Ruh Sağlığı ve Din. *Din Psikolojisi*.(s.177-189). Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık.
- Kale, S. H. (2004). Spirituality, Religion, and Globalization. *Journal of Macromarketing*. 24 (2), 92-107.

- Karacoşkun, M. D. (1998). *Psiko-Sosyal Açından İman-Amel (Dini Davranış) İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karacoşkun, M. D. (2006). *Ateistik Bir Mistik Erich Fromm*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kark, J. D., Shemi, G., Friedlander, Y., Martin, O., Manor, O., ve Blondheim, S. H. (1996). Does Religious Observance Promote Health? Mortality In Secular vs. Religious Kibbutzim In Israel. *American Journal of Public Health*. 86, 341-346.
- Kartopu, S. (2013). Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi. (Kahramanmaraş Örneği). *G.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(3), 238-260.
- Özarslan, S. (2000). Ahiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Müspet Katkısı. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5, 295-307.
- Kartopu, S. (2014). Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi. *International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*. 9(2), 887-903.
- Kısa, C. (2005). *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Kim, S. S., Reed, P. G., Hayward, R. D., Kang, Y. ve Koenig, H. G. (2011). Spirituality and Psychological Well-Being: Testing a Theory of Family Interdependence Among Family Caregivers and Their Elders. *Research in Nursing & Health*. 34, 103-115.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi. Çev. M. Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu*. 4(10), s. 133-172.
- Koç, M. (2003). Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1), 373-397.
- Koç, M. (2005). Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım. *Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler*. 9, (24), 11-32.
- Köylü, M. (2011). Kuran'da Ruh Sağlığı. *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31, 5-37.
- Köylü, M. (2007). Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme, *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23, 65-91.
- Krause, N., Dayton, B. I., Ellison, C. G. ve Wulf, K. M. (1999). Aging, Religious Doubt, and Psychological Well-Being. *The Gerontological Society of America*. 39 (5), 525-533.
- Krech, D. C. R. C. (1980). *Sosyal Psikoloji*. Çev. E. Güngör. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kula, M. N. (2005). Küreselleşme, Ruh Sağlığı ve Din. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5(2), 7-30.
- Kula, N. M. (2002). Deprem Ve Dini Başa Çıkma. *G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1, 234-255.
- Kuşat, A. (2006). Ergenlerde Allah Tasavvuru. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (s.81-111). Adana: Karahan Kitabevi.
- Mehmedoğlu, A. U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Miquelon, P. ve Vallerant, R. J. (2006). Goal Motives, Well-Being, and Physical Health: Happiness and Self-Realization as Psychological Resources Under Challenge. *Motivemot*. 30: 259-272.
- Moberg, D. O. (1984). Subjective Measures of Spiritual Well-Being. *Review of Religious Research*. 25, 351-359.
- Ok, Ü. (2005). Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimi Teorisine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım. *Ders Notları*. 1-17.

- Ok, Ü. (2005a). Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları. *Dini Araştırmalar*. 7(22), s. 11-40
- Özdoğan, Ö. (1997). Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan- Din İlişkisi. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 37, 359-364.
- Özdoğan, Ö. (2005). İnsan Allah İlişkisi. *Dini Araştırmalar*. 7(21), 135-162.
- Özdoğan, Ö. (2005a). Ruhsal Yaklaşım ve İnsan. Türkiye'de Bir Uygulama Örneği. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6 (15). 137-152.
- Paloutzian, R. F. ve Ellison, C. W. (1982). Loneliness, Spiritual Well-Being and Quality of Life. In L. A. Peplau ve D. Perlman (Eds.), *Loneliness: a Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley Interscience. s. 224-237.
- Paloutzian, R. F. ve Ellison, C. W. (1982). Loneliness, Spiritual Well-Being and Quality of Life. In L. A. Peplau ve D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Herapy*. New York: Wiley. Interscience, pp. 224-237.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G. ve Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping With Major Life Stressors. *Journal for The Scientific Study of Religion*. 37, 710-724.
- Pargamet, K. I. (2005). Acı ve Tatlı: Dindarlığın Faydaları ve Zararları Üzerine Bir Değerlendirme. Çev. A. U. Mehmedoğlu. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5(1), 279-313.
- Park, C., Cohen, L. H. ve Herb, L. (1990). Intrinsic Religiousness and Religious Coping as Life Stress Moderators for Catholics Versus Protestants. *Journal of Personality and Social Psychology*. 54, 551-577.
- Pazarlı, O. (1982). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Peker, H. (2003). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ryan, R. M. ve Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory and The Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being. *American Journal of Psychology*. 55: 68-78.
- Ryan, R. M., Rigby, S. ve King, K. (1993). Two Types of Religious Internalization and Their Relations To Religious Orientations and Mental Health. *Journal of Personality and Social Psychology*. 65(3), 586-596.
- Ryff, C. D. (1995). Psychological Well-Being In Adult life. *Current Directions In Psychological Science*. 4(4): 99-103.
- Sarıçam, İ. (1999). *İlk Dönem İslam Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sarıçoğlu, E. (1999). *Başlangıçtan Bugüne Dinler Tarihi*. Isparta: Kardelen Yayınları.
- Schnittker, J. (2001). When Is Faith Enough? The Effects of Religious Involvement on Depression. *Journal for The Scientific Study of Religion*. 40(3), 393-411.
- Scott, E. L. ve Agrestti, A. A. (1998). Factor Analysis of The Spiritual Well-Being Scale and Its Clinical Utility With Psychiatric Inpatients. *Journal for The Scientific Study of Religion*. 37(2), 314-322.
- Subaşı, H. (2012). Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12 (3), 175 -198.
- Unterrainer, HF., Nelson, O., Collicutt, J. ve Fink, A. (2012). The English Version of The Multidimensional Inventory for Religious/Spiritual Well-Being (MI-RSWB-E): First Results from British College Students. *Religions*. 3, 588-599.

- Ventis, W. L. (1995). The Relationships Between Religion and MentalHealthy. *Journal of Social Issue*. 51(2), 33-48.
- Vergote, A. (1997). Din Psikolojisi Nedir, Ne Değildir. Çev. A. Köse. *İlam Araştırma Dergisi*. 2,159-170.
- Woodruff, J. T. (1995). Premarital Sexual Behavior and Religious Adolescents. *Journal for The Scientific Study of Religion*. 25, 436-460.
- Yapıcı, A. (2009). Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri. (Çukurova Üniversitesi Örneği). *Ç.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9(2), 1-37.
- Yıldız, M. (2006a). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yıldız, M. (2006b). Üniversite Öğrencilerinin Benlik Tasarımlarının Dinsel Yönelim Biçimleri ve Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi. *İslami Araştırmalar*.19(3): 501-510.
- Yong, J., RN, S., Kim, J., Park, J., Seo, I., ve Swinton, J. (2010). Effects of a Spirituality Training Program on the Spiritual and Psychosocial Well-Being of Hospital Middle Manager Nurses in Korea. *J Contin Educ Nurs*. 42(6):280-288.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M.S., Butter, E., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., Kadar, J. L.(1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36(4): 549-564

HAM SES DÜŞÜNCESİ VE ARAP DİLİ SES ÇALIŞMALARINA ETKİSİ¹

Prof. Dr. Ğanim Kaddûrî el-Hamed
Tikrit Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi
Çeviren: N. Nihal İnce*

Özet

Bu çalışmada geçmişte Arap dili ve tecvit bilim adamları tarafından Arap dili ses çalışmaları sahasında konuşma seslerinin oluşumunu izah etmek için kullanılmış olan ham ses fikrinin temellerini takip etmeye çalışacağız. Bu fikir özetle, göğüsten çıkan nefesin göğüs ve akciğer kaslarının hareket etmesi sonucu ham bir ses oluşturduğunu ve oluşan bu sesin telaffuz organlarının çeşitli bölmelerinde konuşma seslerinin oluşmasını sağlayan bir malzeme olduğunu savunur. Bu düşünceye binaen ilgili bilim adamları harfi, (gerçek veya takdiri) bir boğumlanma yerine yani mahrece dayanan (ham) ses olarak tanımlamışlardır ki bu tanım hem eksik hem de kapalıdır. Ayrıca çalışmamızda bu fikrin Arap dili ve tecvit bilim adamlarının telaffuz işlemini açıklamalarına, konuşma seslerinin oluşumu hakkındaki tasavvurlarına, harfin tanımı ile seslerin mechûr (ötümlü), mehmûs (ötümsüz), şedîd (patlamalı) ve rihv (sürtünmeli) özelliklerinin tanımlarına olumsuz etkisini, ki tecvit ilmi alanında telif edilen kitaplarda etkisi hala görülmektedir, göstermeyi hedefliyoruz. Kanaatimizce ham ses fikri telaffuz işlemini gerçeğe uygun bir şekilde açıklayamamaktadır, zira konuşma sesleri zefir havasından meydana gelir ve gırtlaktan başlayarak dudaklara kadar uzanan telaffuz organlarında oluşur, gırtlakın üst tarafındaki telaffuz organlarından nefesten önce geçen herhangi bir ham ses yoktur. Öte taraftan çalışmamızda modern sesbilim çalışmalarının konuşma seslerinin oluşumu hakkındaki yaklaşımına da yer vereceğiz, bu doğrultuda bazı sesbilimsel tanımları yeniden biçimlendirmeye çalışılacak ve öğrencilerin kolay öğrenmesini sağlamak için tecvit eğitim-öğretim kitaplarında yeni tanımların kullanılmasını teklif edeceğiz. Muvaffakiyet Allah'a aittir.

Anahtar Kelimeler: Ses, ses telleri, nefes, mechur, mehmus.

-
- ¹ Bu makale Mecelletu Ma'hadî'l-İmâmî's-Şâtıbiyyi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye dergisi, Zilhicce 1428, sayı:4'te yayımlanan 'Fikretu's-Şavti's-Sâzic ve Eşeruhâ fi'd-Dersi's-Şavtiyyi'l-'Arabiyyi' başlıklı çalışmanın çevirisidir.
- * Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (nnihalince@gmail.com).

فكرة الصوت الساذج و أثرها في الدرس الصوتي العربي

الملخص

يتتبع هذا البحث جذور فكرة الصوت الساذج في الدرس الصوتي العربي، التي أخذ بها كثير من علماء العربية والتجويد المتقدمين في تفسير حدوث الصوت اللغوي، وتتلخص في أن النفس الخارج من الصدر يتشكل بفعل حركة عضلات الصدر والرئتين بصورة صوت ساذج يشكّل مادة تتكون منها حروف اللغة في تجاوز أعضاء آلة النطق، وعرفوا الحرف بناء على ذلك بأنه صوت (ساذج) يعتمد على مقطع أي مخرج (محقق أو مقدر)، وهو تعريف لا يخلو من قصور وغموض، ويبيّن الأثر السلبي لهذه الفكرة في تصور علماء العربية والتجويد لعملية النطق، وحدث الصوت اللغوي، وتعريف الحرف اللغوي والصوت المجهور والمهموس والشديد والرخو، مما لا يزال تأثيره ظاهرًا في الكتب المؤلفة في علم التجويد في عصرنا؛ ذلك أن فكرة الصوت الساذج لا تفسر العملية النطقية تفسيرًا يتطابق مع حقيقة الأمر، فالصوت اللغوي يتكون من هواء الزفير ويتشكل حروفًا في أعضاء آلة النطق بدءًا من الحنجرة وانتهاء بالشفيتين، وليس هناك صوت ساذج يسبق مرور النفس في تجاوز آلة النطق الكائنة فوق الحنجرة. كما يحاول البحث بيان وجهة نظر الدرس الصوتي الحديث في حدوث الصوت اللغوي، وإعادة صياغة عدد من التعاريف الصوتية في ضوء ذلك، ويدعو إلى الأخذ بها في الكتب التعليمية لعلم التجويد، حتى يسهل فهمها على المتعلمين والله وليّ التوفيق.

الكلمات المفتاحية: الصوت، الوتر الصوتي، النفس، المجهور، المهموس.

Giriş

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur, güzel akıbet takva ehline, düşmanlık da ancak zalimleredir. Efendimiz Hz. Muhammed'e, ailesine, bütün ashabına ve kıyamet gününe kadar onlara tabi olanlara salat ve selam olsun.

Arap sesbilim geleneği genişlik, çeşitlilik, canlılık ve yenilikle te-meyyüz etmiştir. Bu gelenek, Arap telaffuzunu gizli hata kalıntılarından, yabancılaşmadan ve aksan emarelerinden uzak tutma görevini layıkıyla yerine getirmiş ve bu görevi eda etmeye de devam etmektedir. Kur'an kıraatlerini öğreten çeşitli kurslar, ilim halkaları ve bilim kuruluşları bu-na şahittir.

Gerek filologların yazılarında gerek tecvit ve kıraat ulemasının eserlerinde kendini gösteren Arap dili sesbilim geleneği, çalışma yapıla-

çak ve incelenecek geniş bir alana sahiptir, bilhassa teknolojik araçlar ve modern yöntemler sayesinde sesbilim çalışmalarının ilerlemesinden sonra. Çağdaş araştırmalar bu geleneğin, konuşma seslerinin hususiyetlerini, oluşum biçimini ve seslerin bir araya gelmesiyle meydana gelen değişimleri ortaya çıkarmada özgün bir başarı gerçekleştirdiğini ispat etmiştir.

Arap dili bilginleri ile tecvit bilginlerinin, doğal ses olgusunun yorumlanması ve konuşma seslerinin gerçeğini ortaya çıkarma konusunda ciddi denemeleri olmuştur. Sonraki dönem dil ve tecvit bilginleri ise fizik bilginlerinin ve hekimlerin konuşma seslerinin oluşumu ve çeşitliliğine neden olan faktörler konusunda elde ettikleri verilerden yararlanmışlardır. Öyle görünüyor ki seslerin oluşumu konusunda kesinleşmemiş olan bazı düşünceler sonraki dönem tecvit bilginlerinin çalışmalarına sirayet etmiş ve telaffuz işlemini bütün yönleriyle kuşatan bilimsel bir izah yapmalarına engel olmuştur.

Arap dili ses çalışmalarını en çok karıştıran düşünce ise ham ses düşüncesiydi. Bu düşüncenin gölgesini geç dönem tecvit bilginlerinin yapmış olduğu harf ve ses tanımında, mechûr ve şedîd sesleri ayırt etme konusunda görmek mümkündür. Bu düşünce özetle insan vücudunun içerisinden dışarıya çıkan nefesin göğüs kasları ile ciğerlerin hareket etmesi sonucu konuşma seslerinin oluşumu için malzeme olacak ham bir ses oluşturduğunu savunur, buna binaen de harfi 'hakiki veya takdiri bir boğumlanma yerine dayanan ses' olarak niteleyen tanım yaygınlaşmıştır.

Kuşkusuz ham ses düşüncesi telaffuz işlemine/artikülasyona bilimsel bir yorum getirememekte ve konuşma seslerini anlamaya yönelik sağlıklı bir temel oluşturamamaktadır. Kanaatime göre el-Mukaddimetu'l-Cezeriyye şârihlerinin ve diğer geç dönem tecvit bilginlerinin, sesin tanımı, harfin tanımı, seslerin çeşitlenmesi, mechûr ile şedîd, rihv ile mehmûs seslerin ayırt edilmesi konularında giriştikleri detaylı münakaşaların zayıf kalmasının da sorumlusu bu düşüncedir. Söz konusu halel, Kur'an tilavetinin ve tecvidinin temeli olan konuşma sesleri ile ilgili bilimsel gerçeklerin öğrenci tarafından anlaşılmasına engel teşkil edecek bir biçimde çağdaş tecvit eserlerine de yansımıştır.

Arap dili ve tecvit bilginlerinin eserlerinde telaffuz gerçeği ve telaffuz olgusunun yorumlanması konusunda doğru bir tasavvur inşa etmenin mümkün olduğu telaffuz işlemi ile konuşma seslerine dair bazı gerçeklere rastladım. Bu bilgiler modern sesbilim çalışmalarının verileriyle

de çakışmamakta. Böylece araştırmacı hem Arap dili sesbilim geleneği ile bağıni koparmayacak hem de çağdaş çalışmaların bulgularından mahrum kalmayacaktır.

Bu çalışma Arap dili bilginleri ile tecvit bilginlerinin ham ses düşüncesi tasavvurlarını, bu düşüncenin konuşma seslerinin doğasını algılamalarına nasıl yansıdığını, aynı şekilde harfin tanımı ile telaffuz aletinin ürettiği seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler konularına nasıl etki ettiğini ve çağdaş sesbilim çalışmalarının bu konularla ilgili görüşlerini aşağıdaki başlıklar çerçevesinde sunacaktır.

- 1) Çağdaş sesbilim çalışmalarında konuşma seslerinin üretilmesi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler.
- 2) Sibeveyh'e göre ses ve nefes.
- 3) Hekimlere göre sesin tanımı ve oluşumu.
- 4) Ham ses düşüncesinin ortaya çıkışı
- 5) Ham ses düşüncesinin tecvit bilginlerine etkisi

Nihayet çalışmanın ulaştığı sonuçların yer aldığı sonuç bölümü.

Çalışmada konuşma seslerinin üretilmesi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler hakkındaki çağdaş bakış açısını sunmakla başlayarak, erken dönem Arap dili sesbilim çalışmalarını belli bir yöne sevk eden düşünceleri belirli bir ölçüte göre değerlendirme imkânı sağlamaya çalıştım. Daha sonra konunun diğer yönlerini ham ses düşüncesinin tarihsel gelişimini dikkate alarak sunmaya çalıştım.

Bu çalışmanın, konuşma seslerinin doğası hakkında dakik olmayan bir düşüncenin oluşmasına sebep olan tarihsel boyutları açığa kavuşturmasını ve tecvit konulu çağdaş eserlerin ham ses düşüncesinden ve bu düşüncenin etkilerinden kurtarmasını temenni ediyorum. Böylece öğrenciler öğrenmekte oldukları kaideleri daha kolay anlayacak ve telaffuz ettikleri seslerin üretilişine vakıf olacaklardır.

Allah Teâlâ'dan sözlerimde doğruluğa, çalışmalarımnda faydalı olmaya muvaffak etmesini niyaz ediyorum. Allah'ım, bu çalışmada ve başka çalışmalarda yazdıklarımı senin rızan için yazılardan eyle. Allah'ım, çalışmamdaki doğruları kabul et, hataları ise bağışla, Sen bağışlayıcısın ve merhamet sahibisin.

Prof. Dr. Ğanim Kadduri el-Hamed Tikrit/ Irak 2/ 4/ 2007

Birinci Mesele

Çağdaş Sesbilim Çalışmalarında Konuşma Seslerinin Üretilmesi ve Seslerin Çeşitlenmesini Etkileyen Faktörler

Ham ses düşüncesinin Arap dili ve tecvit bilginlerinin çalışmalarına etkisinin izini sürmek, ses üretme işlemini anlama konusunda belirli bir kıstasın hakemliğine başvurmayı zorunlu kılıyor. Son yıllarda yapılan sesbilim çalışmaları, sesin doğasını anlama konusunda kişisel yorumlara mahal vermeden ve sesin çeşitlenmesini etkileyen faktörlerin tespitinde farklılıkları ortadan kaldıracak şekilde konuşma seslerinin üretim mekânını açıklığa kavuşturmuştur.

İnsan sesinin² ham maddesi zefir havasıdır. İnsan ise hayatta olduğu sürece her durumda nefes alıp vermeyi sürdürecektir. İnsanın sessiz olduğu durumlarda havanın gırtlak ve gırtlığın üzerindeki delikler boyunca uzanan geçiş kanalı açık olur, nefes alış veriş işlemlerinde hava duyulabilen herhangi bir ses oluşturmadan geçer. İnsan ses üretmek istediğinde zefir havasının yolunu kesmek suretiyle konuşma organlarını hareket ettirir ve ses oluşur.

Konuşma seslerinin üretilmesi iki faktöre bağlıdır: birincisi nefes³, yani zefir havası, ikincisi ise mânia, yani havanın geçiş güzergâhında bulunacak bir mânia, bu da nefes yolunu kapatmak ya da daraltmak üzere konuşma organlarını hareket ettirmekle mümkün olur⁴.

Konuşma seslerini üretmek için konuşma organlarından sadece bir tanesinin hareket etmesi yeterli değildir, iki konuşma organının hareket etmesi gerekir. Boğumlanma noktasında ses oluşurken başka organlar da

² Ses: Bir cismin titreşmesi sonucu oluşan doğal bir olgudur. Bir cismin titreşmesi dalgalar biçiminde havaya geçen basınçlı ihtizazların oluşmasına sebep olur, bu dalgalar kulak zarını uyarır, kulak zarının uyanılması ise sesin işitilmesi ve hissedilmesini sağlar (bkz. Bush: Esâsiyyâtu'l-Fizyâ, s.400, ve Dr. Sa'd Abdulaziz Masluh: Dirâsetu's-Sem'i ve'l-Kelâm, s. 18-19). Ses havada yaklaşık olarak saniyede 340m hızla hareket eder (bkz. Bush: Esâsiyyâtu'l-Fizyâ, s.404, ve Malmbourg: 'İlmu'l-Aşvât, s.12). Konuşma sesi ise doğal ses olgusunun bir türüdür, şöyle tanımlanır: Konuşma organlarının hareketi sonucu ihtiyari ve isteğe bağlı olarak oluşan işitsel bir etkidir (bkz. Kemal Bişir: 'İlmu'l-Aşvât, s.119).

³ Nefes: Ağızdan veya burundan çıkan havadır, teneffüs ise: nefes almaktır, akciğeri bulunan bütün varlıklar nefes alır (bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-'Arab, 8/122 nefes).

⁴ Bkz. Jean Cantineau, Durûsun fi 'İlmi Aşvâti'l-'Arabiyye, s.19.

eşlik ederek sesin oluşumuna katkıda bulunabilir. Konuşma organı üç ana boşluktan oluşur: ağız boşluğu, burun boşluğu ve yutak (veya boğaz) boşluğu ki bu sonuncusu aşağıya doğru gırtlakta biter. Sesin çeşitlenmesini etkileyen birkaç faktör vardır ki bunların en önemlileri şunlardır:

- 1.Sesin üretimi sırasında ses tellerinin aldığı şekil.
- 2.Konuşma organında nefesin engellendiği yer.
- 3.Boğumlanma yerinde nefesin engellenme keyfiyeti.

Bu üç faktörle ilgili bütün meselelerin açıklanması, çalışmaya ayrılan alanı aşmamızı gerektirmektedir. Bu nedenle sesin üretilmesi işlemi hakkında doğru bir tasavvur oluşturmaya yetecek kadarıyla yetineceğim. Böylece Arap dili ve tecvit bilginlerinin konuya ilişkin düşüncelerini değerlendirmek mümkün olacaktır.

1- Sesin Üretimi Sırasında Ses Tellerinin aldığı Şekil:

Gırtlak birkaç kıkırdaktan oluşur, bu kıkırdaklar soluk borusunun üst kısmında bir kutucuk oluşturur, bu kutucuğun içerisinde çeşitli şekiller alan iki ses teli bulunur, bu şekillerin en önemlisi şu üçüdür⁵:

1.Ayrışma, iki ses teli arasında üçgen biçiminde bir açıklık meydana gelir, bu açıklığa ses yarığı denir. Nefes alıp verme işleminde hava bu açıklıktan geçer, bu geçişin sonucunda herhangi bir ses oluşumu söz konusu değildir. Bu şekil aynı zamanda ses tellerinin mehmûs seslerin telaffuzu esnasında aldığı şekildir.

2.Birleşme, ses telleri birleşerek boşluğu kapatır, fakat bu kapanış aralarından zefir havasının geçmesine mani değildir, bu da tellerin çok hızlı bir şekilde açılıp kapanmasına sebep olmaktadır. Bu ameliyenin sonucu art arda hızlı hareket eden dalgalar oluşmakta ve mechûr seslerin oluşumuna eşlik eden gırtlak sesini meydana getirmektedir⁶. Bu dalgalar

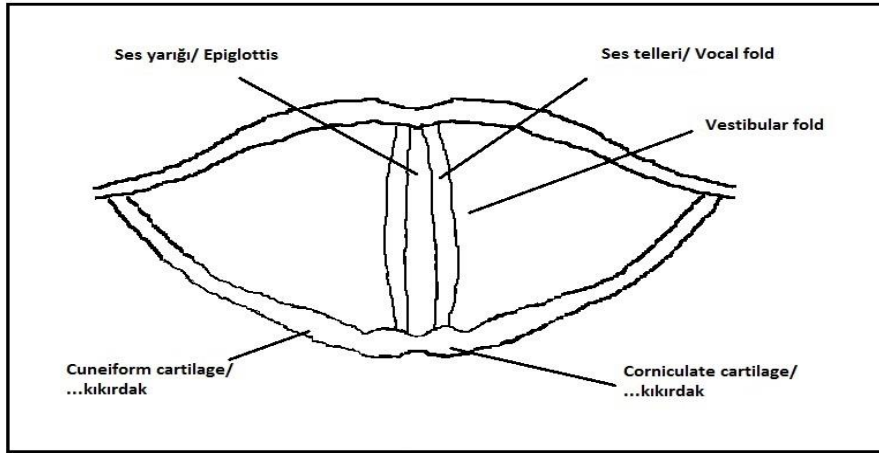
⁵ Bkz. Mahmud es-Sa'ran: 'İlmu'l-Luğa, s.114, ve Abdurrahman Eyyub: Aşvātu'l-Luğa, s. 57, ve Sa'd Abdulaziz Masluh: Dirasetu's-Sem'i ve'l-Kelam, s.107, ve Kemal Bişr: 'İlmu'l-Aşvât, s.136.

⁶ Mechûr ve mehmûs sesleri, telaffuz esnasında kulaklarını kapatmak suretiyle ayırt edebilirsin, ses tellerinin dalgalanması sebebiyle tınlamanın eşlik ettiği sesler mechûr, tınlamanın eşlik etmediği sesler ise mehmûstur. Mechûr olan sesler: ذ ظ ز د ض ج ... v.d., mehmûs olan sesler ise ث س ش ت ك ...v.d. (bkz. İbrahim Enis: el-Aşvātu'l-Luğaviyye, s.20).

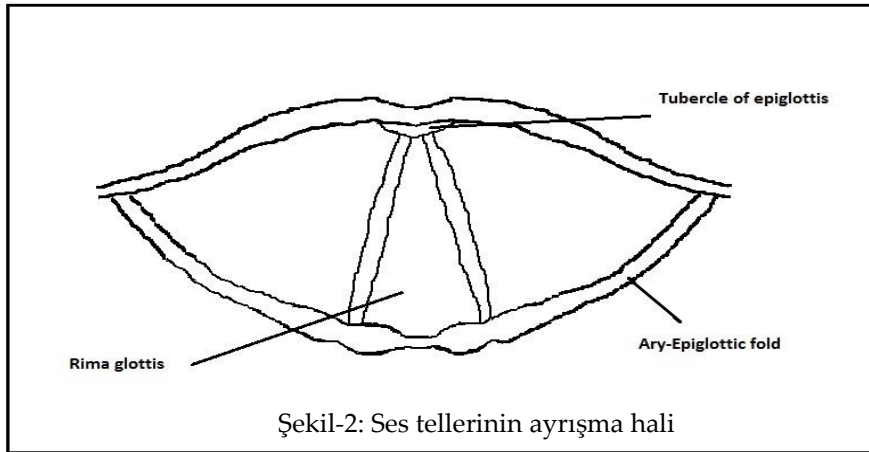
erkeklerde ortalama saniyede 100-150 dalga iken kadınlarda saniyede 200-300 dalga olabilmektedir.

3.Ses tellerinin sıkıca kapanması, bu halde iken hava bir an için hapsedilir sonra teller birbirinden ayrılınca hava birden dışarıya fırlayarak bir patlama sesi oluşturur, bu ses hemze sesi ve ona benzeyen diğer sesler olabilir.

Aşağıdaki şekil ses tellerinin ayrışma ve birleşme halinde aldığı görüntüyü göstermektedir:



Şekil-1: Ses tellerinin birleşme hali



Şekil-2: Ses tellerinin ayrışma hali

1- Konuşma Organında Nefesin Engellendiği Yer

Konuşma sesleri sadece havanın gırtlakta bulunan ses yarığında geçmesi ile üretilemez. Mechûr seslerin oluşumuna eşlik eden ses tellerinin titreşimi ya da mehmûs seslerin telaffuzuna eşlik eden ses tellerinin ayrışması olayları ise gırtlakın yukarısında bulunan konuşma organlarının birçok aktivitesinden meydana gelen mürekkep bir işlem olan ses üretme işleminin sadece bir parçasıdır.

Telaffuz organları nefesin yolunu kesmek üzere telaffuz sisteminin çeşitli bölgelerinde hareket edebilir. Bu yol kesme olayı sesin oluşmasına sebep olur ve sesin üretildiği yere mahreç denir⁷. Arap dili seslerinin mahreçleri çok çeşitlidir⁸, boğaz boşluğunda altı sesin (ء-ه-ع-ح-غ-خ) üretildiği üç mahreç, ağız boşluğunda ise on sekiz sesin (ق-ك-ج-ش-ي-) üretildiği on mahreç, dudakların ürettiği dört ses (ض-ل-ن-ر-ت-د-ط-س-ص-ز-ث-ذ-ظ) üretildiği on mahreç, burun boşluğunda ise gizli nûn'un üretildiği bir mahreç vardır⁹.

2- Nefesin Engellenme Keyfiyeti

Telaffuz sisteminde bulunan telaffuz organlarının yukarıdaki paragrafta işaret edilen bölgelerde aldığı şekillerin çeşitli olması seslerin çeşitli olmasına ve işitme duyusunda hissedilen tınlarının farklı olmasına sebep olmaktadır. Seslerin boğumlanma yerlerinde/mahreçlerinde oluşmasını etkileyen en önemli faktör engelin miktarı ya da mahrecin açıklık derecesidir¹⁰.

⁷ Bir sesin mahrecini o sesi vasıl hemzesinden sonra sükunlu olarak telaffuz ederek belirleyebilirsin, sesin kesildiği yer o sesin mahrecidir (bkz. El-Halil, el-'Ayn, 1/47, ve İbn el-Cezeri, en-Neşr 1/199).

⁸ Ahmed Muhtar Ömer, Dirâsetu's-Şavti'l-Luğaviy, s. 92-97, ve el-Medhal ilâ 'İlmi Aşvâti'l-'Arabiyye, s. 63-65.

⁹ Bu taksim Sibeveyh'in görüşüne göredir (bkz. El-Kitâb, 4/433). Erken ve geç dönem bilginlerden lâm, râ ve nûn seslerini tek mahreçte oluştuğunu varsayarak mahreçlerin tamamının on dört olduğunu kabul edenler de vardır. Geç dönem bilginleri yeni dâd sesini (د ت ط) seslerinin mahrecine dâhil ederler. Mahreçlerin ayrıntılarına girmek ve konuyla ilgili erken ve geç dönem bilginlerin görüşlerini aktarmak bu makalenin konusu değildir.

¹⁰ Bkz. Ahmed Muhtar Ömer, Dirâsetu's-Şavti'l-Luğaviy, s. 97-102, ve el-Medhal ilâ 'İlmi Aşvâti'l-'Arabiyye, s. 65-67.

Sesler bir de mahrecin açıklık derecesine göre ünsüz (veya câmid/consonant) ve ünlü (veya zâib/vowel) olmak üzere ikiye ayrılır. Mahreç geniş, nefesin geçiş kanalı açık ve sesin oluşumuna cüzî bir daralmadan başka bir şey eşlik etmiyorsa bu ses zâib ya da ünlüdür, üç uzatma sesi böyledir. Harekeler de bu uzatma sesleri gibidir zira uzatma seslerinin bir parçası sayılırlar. Şayet nefesin geçtiği kanal kapatılır ya da duyulur bir sürtünme gerçekleştirecek şekilde daraltılırsa oluşan sese câmid veya ünsüz denir, yukarıda zikredilen konuşma seslerinin dışında kalan seslerin tamamı ünsüz seslerdir. Vâv ve yâ seslerinin harekeli olduğu ya da bu iki sesin öncesinde kendi cinslerinden olmayan bir hareke olmak kaydıyla harekesiz olduğu durumlarda bu iki harf ünsüz harflerden addedilir. Fakat her hâlükârda dil ile üst damak arasındaki boşluk diğer ünsüzlere göre daha geniştir.

Câmid (ünsüz) sesler mahrecin açıklık derecesine göre üç kısma ayrılır, bunlar:

1.Şedîd veya patlamalı ünsüzler, telaffuz sisteminin iki telaffuz organı birleşir ve nefesi bütünüyle hapsedtikten sonra ayrılırsa şedîd sesler meydana gelir. Arap dilindeki (ب ت د ط ج ك ق ء) seslerinin telaffuzu böyledir, bu seslere günümüzde bazı Kur'an tilaveti icracılarının telaffuz ettiği zâd sesini de ilave edebiliriz.

2.Rihv veya sürtünmeli ünsüzler, nefesin yolunu kesen engel nefes yolunu kapatarak değil de havanın sızmasını sağlayacak dar bir geçit bırakarak kanalı daraltması halinde rihv sesler oluşur. (ف، ث ذ ظ، س ص ز،) (ش، غ خ، ع ح، هـ) sesleri böyle telaffuz edilir.

3.Şedîd ve rihv arası veya mâyi/akıcı sesler, nefesin yolunu kesen engel nefes yolunu kapatır da hava bir başka yerden sızarsa bu sesler oluşur. (م، ن، ل، ر،) sesleri böyle telaffuz edilir. Bazıları bunlara ayn sesini de ekler. Konuyla ilgili detaylar çalışmamızın alanı dışındadır.

Telaffuz sisteminin nefesi engellemesine ilişkin başka keyfiyetler de vardır, seslerin çeşitlenmesini etkileyen bu keyfiyetlerden bazıları:

1.Bazı dil ucu seslerinin telaffuzu sırasında dil kökünün de üst damağa doğru kalktığı olur, bu durumda sesler itbak özelliği kazanır, bu özelliğin karşıtı ise infitahtır ki dil kökü bu özelliğe sahip seslerin telaffu-

zu sırasında üst damağa doğru kalkmaz. Mutbak (itbak özelliğine sahip) sesler dört tanedir (ظ ط ص ض).

2.Çoğu Arap seslerinin telaffuzu sırasında nefes ağızdan sızar, nun ve mim sesleri hariç, zira bu iki sesin telaffuzu sırasında yumuşak damak ve küçük dil aşağıya doğru alçalır ve ses burun boşluğundan geçer, böylece bu seslere burunsal veya genzel denir.

3.Bazı sesler oluşumu sırasında özel tınılar üretecek bir biçim alır, böylece kendine has ses özellikleri kazanır. Safir sesleri (س ص ز), istilâ sesleri (ظ ط ص ض ق غ خ), mükerrer ses (râ), münharif ses (lâm), mütefeşşî ses (şîn), kalkale sesleri (ق ط ب ج د) ve lîn seleri (و ي) bunlardandır.

Bir sesi nitelemek için o sesin mahrecini belirlemek yeterli değildir, onun ses özelliklerine de bakmak gerekmektedir. Bu çalışmada mahreç ve sıfatlar konusunu genişletmeye gerek olmadığını düşünüyorum. Anlattıklarımın okuyucuya sesin üretim mekaniği ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler hakkında yeterli bir fikir verdiğini düşünüyorum. Geç dönem fonetik araştırmacıları konuyu yukarıda ele aldığım biçimde incelemişlerdir ki ulaştıkları sonuçlar bakımından birçok detayında erken dönem Arap dili ve tecvit bilginlerinin bulgularıyla hemen hemen aynıdır. Ayrıldıkları bazı hususlara gelince çalışmamızın amacı da bu konuyu aydınlatmaya çalışmaktır.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde aşağıdaki hususları göz önünde bulundurmak önemlidir:

1.Konuşma sisteminin organları zefir havasının yolunu keser ve bu işlem nefesin geçiş kanalını daraltma veya kapatmayla sonuçlanırsa konuşma sesleri oluşur.

2.Sesin telaffuzu sırasında ses telleri titreşirse ses mechûr olur, sesin oluşumu sırasında ses telleri titreşmediğinde ise ses mehmûs olur.

3.Konuşma sisteminin organları tarafından nefesin engellenmesi işlemi mahrecin bir süre kapatılıp sonra nefesin salıverilmesi biçiminde gerçekleşirse ses şedîd veya patlamalı, nefesi hapsedmeyecek şekilde mahreci daraltma biçiminde gerçekleşirse rihv olur. Şayet nefes sesin mahrecinde hapsedilir de mahrecin dışında bir yerden sızarsa şedîd ile rihv arası bir özelliğe sahip olur.

Şedîd olan bir ses mechûr da olabilir (ب ج ض) seslerinde olduğu gibi, mehmûs da olabilir (ت ط ك ق) sesleri gibi.

Rihv olan bir ses mechûr olabilir (ذ ظ ز ي و غ ع) seslerinde olduğu gibi, mehmûs da olabilir (ف س ص ش ح خ ه) sesleri gibi.

Şiddet ve rihvet arasındaki seslerin tamamı ile uzatma ve hareke sesleri olan zâib (ünlü) sesler mechûrdur.

Bu sunumda cehr ve hems özellikleri ile şiddet, rihvet ve tavassut özelliklerinin net bir şekilde ayrıldığını görebilirsin. Geç dönem bilginlerin nezdinde söz konusu kavramlar karışık veya kapalı değildir. Tabii ki bu netlik mechûr ve mehmûs seslerin üretiminde ses tellerinin fonksiyonunun keşfedilmesiyle mümkün olmuştur, aynı şekilde şedîd ve rihv seslerin üretim biçiminin belirlenmesi de kapalılığı ortadan kaldırmıştır.

İkinci Mesele

Sîbeveyh'e Göre Ses ve Nefes

Sîbeveyh (ö.180h) *el-Kitâb'*ın son bölümü olan İdğam bölümünde¹¹ Arap dili sesbiliminin temelini atmış, sesbilime ilişkin düşüncelerini ifade etmek üzere kullandığı kavramlar ise literatüre yerleşerek sonraki dönemler de kullanılmaya devam etmiştir. Burada konumuzu ilgilendiren husus, Sîbeveyh'in konuşma seslerinin üretim mekaniği konusundaki bakış açısını belirlemek olacaktır. Sîbeveyh'in kullanmış olduğu 'ses' ve 'nefes' kavramlarının izini sürmenin konuyu açıklığa kavuşturacağını düşünüyorum. Bu sayede sonradan ortaya çıkan ham ses fikrini müzakeretme zeminini hazırlamış olacağız.

Kuşkusuz Sîbeveyh seslerin üretim mekaniği ve çeşitleniş keyfiyeti konularını doğrudan ele almamıştır, fakat seslerin mahreç ve sıfatları ile idğam olgusu konularını incelemesi onun sesin üretim işlemi hakkındaki düşüncelerini açığa çıkarmaktadır.

Sîbeveyh idğam bölümünün başında Arap harflerinin sayısından bahseder ve bu harflerin temelde yirmi dokuz olduğunu bildirir. Temelde yirmi dokuz olan harflerin tali seslerle birlikte otuz beş olduğunu, dahası tali olan fakat pek hoş bulunmayan harflerle birlikte kırk ikiye

¹¹ El-Kitâb, 4/431-485.

ulaştığını söyler¹². Sîbeveyh'in kullandığı 'harf' kavramının burada yazıya aktarılan sembol değil de konuşma sesleri olduğu gayet açıktır. Sîbeveyh harf ve harfler kavramını bu manada çokça kullanmıştır, aynı şekilde harflerin isimlerini onların ses yönlerini ifade etmek üzere kullanmıştır.

Sîbeveyh'in 'ses', 'nefes' ve 'sesin havası' gibi kavramları harflerin ses bileşenlerini ifade etmek üzere kullandığı araştırmacıların dikkatinden kaçmamaktadır. Buna rağmen diyebiliriz ki Sîbeveyh 'harf' kavramını 'ses' kavramının eşanlamlısı olarak kullanmamıştır, bunu söz konusu kavramların geçtiği metinleri dikkatle incelediğimizde rahatlıkla görebiliriz.

Sîbeveyh 'ses' kavramını 'nefes' kavramından daha fazla kullanmış, 'sesin havası' kavramını ise birkaç kez kullanmıştır.

Nefes kavramına gelince, Sîbeveyh bu kavramı mechûr ve mehmûs seslerin tanımında kullanmıştır. Sîbeveyh şöyle der: "Mechûr ise: boğumlanma yerinin tam olarak kapatılması ve kapatma olayının sonlandırılmasına kadar nefesin geçişinin engellendiği harftir, kapatma olayı sonlandırıldığında ses kanaldan geçer... Mehmûsa gelince: nefesin geçişine izin verecek biçimde boğumlanma yerinin yumuşakça kapatıldığı harftir..."¹³.

Sîbeveyh 'nefes' kavramını başka bir yerde kullanmamış olabilir, fakat 'ses' kavramını çokça kullanmıştır. Bu kavramı şedîd ve rihvin tanımında kullanan Sîbeveyh şöyle der: "Harflerin bir kısmı şedîddir, yani sesin mahreçten geçişini engelleyen harflerdir, bir kısmı da rihvidir, (الطس) /at-*tass*) veya (انقض) /enqaḍ) kelimeleri ve benzerlerinde görüldüğü üzere¹⁴ dilersen sesin geçişine izin verirsin"¹⁵.

Bu kavramı seslerin diğer özelliklerini açıklamak için de kullanmıştır. Kimi zaman (sesin havası) diyerek hava kelimesiyle tamlama şeklinde kullanmıştır. Konuyla ilgili sözlerini gereksiz yerleri hafzederek aktarmakta yarar var, Sîbeveyh şöyle der:

¹² El-Kitâb, 4/431-432.

¹³ El-Kitâb, 4/434.

¹⁴ Kelimelerin sonundaki harflerin sükunlu okunuşu kastediliyor (çevirenin notu).

¹⁵ El-Kitâb, 4/434-435.

“Harflerden bir kısmı münhariftir, bu harf şedîd olmasına rağmen ses geçişini tamamlar (hapsedilmez), bunun sebebi sesin geçişi sırasında dilin kıvrık vaziyette olması ve şedîd seslerin aksine engellenmemesidir. Bu harf lâmdir. Dilersen sesi uzatabilirsin, ama rihiv harfler gibi de değildir çünkü dilin ucu yerinden ayrılmaz ve ses de lâm’ın boğumlanma yerinden yani dilin incelendiği uç kısmın kenarlarından çıkmaz.

Bir kısmı ise şedîd olmakla birlikte sesin hapsedilmeksizin geçtiği harflerdir, çünkü bu ses burundan çıkan genzel bir sestir, ve sen o sesi dilini harfin yerinden ayırmaksızın burnundan çıkarırsın. Zira burnunu elinle kapatacak olursan ses geçmez, bu harfler nûn ve mîm harfleridir.

Bazıları da mükerrer harftir, o da şedîd olmasına rağmen tekrarlanma (mahrecin peş peşe kapanıp açılması) ve lâm’a doğru kayması sebebiyle sesin hapsedilmeden geçtiği harflerdendir. Böylece rihv harfler gibi sesin geçmesi için mahreçten uzaklaşmış görünmektedir. Tekrarlanma olmasaydı sesin geçmesi mümkün olmayacaktı. Bu harf râ’dır.

Bazıları da leyyindir, vâv ve yâ gibi. Çünkü bu ikisinin mahreci sesin havasına diğer harflere nazaran daha geniş bir alan sağlar...

Hâvî olan sesler ise sesin havasını vâv ve yâ harflerinin mahreçlerinden daha geniş bir alandan geçirir...

Bir kısmı da mutbak ve munfetih harflerdir... Dilini bu dört harfin yerine koyduğunda dilin, yukarıdaki üst damak boyunca yükselerek kapanmaya yakın bir hal aldığını görürsün, dilini bu harflerin yerine koyduğunda ses harfin yerine kadar üst damak ile dil arasında mahsur kalır.

Dâl, zây ve benzeri harflere gelince, ses, dilini bu harflerin yerine koyduğun zaman mahsur kalır¹⁶...”.

Sîbeveyh’in mechûr sesin tanımını yaparken kullandığı “nefesin geçişinin engellendiği” ifadesinin muradı tam olarak anlaşılmamaktadır. Zira nefes’in sözcük anlamı ağızdan ya da burundan çıkan havadır¹⁷, mechûr olsun mehmûs olsun bütün seslerle birlikte geçer, aksi halde ses oluşamaz. Sîbeveyh nefes kelimesiyle yukarıda örnek olarak verdiğimiz metinlerde kullanılan ‘sesin havası’ ifadesini kastetmiş olabilir yahut ileride üzerinde duracağımız bir başka yerde kullandığı mechûr seslere

¹⁶ El-Kitâb, 4/435-436, ayrıca bkz. 4/176.

¹⁷ Lisânu’l-Arab, 8/122 (nfs).

eşlik eden 'göğüs sesi' anlamını murad etmiş olabilir. Bu kapalılık nede niyle bir kısım çağdaş araştırmacı Sîbeveyh'in mechûr ve mehmûs tanımları üzerinde durarak 'boğumlanma yerinin tam olarak kapatılması' ve 'nefesin geçişinin engellenmesi' ifadelerinin anlamını modern sesbilim çalışmalarının mechûr ve mehmûs tanımlarından yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır¹⁸.

Sîbeveyh'in konuşma seslerinin gerçeği hakkındaki tasavvurlarını anlamaya ve Sîbeveyh'e göre ses ve nefes kavramlarının delaletini açığa çıkarmaya yardımcı olacak hususlardan birisi de 'göğüs sesi' ifadesini kullandığı bazı sözlerini mercek altına almaktır. Sahip olduğu ilmi değer ve öneme rağmen Sîbeveyh'in bu sözleri araştırmacıların ilgisine mazhar olamamıştır.

Sîbeveyh vakf bölümünde şöyle der: "Bil ki boğumlanma yerinde basınca maruz bırakılan katışık harfler vardır, bu harflerde vakıf yaptığında harfle birlikte bir sescik çıkar ve dil bulunduğu yerden ayrılır, bunlar kalkale harfleridir... Bu katışık harflerden öyleleri vardır ki vakıf yaptığında harfle birlikte nefih/üfürmeye benzer bir şey çıkar, bu harfler öncekiler kadar basınca maruz kalmamıştır, bunlar: zây, zâ, zêl ve zâd harfleridir. Çünkü bu harfler göğüs sesiyle birlikte çıktıklarında göğüs sesinin sonu sıvışır, ön dişlerin arasından geçebilmiştir çünkü orada menfez bulmuştur, böylece nefih/üfürmeye benzer bir şey duyulur... Mehmûs harflere gelince vakf halinde hepsi nefihlidir/üfürmelidir, çünkü onlar teneffüsle birlikte çıkar göğüs sesiyle değil..."¹⁹.

Sîbeveyh'in sözlerindeki yeni unsur 'göğüs sesi' ifadesidir. *El-Kitâb*'da bu ifadenin muradını açıklayan bir bilgi zikredilmemiş ve bu ifade tetkikime göre sadece burada kullanılmıştır. Fakat Sîrâfî (ö.368h) *Şerhu'l-Kitâb*'da Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'in hocası Sîbeveyh'ten naklettiği bir konuşmaya yer verir, bu konuşmada göğüs sesi ifadesinin anlamı açıklanmakta ve 'ağız sesi' kavramının karşıtı olarak ele alınmaktadır. Bu konuşmanın bazı bölümlerini nakletmek uygun olacaktır.

Sîrâfî şöyle anlatır: "Ebu'l-Hasen el-Ahfeş dedi ki: Sîbeveyh'e mechûr ile mehmûs'u nasıl ayıracağımı sordum o da şöyle dedi: ...mechûr ile mehmûsu ayıran şey, mechûru ancak göğüsten gelen sesin

¹⁸ Bkz. İbrahim Enis: *el-Aşvâtu'l-Luğaviyye*, s.124, Abdussabur Şahin: *Fi't-Ta'avvuri'l-Luğavi*, s.230-237.

¹⁹ *El-Kitâb*, 4/174-175.

karışmasıyla belli edebilmendir, mechûrların tamamı böyledir sesleri göğüsten çıkar... mehmûs seslere gelince onların sesleri mahreçlerinden çıkar, bu da sesin nazikçe itilmesine²⁰ sebep olur, bu seslerin üretiminde mahrece yapılan baskı mechûr seslerde olduğu kadar değildir, bunun sonucu olarak ses ağızdan zayıf çıkar. Bunun delili ise bu harfleri (mehmûs) gizlemek istediğinde fısıldarsın fakat mechûr seslerde bunu yapamazsın, شخص /şahs dediğinde bu harfleri nazikçe iten şey ağız sesidir..."²¹.

Sîbeveyh'in *el-Kitâb'* da söyledikleri ile Sîrâfî'nin şerhinde kendinden naklettiklerini bir araya getirdiğimizde Sîbeveyh'in konuşma seslerinin üretimi konusundaki düşüncelerine ulaşabiliriz. Buna rağmen bu düşüncenin bazı yönleri daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Yine de temel düşünce artık açıktır, zira Sîbeveyh'e göre sesin hammaddesi havadır, bunu sesin havasından bahsettiği konuşmalarından çıkarmak mümkündür. Sonrasında ise sesler iki ana kısma ayrılır:

1) Göğüs sesiyle çıkan sesler, ya da göğüsten çıkan sesin karıştığı sesler, bunlar mechûr seslerdir. Kuvvetle muhtemeldir ki Sîbeveyh'in göğüs sesi dediği şey ses tellerinin titreşmesiyle meydana gelen gırtlak sesidir.

2) Mahreçlerinden çıkan sesler, bu sesleri nazikçe iten ise göğüs sesi değil ağız sesidir. Bunlar da mehmûs seslerdir.

Sonrasında mechûr ve mehmûs sesler şu kısımlara ayrılır:

1) Sesin geçişini engelleyen şedîd sesler, bu da nefesin mahreçte hapsedilmesiyle meydana gelir.

2) Sesin mahreçten geçişini engellemeyen rihv sesler.

3) Şedîd ve rihv arasındaki sesler, ki bu sesler nefesin mahreçte engellenmesi konusunda şedîd sesler gibidir, fakat sesin havası başka bir yerden menfez bularak geçiş yapar. Münharif, mükerrer ve burunsal/genzel sesler böyledir.

²⁰ Nazikçe itmek olarak çevirdiğimiz kelimenin orijinali (أزجى), yazar bu kelimenin anlamını şöyle açıklar: إذا دفعه برفق: أزجيت الشيء إزجاءً وزخاءً ترجيةً: (bkz. Lisânu'l-Arab, 19/73 زجا).

²¹ Şerhu Kitâbi sîbeveyh 6/461, anekdotu İbrahim Enis: el-Aşvâtu'l-Luğaviyye, s.121'de, Henri Fleisch: el-'Arabiyyetu'l-Fuṣḥâ, s.199'da, ed-Dirâsâtu's-Şavtiyyetu 'İnde 'Ulemâ 'i't-Tecvîd, s.114'te nakletmişlerdir.

Sîbeveyh'in göğüs sesi ve ağız sesi düşüncesi Arap dili bilginleri nezdinde bir yankı bulmamış, onun yerine mezkur nefesin geçişinin engellendiğinden söz eden²² mechûr tanımına sarılmışlardır. Bazı bilginler ise Sîbeveyh'in mechûr, mehmûs ve şedîd tanımlarında değişiklikler yapmışlardır. Tıpkı el-Mukteḍab isimli eserinde el-Müberred'in yaptığı gibi, Sîbeveyh'in tanımının aksine mechûr sesin tanımında 'ses' kelimesini, şedîd sesin tanımında 'nefes' kelimesini kullanmıştır. El-Müberred şöyle der:

"Bazı harfler nefesle birlikte geçen harflerdir, bunlara rihv denir.

Bazıları ise nefesin geçişini engeller, bunlara da şedîd denir.

Bazıları dilde tekrarladığın vakit sesin geçmesini sağlar, bunlara mehmûs denir.

Bazıları ise tekrarladığın vakit ses kalakalır, bunlara da mechûr denir"²³.

Şemir b. Hamdeveyh el-Herevî (ö.255h) Sîbeveyh'in göğüs sesi düşüncesini mechûr ve mehmûs seslerin tanımında kullanan tek isimdir²⁴. Şöyle der: "Hems, sesin göğüs derinliğinde bir uzantısının olmaması ve ağızda fısıldanmasıdır... Hems ve hemîs göğüs sesinin karışmadığı sesin ağızda hissedilmesidir, telaffuzunda avaz yoktur, fakat ağızda fısıldanan bir sestir, sır gibi"²⁵.

Sîbeveyh'ten sonra gelen Arap dili ve tecvit bilginleri arasında mechûr ve mehmûs tanımlarından nefesin engellenmesi ve geçmesinin yer aldığı kapalı olan kısmı yayılmıştır. Bu tanımlardan göğüs sesi ve ağız sesi ifadelerinin yer aldığı açık olan kısım ise unutulmuştur. Bu durum ham ses düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve sonrasında bilginler bu iki kavramın tanımında kararsızlık yaşamışlardır.

Üçüncü Mesele

Sesin Tanımı ve Hekimlere Göre Sesin Oluşumu

Tabii bir olgu olması itibariyle sesle ilgili çalışmalara Müslüman filozofların da katkısı olmuştur, Ebu Ali İbn Sina (428h) da bu çalışmalardan olan *Esbābu Ḥudūsi'l-Ḥurūf* isimli risalesini yazmıştır. Bazı müellifle-

²² Bkz. İbn es-Serrâc: el-Usûl, 3/401, İbn Cinnî: Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb, 1/69.

²³ El-Mukteḍab, 1/194.

²⁴ İbn Cinnî bunu Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb'da nakleder, 1/73.

²⁵ Lisānu'l-'Arab, 8/137 (hms), el-Ayn'da (4/10) şu ifade geçer: "Sesi ağızda hissetmek".

rin hekimler adını verdiği bu filzofların çalışmaları bilhassa son dönem tecvid bilginlerinin ses ve harf tanımlarını etkilemiştir, dahası bu çalışmalar ham ses teorisinin ortaya çıkmasına da öncülük etmiş olabilir. Bu sebeple hekimlerin ses ve sesin oluşumu hakkındaki görüşlerine değinmek faydalı olacaktır, tabii ki ulaşabildiğim çalışmalar arasından.

Konuyla ilgili görebildiğim en eski görüş Ebu Nasr el-Farabi'ye (339h) ait olan *el-Mūsikā'l-Kebīr* eserindeki şu sözleridir: "İnsan sesi, havanın boğazdan geçmesi ve boğazın bölmelerindeki kıvrımları ile ağız ve burun bölmeleri gibi havanın geçtiği diğer organların bölmelerine vurmasıyla meydana gelir.

Bu hava insanın, kalbini rahatlatmak için dışarıdan ciğerlerine ve göğsüne çektiği sonra ısınınca dışarıya attığı havadır.

İnsan nefes aldığı bu havayı dışarıya birden ve nazikçe atarsa hissedilir bir ses meydana gelmez. Kişi bu sesi ciğerlerinde ve boğazın alt kısımları çevresinde bir süre hapsedtikten sonra ağır ağır ve kesintisiz bir biçimde dışarıya sızdırır ve ses boğazın çukurunda sıkıştıktan sonra boğazın bölmelerine çarparak bir nağme meydana getirir ki üflemeli çalgıların içerisinden geçen havanın yaptığına benzer bir nağmedir bu. Kişi havanın yolunu daraltırsa nağme daha tiz, genişletirse daha ağır/tok olur, ...bu sanatta, belirli nesnelere durumlarını seslerin bu yönlerini dikkate alarak tek tek ele almaya ihtiyaç yoktur"²⁶.

İhvan-ı Safa'nın risalelerinde 'İşitme gücünün sesi algılayış keyfiyetine dair bölüm', konu hakkında şu ifadeler yer verilir: "Ses işitme gücünün keyfiyetine gelince bil ki, kardeşim, hayvani ve hayvani olmayan olmak üzere sesler iki türdür, hayvani olan da mantıklı ve mantıksız

²⁶ Kitābu'l-Mūsikā el-Kebīr, s.1066, Farabi (el-Hurūf) isimli eserinde de harfleri meydana getirme bahsini ele almış ve şöyle demiştir: "Açıkça görünmektedir ki bu sesler teneffüs edilen havanın boğazın bir bölmesine veya bölmelerine, boğazın bölmelerinde bulunan bir şeye, burnun iç kısmına ya da dudaklarına vurmasıyla meydana gelmektedir ve bu organlar teneffüs edilen havayla vurulan organlardır, ilk vuran ise havayı ciğerlerden ve boğaz boşluğundan başlayarak boğazın uç kısmına, ağız, burun ve dudaklara yakın olan kısma doğru sevk eden güçtür, sonra dil bu havayı karşılar ve onu ağzın iç kısım bölmelerinin bir parçasına, diş diplerinin ya da dişlerin bir parçasına iter ve itilen hava ile parça arasında bir vurma olayı gerçekleşir. Dilin havayı sıkıştırarak vurma olayını gerçekleştirdiği her parçanın bulunduğu yerde sınırlı bir ses meydana gelir ve dil bunu ağzın içinde havayla bir parçadan diğerine aktarır, böylece art arda gelen sınırlı sesler oluşur". (ayrıca bkz. Adnan Muhammed Selman: Nahiv ve Sarf Üzerine İncelemeler s.150)

olmak üzere iki türdür, mantıksız olan konuşmayan hayvanların²⁷ sesleridir, mantıklı olan ise insan sesidir, o da delalet eden ve etmeyen olmak üzere iki türdür, ağlamak, gülmek ve bağırarak delalet etmeyen seslerdir, kısaca alfabede karşılığı olmayan bütün sesler denebilir.

Delalet eden seslere gelince, alfabede karşılığı olan bütün söz ve konuşmalardır. Bütün bu sesler havada parçacıkların çarpışmasından oluşan *vurma* hareketinden ibarettir. Havanın son derece latif bir cisim olması, cevherinin hafif ve parçalarının hızlı hareket ediyor olması sebebiyle cisimlerin içinden geçebilmektedir. Bir cisim başka bir cisme çarpınca hava bunların arasından sızar ve birbirini iterek bütün yönlere doğru dalgalanır, bu hareketinden dairesel bir şekil oluşur ve camcının üfürmesiyle şişenin genişlediği gibi genişler, bu şekil genişledikçe hareketi zayıflar ve yok olur.

O mekana yakın bir yerde bir insan veya kulağı olan bir varlık bulunursa, havanın devinmesiyle dalga halinde ilerleyen ses kulağından girer ve beynin arka kısmında bulunan kulak yoluna ulaşır, bu hava orada da dalga halinde devam eder ve böylece işitme gücü bu devinimi ve değişimi algılar²⁸.

Ebu Ali İbn Sina (428h) da *Esbābu Ḥudūsi'l-Ḥurūf* isimli risalesinde sesin tanımı, oluşum sebepleri ve çeşitliliğini etkileyen faktörlerden bahsetmiştir. Söylediklerinden bazıları şöyledir: “Birinci bölüm sesin oluşumu hakkındadır ki değerlendirmem şöyledir: sesin oluşumunun yakın sebebi, kaynağı ne olursa olsun, sesin bir defada süratle ve kuvvetle dalgalanmasıdır...(sesin) vurma hareketinden kaynaklanması durumunda, vurucu cismin kuvvetle ve süratle cereyan ettiği alanda sıkışan havanın bir çıkış yeri bulması sebebiyle, sökme/koparma hareketinden kaynaklanması durumunda ise, koparılan cismin kopma anında havadan yoksun kalan tarafın ittiği havayı sıkıştırması sebebiyle dalga oluşur. Her iki durumda da uzaktaki havanın uyum sağlaması dalgalanmaya ve o mekandaki koparılan cismin şekline bağlıdır. Vurma hareketinden kaynaklanan dalgalar koparma hareketinden kaynaklanan dalgalara göre

²⁷ Fasih kullanımda doğru olan ‘غير الناطقة’ yerine ‘الغير ناطقة’ olmasıdır (metnin orijinal ibaresine atfen, ç.n.).

²⁸ Rasāilu İhvānī's-Şafā, 1/188-189

daha fazla yayılır. Sonra bu dalga kulak yolundaki hareketsiz havaya oradan da kulak yolunun yüzeyindeki sınırlara ulaşır"²⁹.

Yine şöyle der: "İkinci bölüm: harflerin oluşum sebebi hakkında: dalganın kendisi sesi ayırır, dalganın durumu ise, parçalarının yakınlığı, bitişikliği, ayrışıklığı ve kopukluğu gibi, tizliğini ve tokluğunu belirler. Tizliği ilk iki vaziyet, tokluğu ise son ikisi meydana getirir. Sesin geçiş güzergâhındaki mahreçlerde meydana gelen biçimleri açısından dalganın durumu ise harfi meydana getirir.

Harf sesin arızı bir biçimdir, tizlik ve tokluk bakımından benzeri olan diğer seslerden işitme vasıtasıyla ayırt edilir"³⁰.

İbn Sînâ'nın sözlerinde ses ile harfi ayırt ettiği açıkça görülmektedir. Zira dalgalanma sesi, dalganın geçiş güzergâhındaki mahreçlerde meydana gelen çeşitli biçimleri ise harfi meydana getirmektedir. Bu nedenle harfi şöyle tarif eder: sesin arızî bir biçimdir. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın ses ile harfi birbirinden ayırması el-Fahru'r-Râzî'nin (ö.606h) harf konusunda şu soruyu sormasına sebep olmuştur: "Sesin aynı mıdır, yoksa sesin bir biçimi olup sesin gayrı mıdır"³¹. Kanaatimce ham ses düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olan da bu harf ile sesi birbirinden ayırma fikridir. Allah'ın izniyle bu konuyu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız.

El-Fahru'r-Râzî tefsirinin girişinde harf ve sestən bahseder. Konuyla ilgili söylediklerinden bazıları şöyledir: "Kuşkusuz canlılarda sesin oluşması göğüsten nefesin çıkması sebebiyledir... yine şüphesiz bu harfler sesin parçalanması sonucu oluşmaktadır, harflerin boğazda, dilde, dişlerde ve dudakta özel çıkış yerleri vardır"³².

Bir başka yerde sesin tanımı, sesin oluşum sebebi, harfin tanımı ve sesle ilişkisinden bahsederek şöyle der: "Reis Ebu Ali İbn Sînâ sesin tanımını yaparken onun vuran ve vurulan cisim arasında sıkışan havanın dalgalanmasından kaynaklanan bir keyfiyet olduğunu söyler, ben se sesin mahiyetinin işitme yoluyla idrak edildiğini ve varlık âleminde hissedilen organ vasıtasıyla hissedilenden daha açık bir şeyin olmadığını

²⁹ Esbābu Ḥudūşī'l-Ḥurūf, s.30-31, ayrıca bkz. s.5.

³⁰ Aynı kaynak, s.7, ayrıca bkz. S. 32.

³¹ Et-Tefsīru'l-Kebīr, 1/21.

³² Et-Tefsīru'l-Kebīr, 1/21-22.

söylüyorum. Şu anlattıkları ise sesin mahiyetini tanımlamaz, sadece oluşum sebebine işaret eder”³³.

Râzî devamla şöyle der: “Bunun yakın sebebi havanın dalgalanmasıdır. Dalgalanmadan kastedilen belirli bir başlangıç noktasından belirli bir son noktaya doğru seyreden bir devinim değil, bilakis havanın dalgalanmasına benzer bir haldir. Art arda gelen çarpmaların ve hareket-sizliklerin neden olduğu dalgalar ağır ağır oluşmaktadır. Dalganın oluşması ise ya güçlü bir temas, ki bu vurma hareketidir, ya da güçlü bir ayırma, ki bu da koparma hareketidir, neticesindedir”. Daha sonra Râzî, İbn Sînâ'nın harf tanımını nakleder: “Reis İbn Sina harfin tanımını şöyle yapar: sesin arızî bir biçimidir, tizlik ve tokluk bakımından benzeri olan diğer seslerden işitme vasıtasıyla ayırt edilir”³⁴.

Bir kısım selef bilginler de filozofların sesin tanımı ve oluşum sebeplerine dair açıklamalarını nakletmişlerdir. Râğıb el-İsfahânî (ö.502h) şöyle der: “Ses, iki cismin vurulması sonucu sıkışan havadır. Bu da iki türdür: birincisi teneffüsten yoksun ses, uzayan sesler gibi; ikincisi ise teneffüse eşlik eden ses. Teneffüs edilen de iki türdür, bunlar cemadat ve hayvanlarda meydana gelen ihtiyari olmayan teneffüs ile ihtiyari olan insanın teneffüstür. İnsanın ürettiği ihtiyari ses de iki türdür, bir kısmı ud ve benzeri enstrümanlarda olduğu gibi el ile üretilir, diğer bir kısmı ise ağızla üretilir. Ağızda üretilen sesler de iki türdür, telaffuz edilen sesler ve telaffuz sayılmayan sesler. Ney sesi telaffuz sayılmayan seslere örnek gösterilebilir. Telaffuz edilen sesler ise ya tekil bir sestir ya da sözcük ve konuşmaları meydana getiren mürekkep seslerdir”³⁵.

Nihayet filozofların sesin tanımıyla ilgili bazı ibareleri el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye'nin bazı şerhlerine sirayet etmiş ve konunun etrafında bazı münakaşalar dönmüştür. Et-Tâzefî (ö.971h) şöyle der: “Ses, iki cismin çarpışması sonucu dalgalanan havadır, el-Ca'berî'nin (ö.732h) *Şerhu's-Şatıbiyye* isimli eserinde söylediği ve İbnu'n-Nâzım'ın (ö.835h) vurguladığı gibi³⁶. Şeyhülislam Kemâluddîn İbn Ebî Şerîf'in (ö.905h)³⁷

³³ Aynı kaynak, 1/35.

³⁴ Aynı kaynak.

³⁵ El-Müfredât, s.291-292.

³⁶ Bkz. Ebu Bekr Ahmed İbn el-Cezerî: el-Ḥavâşî el-Müfhime, s.51.

³⁷ Muhammed b. Ebî Şerîf el-Kudsî, haşiyenin ismi ise: el-Ferâid fî Ḥalli Şerhi'l-'Akâid (bkz. Hacı Halife,: Keşfu'z-Zunûn 2/1148).

Şerhu Hāşiyeti'l-Akādi'n-Nesefiyye isimli eserinde şu ifadeye yer verilir: bize göre mutlak ses, sırf Allah'ın yaratması sonucu meydana gelen bir keyfiyettir, bu keyfiyetin vücuda gelmesinde havanın dalgalanması veya vurma, koparma eylemlerinin bir etkisi yoktur. Hekimlerin iddialarının aksine kuvvetli bir temas olan vurma eylemi veya kuvvetli bir ayrılma olan kopma eylemleri sonucu dalgalanan havanın vücuda getirdiği bir keyfiyet değildir, tabii ki vuranın vurulana, koparılanın kopana mukavemet etmesi şartıyla bu seslerin meydana geldiği iddia edilir, fakat her iki durumda da ses hava değildir. Kastalânî'nin *Laṭāifu'l-İşārāt*³⁸ isimli eserinde yer alan: 'Ses, akciğerde hapsedilmiş olan havanın itici güç vasıtasıyla dışarıya itilmesinden meydana gelir, bu hava dalgalanır ve hareketsiz havaya çarpar, böylece akciğerden çıkan havanın vurması sonucu ses oluşur' ifadeleri, hekimlere göre ağızda üretilen sesin tanımına işaret tir mutlak sese değil"³⁹.

Sesin tanımını, oluşum sebeplerini ve işitme mekaniğini eski filozofların ve hekimlerin kitaplarından veya çağdaş fizik kitaplarından öğrenmenin yanlış olduğu söylenemez, bilakis bu eserler telaffuz olgusunu gerçeğe yakın anlamamıza yardımcı olacaktır. Sorun, dakik olmayan bazı kavramların Arap dili ve tecvit bilginlerinin eserlerine sızması ve bu bilginlerin konuşma seslerini anlamalarına ve telaffuz olgusunu açıklamalarına etki etmiş olmasındadır. Harfin tanımı bu etkinin örneklerinden biridir. Bu konuda bazılarının ham ses adını verdiği yorumun etkisi büyüktür. İbn Sînâ'nın harf için yaptığı 'sesin arızî bir biçimidir' tanımına yer vererek anlatmak istediğimiz de budur.

Filozof ve hekimler sesin tanımını, sesin çeşitlenme ve farklılaşma sebeplerini çağlarındaki imkânlar dâhilinde ele aldıklarına göre çağımızda telif edilen sesbilim ve tecvit kitaplarına onların sesin üretimini açıklamak üzere kullandıkları ibareleri olduğu gibi aktarmak ilmi titizlikten yoksun bir davranıştır. Bu davranış doğru olmayan bazı kavramların yerleşmesine de neden olabilir, zira bu ibareler çağdaş araştırmacıların ulaştığı ses üretimi işleminin detaylarına açıklık getirme konusunda yetersizdir. Konuşma sisteminin parçalarını ve işleyişini açıklayabilmek ve

³⁸ Laṭāifu'l-İşārāt, 1/183.

³⁹ El-Fevāidu's-Sirriyye, 8ط , ayrıca bkz. El-Fuḍālî: ed-Dürretü'l-Muḍiyye, s.49.

sesin nasıl oluştuğunu izah edebilmek için çağdaş fizik ve anatomi eserlerine müracaat etmek gerekmektedir.

Kuşkusuz sesin tanımı konusunda hekimlerin kitaplarına başvuran Arap dili ve tecvit bilginleri doğru bir metot izlemişlerdir. Fakat bu durum onların ileriki bölümlerde ortaya çıkışı ve etkilerinden söz edeceğimiz ham ses düşüncesi gibi dakik olmayan bazı tasavvurları benimsemelerine sebep olmuştur.

Dördüncü Mesele

Ham Ses Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Hicrî dördüncü asır ve sonrası filozof ve mantıkçıların kullandığı bir takım dilsel bilgiler Arap dili eserlerine sızmaya başlamıştır. Bu durum İbn Cinnî'ye ait ses ve harf teorisinin oluşumunda rol oynamış ve yazılarında da görünür bir hal almıştır. Sonrasında da bazı Arap dili ve tecvit bilginleri bu bilgileri ondan nakletmişlerdir.

İbn Cinnî *Sirru Şmā'ati'l-İ'rāb* isimli eserinde sesin ve harfin tanımına bir bölüm ayırarak konuşma seslerinin üretimine, çeşitlenmesini ve tınlarının farklı olmasını etkileyen faktörlere dair teorisini özetlemiştir:

“Bil ki ses, nefesle birlikte çıkan bir arazdır, uzayarak ve kesintisiz çıkar, sürekliliği ve uzaması boğaz, ağız ve dudaklarda bir engelle karşılaşıncaya dek devam eder, sesin engelle karşılaştığı noktaya harf denir. Harflerin tınları oluşum noktalarının değişmesine bağlı olarak değişir. Biraz düşünecek olursan söylediğim şekilde olduğunu göreceksin. Görmez misin ki sesini boğazın en uç noktasından başlatıp dilediğin mahrece ulaştırdığında bir tını hissedersin, halbuki sesi ilerideki veya gerideki bir noktaya ulaştırıp kestiğinde birincisinde hissedilen tından farklı bir tını hissedilir. Kêf sesi gibi, kêf'in engel noktasında durduğunda duyulan yankı bir önceki engel noktasında durduğunda kâf'a dönüşecek, bir sonraki engel noktasında durduğunda ise ikisinden de farklı olan cîm'e dönüşecektir”⁴⁰.

Yukarıdaki paragraftan İbn Cinnî'nin konuyla ilgili tasavvurunu görmek mümkündür. Ona göre ses boğazın en uzak noktasından başlıyor, sonra nefesle birlikte çıkıyor, bu ses konuşma sisteminin boşluğunda

⁴⁰ Sirru Şmā'ati'l-İ'rāb, s.6.

bir engelle karşılaştığında harf oluşuyor. İbn Cinnî bu engellenme yerlerine makta' adını vermiştir, gerçekte bu noktalar mahreçlerdir⁴¹.

İbn Cinnî'nin ses ve harf tanımı İbn Sînâ'nın tanımıyla örtüşmektedir. Bir önceki bölümde de işaret edildiği gibi özet olarak ses "Vuran ve vurulan cisim arasında sıkışan havanın dalgalanması sonucu meydana gelen bir keyfiyet" olarak, harf de "Sesin diğer seslerden ayırt edilmesini sağlayan arızî bir biçimi" olarak tarif edilmişti. Fakat İbn Cinnî konuya biraz daha ayrıntı ve netlik kazandırmış, konuşma sesini neyden çıkan sese benzeterek ham ses teorisini açıklığa kavuşturmuştur.

İbn Cinnî şöyle der: "İşaret ettiğimiz gibi harflerin sesleri engellenme yerlerine göre değişir, harflerin farklı sedalara sahip olmasının nedeni de budur. Buna binaen bazıları⁴² boğaz ile ağız neye benzetir⁴³. Bu enstrümanda ses düz, kesintisiz ve ham olarak çıkar, tıpkı işlenmemiş elif harfinin telaffuzunda olduğu gibi akarak çıkar. Neyi üfleyen, parmaklarını neyin deliklerine koyarak parmaklarını oynatmaya başladığında sesler değişmeye başlar, her deliğin çıkardığı ses diğerinin çıkardığına benzemez. Aynı şekilde ses boğazda veya ağızda farklı yerlere çarparak kesildiğinde farklı sesler duymamıza sebep olur. Bunun bir benzeri de udun telidir... bu örneklerden maksadımız konuyu kavratmak ve zihinlere yakınlaştırmaktır. Bu sanatın bizimle ve bu eserle bir alakası olmasa da, bu tür ilimlerin yani sesi ve harfleri konu edinen ilim dallarının ses ve nağme üretme açısından müzik sanatıyla ortak noktaları ve ilişkisi vardır"⁴⁴.

İbn Cinnî yukarıdaki ifadelerle son derece ince bir analiz ve hoş bir benzetme yapmış olsa da ses ve harf tasavvuru kusurludur. Zira o, elifin sesine benzeyen ham⁴⁵ sesin üretildiği bir kaynağın bulunduğunu ve bu

⁴¹ Bkz. Henri Fleisch: et-Tefkîru's-Şavtiyyu 'İnde'l-'Arab, (makale) s.58.

⁴² Buradaki (ما شبهه) ma tekid için kullanılmış zaid madır.

⁴³ Fârâbî el-Mūsikâ'l-Kebîr isimli eserinde şöyle der (s.1066): "Boğaz doğal zurna gibidir, zurna da yapay boğaz gibidir".

⁴⁴ Sirru Şinâ'atî'l-İ'râb, 1/9-10.

⁴⁵ Sâzec: Arapçalaştırılmış Farsça bir kelimedir (el-Cevâlikî: el-Mu'arrab, s.246), sâzec sözcüğünün Arapçalaştırılmış olduğunu söyleyenler de var, sâzec: katıksız, halis demektir, Lisânu'l-'Arab'da: 'sâzec veya sâzic hüccet' şeklinde fethalı ya da kesralı zâl ile yetersiz hüccet demektir, İbn Side: Arapça olmadığını düşünüyorum, kelamcılar kesin olmayan delil anlamında kullanmışlar der (bkz. Lisânu'l-'Arab, 3/121 szc, Tâcu'l-'Arûs, 6/33).

kaynağın boğazın en uzak noktası olduğunu düşünüyor. Boğazda üretilen bu sesin nefesle birlikte konuşma sisteminin üst boşluklarına taşındığını ve orada engellerle karşılaşması sonucu engel yerine göre değişen konuşma harflerini meydana getirdiğini iddia ediyor.

İbn Cinnî ham ses ifadesi ile ses tellerinin titreşmesi sonucu oluşan ve mechûr seslerin telaffuzuna eşlik eden Sîbeveyh'in göğüs sesi adını verdiği gırtlak sesini kast etmiş olabilir. Bu bir ihtimaldir. Öte yandan kêf sesinin üretilmesi konusunda ham sesten bahsettiğini görüyoruz, halbuki kêf sesi mehmûs bir sestir ve bu sesin telaffuzunda ses tellerinin bir rolü olmadığı gibi gırtlak sesi de eşlik etmez. Kêf sesi diğer mehmûs seslerde olduğu gibi mahrecinde oluşur.

Abdulvehhâb el-Kurtubî (ö.462h) İbn Cinnî'nin ses ve harf konusundaki düşüncelerini *el-Muvazzih* isimli eserinde özet olarak nakleder: "Lafızların tamamı harfler, hareketler ve sükunlardan oluşur, bu üç şey her telaffuz edilen harf için bir ham maddedir, ondan oluşur ve onunla üretilir. Harfler, nefesle birlikte uzun ve kesintisiz olarak çıkan sesin karşısına çıkan engellerdir, sesin nihayetine erişmesine mani olur, ses bir noktada engellendiği zaman ona harf denir. Harfin oluştuğu boğaz, ağız, dil ve dudaklar hizasındaki yerlere de mahreç denir. Bu sebeple ses mahreç ve sıfatların değişmesiyle değişir..."⁴⁶.

Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali el-Umânî 413h yılında⁴⁷ telif ettiği *el-Evsat fi İlmi'l-Kırâât* isimli eserinde harfin ve sesin tanımına değinir ve İbn Cinnî'nin verdiği örneğin aynısını açıklar. El-Umânî burada dayandığı kaynağı açıklamamış, "bazıları şöyle der" ve "bazıları şuna benzetir" ifadelerini kullanmakla yetinmiştir. Bu bazıları İbn Cinnî olabilir, ya da ikisinin de kendisinden naklettiği daha eski bir kaynak olabilir. Harf ve sesin ayrımı ile her birinin delaleti konusunda ihtiva ettiği bazı faydalı ilaveler sebebiyle el-Umânî'nin ibaresini nakletmekte fayda görüyorum.

El-Umânî şöyle der: "Bil ki söz harften müteşekkil, harf de sesten üretilmiştir, dolayısıyla izah etmemiz ve açıklığa kavuşturmamız gereken ilk şey sestir.

Bazıları şöyle demiştir: Ses, nefesle birlikte çıkan bir arazdır, uzun ve kesintisiz olarak çıkar boğaz, ağız ve dudakta uzamasına ve süreklili-

⁴⁶ El-Muvađđih, s.87.

⁴⁷ El-Kitābu'l-Avsat, s. 62.

ğine [mani]⁴⁸ olan bir engelle karşılaşınca dek devam eder. Sesin engellendiği o noktaya harf denir. Bu tanımı yapanlar sesle harfi birlikte ele almışlar ve her ikisine dışına çıkılmayacak bir tanım getirmişlerdir. Bu tanım anlam bakımından kapsayıcı, ibareler bakımından hoş olmakla birlikte teemmülü gerektirmektedir. Allah'ın izniyle sana bunları kesinlikle anlayacağın bir şekilde açıklayacağım.

Bil ki sesin kaynağı göğüstür, boğaza doğru yükselen bir nefes olan ses, bazı noktalar tarafından kuşatılıncaya dek kesintisiz bir şekilde uzar, ses kuşatılıp sıkışınca o noktada harf oluşur. Şayet nefesi göğsünden çıkardığında onu bir kesit engellerse orada bir tını oluşur, nefesi başka bir kesite taşıdığına başka bir tını oluşur. Sürüp giden aslında sestir, sürüp gitmesini engelleyen kesit ise harftir.

Bazıları boğaz ve ağızı neye benzetir. Ses bu enstrümandan düz ve ham olarak çıkar, tıpkı işlenmemiş elif harfinin telaffuzunda olduğu gibi akarak çıkar. Neyi üfleyen, parmaklarını neyin yarılmış deliklerine koyduğunda sesler değişir, her deliğin çıkardığı ses diğerinin çıkardığına benzemez. Aynı şekilde ses boğazda veya ağızda farklı yerlere çarparak kesildiğinde farklı sesler duymamıza sebep olur"⁴⁹.

Raziyyuddîn el-Esterâbâzî (ö.668h) ham ses teorisini daha tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır. Raziyyuddîn şöyle der: "Bunun sebebi ham sesin harfin mahalli olması, harflerin de sesin arızî bir biçimi olmasıdır, özünde bir olan harfler gür, yumuşak, tok veya tiz olma bakımından birbirinden ayrılırlar. Bu gibi özelliklerin harflerin farklı olmasında etkisi yoktur, çünkü bir harf aynı anda mechûr ve hafî olabilir ve harfin hammaddesi olan ham ses farklı olmadığı sürece bu böyledir. Harf organının, ki organla mahreç adı verilen dil, boğaz, diş, damak ve dudağı kast ediyorum, farklı vaziyet alışları olmasaydı harfler oluşmazdı"⁵⁰. Esterâbâzî'nin ham ses hakkındaki sözleri çok açıktır. Bu teoriyi benimseyenlerin harflerin boğazın uzak noktasından kaynaklanan ham sesteki oluşumuna ve nefesin bu sesi konuşma sisteminin boşluklarından geçirdiğine inandığını gösterir. Esterâbâzî bu inancı çok açık bir biçimde şu sözlerle dile getirir:

⁴⁸ İlave İbn Cinnî'nin Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb'ından 1/6.

⁴⁹ El-Kitâbu'l-Avsat, s.76-77.

⁵⁰ Şerhu'ş-Şâfiye, 3/250.

“ Zira göğüsten çıkan nefes sesin bineği gibidir, konuşanın harfin mahrecine sıkıca bastırmasıyla hapsedilir”⁵¹.

E-Mukaddimetu'l-Cezeriyye' nin bazı şârihleri de ham ses düşüncesini nakletmişler fakat bu sesi [insan dışı] hayvanlara mahsus bir durum addedip insan sesinin ona benzetileceğini söylemişlerdir. Ömer b. İbrahim el-Mes'adî (ö.1017h) üç uzatma harfinden bahsederken şöyle der: “Bu üçü ham sese çok benzer, fakat ham sestem elif'in yükselmesi, yâ'nın alçalması ve vâv'ın ortadan enlemesine yol alması yönleriyle ayrılır. Ham ses hareke ve sükunlardan yoksun olan sestir ve insan dışı hayvanlarda olur...”⁵². Öyle zannediyorum ki el-Mes'adî'nin ham sesi hayvanlara mahsus addetmesi içtihadattan ibarettir, İbn Cinnî ve Esterâbâzî'nin bu sesin insan boğazına nispeti konusundaki ifadeleri nettir.

Tecvit ilmi eserlerinin çoğunda ham ses kavramı zikredilmemiş olsa da bu kavramın işaret ettiği düşüncenin etkisini görmek mümkündür. Bu düşünceye göre ses iki aşmaktan geçer, birincisi ham ses aşaması ki bu düşüncenin sahipleri bu sesin kaynağını belirtmemiş sadece boğazın uzak noktasından çıktığını söylemekle yetinmişlerdir. Ömer b. İbrahim el-Mes'adî ise: “.. sesin hammaddesidir, o da akciğerin hareket etmesiyle meydana gelerek boşluktan çıkan havadır”⁵³.

İkinci aşama ise konuşma sisteminin ham sesin önüne geçmesi sonucu ham sesin harflere dönüştüğü aşamadır.

Bana öyle geliyor ki ses tellerinin keşfedilmemiş ve konuşma seslerinin üretimindeki rolünün netleşmemiş olması ham ses düşüncesinin erken dönem Arap dili ve tecvit bilginleri nezdinde kabul görmesine zemin hazırlamıştır. Kabul gören ham ses düşüncesi bu sesin boğazın en uzak noktasından çıktığını ve konuşma sisteminin organları tarafından harflere dönüştürüldüğünü söylüyor. Şayet ham sestem kast edilen mechûr seslerin telaffuzuna eşlik eden ve ses tellerinin titreşiminden kaynaklanan gırtlak sesi ise bu doğrudur ve kabul edilir. Fakat ham ses düşüncesini dillendirenler ve bu düşünceyi ses üretim işlemini açıklamak üzere kullananlar ham sesi mechûr ve mehmûs bütün seslerin hammad-

⁵¹ Aynı kaynak, 3/295.

⁵² El-Fevâidu'l-Mes'adiyye, s.32.

⁵³ El-Fevâidu'l-Mes'adiyye, s.34.

desi addediyorlar. Bu durum mehmûs seslerin mahreçte oluştuğu ve seslerinin mahreçten sadır olduğu gerçeğiyle uyuşmamaktadır.

Ham ses mefhumu ile Sîbeveyh'in sözünü ettiği 'göğüs sesi' mefhumunun birbirine yakın oluşu okuyucunun dikkatinden kaçmamış olmalıdır. Fakat Sîbeveyh bu kavramla birlikte bir de mehmûs seslerin meydana gelişini açıkladığı 'ağız sesi' kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla Sîbeveyh'in düşüncesi doğruya daha yakın hatta hakikatin ta kendisidir. Ne yazık ki tecvit bilginleri, bilhassa geç dönem bilginler, ileride açıklayacağımız üzere harf ve sesin tanımı konusunda ham ses düşüncesinin tesiri altında kalmışlar ve Sîbeveyh'in göğüs sesi ve ağız sesi hakkında söylediklerini dikkate almamışlardır.

Beşinci Mesele

Ham Ses Düşüncesinin Tecvit Bilginlerine Etkisi

Önceki dönem tecvit bilginlerinin ilgisi, telaffuz işlemiyle ilgili meselelere ve tecvit kurallarının uygulanması ile Kur'an tilavetinin doğru icra edilmesi üzerine yoğunlaşmış idi. Teorik konular, tanımlar ve aklî izahlara yönelik ilgileri ise sınırlı olmuştur. Son dönem tecvit bilginleri ise ilgi sahasını genişletmiş ve filozofların kaydettikleri sesin tanımı ve çeşitlenmesini etkileyen faktörler gibi konulardan istifade etmişlerdir. Bir kısmı ise ses olgusu üzerinde biraz daha uzun durmuştur. Fakat bütün çabalarına rağmen insan sesinin hakikatine ulaşmalarına şu iki husus engel olmuştur:

Birincisi: Ses tellerinin ses üretimindeki rolünü bilmemeleri.

İkincisi: Öncekilerden devraldıkları teorik miras ve bu mirasın içerisinde faydalı olan bilgilerin yanı sıra hakikati anlamalarına engel olacak bilgilerin de bulunması.

Geçmiş asırlarda yaşamış olan tecvit bilginlerini mazur görmek mümkündür çünkü sese ilişkin bilimsel gerçeklere ulaşmak için çağlarındaki bilimin imkânları ölçüsünde ellerinden geleni yapmışlardır. Hâlbuki çağdaş tecvit müellifleri modern bilimin ortaya çıkardığı ses tellerinin sesin üretimi konusundaki rolünü, sesin hakikatini ve sesin çeşitlenmesini ele alan bilimsel yeniliklerden faydalanmamışlardır. Böylece yazılarında ham ses teorisinin etkileri görülmeye devam ederken ifadelerine de ses tellerinin rolünü kavramaktan kaynaklanan kapalılık hâkim

olmuştur. Bu da Kur'an'ın tilavet kaidelerini öğrenmek ve anlamak isteyen öğrencilerin üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır.

1) Erken Dönem Tecvit Bilginlerinin Bakış Açısı

Tecvit ilminin konularını bir arada inceleyen eserler hicrî beşinci asırda ortaya çıkmıştır. Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö.437h) '*er-Riâye*' si, Ebu Amr ed-Dânî'nin (ö.444h) '*et-Taḥdîd*', Abdulvehhâb el-Kurtubî'nin (ö.462h) '*el-Muvaḍḍih*'ı bu eserlerin bize ulaşan en meşhurlarındandır. Bu bölümde mezkûr üç müellifin konuşma seslerinin üretimi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler konusunda kullandıkları sözleri mercek altına almayı düşünüyorum.

Mekkî b. Ebî Tâlib *er-Riâye*'nin baş kısmını Kur'an'ın fazileti, Kur'an okumanın fazileti, Kur'anı okuyan ve okutanın uyması gereken âdâp gibi bölümlere ayırdıktan sonra sözün yapıtaşı olan harfler konusuna geçer. Harflere 'harf' denilmesinin sebebini şöyle açıklar: " Bu yirmi dokuzun her biri diğerinden farklı telaffuz edilir buna rağmen her birine harf denir çünkü her biri kelimenin bir tarafını teşkil eder, kelimenin baş tarafı ya da arka tarafı olabilir, her nesnenin baş veya arka tarafı o nesnenin harfidir"⁵⁴.

Harflerin harekeli ve sükûnlu hallerinden bahseder ve harflerin sıfat ve isimleri konusunu uzun uzadıya işler. Harfleri betimleyen kırk dört isimden söz eder ve bahsin sonunda şöyle der: "yukarıda anlatılan sıfat ve isimleri bilmeli ve onların anlamları, hükümleri ve karakterlerinin nasıl değiştiğine vakıf olmalısın. Sıfat, mahreç, hüküm ve karakter yönünden harfler birbirinden ayrılmıyaydı, ki bunu yaratan Allah Teâla'dır, söz anlaşılmaz ve hitabın maksadı bilinmezdi. Sesler de tek mahreçli, aynı özellikte, kesintisiz ve anlaşılmaz olurdu hayvan sesleri gibi... [Ebu Osman el-Mâzinî] der ki: mahreçler tek, sıfatlar da tek olsaydı söz, tek mahreç ve sıfatı olan hayvan sesi mesabesinde olurdu..."⁵⁵.

Mekkî b. Ebî Tâlib, alıntılarımız bu paragrafta çeşitlilikten yoksun olan hayvan seslerinden bahsetmesine rağmen sözlerinde ham ses düşüncesinin izine rastlanmamaktadır. Bu paragraftaki konuşma seslerinin üretimi tasavvuru çağımızdaki sesbilim çalışmalarının bulgularıyla çakışmamakta fakat açıklanmaya ve ayrıntıya ihtiyaç duymaktadır.

⁵⁴ Er-Ri'âye, s. 93.

⁵⁵ Er-Ri'âye, s. 142-143.

Mekkî b. Ebî Tâlib Sîbeveyh'in mechûr- mehmûs ve şedîd-rihv tanımlarının dışına çıkmamış ve onun kullandığı ibareleri ve kavramları muhafaza etmiştir. Mechûr'un tanımı konusunda şöyle der: "Güçlü bir harftir, nefesin kendisiyle birlikte akışını engeller", mehmûsu: "Nefesle birlikte akan harftir"⁵⁶ diye şedîd'i: "sesin kendisiyle birlikte akmasını engeller"⁵⁷, rihv'i ise: "kendisine sesin eşlik ettiği harf" diye tanımlamıştır. Rihv sesin tanımından sonra şöyle devam eder: "görmez misin ki (الس) ve (الش) dediğinde ses ve nefes ikisi de eşlik eder"⁵⁸.

"Ham ses düşüncesinin etkileri Mekkî b. Ebî Tâlib'in bu sözlerinden açıkça anlaşılmasa da ses tellerinin rolünden bihaber olmanın etkisi açıkça görünmektedir, zira Sîbeveyh'in ibarelerini muhafaza etmiş ve rihv sesin tanımında 'nefes' ve 'ses' kelimelerini bir arada kullanmıştır.

Hemze sesini açıkladığı bir paragrafta Mekkî b. Ebî Tâlib ötümlü ifadesini kullanır ve şöyle der: "Bu harf telaffuz edildiğinde ses yükseldiği için bu ad verilmiştir... cers /ötüm lügatte ses demektir. Böylece sesli harf yani telaffuz esnasında sesle desteklenen harf demektir ki bütün harfler telaffuz edilirken sesle telaffuz edilir, fakat hemze bu konuda ilave meziyete sahiptir"⁵⁹.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in burada kullandığı 'bütün harfler telaffuz edilirken sesle telaffuz edilir' sözü her sesin mahrecinde olduğu kanaatine işaret edebilir, ham ses teorisini savunanların dediği gibi boğazın en uzak noktasından çıkan sesin mahreçlerde harf biçimini aldığına değil.

Ebu Amr ed-Dânî 8ö.444h) sesin üretimi bahsinde Mekkî b. Ebî Tâlib göre daha tasarruflu davranarak mech ur-mehmûs ve şedîd-rihv tanımlarıyla yetinmiştir. Bu tanımları yaparken de Sîbeveyh'in kullandığı ibarelerin ve kavramların dışına çıkmamıştır. Ebu Amr şöyle der: "Mehmûslar on harftir... mehmûs harf, boğumlanma yerinin yumuşakça kapatıldığı harftir, böylece nefesin geçişine izin verilir. Mechûr harfler ise mehmûsun dışında kalanlardır... mechûr harf ise boğumlanma yerinin tam olarak kapatıldığı ve nefesin geçişinin engellendiği harftir"⁶⁰.

⁵⁶ Er-Ri'âye, s. 16-17.

⁵⁷ Er-Ri'âye, s. 117.

⁵⁸ Er-Ri'âye, s. 119.

⁵⁹ Er-Ri'âye, s. 133.

⁶⁰ Et-Taḥdîd, s.105-106.

Başka bir yerde: “Şedîd harfler sekizdir... şedîd harf sesin akışına mani olacak biçimde boğumlanma yerine sıkıca tutunan harftir... rihv harfler ise on üçtür... rihv ise (الظش) veya (الغض) demek istediğinde dilerse sesin akışına izin verebilmendir” der.

Abdulvehhab el-Kurtubî (ö.462h) *el-Muvaḍḍih* isimli eserinde görüşlerini dayandırdığı kaynakların ihtiva ettiği düşünceleri özetler. İbn Cinnî'nin *Sirru Şimâ'ati'l-İrâbî*, Mekkî'nin *er-Riâyesi* ve ed-Dânî'nin *et-Taḥdîdi* bu kaynakların başında gelir. El-Kurtubî'nin ses üretme işlemi hakkında yazdıkları söz konusu eserlerin etkisini açıkça göstermektedir. Ham ses teorisinden etkilenmiş ve İbn Cinnî'nin konuyla alakalı söylediklerini özetlemiştir⁶¹. İbn Cinnî'nin görüşlerini ilgili bölümde aktarmıştk.

Abdulvehhab el-Kurtubî de Sîbeveyh'in ibarelerini koruyarak mechûr-mehmûs ve şedîd-rihv tanımı yapmış ve ilk ikisinde 'nefesi ve nefesin akışını engelleme' kavramını, son ikisinde ise 'sesi ve sesin akışını engelleme' kavramını kullanmıştır. Bu kavramlar daha önce Sîbeveyh'in kullandığı ibarelerin aynısıdır⁶².

Beşinci asır sonrası tecvit bilginleri mechûr, mehmûs, şedîd ve rihvin tanımı konusunda ilk tecvit kaynaklarında kararlaştırılan ve ham ses düşüncesinin tesiri anlaşılmayan bu ifadelerin dışına çıkmamışlardır⁶³.

2) Geç Dönem Tecvit Bilginlerinin Bakış Açısı

Geç dönem bilginlerini erken dönem bilginlerinden ayırmak için sabit bir kıstas yoktur, bizden önce olanların hepsi bize göre erken dönemdir. Bu konuda kıstas teamüllerdir. Bu bölümün konusu olan geç dönem bilginler İbn el-Cezerî'den sonra yaşamış olan tecvit bilginleridir. Böyle bir sınırlamaya izin veren husus tecvit çalışmalarının İbn el-Cezerî'den sonra yeni bir eksene girmesidir. Söz konusu yeni eksen iki maddede özetlenebilir:

Birincisi: Tecvit ilmi konusunda İbn el-Cezerî'den sonra yazılan eserlerin çoğu onun '*el-Mukaddime fi Mâ Alâ Kârîi'l Kur'âni en Ya'lemeh/*

⁶¹ El-Muvaḍḍih, s.71.

⁶² El-Muvazzih, s.88-89

⁶³ Bkz. Attâr: et-Temhîd, s. 280, Murâdî: el-Müfîd, s.48, İbn el-Cezerî: et-Temhîd, s.97-98.

Kur'an Okuyucusunun Bilmesi Gerekenler Hakkında Mukaddime' adlı manzumesinin şerhi idi.

İkincisi: Bu dönem bilginlerinin yazıları el-Mukaddime'nin lafızlarını şerh etmek ve şârihlerin ortaya attığı meseleleri irdelemekten kaynaklanan analitik ve ayrıntıcı bir hüviyete sahipti.

Bu dönem şârih ve müelliflerinin ses üretim işlemi ile ilgili söylediklerini bir bir ele almak konuyu uzatabilir. Konuyla ilgili geç dönem tecvit bilginlerinin görüşlerini yansıtmak üzere birkaç bilginin görüşüne yer vermekle yetineceğim. Bu arada bazı bilginlerin ortaya çıkardığı yeni fikirlere ve konuşma seslerinin üretimi ve çeşitlenme keyfiyeti konusundaki orijinal çabalarına yer vermeye özen göstereceğim.

El-Mukaddimetu'l-Cezeriyye''yi ilk şerh eden olması ve sonraki şârihlerin ve tecvit müelliflerinin üzerinde daimi bir etkisinin bulunması sebebiyle ilk olarak İbnu'n-Nâzım Ebu Bekr Ahmed b. El-Cezerî'nin (ö.835h) görüşlerini sunacağım. Sonrasında ses üretim işlemi anlatan orijinal bir metin sunacağım, bu metni el-Mukaddime'nin şerhinde Taşköprüzade adıyla meşhur olan İsamuddin Ahmed b. Mustafa (ö.968h) yazmıştır. Nihayet muhakkiklerin sonuncusu Saçaklızade adıyla bilinen Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî'nin (ö.1150h) görüşlerini sunarak bölümü bitireceğim. Ses konusunda son derece gelişmiş bir tasavvura sahip olan el-Mar'âşî'nin ses üretme işleminin hakikatine ulaşmasını engelleyen tek şey ham ses düşüncesi ve ses tellerinin rolünün bilinmemesi idi.

1.İbnu'n-Nâzım'ın Görüşü:

İbnu'n-Nâzım'ın söyledikleriyle başlıyorum. Konuyla ilgili sözleri farklı bölümlere serpiştirilmiş durumda olduğu için sadece ses üretme işlemi, harf ve ses tanımı ile alakalı sözlerini nakledeceğim. Nakledeceğim sözler şu üç meseleyle alakalı:

Birincisi: Harf ve sesin tanımı, şöyle der: "Mahâric, mahreç kelimesinin çoğuludur, çıkma yeri anlamına gelir ki o da harfi meydana getiren alandır.

Hurûf, harfin çoğuludur, burada kast edilen mana harfleri değil alfabe harfleridir. Bu ismin verilmesinin sebebi konuşmanın ucu olmasıdır ve nesnelere ucuna harf yani kenar denir.

Hammaddesi: sestir, sesin tanımı ise: iki cismin çarpışmasından meydana gelen dalgalı havadır, böylece bu isimle tanınmıştır.

Harf ise gerçek veya takdiri bir engel noktasına dayanan sestir. Ses, öncelikle insana has bir durumdur ve hareke sese vaki olan bir arazdır”⁶⁴.

İkincisi: Uzatma harflerinin mahreci, şöyle der: “Bu üçüne uzatma, lîn, illet, cevfi veya havâî denir, çünkü bunların mahreci ağız ve boğaz boşluğudur. Bu harflerin sınırlı bir alanı olmadığı için bu duruma şöyle işaret etmiştir: “ للهواء تنهي/havada son bulur”. Bunlar daha çok sese benzer fakat elifin yükselmesi, yâ’nın alçalması ve vâv’ın ortada olması açısından sestten ayırdırlar”⁶⁵.

Üçüncüsü: Mechûr-mehmûs ile şedîd-rihv’in tanımı, şöyle der: “Bu harflere mehmûs adı verilmiştir çünkü bu harflerin telaffuzu sırasında nefes akar... mechûr adının verilmesi ise nefesin akışına mani olmasındandır... şedîd adı verilenler ise sesin akışına mani oldukları içindir... rehavet’in sözcük anlamı yumuşaklıktır, nefes ve sesin harfle birlikte akması sebebiyle bu ad verilmiştir”⁶⁶.

İbnu’n-Nâzım tavassut seslerini açıklarken şöyle der: “Şiddet ve rihvet arasındaki harfler beştir, bu harfler (لِنْ عُمَر) ibaresinde bir araya gelir, bunlar lâm, nûn, ayn, mîm ve râ harfleridir. Bu ismin verilmesinin sebebi rihv harfler (احلسن) veya (افرش) gibi kelimelerde telaffuz edildiğinde harfle birlikte nefes ve ses de akar. Şedîd harfler (اضرب) veya (اقعد) gibi kelimelerde telaffuz edildiğinde nefes de ses de hapsolür ve akmaz. Rihv ve şedîd arası harfler ise (انعم) veya (اعمل) gibi kelimelerde telaffuz edildiğinde nefes ve ses ne rihv harflerdeki gibi akar ne de şedîd harflerde olduğu gibi hapsolür”⁶⁷.

İbnu’n-Nâzım sözlerinden ham ses teorisinin etkisini sezme mümkünür, harfi ‘gerçek veya takdiri bir engel noktasına dayanan sestir’ diye tanımlaması ve uzatma/med harfleri hakkında ‘bunlar daha çok sese benzer’ demesi ham ses teorisinin etkisini açıkça göstermektedir. Bu ibarelerdeki ses ile ham ses kastedilmekte, el-Mes’adî’nin ibaresi ise daha açık: “Bunlar daha çok *ham sese benzer*”⁶⁸.

⁶⁴ El-Ĥavâşî'l-Müfhime, s.51.

⁶⁵ Aynı kaynak, s.52.

⁶⁶ Aynı kaynak, s.57-58.

⁶⁷ Aynı kaynak, s.59.

⁶⁸ El-Fevâ'idu'l-Mes'adiyye, s.32.

Aynı şekilde mechûr-mehmûs ile şedîd-rihv tanımlarının birbirine girmesinden seslerin üretimi konusunda ses tellerinin rolünün bilinmediğini de görmek mümkün. Sîbeveyh'in mechûr ve mehmûs'un tanımında 'nefes' kavramını, şedîd ve rihv'in tanımında ise 'ses' kavramını kullandığına işaret etmiştik. Arap dili bilginleri bu kullanımı sürdürmüş birçok tecvit bilgini de onlara uymuştur. Fakat bu iki özelliğin karıştırıldığına dair belirtiler de görünmeye başlamıştır, zira Mekkî şöyle der: "Görmez misin ki (الس) ve (الش) dediğinde bu iki harfle birlikte nefes ve ses akar"⁶⁹. İbnu'n-Nâzım dabu sözleri ondan nakletmiştir.

El-Mukaddimetu'l-Cezeriyye'nin şârihleri ve diğer geç dönem tecvit bilginleri İbnu'n-Nâzım'ın şerhinde nefes, ses, mechûr, mehmûs, şedîd ve rihv hakkında yazdıklarını olduğu gibi kabul ederek eserlerinde kullanmışlardır⁷⁰.

2. Taşkoprüzâde'nin Görüşü:

Taşkoprüzâde (ö.986h) harf, ses ve mechûr-mehmûs tanımları konusunda İbnu'n-Nâzım'ın bütün söylediklerini takip etmekle birlikte⁷¹ ses üretme işlemini tasvir ederken kendisinden öncekilerin metinlerinde karşılaşmadığım orijinal ifadeler kullanmış ve bu ifadeler kendisinden sonrakiler tarafından kabul görenek devam ettirilmiştir⁷². Sesin üretimi konusunda şöyle der: "**Önemli not:** bil ki insanın içerisinden çıkan hava tabii olarak çıkarsa nefes olarak adlandırılır, şayet insan iradesiyle çıkar ve iki cismin çarpışması sonucu dalgalanma arazına maruz kalırsa ses adını alır. Şayet bu ses özel araçlar sebebiyle özel keyfiyetlere bürünürse harf adını alır, harfler de bu araçlar sebebiyle başka arızı keyfiyetlere büründüğünde bu keyfiyetlere sıfat adı verilir.

Harfin aracı olan nefes bütünüyle ses keyfiyetine bürünür ve güçlü bir ses oluşursa bu harfe mechûr, nefesin bir kısmı harfle birlikte akan ses keyfiyetine bürünmediğinde ise bu harfe mehmûs denir. Aynı şekilde harfin sesi mahreçte tamamen hapsolür ve akmazsa şiddet adı verilir,

⁶⁹ Er-Ri'âye, s.119.

⁷⁰ Bkz. El-Mizzî: el-Fuşûlu'l-Müeyyide, s.55-56; Zekeriyâ el-Ensârî: ed-Dekâiku'l-Muhkeme, s.19; Ali el-Kârî: el-Minahu'l-Fikriyye, s.8, el-Berlevî: ed-Dürri'n-Nađîd, s.24-25.

⁷¹ Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye, s.68 ve 87.

⁷² Bkz. Ali el-Kârî: el-Minahu'l-Fikriyye, s.14; el-Mar'aşî: Cuhdu'l-Mukill, s.123.

(الحج) kelimesindeki cîm böyledir zira bu kelimedede vakf yaptığında sesinin durgun ve hapsolmuş olduğunu görürsün ve sesini uzatmak istesen de uzatamazsın. Şayet ses tamamen akar ve hapsolmazsa rihv denir, (الطش) kelimesindeki şîn böyledir zira bu kelimedede vakf yaptığında şîn sesinin aktığını görürsün ve dilerse sesini uzatabilirsin. Akış veya hapsoluş olaylarının hiçbirini gerçekleşmezse şiddet ve rihvet arası bir harf olur...⁷³.

Yukarıda alıntıladığımız metin ses üretim işlemini ses ve harften başlayıp dört kavramın, yani mechûr, mehmûs, şedîd ve rihvin, tanımıyla devam ederek incelemektedir. Ham ses teorisinin Taşköprüzâde'nin ses tanımını ne denli etkilediği okuyucunun dikkatinden kaçmamış olmalıdır. Ona göre nefesin harfe dönüşmesi üç aşamadan geçmektedir: nefes – ses – harf, ses ve harf aşamalarını bir aşamada birleştirmiş olsaydı Taşköprüzâde'nin ses üretim tasavvuru çağdaş bilginlerin tasavvuru ile aynı olacaktı, fakat ham ses teorisi bu tasavvura engel olmuştur.

Taşköprüzâde ses tellerinin işlevi konusundaki belirsizliğin etkisinden de kurtulamamıştır. Bu belirsizlik sebebiyle mechûr ve mehmûs kavramlarını tanımlarken ham ses teorisine muvafık olması için mehmûs harfin kısmen sessiz, yani kısmi bir sesle birlikte aktığını söylemek durumunda kalmıştır. Mamafih dört kavramın tanımında da görüldüğü üzere 'ses ve nefes' sorunundan kurtulmayı başarmıştır. Taşköprüzâde'nin gerçekleştirdiği bu büyük sıçrama kendisinden sonra gelecek olan ve geçmişteki teorilerin olumsuz etkilerinden tamamen kurtulmasa da ses üretme işlemiyle ilgili yeni fikirler ileri sürecektir olan el-Mar'aşî'nin yolunu açmıştır.

3.El-Mar'aşî'nin Görüşü:

Muhammed el-Mar'aşî (ö.1150h) tecvit bilginlerinin çoğunluğunun şerh etmekle meşgul oldukları el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye'nin yürüncesinden çıkmayı başarmış ve *Cuhdu'l-Mukill* isimli eserini telif etmiştir. Kısa bir süre sonra da kendi eserini kritize ettiği şerh kabilinden bir eser kaleme almıştır. Her iki eserinde de sesle ilgili meselelere dair hassas analizlere yer verir. Burada konumuzu ilgilendiren ise ses üretme işlemiyle ilgili yazdıkları, dönemde yaygın olan fonetik teorilerden etkilenişi ve konuyla alakalı bazı ibarelere ve tanımlara yaptığı düzeltmeler.

⁷³ Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye, s.89-90.

Cuhdu'l-Mukill isimli eserinde nefes ve ses arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışarak tecvit bilginlerinin mechûr-mehmûs ve şedîd-rihv tanımlarına şöyle bir yorum getirir: “Not: bil ki kıraatin cehrî olması halinde bütün harfler cehrî olarak başlar, bu harfler mehmûs olsa bile. Nefes olmadan da harfin sesi meydana gelemez, bu harf mechûr olsa bile. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi ses aslında duyulan nefestir⁷⁴.”

Sesin hapsolması nefesin de hapsolmasını gerektirir, sesin akması da nefesin akmasını. Harflerin nefesi bu harfler mehmûs bile olsa sestem ayrılmaz. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi harf bir mahrece dayanan sestir.

Mechûr harfin nefesi azdır, mehmûs harfin nefesi ise çoktur⁷⁵. Sözüünü ettiği⁷⁶ kâf ve te harfleri gibi bazı harflerde nefesin akıp sesin akmamasından maksat bu harflerle birlikte yoğun nefesin akması fakat harfin başlangıcında oluşan güçlü sesin akmamasıdır, yoksa bütünüyle sesin akmaması değildir. Zira verdiği (الطش) örneğinde şîn sesini dilersen uzatabilirsin demiştir, hâlbuki şîn, kâf ve te gibi mehmûs bir harftir. Sözüünü ettiği dâd ve ğayn harfleri gibi bazı harflerde sesin akıp nefesin akmamasından maksat ise bu harflerle birlikte güçlü sesin akması fakat mehmûs harflerdeki kadar yoğun nefesin akmamasıdır, yoksa bütünüyle nefesin akmaması değildir. Bir kısım bilginlerin iddia ettiği gibi aslında rihvet sesin ve nefesin akışıdır.

Bunları öğrendikten sonra bilmelisin ki bir harfin sesi ve nefesi ya bütünüyle hapsolur ve şiddetli bir ses oluşur ki bunlar şedîd harflerdir ya da hapsolmadan bütünüyle akar ki bunlar da rihv harflerdir. Ses

⁷⁴ El-Mar’âşî şöyle der (*Cuhdu'l-Mukill*, s.123): “Bil ki nefes insanın içinden çıkan havadır, duyulursa sestir, duyulmazsa ses değildir. Ses ise gerçek veya takdiri bir mahrece dayanırsa harftir, bir mahrece dayanmadığında harf değildir”. El-Mar’âşî’nin bu sözlerinde ham ses argümanının etkisini görmemek mümkün değildir.

⁷⁵ Dr. Mahmud es-Sa’rân şöyle der: “Kayda değer bir not da mehmûs ünsüzlerin telaffuzu (nefes çıkarmada)=(zefir) mechûr ünsüzlerin telaffuzundan daha büyük bir güce ihtiyaç duymasıdır. Bu iki tür harf arasındaki nefes gücü farkını elimizi ağzımızın önüne koyup mehmûs bir ünsüz ve arkasından mechûr bir ünsüz telaffuz ettiğimizde: ز , ذ / اس ر ث vd. kolayca fark edilebiliriz.

⁷⁶ ‘Sözüünü ettiği’ şeklinde çevirdiğimiz kelime eserde (ذكر) ile ifade edilmiştir ve bu eserde (ذکر) fiili el-Cârberdî’den yapılan nakiller için kullanılır, bkz. *Cuhdu'l-Mukill*, s. 106/giriş bölümü, (ç.n.).

ve nefesin tam hapsolme ve tam akış arasında olması durumu ise beynî harflerde görülür. Bu özelliklere göre harfler üç biçimdedir:

Birinci tür: Sesin engellenmesi olayından sonra yoğun nefes akarsa bu harf şedîd mehmûstur; yoğun bir nefes akışı olmazsa şedîd mechûrdur.

İkinci tür: Harfin sesi az bir nefesle bütünüyle akıyorsa bu harf rihv mechûrdur; ses, yoğun bir nefesle bütünüyle akıyorsa bu harf rihv mehmûstur...

Üçüncü tür: Hepsi mechûrdur...⁷⁷.

Geç dönem bilginlerin şedîd ile mechûr, rihv ile mehmûs harflerin ayrımını ses ve nefesin akıp akmamasına dayandırmaları sesin nefesten hiçbir zaman ayrılmadığını hisseden el-Mar'aşî'yi tatmin etmemiş görünüyor ki bu harfleri ayırt etmek için yukarıdaki metinde de görüldüğü üzere nefesin yoğun/güçlü veya zayıf akışı ölçütünü ihdas etmiştir. Bu deney seslerin bazı özelliklerini aksettiren pratik bir yöntemdir. El-Mar'aşî ses tellerinin işlevi hakkındaki bilgi eksikliğini mehmûs seslerde hareket etmezken mechûr seslerle birlikte titreşen ses tellerinin oluşturduğu tesiri gözlemleyerek telafi etmeyi başarmıştır. Aynı şekilde Sibeveyh de bu özellikleri ayırt etmek için 'göğüs sesi' ve 'ağız sesi' kavramlarını ileri sürmüştü. El-Mar'aşî'nin bahsettiği harflere eşlik eden güçlü ses, ses tellerinin titreşiminden kaynaklanan gırtlak sesidir, bu ses mehmûs seslerin telaffuzuna eşlik etmez.

El-Mar'aşî mechûr ile mehmûs, şedîd ile rihv özelliklerini ayırt etmek için ortaya koyduğu ölçütü '*Beyānu Cuhdi'l-Mukill*' isimli eserinde de vurgular ve biraz daha açar: "Nefesin akması demek yoğun nefes akması demektir. Çünkü mahrece yapılan baskı zayıf olursa yoğun bir nefes sızmasına yol açar ve ses zayıflar, fakat mahreçteki baskı artarsa nefes yoğun olarak sızamaz ve ses güçlenir. Rihv olan mechûr harfin sesine eşlik eden nefesi az olur, çünkü tetimme bölümünde de anlatıldığı üzere nefes sesin özünde vardır ve sesin akışı nefesin akışından ayrılamaz. Mechûr seslerde nefesin akmamasından kasıt yoğun bir nefesin akmamasıdır. İster şedîd mechûrlarda olduğu gibi nefesin bütünüyle akma-

⁷⁷ Cuhdu'l-Mukill, s.145-147.

masından söz edilsin, isterse rihv mechûrlardaki gibi kısmî akışından söz edilsin durum aynıdır”⁷⁸.

Beyānu Cuhdi'l-Mukill'in bir başka yerinde şöyle der: “Rihv olan mechûr ve mehmûsu tekrarladığın zaman, harekeli zêl ve sîn gibi, her ikisinde de nefesin aktığını göreceksin, çünkü nefes sesin temel taşıdır. Öte taraftan rihv olan mehmûs harfte nefesin akışı rihv olan mechûr harfe oranla daha fazladır, yine de aralarında fark vardır fakat bunu sadece özel becerisi olanlar fark edebilir”⁷⁹.

Yine şöyle der: “Sesin akışı nefesin akışına bağlıdır zira daha önce de belirttiğimiz gibi nefes sesin özünde vardır. Fakat biz ifadeye açıklık getirmek için mutad kullanım yerine ‘az nefesle’ veya ‘yoğun nefesle’ ifadesini kullandık. Burada kullanılan ‘sesin akması’ ifadesinden maksat bütünüyle akması ve başında ya da sonunda hapsolmemesidir. Şedîd harflerde ses ve nefesin hapsolmesi ne bu harflerin hapsolme sonrasında ses ve nefes sızacağı, kêf ve te harflerinde olduğu gibi, ne de hiçbir şekilde sızmayacağı anlamına gelir, (قطب جد) harflerinde olduğu gibi. Bu harflerin mahreçleri açılarak sesin hapsolmesine son verilmesi durumunda ilave bir ses duyulsa da bu ses anlaktır ve akışkan değildir. Anlattıklarımın yeterince açık olduğunu düşünüyorum Allah’tan muvaffakiyet diliyorum”⁸⁰.

Bu çalışmanın alanı el-Mar’aşî’nin ses üretme işlemi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörlerle ilgili bütün söylediklerini aktarmak için uygun değildir. El-Mar’aşî’nin söylediklerinde üzerinde durmayı ve mercek altına alınmayı hak eden yönler bulunmakla beraber söylediklerinin tamamının kanıtlanmış olduğu anlamına gelmemelidir. Özellikle de ham ses teorisinin bazı kalıntıları yazılarında hala görünmekteyken ve ses tellerinin rolü onun açısından hala kapalı iken.

Fakat mechûr ile mehmûsu ayırmak için nefesin yoğunluğu ve zayıflığına dayanması dikkatli gözlem ve güçlü analiz kabiliyetinin bir göstergesidir, zira daha önce de belirttiğimiz gibi modern sesbilim çalışmaları bu gözlemleri desteklemektedir.

⁷⁸ Beyānu Cuhdi'l-Mukill, 14ط.

⁷⁹ Aynı kaynak, s.15ط.

⁸⁰ Aynı kaynak, s. 15ط -16ط.

3) Çağdaş Tecvit Müelliflerinin Ham Ses Düşüncesine Bakışı

Çağları birbirinden ayıran belirgin bir sınır bulunmamakla birlikte son iki asrı modern çağ dâhilinde değerlendirmek mümkündür. Bu dönemin eserlerinin başında Muhammed Mekki Nasr'ın (1305 yılında yaşıyordu) telif ettiği '*Nihāyatu'l-Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvid*' isimli eser gelir. Bu eserde müellif *el-Mukaddimetu'l-Cezeriyyenin* şarihleri ve diğerlerinden oluşan geç dönem tecvit müelliflerinin yazdıklarını özetleyerek bir araya getirmiş ve yedisi *el-Mukaddime*'nin şerhi olmak üzere yirmi dört eserden yararlandığını ifade etmiştir⁸¹.

Muhammed Mekki Nasr hoca ses üretme işlemi ve seslerin sıfatlarını açıklama konusunda tecvit bilginlerinin yolundan gitmiştir. Eserinde cehr, hems ve diğer sıfatları tanımayı sağlayacak açıklamalar içeren bir bölüme yer verir ve bu bölümde Taşköprüzâde'nin ses üretme ve sesin çeşitlenme keyfiyeti⁸² hakkındaki sözlerini nakleder. Sonrasında dört kavramı tecvit bilginlerinin meşhur tanımıyla tanımlar ve şöyle der:

Cehr: Telaffuz sırasında nefesin akışının engellenmesi⁸³.

Hems: Bir harfin telaffuzu sırasında nefesin akması⁸⁴.

Şiddet: Bir harfin telaffuzu sırasında sesin engellenmesi⁸⁵.

Rehâvet: Harfle birlikte sesin akması⁸⁶.

Sıfatlar bahsini tamamladıktan sonra nefes ve sesin bu sıfatların gerçekleşmesindeki rolü ile bu sıfatlar arasındaki ilişki hakkında *el-Mar'aşî*'nin söylediklerini nakleder⁸⁷.

Muhammed Mekki Nasr modern çağın çok erken bir döneminde yaşamış ve dolayısıyla sadece geç dönem tecvit eserlerinden yararlanmış olabilir, fakat modern çağın son yılları tecvit müelliflerine iki yeni kaynak sağlamıştır, bunlar: beşinci asır ve sonrasında telif edilen bu ilmin temel eserleri ile modern sesbilim eserleridir. Hal böyle iken son yıllarda tecvit konusunda telif yapanlar bu iki kaynaktan istifade etmemiş ve dolayısı-

⁸¹ Bkz. *Nihāyatu'l-Kavli'l-Müfid*, s.3.

⁸² Bkz. Aynı kaynak, s.41.

⁸³ Aynı kaynak, s.44.

⁸⁴ Aynı kaynak, s.45.

⁸⁵ Aynı kaynak, s.46.

⁸⁶ Aynı kaynak.

⁸⁷ Aynı kaynak, s.47-49.

la yazılarına ham ses düşüncesinin kalıntıları ile ses tellerinin ses üretme konusundaki rolünün belirsizliği hâkim olmuştur.

Geçmiş çağlarda yaşayan tecvit bilginlerinin içinde bulunduğu şartlar ses üretme işlemini açıklama konusunda onları ham ses düşüncesinin tesirine mahkûm etmiş ve çağlarındaki bilimsel imkânlar daha fazlasına müsaade etmemiş olabilir, fakat sesin tabiatını anlama ve çeşitlenmesini etkileyen faktörleri keşfetme konusunda kaydedilen ilerlemelere rağmen o dönemin ibarelerini tekrar etmeyi sürdürmek bilimsellikle bağdaştırılamaz bir durumdur. Bu noktaya dikkat etmeli ve telafi etmek için çalışmalı.

Çağdaş tecvit bilgisi eserleri çeşitlendi ve takip etmeyi zorlaştıracak derecede çoğaldı. Bu eserlerin olumlu bilimsel ve eğitsel yönleri bulunsa da ses üretme işlemini açıklama konusunda geç dönem eserlerden yapılan nakillerin baskın olduğu görülmektedir. Mechûr, mehmûs, şedîd ve rihv kavramlarının tanımında kullanılan ibareleri olduğu gibi muhafaza etmek ve öncekilerin bu kavramları ayırt etmek için kullandığı ibareleri nakletmeyi sürdürmek öğrenmenin önünde bir engeldir. Tecvit öğrenmek isteyenlerin çağdaş sesbilimin ulaştığı ilmi gerçekler doğrultusunda sesin hakikatini kavramalarını ve sıfatları anlamalarını zorlaştırmaktadır.

Çağdaş tecvit kitaplarında ses üretme işlemi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörler hakkında tüm yazılanları takip etmek gerekmiyor. Dolayısıyla rivayet ehli olup araştırma ve öğretim alanında da hizmetleri olmuş uzman hocaların telif ettiği birkaç önemli eserden alıntı yapmakla yetineceğim. Alıntı yapacağım konular, mechûr, şedîd ve karşıtlarının tanımları ile bu sıfatların farkları olacaktır.

Yazar *Fennu't-Tertili ve Ulūmuhu*⁸⁸ isimli eserinde şöyle der:

- 1- Hems: Sükunlu halde telaffuz edilen harfle birlikte nefesin akmasıdır.
- 2- Cehr: Bir harfin telaffuzu sırasında nefesin hapsolmesidir.
- 3- Şiddet: Bir harfin telaffuzu sırasında sesin hapsolmesidir.
- 4- Rehâvet: Bir harfin telaffuzu sırasında sesin akmasıdır.

⁸⁸ Ahmed et-Tavîl: *Fennu't-Tertili ve 'Ulūmuh*, 2/579-581.

5- Tavassut: Bir harfin telaffuzu sırasında sesin bütünüyle hapsolmemesi ve bütünüyle akmaması sonucu iki durum arası bir halde olmasıdır.

Sonra 'Beş sıfatın (hems, cehr, şiddet, tavassut, rehâvet) açıklaması' başlıklı bir bölüm açarak şöyle der:

"a- Tanımların ekseni:

Bu tanımların arasındaki farkın hems ve cehr sıfatları için nefesin akması veya hapsolmesi olduğu görülür, zira göğüsten çıkan nefes hems harflerinde durmaksızın akarken cehr harflerinde akış olmaz. Aynı şekilde şiddet, rehâvet ve tavassut sıfatları arasındaki fark da sesin akması veya hapsolmesidir.

Şu halde bu sıfatların tanımının ekseni nefes ve sestir.

Cehr sıfatının ekseni nefesin kesilmesi, şiddet sıfatının ekseni ise sesin engellenmesi ve akmamasıdır, her ikisi de engellendiğinde harf mechûr olur.

b- Nefes ile ses arasındaki fark:

Nefes: ağızdan çıkan ve duyulmayan havadır.

Ses ise ağızdan çıkan ve duyulan nefestir.

Çiğlerden çıkan hava doğal bir biçimde çıkarsa bu nefestir.

İnsanın iradesiyle çıkar ve gırtlakta sürtünürse bu sestir.

Nefesten farklı olarak ses dalgalarından oluşur.

c- Mahrecin güçlü ve zayıf olması:

Yine görülmektedir ki nefes ve sesin hapsolmesi harfin mahrecinde güçlü bir engelle karşılaşmasına ve mahreçte sıkışmasına bağlıdır.

Nefes ve sesin akışı ise harfin mahrecinde zayıf bir engelle karşılaşmasına ve mahreçte sıkışmamasına bağlıdır"⁸⁹.

Yukarıda yapılan beş sıfat arasındaki fark açıklaması geç dönem tecvit kitaplarında yer alan bilgilere bina edilmiştir. Yapılan küçük ilaveler ise yeni problemleri körükleyecek ve beş sıfatı tanımlama ve sıfatlar arasındaki ilişkiyi ifade etmede bu yöntemi kuşatan kapalılığı artıracak niteliktedir. Okuyucunun, bu tanımların tecvit ve Arap dili eserlerindeki

⁸⁹ Aynı kaynak, 2/582.

asıllarını hatırlayacağını umarak herhangi bir açıklama eklemeye gerek olmadığını düşünüyorum.

El-Munîr fî Ahkâmî't-Tecvîd isimli eserin yazarları da tanımlarda kullanılan bazı tabirler ile sıfatların birbiriyle ilişkisini anlatan tabirlere getirdikleri ufak değişiklikler dışında aynı yöntemi takip etmişlerdir. Örneğin şöyle derler⁹⁰:

- 1- Hems: Harflerin telaffuzu sırasında nefesin akması.
- 2- Cehr: Harflerin telaffuzu sırasında nefesin hapsolmesi.
- 3- Şiddet: Harflerin telaffuzu sırasında sesin hapsolmesi.
- 4- Rehâvet: Harflerin telaffuzu sırasında sesin akması.

Devamında bu sıfatların birbiriyle ilişkisini ve bu sıfatların telaffuzunda ses ve nefesin rolünü anlatırlar: “Görülüyor ki bu sıfatlardan: şiddet, tavassut ve rehâvet sesle, hems ve cehr ise nefesle ilişkilidir.

Ses: insan iradesiyle çıkan havadır ve bu hava iki cismin çarpışması, geçiş kanalının daraltılması veya tamamen kapatıldıktan sonra saliverilmesi sonucu dalgaları.

Nefes ise: insanın içinden doğal olarak çıkan havadır. Buna göre nefesin hapsolmesi sesin hapsolmesini gerektirirken sesin hapsolmesi nefesin hapsolmesini gerektirmese de, cehr harflerinde olduğu gibi, iki tanım arasında bir çakışma yoktur. Zira nefes olmadan sesin çıkması tasavvur edilemez, dolayısıyla bütün şiddet harflerinin meçhûr olması beklenir, hâlbuki te ve kâf harfleri mehmûstur⁹¹. Bu iki sıfatın bir araya gelmesi şöyle izah edilebilir: bu iki harf, telaffuzun başlangıcı dikkate alındığında şiddet, telaffuzun sonu dikkate alındığında ise hems özelliğine sahiptir.

Dâd⁹² ve ğayn gibi rihv meçhûr harflerde ise ses akar fakat sese eşlik eden nefes mehmûs harflerdeki kadar yoğun değildir. Nefesin bütünüyle akmadığı anlaşılmalıdır çünkü sesin akması az da olsa bir nefesin olmasını gerektirir⁹³.

⁹⁰ Ahmed Halid Şükrî ve arkadaşları: el-Munîr, s. 127-128.

⁹¹ Bu durum tecvit ve Arap dili bilginlerine göredir, çağdaş sesbilim uzmanları ise bunlara kâf ve tâ harflerini ekler, hemzeyi de ekleyenler vardır.

⁹² Günümüzdeki Kur'an okuyucularının telaffuzuna göre şedîd bir sestir.

⁹³ El-Munîr, s.129.

Yazarlar, tanımlar arasında bir çakışma olduğu hissine kapılmakta çok haklılar, fakat öyle görünüyor ki bu çakışmayı gidermek için gösterdikleri çaba ne çakışmayı ortadan kaldırmaya ne de ses üretme işlemini tanımlayan ibareleri kuşatan kapalılığı gidermeye muktedir olmuştur. Çünkü bu tanımların inşa edildiği temel, ses tellerinin görevi ve ses üretme mekaniği hakkında doğru bilgiye sahip değildi.

Tecvit kaideleri ve tecvit öğretim usullerine dair telif edilmiş iki önemli esere işaret ederek ham ses düşüncesinin etkisi bahsini kapatıyorum. Bu iki eser Hüsnü Şeyh Osman hocaya ait *Hakku't-Tilāve* ve *Usūlü Tedrîsi'-Tevvîd* kitapları. Ham ses düşüncesinin etkisini, yapmış olduğu harf ve sıfat tanımlarında rahatlıkla görebiliriz.

Harfi şöyle tanımlar: “Harf, gerçek veya takdîri bir mahrece dayanarak oluşan insan sesidir, şayet ses bir mahrece dayanmıyor ise harf değildir. Her harfin sesi (diğerlerinden farklı olarak) mahrecin özel pozisyonlarına göre değişen (böylece bir harfin diğerinden ayırt edilmesine yardımcı olan) ses dalgalarının o harfe mahsus bir biçimde yayılmasıyla oluşur.

Her harfin (telaffuzu sırasında) sesinin oluştuğu bir yer vardır, bu yere mahreç denir. Mahreçler, çıkan sesin yolunu kesen ve ses dalgalarının son noktasına orijinal haliyle ulaşmasını engelleyen mânialardır. Ses dalgaları bu engele takılıp yön değiştirir ve yeni bir biçime bürünürse bu yeni biçime harf denir, biçim değiştirdiği yerin hizasındaki boğaz, ağız, dil ve dudaklara da o harfin mahreci denir. Harflerin sesleri bunun için mahrecin değişmesine ve sesin yolunu kesen keyfiyetlerin değişmesine bağlı olarak değişirler. Farklılık, Allah Teala'nın insanoğluna bahşettiği bir özelliktir ve bu farklılık sayesinde insanlar anlaşabilmekteler. Farklılık olmasaydı ayırt edilmeyen ve muradı anlaşılmayan dilsiz hayvanların sesleri gibi tek çeşit ses olurdu. Mahreç ve sıfatların ayrışmasıyla anlaşma hasıl olurken, birleşmesiyle anlaşma yok olur”⁹⁴.

Kuşkusuz bu metnin kaynağı İbn Cinnî'nin harfi tanımlarken kullandığı sözlerle Mekki b. Ebî Tâlib'in sesleri ayırt etme konusunda sıfatların rolünü anlattığı sözleridir ve her ikisi de ham ses düşüncesine dayanır. Yazarın kullandığı (mahreçler, çıkan sesin yolunu kesen mânialardır) sözü bunun kanıtıdır, zira çıkan ses ham sestir. Kanaatimce metnin içeri-

⁹⁴ Hakku't-Tilāve, s. 403-405, Usūlü Tedrîsi'-Tevvîd, s. 205.

sinde ses dalgaları ve bu dalgaların yön ve biçim değiştirmesi gibi ibarelerin yer alması düşüncenin özüne herhangi bir değişiklik getirememiştir.

Yapılan sıfat tanımı, yazarın ses üretme işlemi tasavvurunun klasik Arap dili sesbilimiyle bağlantılı olduğunu teyit etmektedir, yazar şöyle der⁹⁵:

- 1.Hems: Bir harfin telaffuzu sırasında nefesin akmasıdır.
- 2.Cehr: Bir harfin telaffuzu sırasında nefesin hapsolmesidir.
- 3.Şiddet: Bir harfin telaffuzu sırasında sesin hapsolmesidir.
- 4.Rehâvet: Harfle birlikte sesin akmasıdır.

Bana öyle geliyor ki müellif ses üretimi ve gırtlak anatomisini konu edinen modern eserlerden haberdardı, zira kitabında telaffuz sistemi organlarını gösteren bir resim ve ses tellerinin hallerini açıklayan bir tabloya yer vermiştir⁹⁶. Fakat ses tellerinin hallerini ses üretme mekaniğiyle ilişkilendirmediği ve cehr sıfatının ses tellerinin titreşmesiyle, hems sıfatının ise ses tellerinin hareketsiz kalmasıyla oluştuğunu izah edemediği için bu girişimi yetersiz kalmıştır.

Konuşma seslerinin üretilmesi ve seslerin çeşitlenmesini etkileyen faktörleri ele alan bu eserlerin olumsuz yönlerine işaret etmemin bu eserlerin bilimsel değerini düşürmeyeceğini okuyucuya hatırlatmak isterim. Tartışmasını yaptığımız konu pratik olmaktan ziyade teorik olmaya daha yakın olan bir meselenin detaydır. Bu kitapların müelliflerinden de özür diliyorum, amacım bu kitaplarda ileri sürülen düşüncelerin bana göre eksiklerine dikkatleri çekmekti. Bir araştırmacı incelediği yazılarda herhangi bir mülahazaya rastladığında bilimsel sorumluluk ve ehl-i ilme nasihat gereği uyarmalıdır. Bana göre böyle bir davranış müelliflerin kadrini düşürmediği gibi onların söz konusu eserde ve diğer eserlerinde sundukları hizmeti de inkâr etmez.

Sonuç

Klasik Arap dili sesbilim çalışmaları, ele alındığı bütün sahalarda: Arap dili bilginlerinin çalışmalarında, tecvit bilginleri, filozof ve hekimlerin çalışmalarında, muhteşem bir bilimsel başarı serüvenidir. Araplar bu konuyu diğer milletlerden daha önce ele almışlardır. Bütün bunları hatırla-

⁹⁵ Haku't-Tilâve, s. 225 ve 229, bkz. Usûlü Tedrîsi't-Tecvîd, s. 276-278.

⁹⁶ Bkz. Usûlü Tedrîsi't-Tecvîd, s. 200-201.

latmak, incelemek ve farklı yönlerini ortaya çıkarmak gerektiği gibi, bu yazarların yaşadığı çağlardaki bilimin imkânlarından kaynaklanan bazı mülhazaları da anlamaya çalışmak gerekir.

Öte taraftan günümüzde Kur'an öğretimi konusunda sarf edilen çabalar Kur'an'la ve Kur'anın öğretimiyle ilgilenenleri sevindiriyor ve gelecekte bu bereketli hareketin devam edeceğine dair iyimser olmasını sağlıyor. Kıraatleri rivayet etmek, tecvit kaidelerini öğretmek, hükümleri izah etmek, telaffuzu düzeltmek şeklinde tezahür eden bu çabalar, bütün kademelerdeki resmi öğretim kurumları ile bu kurumların öğretim yöntemleri, ilmî dernekler ve mescitlerdeki öğretim halkaları, görsel ve işitsel programlar veya yazılı ya da kayıtlı telifler kanalıyla gerçekleştirilmektedir. Böylece Kur'an'ın sahih kıraati İslam toplumlarında, bir bilim olmanın yanı sıra genel kültürün bir parçası haline gelecektir. Nihayet isteyen herkese Kur'an'ı okuma ve anlama fırsatı sunulduğu için Kur'anın fert ve toplumları ıslah misyonu yerine gelecektir.

Bu yüce misyon ki yükünü ehl-i Kur'an taşımaktadır, zira insanlara okumasını öğreten, anlamını izah eden ve hükümlerini açıklayan onlardır ve buna binaen sorumlulukları da ağırdır. Öyle zannediyorum ki bu sorumluluğun sahipleri kendilerine şu soruları yöneltmeliler: acaba kullandıkları öğretim yöntemleri çağın sunduğu imkanların en iyisi midir? Ve Kur'an okumayı öğreten kitaplarında zikredilen konuşma seslerine dair düşünceler modern sesbilimin tespit ettiği hakikatlerle örtüşüyor mu?

Bu çalışmada yer alan bilgiler bu konuyla ilgili eserlerdeki bazı meselelerin yeniden ele alınmaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir, bilhassa ses üretme işleminin tarifi ile mechûr, şedîd ve bu sıfatların tersi olan sıfatların tanımıyla alakalı konularda. Ses üretme işlemini ham ses düşüncesine dayandırarak açıklamak artık makbul bir açıklama değildir, keza mechûr ve mehmûsun tanımını nefesin akıp akmamasına, şedîd ve rihvin tanımını da sesin akıp akmamasına dayandırmak bu sıfatların mahiyetini açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır.

Öğretme amaçlı tecvit kitaplarını bu kusurdan arındırma vaktinin geldiğini düşünüyorum. Bu kitapları elden geçirmek için şu iki kaynaktan yararlanmak şarttır:

Birincisi: konuşma sesleri bilimi.

İkincisi: anatomi bilgisi.

Tecvit öğrencisi ve öğreticisinin bu iki ilmin bütün detaylarına ihtiyacı yoktur, fakat telaffuz sistemini oluşturan temel esasları, gırtlak yapısını ve mekaniğini, konuşma seslerinin hakikatini ve ses olgusunun tabii olduğu kuralları kavraması gerekmektedir. Tecvit araştırmacısı geçmiş asırların tecvit bilginlerinin yazmış olduğu kitaplardan da vazgeçmemelidir, çünkü çağdaş sesbilim kitapları Kur'an tilavetine has pratik ve teorik konularla ilgilenmemektedir.

Söylediklerime itiraz ederek: bunca asır kıraat âlimleri hatalı mıydı, kıraati doğru öğreterek Kur'an kıraatini lahinden ve hatadan muhafaza edemediler mi? diyenler çıkabilir. Bu sorunun cevabı: evet, bunda şüphe yok, fakat Kur'an kıraatiyle meşgul olanların, kıraatin iki yönü olduğunu unutmamaları gerekir:

Birincisi: rivayet yönü, telakkiye dayanır ve içtihada yer yoktur.

İkincisi: dirayet yönü, telaffuzun hakikatlerini anlamada gözlem ve içtihada dayanır.

Tecvit ilmi dirayet ilmidir ve hedefi doğru kıraati öğretmektir. Tecvit ilmi bu rolünü geçmiş asırlarda eda etmiş ve doğru kıraati öğretme konusunda hedefini gerçekleştirmiş ve gerçekleştirmeye devam etmektedir. Bu ilim bir hedefi gerçekleştirme aracıdır ve yol gibidir, bu yol açılırsa yolcuyu hedefe çok çabuk ve az eforla ulaştırır, açılmadığında ise hedefe ulaştırır fakat çaba sarf etmek ve yorulmak gerekir. Hikmet ise mümkün mertebe meşakkatten kaçınmayı gerektirir. Bu çalışma Kur'an öğretimi konusunda zorluğu kaldırma ve meşakkatten kaçınmaya çağrısıdır.

Okuyucu bu çalışmanın sonunda ham ses düşüncesi ve sıfatların tanımı için bir alternatif bekliyor olabilir. Şunu söylemek isterim ki konuşma seslerinin üretimi konusunu birkaç satıra sığdırmak kolay değildir, fakat yine de temel unsurlarına işaret etmeye çalışacağım. Ham ses düşüncesinin alternatifi Sıbeveyh'in mechûr ve mehmûsu ayırt etme yöntemi olabilir, ona göre mechûr sesler göğüs sesiyle (yani gırtlak sesi) çıkar, mehmûs sesler ise ağız sesiyle çıkar. dolayısıyla şedîd (veya patlamalı) sesi, nefesin mahreçte hapsediği ses, rihv (veya sürtünmeli) sesi de, nefesin geçtiği mahrecin daraltıldığı ses olarak tarif etmenin bir mahsuru yoktur.

Okuyucu daha açık bir ifade istiyorsa bunu çağdaş sesbilim çalışmalarında bulacaktır, bu çalışmalar özet olarak sesin ham maddesinin,

yani insanın ses üretmek için kullanacağı maddenin, zefir havası olduğunu ve telaffuz organlarının hareket etmesinin şart olduğunu söyler. Telaffuz organları hareketsiz ve nefesin aktığı kanal açık olursa, nefes alıp verme olayında olduğu gibi, ses üretilmez.

Konuşma seslerin üretimi iki faktörün bir arada olmasına bağlıdır:

1.Nefes, yani zefir havası.

2.Engel, telaffuz organının kapanma veya daralma hareketleriyle nefesin akışına engel olmasıdır. Kapanma veya daralma olayı hava parçacıklarının itilmesine ve ardından ses dalgalarının oluşmasına neden olur, bu dalgalar dinleyicinin kulağına ulaşınca dek havada hareket eder.

Okuyucu unutmamalıdır ki ses üretme işlemi bu sadeleştirilmiş tablodan daha komplike bir olaydır, fakat tasavvur etmesi veya anlaması zor bir olay değildir. Artikülasyonun gerçekleştiği iki ana bölge belirleyebiliriz:

(1) Gırtlaktaki iki ses teli, bu tellerin aldığı birkaç şekil vardır fakat bunların arasından iki şekil çok önemlidir. İki ses teli ayrışık olduğunda ses üretme sırasında nefes tellerin arasından geçerek engel yerine ulaşır, ki burası mahreçtir. Böyle bir geçişte ses tellerinin nefese herhangi bir etkisi olmaz, nefese etki eden telaffuz organlarının kapanması ya da daralmasıdır, nihayetinde bir ses oluşur ve bu şekilde oluşan sese mehmûs denir.

Ses üretme sırasında ses telleri birleşirse nefesin itme gücü ses tellerinin büyük bir hızla defalarca açılıp kapanmasına neden olur, buna ses tellerinin titreşmesi denir. Bu titreşme gırtlak sesini oluşturur, bu sesi nefes alır ve telaffuz organlarının engel noktasına ulaştırır, burada organların kapanma veya daralma hareketiyle karşılaşır, engel noktasında oluşan ses nefesle birlikte gelen gırtlak sesiyle iç içe geçerek mechûr sesi oluşturur.

(2) Nefesin engellendiği yer, yani mahreç. Nefesin mahreçte engellenmesi, ya bütünüyle hapsedilip sonra salıverilmesiyle olur, şedîd seslerin telaffuzu böyledir, ya da nefesin geçtiği kanalın daraltılmasıyla olur ve bu durumda bir sürtünme sesi duyulur, rihv seslerin telaffuzu böyledir. Nefesin mahreçte engellenmesine ses tellerinin titreşmesi eşlik ederse mechûr olur, ses telleri titreşmediğinde ise ses mehmûs olur.

Bu taksim aracılığıyla mechûr sesin, telaffuz sırasında ses tellerinin titreştiği ses olduğunu, mehmûs sesin ise telaffuz sırasında ses tellerinin titreşmediği ses olduğunu bilirsin. Konunun tafsilatını ise birinci bölümde anlatmıştık.

Şedîd ve rihv seslerin özünü kavramak için nefesin engellendiği noktaya, yani mahrece, dikkat etmelisin, şayet nefes hapsediliyor sonra da salıveriliyorsa bu sese şedîd denir, nefesin geçtiği kanal daraltılıyorsa bu sese mehmûs denir. Fakat engel noktasında hapsedilen nefes başka bir yerden sızıyorsa bu sese mutavassıt denir.

Bu seslerin üretme mekaniği hakkında yeni bir ibareyle diyebiliriz ki bazı sesler tek seslidir, yani ses tek bir yerden veya yönden çıkar. Bunlar mehmûs seslerdir, zira mehmûs seslerin sesi mahreçlerinde oluşur. Bazı sesler ise çift seslidir, mechûr sesler gibi. Bunların sesi, gırtlak sesi ile ses dalgasını taşıyan nefesin engel yerinde uğradığı değişimden müteşekkildir.

Bu konu elbette anlattıklarımızın dışında detaylara sahiptir ve bunlara sesbilim kitaplarından ulaşılabilir. Benim yazdıklarım da eksik olabilir, fakat çalışmamın ana fikrinin doğru ve önemli olduğunu düşünüyorum. Bunun için tecvit ilmi konusunun telif veya öğretimiyle meşgul olan herkesin, bütün yönleriyle mesele aydınlatılincaya dek bu fikir üzerinde düşünmesi, konuya has kaynaklardan çalışmayı sürdürmesi gerekmektedir. İşte o zaman bu çağrının doğruluğuna ve tecvit ilmi kitaplarının ham ses düşüncesi kalıntılarında arındırılması gerektiğine inanacaktır.

Kaynakça

- İbrahim Enis (Dr.): *el-Asvâtu'l-Luğaviyye*, 4.baskı, Mektebetu'l-Anglu'l-Mısriyye, Kahire, 1971.
- Ahmed Halid Şükrî (Dr.) ve arkadaşları (sekiz): *el-Münîr fî Ahkâmî't-Tecvîd*, 8.baskı, Cem'iyetu'l-Muhâfazati alâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Amman, 1427h=2006.
- Ahmed et-Tavîl (Şeyh Ahmed b. Ahmed b. Muhammed : *Fennu't-Tertîli ve Ulûmuh*, 1.baskı, Mecma'u'l-Meliki Fehd li Tîbâati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1420h=1999.
- Ahmed Muhtar Ömer (Dr.): *Dirâsetu's-Savti'l-Luğaviyy*, 1.baskı, Âlemu'l-Kütüb, Kahire, 1396h=1976.
- İhavân-ı-Safâ: *Resâilu İhvâni's-Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1376h=1957.
- El-Esterâbâzî (Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen): *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Muhammed ez-Zefzêf ve diğerleri, Matba'atu Hicâzî, Kahire.
- El-Berlevî: (Ahmed Abdullatîf): *Ed-Dürrü'n-Nadîdu fî'l-Mesêli'l-Müteallikati bi't-Tecvîd*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, 1426h=2006.

- Bush (F): *Esâsiyyâtü'l-Fizyâ*, çev. Said el-Cezîrî ve Dr. Muhammed Emin Süleyman, 3.baskı, Ed-Dâru'd-Devliyyetu li'Neşri ve't-Tevzî, Kahire, 1988.
- Et-Tâze'fî (Muhammed b. İbrahim el-Halebî): *El-Fevâidu's-Sirriyye fi Şerhi'l-Cezeriyye*, yazma, el-Mektebetu'l-Ezheriyye no (1349) -48139.
- Jean Cantineau: *Durûsun fi İlmi'l-Asvât*, çev. Salih el-Karmâdî, Tunus, 1966.
- İbnu'l-Cezerî (Ebu'l-Hayr Muhammed): *En-Neşr fi'l-Kirââti'l-Aşr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ bi Mısır.
- İbnu'l-Cezerî (Ebu'l-Hayr Muhammed): *Et-Temhîd fi İlmi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407h=1986.
- İbn Cinnî (Ebu'l-Feth Osman): *Sirru Smâ'ati'l-İrâb*, 1.baskı, thk. Mustafa es-Sakâ ve diğerleri, Matba'atu Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî bi Mısır, 1474h=1954.
- El-Cevâlikî (Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed): *El-Mu'arrabu mine'l-Kelâmi'l-A'cemî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matba'atu Dâru'l-Kütüb, Kahire, 1389h=1969.
- Hacı Halîfe (Mustafa Abdullah): *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Funûn*, İtanbul, 1941 ve 1943.
- Hünî Şeyh Osman: *Hakku't-Tilâve*, Cüheyne li'n-Neşri ve't-Tevzî', Amman, 1424h=2004.
- Hünî Şeyh Osman: *Usûlü Tedrîsi't-Tecvîd*, 1.baskı, Dâru Taybete'l-Hadrâ, Mekke, 1426h=2005.
- El-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî: *Kitâbu'l-Ayn*, c1, thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî ve Dr. İbrâhîm es-Semirrâî, Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, Vağdat, 1400h=1980.
- Ed-Dânî (Ebu Amr Osman b. Said): *Et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, 2.baskı, yhk. Dr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman, 1999=1420h.
- Er-Râzî (Fahrüddîn Muhammed b. Ömer): *Et-Tefsîru'l-Kebîr veya Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421h=2000.
- Er-Râğîb el-İsfahânî (el-Hüseyn b. Muhammed): *El-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl İtânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1418h=1998.
- Ez-Zebîdî (Muhammed Murtaza): *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, bir grup muhakkik, Dâru'l-Hidâye.
- Zekeriyya el-Ensârî: *Ed-Dakâiku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*, Mektebetu'l-İrşâd, Sana, 1411h=1990.
- İbnu's-Serrâc (Muhammed b. es-Seriy): *El-Usûlu fi'n-Nahv*, thk. Dr. Abdülhüseyn el-Fitlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407h=1987.
- S'ad Abdulaziz Maslûh (Dr.): *Dirâsetu's-Sem'i ve'l-Kelâm: Savtiyyâtu'l-Luğati mine'-İntâci ilâ'l-İdrâk, Âlemu'l-Kütüb*, Kahire, 1420h=2000.
- Sîbeveyh (Ebu Bişr Amr b. Osman): *El-Kitâb*, thk. Abdusslâm Muhammed Harun, Kahire, thz.
- Es-Sîrâfî (el-Hasan b. Abdullah): *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, c6, yazma, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye (528 nahv - timur).
- İbn Sînâ (Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah): *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, Tiflis, 1966.
- Taşköprüzâde (İsâmuddîn Ahmed Mustafa): *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l-Cezeriyye*, thk. Dr. Muhammed Sîdî Muhammed el-Emîn, Mecmau'l-Meliki Fehd li Tîbâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, Medine, 1421h.
- Abdurrahman Eyyub (Dr.): *Asvâtu'l-Luğâ*, 1.baskı, Matbaatu Dâri'-Te'lîf, Kahire, 1963.
- Abdussabur Şahîn (Dr.): *Fî't-Tatavvuri'l-Luğavî*, 1.baskı, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, Kahire, 1395h=1975.

- Abdulvehhab b. Muhammed el-Kurtubî: *El-Muvaddih fi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammar, Amman, 1421h=2000.
- El-Attâr (Ebu'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed): *Et-Temhîd fi Ma'rifeti't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Daru Ammar, Amman, 1420h=2000.
- Ali el-Kârî (Molla Ali b. Sultan): *El-Minahu'l-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye (Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Mısır, 1322.
- El-Umânî (Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Said): *El-Kitâbu'l-Avsatu fi'l-Kırâât*, thk. Dr. Azze Hasan, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1427h=2006.
- Ğânim Kaddûrî el-Hamed: *Ed-Dirâsâtu's-Savtiyye İnde Ullamâi't-Tecvîd*, Dâru Ammar, Amman, 1424h=2003.
- Ğânim Kaddûrî el-Hamed: *El-Medhalu ilâ İlmi Asvâti'l-Arabiyye*, el-Mecmau'l-İlmiyyu'l-Arabî, Bağdat, 1423h=2002.
- El-Fârâbî (Ebu Nasr Muhammed b. Hamed b. Tarhân): *Kitâbu'l-Hurûf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1427h=2006.
- El-Fârâbî (Ebu Nasr Muhammed b. Hamed b. Tarhân): *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, thk. Ğattâs Abdulmelik Haşabe, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire, thz.
- El-Fudâlî (Seyfuddin b. Atâullah): *El-Cevâhiru'l-Mudiyye alâ'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Azze bnt. Hişâm Muîni, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1426h=1972.
- El-Kastalânî (Ahmed b. Ahmed): *Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kırâât*, thk. Dr. Abdussabur Şahin ve Şeyh Amir es-Seyyid Osman, Kahire, 1392h=1972.
- Kemal Bişr (Dr.): *İlmu'l-Asvât*, Dâru Ğarîb, Kahire, 2000.
- Malmberg (Bertil): *İlmu'l-Asvât*, çeviren ve inceleyen Dr. Abdussabur Şahin, Mektebetü's-Şebâb, Kahire, 1985.
- El-Müberred (Muhammed b. Yezid): *El-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik Adîme, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, thz.
- Muhammed Mekki Nasr: *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvîd*, gözden geçiren Şeyh ali Muhammed es-Sabbâğ, Matbaatu Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî bi Mısır, 1349.
- Mahmud es-Sa'rân (Dr.): *İlmu'l-Luğâ: Mukaddime li'l-Kârî'l-Arabî*, 2.baskı, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1417h=1997.
- El-Murâdî (el-Hasan b. Kasım): *El-Müfid fi Şerhi Umdeti'l-Mücd fi'n-Nazmi ve't-Tecvîd*, thk. Dr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-Menâr, Zerka, 1407h=1987.
- El-Mar'aşî (Muhammed b. Ebi Bekr): *Beyânu Cuhdi'l-Mukill*, yazma, Dâru'l-Mahtûtât, Bağdat (no 11068/5).
- El-Mar'aşî (Muhammed b. Ebi Bekr): *Cuhdu'l-Mukill*, thk. Dr. Salim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammar, Amman, 1422h=2001.
- El-Mizzî (Ebu'l-Feth Muhammed b. Hamed el-Avfi): *El-Fusûlu'l-Müeyyide li'l-Vusûli ilâ Şerhi'l-Mukaddime*, thk. Cemal es-Seyyid Rufâi, Mektebetü Evlâdi's-Şeyhi li't-Türâs, Kahire, 2005.
- El-Mes'adî (Ömer b. İbrahim): *El-Fevâidu'l-Mes'adiyye fi Halli'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Cemal es-Seyyid Rufâi, Mektebetü Evlâdi's-Şeyhi li't-Türâs, Kahire, 2005.
- Mekkî b. Ebi Talib el-Kaysî: *Er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve*, thk. Dr. Ahmed Hasan Ferhat, 3.baskı, Dâru Ammar, Amman, 1417h=1996.
- İbn Manzur (Muhammed b. Mukram): *Lisânu'l-Arab*, Bulak baskısı.
- İbnu'n-Nâzım (Ebu Bekr Ahmed b. el-Cezerî): *El-Havâşî'l-Müfhime fi Şerhi'l-Mukaddime*, thk. Ömer Abdurrazzak Mu'sırânî, el-Cifân ve'l-Câbî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1426h=2006.

Henri Fleisch: *Et-Tefkîru's-Savtî İnde'l-Arab fî Dav'î Sirri Smâati'l-Îrâb*, çev. Dr. Abdussabur Şahin, Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, c23, Kahire, 1388h=1968.

Henri Fleisch: *El-Arabiyyetu'l-Fusha*, thk. ve çev. Abdusabur Şahin, Dâru'l-Maşrik, Berut, 1983.

Kitap Tanıtımı

**İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, Hazırlayan: Sırrı Fuat Ateş, Hüner
Yayınevi, Konya 2010, I (330 s.) – II (201 s.).**

Halis Demir *

Bazı eserler önemli olmalarına rağmen, zamanla nisyana terk edilirler. Bir vefalı elin onları gün yüzüne çıkarmasını beklerler. Bu kitaplardan birisi İzmirli İsmail Hakkı'nın *İlm-i Hilaf*'ıdır. Osmanlıca olan bu eser Sırrı Fuat Ateş tarafından sadeleştirilerek ilim erbabının istifadesine sunuldu.

Ateş'in verdiği bilgiye göre *İlm-i hilaf* Osmanlı'da sahasında yazılmış tek eserdir. İstanbul'da 1330 yılında basılmıştır. Üç cüz/cilt olarak basılması planlanmasına rağmen iki cüz olarak yayınlanabilmiştir.(s. 12.)

Ateş, girişte sadeleştirme konusundaki prensiplerini kaydederken şu cümleyi de ilave etmektedir: "Eser, konusu itibariyle İslami ilimlerde belli bir alt yapı gerektirmektedir. Yani herkese hitap eden bir eser değildir. Bu sebeple herkesin okuyabileceği/anlayabileceği bir eser ortaya koymak" gibi, yaldızlı ama içi doldurulamayan, realitede karşılığı olmayan duygu ve düşüncelere kapılmadan sadeleştirmemizi yapmaya çalıştık." (s. 12) Ateş'in bu rahat ve açık sözlü üslubu kitabın ilerleyen sayfalarında yer yer karşımıza çıkmaktadır.

Ateş, kavramları sadeleştirmemiştir. Ayet ve hadisleri tahric etmiştir. İzmirli'nin atf yaptığı eserlerin tam adını ve konunun geçtiği yerlerini tesbit ederek dipnotta vermiştir. Esere bazı açıklayıcı notlar ilave etmiştir. Bunun yanısıra kelimelerin anlaşılması hususunda metne açıklama

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (halisdemir2005@mynet.com).

yıcı kelimeler ilave etmiştir. Buna ilave olarak kendisinin de sadeleştir-melerde kullandığı kaynaklar da bulunmaktadır. Müellifin Efendimiz için kullandığı saygı ifadelerini olduğu gibi bırakmıştır.(s. 12 vd.) Bu haliyle, kıymeti haiz eserin değeri biraz daha artmıştır. Unutmadan kaydedelim: Eserin dipnotlarının küçük olması okumayı zorlaştırmaktadır.

İzmirli İlm-i hilafı şöyle tarif etmektedir: “İstinbat olunan şer’i bir hükmü, farklı görüşte olanın çürütmesinden korumak için, şer’i delillerin durumundan bahseden bir ilimdir.” (s. 19) Bu tanım bir mezhebin kanaatini güçlendirmesi bakımından dikkate değerdir. Fakat şu cümle izah edilmelidir: “ Hilaf ilmi, tercih edilen görüşten şek ve şüpheyi uzaklaştırır ve bilakis muhalif olan görüşte şek ve şüphe meydana getirir. Hilaf ilmi sayesinde, muhalifleri susturmak ve görüşlerini çürütmek hususunda bir meleke meydana gelir.” (s. 20) Burada hilaf ilmiyle kastedilen mezhebin delillerini kaynak, tahlil ve kuvvet bakımından değerlendirmektedir. Zira mesela subutu kat’i delaleti kat’i bir delil yakın derecesinde olduğundan şüphe, tereddüt veya zan taşınması mümkün değildir.

İzmirli bize hilaf ilmi başlığı altında bu ilmin tanımını, gayesini ve yazılan eserleri tanıtmaktadır.

Bir bilgiyi tahkik etmeden kullanmanın vahim neticelerini göstermesi bakımından Özetle kaydedeceğimiz şu bilgi, dikkate değerdir: İlm-i hilaf konusunda eser verenlerden birisi olan İbn Cerir et-Taberi kitabında Ahmed b. Hanbeli fakih olarak zikretmemiştir. Kendisine bunun sebebinin sorulması üzerine şu cevabı vermiştir: “Ahmed bin Hanbel fakih değil muhaddistir.” Bunun üzerine Hanbelîler Taberi’yi rafizilik, hatta küfürle itham etmişlerdir. Bu tahrikler ve yorumlar neticesinde vefat ettiğinde cenazesi gündüz defn edilememiştir. Oysa Ahmed b. Hanbel’in fakih olmadığını beyan eden başka müellifler de vardır. (s. 23) İzmirli’nin tesbitine göre; Rafizilikle ithamının sebebi Taberi’nin abdestte ayakların mesh edileceğine cevaz verdiği dair bir fetvanın varlığıdır. Oysa Taberi’nin görüşü bu konuda şöyledir: Ayaklar hem yıkanmalı, buna ilave olarak umumi mesh edilmelidir. Kitaplarında ayakların sadece mesh edileceğine dair bir fetva bulunmamaktadır. Bu fetvanın ona nisbeti, isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Buna göre müellife nisbet edilen görüşlerin sahibi olan İbn Cerir Şia fıkhı ile ilgili kitapları da bulunan isim benzerliği bulunan başka birisidir. (s.23)

İzmirli, İlm-i hilafı alakalı kitaplar arasında mahiyet farkı bulunduğunu bildirmektedir. Sonraki dönem ilm-i hilaf eserleri öncekilerden

farklı olarak, furu-u fıkıh gibi kaleme alınmakta, muttefekun aleyh veya muhtelefun fih olan meseleler gösterilmektedir. Fakat icthatların delili, illeti, aslı gibi konulara yer verilmemektedir. (s. 25)

Hılaf ilminin bir anlamda yardımcı sayılabilecek diğer dalı cedeldir. Cedel ilmi: Fıkhi mezhepler veya diğer mezhepler arasında cereyan eden münazaranın adabını bildiren ilimdir. Müellif bu ilmin tanımı, kitabiyat ve müellifleri hakkında bilgi vermektedir. (s. 27 vd.) Bu arada cedelle uğraşmayı men eden âlimlerin varlığını ve cedel konusunda en çok ve en başarılı eserleri verenlerin Hanefi mezhebine mensup müellifler olduğunu İzmirli'nin tesbitlerinden öğreniyoruz. (s. 28)

Fıkıh usulü eserleri yazımında iki yöntem bulunmaktadır: Fukaha ve mütekellim metodu. İzmirli'nin tesbitine göre, İnsanlar fıkıh usulünde mütekellimin metoduna rağbet etmişlerdir. (s. 30) Bu tesbit, yadırganacak bir şey değildir. Mezhep vurgusu yapılırken kimi ulema bunu aşacak kıymet ve değerde eserler ortaya çıkarmışlardır. Yöntem, sistem, tutarlılık anlamında mezheb bir gereklilik, fakat taassub anlamında mezheb anlaşılamayacak bir tercihtir. Zira bir kişinin, "Benim mezhebim haktır." demesi gereklidir. Cedel ve hılaf ilimlerinin varlık sebeplerinden birisi de budur. Fakat, "Yalnız benim mezhebim haktır." itikadı taassub, adavet ve ithamlara götürür.

Şu cümleler elimizdeki kitabın ve İzmirlinin gayretinin önemini tescil etmektedir: "Memleketimizde asırlarca yok olmaya yüz tutmuş olan ilm-i hılaf, bu kere acizlerinin işaretiyle Daru'l-funun Ulum-u Şer'iyye Fakültesi programına dâhil edilmiş ve yeniden ihyasına teşebbüs edilmiştir. Allah Teâlâ'nın yardımıyla, bu seneden itibaren Daru'l-Funun'umuzda ilk defa olarak tedarisine başlanmıştır. İlk eser olmak üzere şu mecmua ümmetin nazarlarına arz olunur. (s. 35) Elimizdeki bir ders kitabıdır, müfredata ilk kez konulan bir konuda kaleme alınmıştır.

İzmirli girişin sonunda acziyetini ifade eden şu cümlelere yer verirken, aynı zamanda bir edeb dersi de vermektedir: "İnsan hata yapar. "Tesadüf edilecek olan yanlışlar hatie değil, hatadır. Erbab-ı kerem ve insaf, hatayı tashih eder ve af ve hoşgörü ile muamelede bulunur. Muvaffakiyet Allah'tandır." (s. 35) İlim erbabı insaf sahibidir, olmalıdır. Hataları tashih etmelidir. Bilir ki müellif hatie (bilerek yanlış yapmak) değil hata (kasıtsız yanlış) yapmıştır. Gayret kuldân, muvaffakiyeti halk Allah'tandır.

Kitabın ilk cildi üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, hükümlerin istinbat edilmesinin sureti, hükümlerin delillerinde ihtilaf, hükümlerin meydana gelmesinin delilleri başlıkları bulunmaktadır. İkinci bölümde delillerin tearuzu ve tercihkonusu işlenmektedir. üçüncü bölümde ise fıkhi meselelerdeki ihtilaf, ictihad, taklid, telif, ittibâ, ifta ve re'y bahisleri bulunmaktadır.

İzmirli hükümlerin istinbat edilmesinin sureti başlığı altında asr-ı saadette şer'i delilleri kaydettikten sonra şu bilgiye yer vermektedir: "Sünnet de asr-ı saadette yazılmış vaziyette idi, fakat (Kur'an gibi) ezberlenmiş değildi. Cem olunması da, salih halifelerden Emevilerin fakihî Ömer b. Abdulaziz'in (h. 101) emriyle başladı. Böylece hicri birinci asrın sonlarında Sünnet cem olundu." (s. 38) Müellifin bu ifadelerine şu soruları soralım. Asr-ı saadette yazılmış olan sünnet malzemelerine atıfta bulunan tabiin ve sonraki dönem müellifleri kaç tanedir? Sahabeyi kirama nisbet edilen yazılı sünnet malzemesi ne kadardır? Sahabeye ait olduğu iddia edilen metinlerin yekûnu mesela bir hadis kitabının kaç bahsini teşkil edebilir? Neden doğrudan sahabeye nisbet edilen hadis kitapları elimizde mevcut değildir. Ya da tabiine nisbet edilen bol miktarda hadis kitabı mevcut değildir. Kitabî rivayet yöntemlerinden sadece birisidir? Bu yöntemin sahabe rivayetlerinde yeri ve diğer rivayet yöntemlerine nisbeti kadardır? Ömer b. Abdulaziz'in yaptığı tam olarak nedir? Tabir caizse Rasulullah döneminde Mushafın yazılıp, Hz. Ebu Bekir döneminde cem edilmesine benzer bir cem midir? Ömer b. Abdulaziz cem işini başlatmıştır; tamamlamamıştır. Buna rağmen Asr-ı saadette yazılı olduğu iddia edilen bu hadislerin cem edilmesi için neden bir asır beklenmiştir. Bu bir ihmal değil midir? Bu soruların makul, ikna edici, sünnetin ve onun rivayetinin ehemmiyetine zarar vermeyecek izahı olmalıdır. Biz, bu konuda izah eksikliği olduğunu Asr-ı saadetten itibaren hadislerin yoğun bir şekilde yazıldığı intibâ ile bir anlamda sünnet savunulmaktadır kanaatindeyiz. Hadis yazımı asr-ı saadette ve sahabe döneminde yaygınsa bunun kuvvetli delillerle isbatı gerekir. Bu yaklaşımla en azından neden çoğu hadislerin haber-i vahid olduğunu izah güçtür. İzmirli, bu mevzuda da şu bilgiyi kaydetmektedir: "Kitap zabt edilmiş, ezberlenmiş ve yazılmış olduğu halde, Sünnet bilakis böyle değildi. Hadis-i şerifler her sahabe tarafından belenmiş ve kaydedilmiş değildir." (s.39) Bu cümleyi bir tezat olarak düşünmeden soralım: Hadisleri risalet döneminde yazan sahabelerin bir listesi çıkarılabilir mi? Saha-

be döneminde hadis yazan sahabelerin isimleri de bu listeye ilave edilirse, yazılmış malzeme mesela, Buhari'nin kitabındaki ne kadarlık bahse denk gelmektedir? Kaç hadise tekabül etmektedir? Bu konuda yaklaşımların en kırıncı olanı şudur: "Sünnetin tedvini konusunda, özellikle son yüzyılda müsteşriklerin de etkisiyle, İslam dünyasında bazı ilim adamları da zihin travması meydana gelmiştir. "Hadislerin Asr-ı saadette yazılmadığı, hicri ikinci asırda yazıldığı, bunu da Ömer b. Abdulaziz'in başlattığı vs." şeklindeki görüşler, tamamen müsteşrikler tarafından İslam dünyasına sokulmuş ve yaygınlaştırılmıştır. Hadislerin yazılması(kitabet), toplanması(tedvin) konularının bir araya getirilmesi(tasnif) tamamen farklı konulardır, ayrı ayrı incelenmelidir. Hadislerin yazılması(kitabet) Rasulullah sallallahü aleyhi ve sellem'in sağlığında vuku bulmuş, birçok sahabe hadisleri yazmışlardır..." (s. 39, dipnot.2) Ateş'in çeşitli kaynaklara atıflar yaparak devam ettiği bu savunma ve bilgilendirme ile hadislerin yazılması konusunun mahiyetini merak etmekle tehlikeli bir vadide yürüdüğümüzü bir daha fark ettik. Zira hadislerle ilgili soru sormanın genel olarak bir cevabı bulunmaktadır: "Müsteşrik etkisinde kalmak." Bu cevap müsteşrik gibi düşünmek diye de değiştirilebilir. Oysa ahad haberin varlığı, kaynak değeri ve bununla ilgili bilgilerimiz bu konuda ulemanın zihin travması geçirmediğini var saydığımız için, sünnet malzemesinin ilk dönemler itibarıyla bu kadar mevsuk yollarla gelmediğini belirtmektedir. Haberi vahidin zan ifade ediyor olması, gizli saklı bir bilgi değildir. Bir hadisin haber-i vahit olduğu takdirde sahih olduğuna inanmak bir kanaat, ictihad meselesidir. Kişiler kanaatlerinin ve davranışlarının hesabını Allah'a verirler. Yazar, müsteşrikler ve onların tabilerinin tespit edildiği bu izahında hadislerin yazılması konusunda net, tutarlı ve kaynaklarla desteklenmiş bilgiler verseydi ikna olur, haddimizi bilirdik. Bu konuda kayıt edilen ilk eserlerden birisi Hemmam b. Münebbih'in sahifesidir. (s. 38, 2.dipnot.) Nitekim Semure b. Cündeb, Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Amr ve Ebu Hureyre gibi bazı sahabelerin Rasulullah döneminde hadisleri yazdıkları bilinmektedir. Bunlardan Abdullah b. Amr'ın sahife-i sadıkası Müsned içerisinde bulunmaktadır.(İbnu'l-esir, Usudu'l-gabe, c.III, s, 233; Müsned,158-226. sayfalarda)

Bu konuda baktığımız bir kitapta (Hadis Tarihi ve Usulü, Editör: Salahattin Polat, Anadolu üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2013 Ankara) Hadislerin yazılmasına izin verildiğini bildiren rivayetlerin hiçbirinin kaynağı verilmemektedir. (Hadis Tarihi ve Usulü b.46)

Rasûlullah döneminde hadis yazdığına dair ismi geçen sahabeler; Rafi b. Hadic, Abdullah b. Amr, Ebu Şah, Ebu Said el-Hudri(Hadis Tarihi ve Usulü s.46-47) Bu paragraf şu şekilde bitmektedir: “Ayrıca birçok sahabinin hadisleri bizzat yazdıkları, yazdırdıkları veya yazılı hadis mecmualarına sahip oldukları da nakledilmektedir.(Hadis Tarihi ve Usulü s.47) Tartışılan böyle bir konunun “birkaç” ve “nakledilmektedir” ifadeleri ile değil net, kaynaklı ve makul izahlarla desteklenmesi uygun olurdu. Hadislerin yazılmasını men eden rivayetleri sadece vahiyle karıştırılması endişesiyle izah makul olabilir mi?(Bu izah için bkz. Yücel, Ahmet, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, MÜİFD, sy: 16-17, y: 1998-1999, s: 102-108; Polat, Hadis Tarihi ve Usulü, 47) Zira Kur’an’ın muhafazası için birçok tedbir ve çare bulan Allah Rasülü hadislerin muhafaza edilmiş bir şekilde naklini arzu etseydi ayrıca onun için de çözüm yolu bulurdu. Hadislerin yazılmaması veya az yazılmasının başka izahları olmalıdır. Ebu Hureyre’nin sahifesi ile alakalı da şu bilgi bulunmaktadır: “Bunları bizzat kendisinin mi yazdığı yoksa bazı katiplere veya öğrencilere mi yazdırdığı kesin olarak tespit edilememiştir.(...) Hemmam b. Münebbih’in Ebu Hurayre’den rivayet ettiği ve içinde yüz otuz sekiz hadis bulunan sahife günümüze kadar ulaşmış ve basılmıştır.” (Hadis Tarihi ve Usulü s.51)

Ateş, müsteşriklere karşı teyakkuza ilerleyen sayfalarda da devam etmektedir. Şu dipnotu kaydedelim: “Bu tanımlardaki(icma) “Ümmet-i Muhammed’den olan müctehidlerin” ifadesi üzerinde düşünülmesi gerekir. Muhammed ümmetinden olmayan bir insanın icma üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Özellikle günümüzde müsteşriklerin söylediklerini ilahi vahiymiş gibi algılayan ve müsteşriklerin görüşlerine bir kaynak olarak müracaat eden Müslüman ilim adamları bu hususu göz önüne almalıdırlar. Müsteşriklerin, yani ümmet-i Muhammed’in bir ferdi olmayan insanların, ilmi seviyeleri ne olursa olsun İslam hakkında ortaya koydukları görüşlerin hiçbir itibar değeri yoktur.” (s. 52, 7.dipnot) Evet, müsteşriklerin görüşüne ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Fakat yazılan şeylerin akıl süzgecinden geçirilmesi konusunda örneklerini bu yazı da gördüğümüz gibi her müellif aynı durumdadır. (konuyla ilgili bir başka örnek için bakınız. Tufi değerlendirmesi ve modernizmin etkisinde kalan zihinler, s.115, dipnot 195) Burada İzmirli bir çok müellif Tufi’yi eleştirmesine rağmen(bkz. 204. dipnot) şu ifadeyi kullanmaktadır: “Necmüddin Tufi’nin zikrolunan görüşleri pek çok müşkil meselelerin halledilmesini

kolaylaştırmaktadır." Müellif bu cümlelerin arkasından izahlara geçmektedir. (s. 120) Ateş, tam da kanaatini merak ettiğimiz bu noktada bir izah, açıklama yapmamaktadır. İzmirli, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin de Tufi'ye benzer görüşlere sahip olduğunu kaydetmektedir.(s. 124)

Ateş'in bu yaklaşımı yeni değildir. İlhamını kaynaklardan almaktadır. Önce şu bilgileri kaydedelim: "En evvel kıyası inkara kalkan ve kıyas ile amel eden selefi kötüleyen İbrahim en-Nazzam'dır. Nazzam'ın bu inkarı, şüphe yok ki, ya Müslümanların yolunu ifsad etmek veya şeriatın özünü bilmemektir. Her iki ihtimale göre Nazzam, ya müfsiddir veya cahildir. Kavli asla muteber değildir." (s. 56) Nazzam'ın ictihad ve kanaatleri muteber bulunmayabilir, selefte saygılı davranmaması(bu kanaatin gerekçeleri ne acaba?) tenkit edilebilir. Farklı kanaatte diye ona cehaleti nisbet etmek, fesatçı diye nitelemek içtihat hürriyetiyle telif edilecek bir davranış değildir. Bu tavrın bir benzeri Hanefilerin istihsan delilleri hakkında ortaya çıkmıştır. Hanefileri tenkid etmek amacıyla istihsanla hüküm koyanın müstakil bir şeriat koyduğu şeklinde anlaşılacak cümleleri sarf eden müellifler bile olmuştur.(s. 67) Önyargı, hoşgörüsüzlük, ayıplamaları kötüleme ve karalamalardan mezhep imamları ve onların öğrencileri de nasiplerini almışlardır.(s. 67) İstihsan konusunda İmam-ı Şafii'ye nisbet edilen benzeri bir sözün kaynağını araştıran Ateş notlarında bu sözün İmam-ı Şafii'ye ait olmadığı konusundaki ihtilafları ortaya koymaktadır. (s. 67, dipnot 67) İstihsanı İmam Muhammed'in bir öğrencisi vasfıyla İmam Şafii'nin aslına uygun olarak anlamaması kabul edilebilir bir durum değildir.

İzmirli bu eserinde ilm-i Hilafın bir gereği olarak mezheplerde esas alınan delilleri kaydetmekte akabinde onlarla alakalı mezheplerin delil veya kanaatlerini ortaya koymaktadır. Mesela İstishab Malikilerde delil olarak kabul edilirken; Hanefi ve Şafii mezheplerinde delil olması ihtilaflıdır.

İzmirli, Medine ehli'nin ameli bahsinde fıkıh ve hadis okumalarına destek olacağını düşündüğümüz bazı bilgilere yer vermektedir: Buna göre amel-i ehli Medine'nin nakli amel kavramı (diğeri istidlali oluyor) altı çeşittir: Resulullah'ın sözünü nakil, Resulullah'ın fiilini nakil, Resulullah'ın takririni nakil, Resulullah'ın terkini nakil, miktarları ve mekânları nakil, sürekli yapılan ameli nakil.(s. 75-76) Bu başlıklar siyer okumalarına da katkı sağlayabilir.

Müellifin itina ile üzerinde durduğu konulardan biriside maslahat konusudur. İzmirli bu başlık altında zaruri, haci ve tahsini maslahat ve maslahatın şartlarına dair taksimatlara temas eder. Burada Gazali, Amidi, Cüveyni ve Şatıbi'nin görüşlerine yer verir.

Maslahat ile ilgili şu ifadeler bazı hakikatlere ikaz niteliğindedir: "Maslahat aslında celb-i menfaat def-i mazarrattır. Burada kastedilen bu değildir. Çünkü menfaatin celbi mefsedetin def'i, halıkın maksadlarıdır. Ve maksadların elde edilmesi halkın salahıdır. Burada maslahattan kastedilen, şeriata maksadlarını muhafazadır." (s. 84) Kişilerin şahsi, keyfi veya herhangi bir prensibe dayanmayan kanaatleri maslahat sayılamaz.

Hilaf ilminde delil değeri tartışılan konulardan birisi de Peygamberi rüyada görmektir. Konu müellifin beyanına göre Ebu İshak'tan nakledilmiştir. Bazılarına göre nebiyi rüyada görmek hüccet değildir. Onunla şer'i bir hüküm sabit olmaz. Nebiyyi rüyada görmek, hak rüya ise de, uyuyanın hıfz edemeyeceğine mebni, rivayeti taşıma ve nakletme şartlarına ehil değildir. Bazılarına göre, sabit şeriata muhalif olmadıkça nebiyi rüyada görmekle amel olunur. (s. 193.) Burada müellif kaynak verir. Fakat kendi kanaatini belirtmez.

Haberlerin tearuzu bölümünde çeşitli bilgiler hadis tahlilleri konusunda müptedilere rehberlik edecek evsaftadır. (s. 206 vd.)

Kitabın ikinci cildinde şu konular yer almaktadır: Müftülerin selefleri, ahkâm ayetleri. Müftülerin selefleri bölümünde çok fetva verenler, az fetva verenler sahabeler; Şam, Yemen, Endülüs, Mısır fakihleri ve müftülerin tabakalarından bahsedilmektedir. Ahkâm ayetlerinde Mekki ve Medeni surelerden bahsedilmektedir. Burada çeşitli sahabelerin Mushaf- larından bahsedilmektedir.

Bu eserin metni, notları ve sadeleştirilen izahları ile fıkıh, hadis, siyer, fıkıh usulü ve mukayeseli fıkıh okumalarına katkıları olacağına inanıyoruz.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı (Haziran-Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekiyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilecek

her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

9. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 20 adet ayrı basım gönderilir. Makalenin hakem sürecinde ortaya çıkan kargo/posta ve iletişim masrafları çalışma sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr e-posta adresine gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Düzenlenmek istenen metin seçildikten sonra farenin sağ tuşuna tıklanarak açılan menüden biçim düzenlemeleri aşağıda belirtildiği şekilde yapılmalıdır:

Başlıklar kalın şekilde olmalı ve sadece makale başlığının tamamı büyük harfle yazılmalıdır.

Aralık: Önce: 12 nk, Sonra: 3 nk, Satır Aralığı: Tek

Yazar İsmi:

Dipnotta yazar ismi şu şekilde belirtilmelidir: Unvan, Kurum İsmi, Anabilim Dalı (e-posta).

Metin Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 10 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: İlk Satır: 1 cm

Aralık: Önce: 3 nk, Sonra: 3 nk, Satır Aralığı: Tek

Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Dipnot Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 8 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: Asılı: 0,5 cm

Aralık: Önce: 0 nk, Sonra: 0 nk, Satır Aralığı: Tek

Kaynaklar Kısmı:

Yazı Tipi: Palatino Linotype

Yazı Tipi Boyutu: 8 nk.

Hizalama: İki Yana Yasla

Girinti: İçeri: 0 cm, Dışarı: 0 cm, Özel: Asılı: 0,5 cm

Aralık: Önce: 0 nk, Sonra: 0 nk, Satır Aralığı: Tek

5. Çalışmalarda şahıs ismi, eser ismi, kavram ve kısaltmaların yazımında TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınmalıdır.

6. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmeli ve makalenin geçtiği sayfa aralığı belirtilmelidir. Kaynakçada kalın yazı biçimi kullanılmamalıdır.

7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine veya APA kurallarına (<http://www.apastyle.org>) göre düzenlenmelidir. Dipnotlu sistemde aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.

Çeviri: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.

Tez örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.

Yazma eser: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin

Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası.

Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 19, s. 47.

Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.

Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.2011).