



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 19

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2019

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)
2019 (19/2) Temmuz-Aralık
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Dekan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Muhammet YILMAZ
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör Kurulu

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK (Başkan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Gülden TÜM	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ömer SADIKER	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali KOÇAK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Öğr. Gör. Mohammed OUBOT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Gülden TÜM - Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK
Yayın Tarihi: Aralık 2019



Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



MIAR

İletişim

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN,	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kâmil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ,	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENĒ	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)

ÇÜİFD 2019 (19/1-2) Ocak-Haziran ve Temmuz-Aralık Sayısının Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Adem APAK	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKPINAR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Aysel ERGÜL KESKİN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTAÇI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gözde RAMAZANOĞLU	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet SOYSALDI	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAPLAN	İbn Haldun Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim GÖRENER	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Musa ALP	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa DENKTAŞ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nasi ASLAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan KAZAN	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Sahip BEROJE	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Şevket TOPAL	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman YAZICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülvahid SEZEN	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ARAS	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Ali DUMAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim GÜRSES	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN
Doç. Dr. Melek DİKMEN
Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ
Doç. Dr. Nuri SEÇGİN
Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Hacı BEKİROĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Canan KARAKAŞ
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KILINÇ
Dr. Öğr. Üyesi Ali EMİNOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ
Dr. Öğr. Üyesi Bahaeddin YÜKSEL
Dr. Öğr. Üyesi Emannullah POLAT
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYÇÜ
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN
Dr. Öğr. Üyesi Gülüşan GÖÇEN
Dr. Öğr. Üyesi Gürkan DAĞBAŞI
Dr. Öğr. Üyesi Hakan UĞUR
Dr. Öğr. Üyesi Handan KARAKAYA
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI
Dr. Öğr. Üyesi İsmail BİLGİLİ
Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİNER
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Dr. Öğr. Üyesi Mebrure DOĞAN
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Nursel BOLAT
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah DENİZER
Dr. Öğr. Üyesi Özcan AKDAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Sultan ŞİMŞEK
Dr. Öğr. Üyesi Şaban ERDİÇ
Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin IŞIK
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKGÜN
Dr. Öğr. Üyesi Turgay ŞİRİN
Dr. Öğr. Üyesi Ümit GÜLER
Dr. Öğr. Üyesi Yahya TURAN
Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜZ
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar DAŞKIRAN
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT
Dr. Öğr. Üyesi Zehra ERŞAHİN
Öğr. Gör. Dr. Ahmet NAİR
Öğr. Gör. Dr. Bilal ATİK
Öğr. Gör. Dr. Mustafa SAĞLAM
Öğr. Gör. Dr. Neval KONUK HALAÇOĞLU
Arş. Gör. Dr. Cuma TANIK

Ankara Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Balıkesir Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Karabük Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Kayseri Üniversitesi
Bingöl Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Muş Alparslan Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
Afyon Kocatepe Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Batman Üniversitesi
Ordu Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Kırklareli Üniversitesi
Hitit Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Harran Üniversitesi

SUNUŞ

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), 2019 yılının Aralık sayısında oldukça zengin bir Akademik içerik ile okuyucularının huzuruna çıkmıştır. Derginin 19. Cildini tamamladığı bu sayıda, biri kitap kritiği olmak üzere toplamda 29 adet yazı mevcuttur. Böylesi yoğun ilgiden ve bu ilginin karşılığı olarak İlahiyat araştırmalarına katkı sağlayacak olmaktan dolayı Dergi çalışanları olarak bahtiyarlık duymaktayız.

Bu sayımızda, “İçindekiler” kısmından da anlaşılacağı gibi Din Sosyolojisi’nden iki; Din Psikolojisi’nden üç; Tefsir’den üç; İslam Tarihi’nden üç; Arap Dili ve Belâgatı’ndan dört; İslam Hukuku’ndan dört; İslam Felsefesi’nden iki; Tasavvuf Tarihi’nden bir; Din Eğitimi’nden iki; Dinler Tarihi’nden bir; Türk İslam Edebiyatı’ndan bir; Hadis’den bir olmak üzere geniş bir dağılımla İlahiyat sahasının farklı bilim dallarından gelen yazılardan hakem süreci sayıya yetişenler yer almıştır.

“Çift taraflı kör hakemlik ilkesi” gözetilerek 2019 yılının ilk sayısındaki hakemlerin isimleri bu sayıdakilerle birlikte yazılmıştır.

Bu vesile ile Dergimizin Yayın İlkelerine mümkün olduğu kadar riayet eden Editör Kurulumuz, Yazarlarımız ve Hakemlerimize teşekkür eder, bundan sonraki sayıların her birinin bir öncekinden nitelik bakımından daha iyi olması için azami gayret sarfedeceğimizi belirtmek isterim.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), Dergipark’tan aldığı hizmetle ve kabul edildiği ilk yıldan itibaren Ullakbim tarafından uymakla yükümlü olduğu ilkelere riayeti titizlikle benimsemeye çalışmaktadır. Bunun için de her sayıda bir sonrakinin daha iyi olmasını hedef olarak benimsemiştir. Bu hedefi gerçekleştirme adına ise Anasayfasındaki “Yayın, Yazım ve Etik İlkeleri” her seferinde gözden geçirilmektedir. Bu sebeple Dergimize rağbet eden yazarlardan da yazılarını göndermeden önce yenilikleri görebilmek için ilgili bölüme bakmalarının hem kendileri hem de derginin sağlıklı ve hızlı işleyişi bakımından yararlı olduğunu hatırlatmak isterim. Aynı gayelerle bu Sayımızdan itibaren Editör Kurulumuza katılmış olan mesai arkadaşlarımıza da “Hoş geldiniz” der, onların katkısı ile yayın kalitemizin artacağı umudunu ifade etmek isterim.

Son olarak TR Dizin’de yer alan Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin yakın gelecekteki hedefinin Uluslararası dergiler sınıfına dâhil edilmek olduğunu belirttikten sonra gelecek olan *2020 yılının Türk akademisine hayırlar getirmesini dilerim.*

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK

Editör

MAKALELER

- Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm **330**
Mehmet Ali KİRMAN
Truth Monopoly and Religious Particularism
- İtaat Kavramının Gerekçeleri Açısından **347**
Kur'an'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı
Osman EYÜPOĞLU, Niyazi USTA
*The Approach of the Qur'an to the Critical
Thinking from Point of Reasons of Obedience
Concept*
- Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Başvurma **379**
Nedenleri Üzerine Bir Saha Araştırması
Saffet KARTOPU, Abdurrahman ÜNALAN
*A Field Survey on the Reasons for Applying to
Magic And Supernatural Powers*
- Bazı Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin **400**
Bağlam Çerçevesinde Yeniden
Değerlendirilmesi
Sami KILINÇLI
*Reexamination of Some Asbab al-Nuzul
Narratives within the Contextual Framework*
- Sahabîlerin Türkleri Tanımaları ve **418**
İlişkileri
Ali HATALMIŞ
*Recognition and Relations of The Companions
with Turks*

-
- Cahiliyye Dönemi Esviye Şiir Ekolü **441**
Hamit SALİHOĞLU
*Jahiliyyah (Days of Ignorance) Period Esviyye Peotry
Ecole*
- Makâsîdü’ş-Şeri’â’nın Teorik Boyutu ve **460**
Müstakil Delil Olma Problemi
Mehmet Aziz YAŞAR
*The Theoretical Aspect of Makâsîdü’ş-Şer’â and the
Problem Related to Be A Single Evidence*
- Musa İbn Meymûn’un Düşüncesinde İnsan ve **482**
Tanrı İlişkisi
Mirpenç AKŞİT
*The Relationship Between Human and God in the
Thought of Maimonides*
- İslâm Hukuku’nda Katl-Makâsîd İlişkisi **495**
Mustafa Harun KIYLIK
*Homicide and the Purposes of Shari’ah (Maqâsid)
Relationship in Islamic Law*
- Şart Anlamındaki İذًا ve إِنْ ‘in Arap Dili ve **525**
Belağatı Açısından Değerlendirilmesi
Mustafa KESKİN
*Analysis of the Meaning Given in a Sentence with
Prepositions of Condition “iza” and “in”: Applications
in Some Verses*

- İsmail Hakkı Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme **539**
Orkhan MUSAKHANOV
Study and Critical Edition of Ismail Hakkı Bursevî's Commentary on the Hadith 'The Believer is a Mirror of his Fellow Believer': A Study on the Points where the Esoteric and Exoteric Meaning Unite and Separate
- Son Dönem Osmanlı Ahlak Eğitimcisi Ali Seydi Bey'in "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye" İsimli Eserinin Birinci Kısımının Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki **562**
Salih AYBEY
Translation and Review the Work of the Late Ottoman Ethical Moral Education of Ali Seydi Bey's Book Named to the First of Part "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye"
- "El-Hizam" Romanı Örneğinde Otobiyografi ve Kültürel Kimlik **587**
Sulaiman TAAN
Autobiography and Cultural Identity in the Example of "Al-Hizam" Novel
- İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme **603**
Ahmet Rifat GEÇİOĞLU, Ertuğrul DÖNER
A Psycho-Social Assessment on the Issues Discussed Today in Islam in the Context of Marriage and Family

-
- Bağlam Unsurları Işığında en-Necm Sûresi
21-22. Âyetlerine Dair Bir Analiz **628**
Hasan YÜCEL
*An Analysis of The Verses 21-22 From Surat al-Najm
in the Light of Context Elements*
- Roma Katolik Kilisesinin Ahiret İnancı
Üzerine Bir İnceleme **646**
Musa Osman KARATOSUN
*An Examination on the Beliefs of Roman Catholic
Church about Afterlife*
18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre
Anlaşmalı Boşanma (Muhâle'a) **662**
Ömer KORKMAZ
*Contracted Divorce (Mukhâla'Ah) According to
Adana Qadi Registers in the 18th Century*
- Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî
Duygular **685**
Ali KOÇAK, Hasan KAYIKLIK
*Religious Sentiment and Religious Emotions in
Context of Emotions*
- Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından
Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer
Öğretimi –Sorunlar ve Çözüm Önerileri– **714**
Asım SARIKAYA
*Teaching Sirah in the Khutbah (2015-2017) Prepared
by Presidency of Religious Affairs – Problems and
Solution Offers –*

- Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen
Hadislere Yönelik Eleştirileri **730**
Hasan KAYAPINAR
*Ali al-Qârî's Evaluations on the Hadithes Used as a
Proof in al-Hidayah*
- Türk Atasözlerindeki Sosyo-Dini Motifler; **744**
Divanu Lügati't-Türk Örneği
Mehmet Emin SARIKAYA
*Socio-Religious Motifs in Turkish Proverbs; A Sample
of Divānu Luġāti 't-Turk*
- Abdurrahman Munîf'in "Ummu'n-Nuzûr" ve **758**
Orhan Kemal'in "Hanımın Çiftliği"
Romanlarında "Hoca" Tipolojileri
Ethem DEMİR
*The Typologies of the Clergyman in the Novel
Ummu'n-Nuzur to Abdul Rahman Munif and in the
Novel Hanımın Çiftliği to Orhan Kemal*
- Emevîler Dönemindeki Tarih Çalışmalarına **772**
Genel Bir Bakış ve Dönemin Siyasî Olaylarının
Tarih Çalışmalarına Etkisiyle İlgili Bazı
Tespitler
Mücahit YÜKSEL
*Overview of the Studies of History in Umayyad Period
and Some Determinations About the Effect of
Political Events of the Period on Historical Studies*
- Cemâleddin İshâk El-Karamânî'ye Ait "El- **793**
Münâcâtü'l-Meymûne" Adlı Kasîdenin Tahkik,
Tercüme ve Değerlendirmesi
Tespitler
İbrahim AYDIN, Tarık TANRIBİLİR,
Yasin KARAKUŞ
*The Investigation, Translation and Evaluation of the
case of Cemaleddin Ishakk al-Karamani's ode "el-
Münâcâtü'l-Meymûne"*

■
Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an, Meal ve Tefsir ile İlgili Yayınları ve Kur'an Kültürümüze Katkısı
Bayram KÖSEOĞLU
The Presidency of Religious Affairs' Publications about Qur'an, Meaning and Tafsir and its Contribution to Our Culture of Qur'an **817**

Abdülaziz B. Muhammed Ed-Derâverdî ve Bir Hadis Râvîsi Olarak Güvenilirliği
Serkan ÇELİKAN
Abdulaziz B. Muhammad Al-Darâvardî and his Reliability as a Narrator of Hadith **837**

Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar
Amine Nuriye ÇITIRIK
Resources Affecting the Formation of Public Religion in Ottoman Period **861**

Bir Osmanlı Aydını Ahmet Mithat Efendi ve Bazı Felsefi Görüşleri
Zafer ÇAYLI
An Ottoman Highbrow Ahmet Mithat Efendi and his Some Philosophical Views **884**

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu
Tamer YILDIRIM **904**

Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikularizm

Truth Monopoly and Religious Particularism

Mehmet Ali KIRMAN^a

^a Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: makirman@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-3610-8190>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.10.2019
Kabul Tarihi:	13.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Hakikatin, mutlak gerçeğin veya gerçek gerçeğin doğası ve kaynağı insanlık tarihi boyunca ilgi gören bir olgu olmuştur. Çünkü hakikat insanın anlam dünyası ve anlam arayışı için vazgeçilmezdir. Ancak insan, hakikati olduğu gibi değil, sosyo-kültürel birikimlerine göre anlayabilir. Zira insan hakikati bütünüyle kavrayıp kuşatamaz; sadece onun arayışında olabilir. Şu hâlde insanın hakikatle kurduğu ilişki, beşeridir ve görecelidir. Fakat bu gerçeğe rağmen hakikatin temellük edilmesi, belli bir noktada toplanması ve tekelleşmesi de söz konusu olmuştur. Bu durum ilgili literatürde “hakikat tekelciliği”, “dinî tekelcilik”, “absolutizm” veya “dinî partikularizm” olarak adlandırılır. Hakikat tekelciliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı temel karakteristiklerinden söz edilebilir. Hakikat tekelciliğinin temel karakteristiklerinden bir kısmı şu şekilde belirtilebilir: Hakikat tekelciliği her şeyden önce tek doğru ve anayol olma iddiasında bulunur. Bir diğer ifadeyle hakikat tekelciliği kendi yorumunun hakikatin biricik yorumu olma iddia eder ve böylece diğer yorumlar karşısında kendi otoritesini kurarak, bir tür ortodoksi geliştirir. Hakikat tekelciliği ve dinî partikularizm kurtuluş, düzen ve istikrar vaat eder; bu itibarla korumacı uygulamalara ve bu yönde yasal düzenlemelere yönelir. Hakikat tekelciliği dar ve sığ olduğu gibi aynı zamanda bağınaz bir yapısı vardır. Hakikat tekelciliği ve dinî partikularizm kültürü reddeder, onun insan hayatını kolaylaştırma ve düzenleme gibi fonksiyonları göz ardı eder. Hakikat tekelciliği çoğu zaman cehalet, yobazlık, bağınazlık, taassup, fanatizm ile anılırken, hoşgörü, uzlaşma, çoğulculuk ve özgürlüğün de karşısındadır. Hakikat tekelciliği inhisarcı bir tutumla özellikle düşünce ve inanç konusunda ötekileştirici olduğu kadar belli bir hoşgürsüzlük, fanatizm, baskı ve şiddeti de beraberinde getirmektedir. Hakikat tekelciliği marjinal ve siyasal bir yapıya sahiptir. Hakikat tekelciliği toplumsal değerleri aşındırıcı bir özelliği vardır. Bütün bu özellikleri itibarıyla hakikat tekelciliğinin çok ciddi toplumsal sorunlara yol açması kaçınılmazdır.

Bu çalışmada öncelikle insan ve hakikat ilişkisi ele alındıktan sonra hakikatin tek elde toplanmasını ifade eden hakikat tekelciliği, dinî tekelcilik, dinî partikularizm, dinî mutlakçılık gibi kavramsal açıklamalara yer verildikten sonra hakikat tekelciliği ve dinî partikularizmin temel karakteristikleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra da dinî tekelciliğin bir tek dinî geleneğe münhasır olmadığı, hemen her dinî gelenekte görülebildiği gerçeği ifade edilmiştir. Burada günümüzde özellikle modernleşme ve sekülerleşme sürecinde yaşananlara tepki olarak ortaya çıkan ve dinlerin katı ve dar yorumlarının bir uzantısı radikal ve fundamentalist hareketler örneğinden hareketle dinî partikularizm olgusu analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat tekelciliği, dinî mutlakçılık, dinî tekelcilik, dinî partikularizm, absolutizm.

1. İNSAN VE HAKİKAT İLİŞKİSİ

Hakikatin, mutlak gerçeğin veya gerçek gerçeğin (real reality) doğası ve kaynağı insanlık tarihi boyunca ilgi gören bir olgu olmuştur. Çünkü hakikat insanın anlam dünyası

için vazgeçilmezdir. Bir diğer ifadeyle hakikat, insan için etkileyici ve büyüleyici bir öneme sahiptir. Zira insan, hayat mücadelesi verirken karşılaştığı zorlukları aşmak ve hayatı anlamlandırmak mecburiyeti hisseder. Bunu yaparken de kendisine yol gösterecek sağlam bir rehber olarak hakikat arayışına girer. Weber anlam arayışının hem entelektüel hem duygusal olduğunu savunur. Hakikat ve/veya anlam arayışına giren insanın başvurabileceği iki önemli kaynaktan söz edilebilir: Din ve felsefe. Bir diğer ifadeyle insanlık varoluşsal sorularının cevaplarını ya dinde ya da felsefede bulur. Ancak bu ortak yön din ve felsefenin iki ayrı alan olduğu gerçeğini değiştirmez. Dinde ilahî bilgi ve iman öne çıkarken, felsefede rasyonel bilgi öne çıkar. Dine inanmayan veya dinin sunduğu cevaptan tatmin olmayanlar görece tartışmalı felsefi akımlara yönelebilmektedir.

İnsanoğlunun hakikat arayışı çoğu zaman yol metaforuyla izah edilmiştir. Yol metaforunun gerek dinî metinlerde söz gelimi Eski Ahit ve Kuran-ı Kerim’de, gerek tasavvuf literatüründe ve gerekse felsefi metinlerde özellikle Türk-İslâm Düşünce Tarihinde bir kök metafor olarak sıkça kullanıldığı bilinmektedir (bkz. Kirman ve Sarı 2019). Hemen her din kendisini hakikatin bizatihi kendisi veya hakikate götüreceği bir yol olarak takdim eder. Hakikati arayan insanlar da hakikate götüren bir yol olarak bir dine bağlanma yoluna gidebilmektedir. Şu halde insanoğlunun aslında ontolojik yapısından kaynaklanan, yani varlığını anlamlandıracak iki büyük amacından söz edilebilir: İlki, hakikati aramak (anlam arayışı) ve ikincisi ise bulunan hakikate göre hayatı anlamlandırmak. Ancak bu noktada bir takım ciddi sorunlar ortaya çıkabilmektedir: Hakikati sorgulamadan kabul ederek tekelleştirmek ve diğer insanlara dayatmak.

Bu bağlamda hakikati bulan veya bulduğunu düşünen insanın o hakikati benimsemeden ve sahiplenmeden önce yapması veya sorgulaması gereken bir takım hususlar vardır. Her şeyden önce hakikatin gerçekliğinin belirlenmesi gerekir. Bulunan hakikat gerçek/mutlak hakikat midir yoksa sözde/sahte hakikat midir? Kuşkusuz buna karar vermek kolay değildir. Ancak bu kararı kolaylaştıracak ve Sokrat’tan mülhem iki ilkedden söz edilebilir: iyilik ve yararlılık. Bulunan hakikat insanlar için iyi midir? Bulunan hakikat insanlar için yararlı mıdır? Şu halde ilk aşamada kamusal iyilik ve kamusal yarar iki önemli kriter konumundadır. Bir sonraki aşamada ise hakikatin nasıl algılandığı, mutlaklaştırılıp mutlaklaştırılmadığı ve nihayet diğer insanlara nasıl aktarılacağı veya duyurulacağı, aktarma ve paylaşma esnasında dayatma yapılıp yapılamayacağı ciddi bir sorun olarak ele alınmalı ve sorgulanmalıdır. Bu tür bir sorgulama yapmamış, hakikat hakkında makul ve sahipsiz bir anlayışına ulaşamamış olanların ya da kamusal iyilik ve kamusal yarar ilkesini göz ardı edenlerin katı sübjektivizme düşmeleri kaçınılmaz olduğu gibi hakikat zannedilen ile teselli bulma veya hakikat tekelciliği yapma yoluna gitmeleri muhtemeldir.

Bu noktada bir hususun altının çizilmesi gerekmektedir: Hakikat ile doğruluk ve dürüstlük arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Nitekim Barrett’in da dediği gibi “Hakikat ancak doğru olan insanla birlikte var olmaya devam eder”. (Bayer, 2012:4). Dolayısıyla doğru ve dürüst olmayan veya doğru olmayı önemsemeyenler kendilerini hakikatin büyümesine kaptrabilir ve hakikati sahiplenerek hakikat tekelciliği yapabilirler.

Anlaşılan din ve hakikat konusunda aydınlanmamış olanların (mürşet olamayanların) hakikatin arkasına sığınarak aydınlatma ve irşat etme (mürşit olma) fonksiyonu üstlenebileceği düşüncesi abestir. Bunlar kendi dindaşlarını dinden soğuttukları gibi dine yönelecekler için de model olamayacakları ve belki de tam tersine insanları dinden soğutacakları açıktır. Zira kurumsal dine din dışı çevrelerden gelebilecek zarardan çok daha fazlasının, hakikati sahiplenen ancak benimsediği dini ve o dinin ahlak anlayışını temsil edemeyen çevrelerden geldiği açıktır. Nitekim Kuran-ı Kerim de dindarlık iddiasıyla yola çıkıp da dini temsil noktasında dine zarar verenleri “dini yalanlayanlar” olarak niteler ve “yazıklar olsun” ifadesiyle eleştirir (107/Maun 1-7).

Belirtilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Hakikat, mutlak gerçeklik veya gerçek gerçeklik kendisini farklı formlarda gösterebilir. Dolayısıyla insan hakikati olduğu gibi değil, sosyo-kültürel birikimlerine göre anlayabilir. Buna göre hakikat hakkında konuşan veya yorum yapan insan, hakikati kendi bakış açısından görür. Zira insan hakikati bütünüyle kavrayamaz, kuşatamaz; sadece onun arayışında olabilir. Şu halde insanın hakikatle kurduğu ilişki, beşeridir ve görecelidir. Bu bağlamda farklı dinî gelenekler içerisinde ortaya çıkmış olan farklı mezhep veya gruplar da mutlak varlığı tecrübe ve idrak etmenin ve onunla iletişim kurmanın farklı yollarını temsil eden oluşumlar olup sahip oldukları dinî düşünce ve yorumlar da ilahi değil beşeridir. Bir diğer ifadeyle farklı dinî grupların, cemaatlerin, mezheplerin ‘hakikat’ anlayışları mutlak değildir, hakikatin sadece bir yansımasıdır. Unutulmamalıdır ki, mutlak hakikatin beşerî bir yorumunun hakikatin yerine geçmesi düşünülemez.

Anlaşılan hakikat tekelciliği özünde insanın hadsizliğinin ifadesidir. Aydınlanma düşüncesi üzerinden kendisini kuran modernliğin insan/özne anlayışı da bu hakikat tekelciliğinin en bariz örneğidir. Hümanizm ise Sofistlerin “insan her şeyin ölçüsüdür” düşüncesini güncelleyerek insanı merkeze alan, hatta Tanrı’nın yerine koyan ve bir anlamda insanı Tanrılaştıran bir felsefedir. Postmodern düşüncenin hakikat anlayışında ise insanüstü bir hakikat yoktur; hakikatin ölçüsü insandır. Oysa insan, özgür olmakla birlikte aynı zamanda kendisine ve çevresine karşı da sorumlu bir varlıktır. Hatta içinde bulunduğu toplum ve sosyal çevresi tarafından belirlenen bir varlıktır. Her halükârda gücü ve imkânları sınırlı olan; verili bir dünyada limitleri dâhilinde yaşayan bir varlıktır.

2. DİNİ TEKELCİLİK VE PARTİKÜLARİZM

Hakikatin temellük edilmesi, yani belli bir noktada toplanması ve tekelleşmesi din sosyolojisi literatüründe “dinî partikülarizm” olarak adlandırılır. İslami literatürde ise kurtuluşa eren tek topluluk anlamında “firka-i nâciye” kavramıyla karşılanabilir. Bu kavram, kendisini belirli bir fikre, inanca veya toplumsal gruba adayan kişinin aksiyonlarını değerlendirirken kullandığı değerlerin ve kriterlerin gruba ait olması ve onların tek geçerli ve güvenli inanç şekilleri olduğunu savunması; evrensel olarak tüm insanlığa uygulanabilecek değerlerin ve kriterlerin ihmal edilmesi durumunu ifade eder (Kirman 2016:237). Partikülarist anlayış, yapısı itibariyle karşıtlık üzerine kurulu olup kutuplaştırıcı karakteriyle bilinir.

“Hakikat tekelciliği” (Aydın 2016:7) veya “dinî tekelcilik” olarak da adlandırılan bu anlayış, yani dinî bir yorumun kendisini mutlak ve tek gerçek olarak iddia etmesi ve dini tekeline almasıdır. Bir diğer ifadeyle dinî partikülarizm kavramı, hakikatin, sadece belli bir dine veya bir dinî geleneğin parçası olan bir mezhebe, gruba ya da oluşuma ait olduğuna dair iddiaları ifade etmektedir.

Dinî partikülarizmin karşısında yer alan ve Cehennem'in ebedî olmadığı, yalnızca bir ıslah mekânı olduğu ve sonunda herkesin kurtuluşa ereceğini savunan anlayış ilgili literatürde “dinî evrenselcilik” veya “çoğulcu din anlayışı” olarak bilinmektedir (Kirman 2016:237). Bu anlayışa göre İlahi Hakikat mutlaktır. Dinî geleneklerde Tanrı, hakikati yani gerçek gerçekliği temsil eder. Zira O'nun her şeyi bilen, her şeyi gören ve her şeye gücü yeten, Kadir-i Mutlak bir varlık olduğuna inanılır. Ancak bu Mutlak Hakikati kavramak ve anlamak için yapılan tüm tanımlamalar ve nitelendirmeler mutlak olarak kabul edilemez; hakikatin sadece bir yansıması, beşerî bir yorumudur. Beşerî yorum eksenli ortaya çıkan böylesine bir kesinlik ve mutlaklık iddiası ve bu çerçevede oluşan inhisarcı tutum, din ve inanç konusunda belli bir hoşgörüsüzlük ve fanatizmi de beraberinde getirmektedir.

Böyle bir din anlayışının bir anlamda mensup olunan din veya inanç sistemi tarafından şekillendirildiği söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, daha ziyade dinî gruplarda görülen partikülaristik din anlayışının ait olunan dinin tek hakikati kendisinin temsil ettiği şeklindeki “absolütizm” ile yakından ilişkilidir. Anlaşılan partikülarist din anlayışının ortaya çıkmasında daha ziyade absolütist karakterli dinler etkili olmaktadır. Bilindiği gibi bazı dinler kendilerini başta müntesipleri olmak üzere kendileri dışında hiçbir gerçekliği kabul etmeyen bir kesinlik içerisinde sunarlar.

Partikülarist din anlayışının daha ziyade dinî grupların ve cemaatler arasında görüldüğü bilinmektedir. Dinî grupların ve cemaatlerin partikülarist din anlayışını benimsemelerine yol açan sebeplerin başında, cemaat olmaktan kaynaklanan dar “asabiye anlayışı” gelir. İbn Haldun'un grup veya cemaat mensuplarının grup mensubu olmayanlara göre toplumsal, kültürel ve dinî açıdan yakın hissedilmesi anlamında kullandığı bu kavram, özellikle “nesepe asabiyesi” kavramı bir yönüyle cemaati ayakta tutan önemli bir unsur olmakla birlikte onu darlaştıran bir fonksiyon da görebilmektedir (İbn Haldun 2009:334-5). Zira bu anlayış, Weberci anlamda zihniyet olup (Günay 2000:217), dinî oluşumların hem din anlayışlarını hem de dünya görüşlerini şekillendirmektedir. Bu düşünsel söylem grup üyeleri arasında birlik, beraberlik ve kardeşliği tesis etme noktasında son derece fonksiyoneldir. Ancak böylesine önemli fonksiyonlar yüklenen bu düşünsel söylem, grubu partikülarist yorumlara sevk etmeden hayatın reel şartlarına uyum yönünde fonksiyonel olmalıdır. Dinî grupların ve cemaatlerin kendi dar sınırlarının dışına çıkarak geniş bir toplumsal zemin bulup bulamamaları ya da kendi aralarında sürekli bir çatışma halinde olmaları da dinî tekelcilik ve partikülarist din anlayışı bağlamında ele alınmalıdır. Öte yandan günümüzde küresel planda İslam ve İslamî gruplar denilince akla şiddet, terör, devleti ele geçirme, baskı, zulüm, başörtüsü, sakal vs. gelmektedir. İslam'ın görünür yüzü olan cemaatlerin bu gündemi ve böyle bir algıyı değiştirmesi kaçınılmazdır. Ancak bu değişimi gerçekleştirebilmek için İslamî

cemaatlerin her şeyden önce kendi din ve siyaset anlayışlarını daha özgürlükçü ve çoğulcu yönde değiştirme istek ve iradesini ortaya koymasına gerekmektedir.

Hakikatin belli bir noktada toplanması, yani hakikatin tekelleşmesi bir takım ciddi sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Dinî ekonomi modeline göre, dinin tekelleştirildiği toplumlarda dinî pratiklere katılımın düşeceği, buna karşın rekabetçi bir dinî pazarın olduğu toplumlarda ise daha yüksek düzeyde dinî katılım sağlanacağı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, dinî pazarlar ne kadar çok sayıda müşterinin isteğine uygun zengin tercih seçenekleri sunarsa böylece daha fazla katılım sağlayacaktır (Montgomery 2003). Anlaşılan insanlar özgür bir varlık olmalarının gereği olarak baskı ve dayatma karşısında reaksiyoner bir tavır sergilemektedir. Bir diğer sorun da şudur: Hakikat tekelciliği, bu tekelciliği yapanların elinde çok kolay bir şekilde ölümcül bir silaha dönüşebilir. Üstelik bu silah sadece farklı din mensuplarına değil, aynı din mensubu olan dindaşlarına da yönelik kullanılabilir.

3. DİNİ TEKELCİLİĞİN KARAKTERİSTİKLERİ

Bu başlık altında tekelci ve partikülarist din anlayışının temel karakteristikleri açıklanacaktır. Bu kapsamda öncelikle tek ve mutlak doğru olma, hakikatin biricik yorumu olma iddiası, toplumsal düzen ve istikrar sağlama iddiası ve kurtuluş vaadi ele alınıp eleştirisi yapılacaktır. Daha sonra da özgürlük, hoşgörü ve kültür karşıtlığı ile dışlama, ötekileştirme, tekfir etme, baskı ve şiddete yönelme, siyasallaşma, değerleri aşındırma gibi yönleri incelenecektir.

3.1. Tek Doğru/Anayol İddiası

Hakikat tekelciliği yapan dinî gelenekler, mezhepler, gruplar ve dinî oluşumlar farklı şekillerde de olsa sadece kendilerinin Tanrı hakkındaki tüm hakikate sahip olduğunu iddia ederek kendi yorumlarını hakikatin “biricik” yorumu, kendilerini de hakikat bekçisi olarak ilan ederler. Böylece diğer yorumlar karşısında kendi otoritesini kurarak, bir tür ortodoksi geliştirir. Artık tüm görüşler, ilginç bir biçimde meşruiyetini kendinden alan bu otorite tarafından meşru veya gayri meşru olarak belirlenir (Aydın, 2016:8). Dinî metinlerden elde etmiş oldukları yorum ve bulguları mutlaklaştırarak merkeze koyarlar ve diğer yorumları ise kendi yorumlarına yakınlıkları veya uzaklıklarına göre doğru ya da yanlış yorum şeklinde tasnif ederler. Böylece kendi yorumlarını katı sübjektivizm içerisine sıkıştırarak tartışılmaz tek gerçek ve tek doğru olarak sunan dinî gruplarda üyelere sunulan yorumlar mutlak, tek doğru yorum olarak dinle özdeşleştirilebilir ve buna uymayan diğer yorumlar, tutumlar ve davranışlar küçümsenir, dışlanır, reddedilir ve hatta ötekileştirilir. Oysa bu, Kuran’ın ifadesiyle dini parçalamaktır: “Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur.” (6/Enam 159).

Son zamanlarda Türk toplumunda hadis ve sünnet karşıtlığı ortaya çıktığı veya çıkarıldığı ve Sünniliğin din mi yoksa mezhep mi olduğu noktasında bir tartışma başlatıldığına şahit olunmaktadır. Bu bağlamda İslam’ın ana yol akımı olan “Sünnilik” veya “Ehl-i Sünnet” gibi kavramların yerine “asıl Müslümanlık, dinde hak, ana yol” olarak tanımlanan “Sünniyet” önerisi yapılmak suretiyle kendi din anlayışlarını tekelleştirme

çabalarına şahit olunmaktadır. Bu bağlamda dinin her tür rasyonel yorumu ayrılıkçı (Mutezili) görüş olarak yaftalanmakta ve her tür yenilikçi bakış açısı da bidat olarak etiketlenmekte ve bunlara karşı bir tutum sergilenmektedir (Gencer 2017:8). Sünniyet önerisi oldukça ironiktir. Zira bu kavram zımnen bir dini ifade eden İslamiyet yerine ikame edilme çabası ve izlenimi uyandırmaktadır. Kuşkusuz yüz yıllardan beri kullanılagelen Ehli Sünnet ve Sünnilik İslam dininin temel ilkelerine ve insan fitratına en uygun anlayışları bünyesinde barındırdığı için İslam coğrafyasında çok geniş kabul görmüştür. Ancak bu onun beşeri olma vasfını değiştirmedeği gibi daha kapsamlı, daha makul anlayışların ortaya çıkmasına da mani değildir. Şu halde Sünniliğin beşeri yönü göz ardı edilerek ilahileştirilmesi ve “Sünniyet” tekelciliği yapılması fevkalade manidardır.

3.2. Düzen ve İstikrar İddiası

Partikülarist din anlayışına sahip dinî tekellerin en temel karakteristiği düzen ve istikrar iddiasında bulunmalarıdır. Dinî tekeller toplumsal düzen ve istikrar, milli birlik ve bütünlük, vatandaşları kötülüklerden, sahtekârlıktan korumak ve onlara güvenli bir ortam oluşturmak, kısaca din, devlet, toplum, millet ve vatandaşlar için yararlı olmak amacıyla korumacı uygulamalara ve bu yönde yasal düzenlemelere yönelirler (Baradaran-Robison, Scharffs and Sewell 2005: 942). Oysa din alanında devlet eliyle uygulamaya konan korumacı yaklaşımların tekelleşmeye yol açacağı ve bunun da toplumda hâkim din anlayışı lehine baskıyı arttıracacağı, zayıf bir din anlayışı ortaya çıkaracağı, bireysel özgürlükleri sınırlayacağı, demokrasi kültürünü zayıflatacağı belirtilmektedir (Baradaran-Robison, Scharffs and Sewell 2005: 943). Anlaşılan din ve hakikat tekelciliğinin toplumsal düzen ve istikrar sağlama bir yana ciddi toplumsal sorunlara yol açma potansiyeli oldukça yüksektir.

Öte yandan dinî tekellerin elde ettikleri güç ve yetki ile toplumda çok geniş kitleleri manipüle etmeleri kaçınılmazdır. Nitekim reformasyon hareketinin öncü isimlerinden Martin Luther de Hristiyan dünyasında dinî tekelin ortadan kaldırılması, papalığın ve üst düzey ruhbanların haksız yollardan kazanılmış zenginliklerinin, aldatmacalarının ve dünyevi iktidarlarının sona erdirilmesi için yayınladığı yazılarında bazı ilkeler ve stratejiler belirlemiştir. Bu kapsamda seküler otoriteye başvurulması; ruhban sınıfının tekelinde olan din eğitimi verilen üniversitelerde ilahiyat ve felsefe müfredatlarının yeniden düzenlenmesi ve dinî emirlerin sayı ve kapsamlarında esaslı sınırlamaya gidilmesi (Höpfl, 1991:viii) şeklinde önerilerde bulunmuştur. Bugün bu ve benzeri önerilerin veya eleştirilerinin dinin güncellenmesine yönelik itirazlar bağlamında Türk toplumunun gündeminde olması da oldukça manidardır.

3.3. Kurtuluş Vaadi

Partikülarist dinî akımların karakteristiklerinden biri de kurtuluş vaadinde bulunmalarıdır. Fakat bu vaat yalnızca kendi üyelerine özgüdür. Meşruiyetini ve gerçekliğini kendinden alan bu tür oluşumlar üyelerine hazır kurtuluş reçetesi sundukları, hepsi olmasa da pek çoğunun, kendilerini “firka-i nâciye” olarak gördükleri, “bize katılanlar ve bize yardım edenler kurtulmuş, diğerleri helak olmuştur” şeklinde ifade edilen sloganik bir formülasyonla

kendilerine katılımı amaç, üstelik tek amaç haline getirdikleri ve insanlara kurtuluş sözü verdikleri bilinmektedir.

Bu düşüncelerini dini gerekçelerle desteklerler. İslami gelenek içerisinde çok önemli bir konumu bulunan Hadis literatüründe yer alan rivayetler arasında en yaygın olanı şudur: “Benim ümmetim 73 fırkaya ayrılacak. Bunların bir tanesi hariç hepsi Cehenneme gideceklerdir. Kurtulacak olan farka benim ve ashabımın yolunu izleyen fırkalardır.” (Tirmizi, iman, 18; Ebu Davud, sünnet, 1; İbn Mace, fiten 17; ed-Dârimî, siyer, 75).

Bu rivayette geçen “yetmiş” kelimesinin çokluk anlamına alınması daha uygun olmasına rağmen hadisi literal okumaya tabi tutan müellifler, bu rivayetlere uymak için fırka ve mezhep sayılarını 73 sayısına tamamlama gayretinde olmuşlardır. Bunun bir sonucu olarak da birçok mezhep gerçekte olmadığı halde ismen üretilmiştir.

3.4. Darlık ve Sıgılık Tek Adamlık

Hakikati tekelleştiren dinî gruplar daha ziyade karizmatik lider eksenli oluşumlardır. Bu tür oluşumlar “insan yetiştirme” idealine sahip olsalar da partikülarist ve tekelci din anlayışlarının bir uzantısı olarak konusunda zirve olabilecek fikir ve ilim adamlarının yetiştirememesi sorunu yaşamaktadır. Bunun bir sonucu olarak da bir lider ile veya sınırlı sayıda bir yetişmiş kadro ile yola devam etmektedirler. Nitekim Raşit el-Gannuşî de bu gerçeğe işaret eder:

İslamî cemaatlerin eğitim metotlarındaki en tehlikeli şey, sınırlı sayıda düşünür, âlim ve partiye bazen de Hizbu't-Tahrir ve diğer partilerdeki kardeşlerimiz gibi tek bir âlime dayanmalarıdır. Sadece bazı güzel durumlarda İslami içtihatla bir ekole dayanırlar. (Gannuşî 2010:217).

Bu durum dinî cemaatlerin oldukça dar kalıplar içinde kalmasına ve gerek diğer dinî mezhep ve cemaatlere karşı gerekse de kendi içlerinde farklılığa, çoğulculuğa karşı hoşgörüle yaklaşmamalarına yol açmaktadır. Oysa “İslam; insanın özgürlüğü, halkların iradesi ve şüranın verdiği hükme saygı duymaya öncü olmuş, diğer dinleri tanımış, onlara inananlara saygıyı, onlarla hoşgörü içinde yaşamayı emretmiştir.” (Gannuşî 2010:206).

3.5. Kültürün Reddi

Partikülarist dinî anlayışların bir diğer karakteristiği de kültürü reddetme, yok saymadır. Hakikat tekelliliği yapan dinî oluşumlar, ilk dönem, altın çağ özlemi içerisinde olan köktenci ve selefi karakterleriyle tanınırlar. Buna karşın yenilenmeye açık, çoğulculuğu öne çıkaran ve tekipleştirmelere karşı duran kültürü sürekli eleştirirler. Söz gelimi Vehhabilik gibi mutlak hakikat iddiasında bulunan dini oluşumlar, İslam tarihinde ilk dönem mescitleri örnek göstererek camilerin tezhip, hat gibi sanatlarla süslenmesine, minare yapılmasına, bir anlamda kültüre ve sanata karşı çıkma eğilimindedir (Nasr 1987:199).

Hakikati yalnızca kendilerinin temsil ettiğine inanan ve diğerlerini Müslüman olarak görmeyen Vahhabiler, tarihi süreçte oluşan davranış örüntülerini ya da kültürel unsurları bu arada da sanatsal faaliyetlerin tümünü din dışı saymış, tebaası olduğu Osmanlı Devleti'ne karşı cihat ilan etmiştir. Osmanlıda mabetlerin kubbeleriyle, çeşitli süslemeleriyle, minareleriyle ihtişama büründüğünü ve sadelikten

uzaklaştığını ileri süren Vahhabilerin moral-ahlaki algı ve tanımlamaları ışığında tüm sanat eserlerine karşı olmuşlardır. (Bodur 2015:161).

Kültürü eleştiren Terry Eagleton gibi düşünenler, kültürü sekülerleştirici bir faktör olarak görürler ve kültürün aslı olandan yani hakikatten uzaklaşarak katılaştığını ve nihayetinde hakikatin üstünü örttüğünü iddia ederler ve sonuçta “kültür küfürdür” sloganına sarılırlar (bkz. Bayer, 2012:4). Oysa Eagleton, kültürün 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı toplumlarında devrimci ulusalcılık, cinsiyetçi politikalar ve etnik mücadeleler gibi üç hareketin ayrılmaz bir parçası olarak siyasi gündemi belirlemiş olmasını (Eagleton, 1997:3), bir diğer ifadeyle biyolojizme ve ekonomizme indirgenen kültüralizmi yani kültürcülük yapılmasını (Eagleton, 1996:74) eleştirir. Öte yandan kültürü reddeden, yok sayan bu bakış açısına göre kültürün mahiyet ve fonksiyonları söz gelimi insan hayatını kolaylaştırmak ve düzenlemek gibi fonksiyonları göz ardı edilmiş olur. Sosyolojik olarak bilinmektedir ki, kültürsüz bir toplum olmadığı gibi, kültürsüz bir toplumsal hayat da düşünülemez. Öte yandan dünyaya, insana ve topluma temas eden her dinin de bir kültürü söz konusudur.

3.6. Özgürlük Karşıtlığı ve Bağnazlık

Hakikat tekelciliği ve dini partikülarizm çoğu zaman cehalet, yobazlık, bağnazlık, taassup, fanatizm ile anılırken, hoşgörü, uzlaşma, çoğulculuk ve özgürlüğün de karşısındadır. Kendi görüş ve düşüncesini tek doğru olarak kabul eden ve ona körü körüne bağlanan bir düşünme biçimi ister istemez bağnazlık sarmalına girer. Kendi dışındaki hiç kimseyi anlamayan dinlemeyen, herkese ve her şeye önyargılı yaklaşmayı ifade eden bağnazlık daha çok bilgisizlik, eğitimsizlik, güçsüzlük, doyumsuzluk ve hoşgörüsüzlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Kirman 2016:39). Bağnazlık ve taassup çok farklı alanlarda söz gelimi din, bilim ve siyaset alanlarında görülebilir. Bağnazlığın her türü insanca yaşamının ve toplumsal ilerleme ve gelişmenin önünde ciddi bir engeldir. Toplumsal bir varlık olan ve toplu halde bir arada yaşamak durumunda olan insanlar, kendi fikir ve inancını çok üstün tutmamayı, farklı düşünce ve inanışlara saygı duymayı, toplumdaki çoğulcu yapıyı dikkate alarak barış ve hoşgörü içerisinde birlikte yaşamayı öğrenmek zorundadır.

Hakikat tekelciliği doğası gereği elitist bir karaktere sahiptir ve dolayısıyla eleştiriye kapalıdır. Hakikat tekelciliği yapmak kendi düşüncesinin veya inancının mutlak doğru olduğuna inanmayı, dolayısıyla yanlışlanmasından korkmayı ifade ettiği için analitik ve eleştirel düşünmenin, karşılıklı konuşmanın, müzakerenin ve tartışmanın da karşısındadır. Zira bunlar hakikati ortaya çıkarmanın en önemli yollarıdır. Şu halde partikülarist anlayış, toplumda çağdaş düşünce ve değerlere önem vermediği, yeniliklere ve yeni düşüncelere açık olmadığı için de ister istemez eskinin özlemiyle yaşayan görüşü temsil eder.

3.7. Ötekileştirme ve Tekfir Etme

Partikülarist anlayış, yapısı itibarıyla karşıtlık üzerine kurulu olup kutuplaştırıcı karakteriyle bilinir. Zira hakikat tekelciliği ve ona yol açan mutlaklık söylemleri, yapısı itibarıyla bir karşıt bir söylem üzerinden kendi konumunu belirler. Bu bağlamda söz konusu söylemler, yayılma imkânı buldukları alanlarda her şeyin önüne geçer ve savunucuları da onları koruma adına yaptıkları birçok eyleme karşıt söylem açısından meşru bir zemin bulur.

Hakikat tekelciliği doğal olarak merkeze konan dinî düşüncenin diğerlerinden üstün olduğunu ima ettiğinden bu durumun daha aşağı derecede olan dinî inanç ve düşüncelerin dışlanması, dinî geleneklerin, mezheplerin, grupların ya da söylemlerin ötekileştirilmesine ve zamanla da bir şekilde bertaraf edilmesine yol açması kaçınılmazdır. Genel olarak bakıldığında dinî grupların ve mezheplerin din anlayışlarının partikülaristik, yani dar asabiye anlayışına uygun olarak hakikatin sadece kendinde olduğunu sanan inhisarcı ve ben-merkezli olduğu, İslamî geleneğin diliyle söyleyecek olursak “fırka-i nâciye” tanımına uygun olduğu söylenebilir. Oysa bu durum kendilerini dışa kapalı kılmaktadır. Dinî oluşumların dışarıya kapalı oluşu, “dinlerini darmadağınık eden” “Her bir grup, kendi katındaki (dinî anlayış ve grupta) ile sevinip böbürlenmektedir.” ayetine (30/Rum 32) uygun olarak sadece kendi gibi grup üyesi olanlarla beraber olmakta, farklı kişilerden kaçmakta hatta onları küçümsemelerine ve hatta ötekileştirmelerine yol açmaktadır. Öyle ki, geri planda dinî sadece kendine inmiş kabul eden, tekelinde gören partikülarist bir din anlayışından kaynaklanan bu küçümseme neticede farklı din algısına sahip olanların önce “sapkın” veya “mürted” gibi sıfatlarla marjinalleştirilmesine ve tekfir edilmesine hatta daha sonra da bir şekilde kendilerine baskı ve şiddet uygulanarak bertaraf edilmesine kadar varmaktadır (Aydın 2016:7). Bu şekilde din adına konuşan kişilerin kendi din algılarını mutlaklaştırarak hakikat tekelciliği yapmaları doğal olarak farklı din algılarının varlığının tehdit edilmesini gerektirecektir. Söz gelimi dinî en iyi kendilerinin anladığı, kendilerinin dışındaki anlama biçimlerinin hepsinin yanlış olduğu iddiasıyla hemen her dinî geleneğe ortaya çıkan radikal ve fundamentalist hareketlerin ayırt edici özelliği tekfir olgusudur. Tekfir olgusu oldukça problemlili bir durumdur.

Son yıllarda Türkiye’de dinî cemaatler kamusal alana taşınmakta ve bunun zorlukları yaşanmaktadır. Bu bağlamda yaşanan en önemli problem, kamusal alanın ve birlikte yaşamının ne olduğu anlaşılmadan reddetme ve yok sayma ya da gösteriş ve riya eksenli sureta uyum sağlama yönünde sergilenen tavırlar ve davranışlar sergilenmekte; bu da bir anlamda kamusal alandan kendi kendilerini dışlama anlamına gelmektedir.

3.8. Baskı ve Şiddet

Dinî inancını veya yorumunu tekelleştiren grupların bir diğer karakteristiği de baskı, şiddet ve terör eylemlerine yönelmedir. Kuşkusuz böylesine bir kesinlik ve mutlaklık iddiası ve bu çerçevede oluşan inhisarcı tutum, din ve inanç konusunda belli bir hoşgörüsüzlük, fanatizm ve şiddeti de beraberinde getirmektedir. Anlaşılan, bir dinî gruba veya mezhebe mensup insanlara sunulan din yorumu, o insanların şiddet içeren hareketlere yönelmesinde son derece etkili olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, dinî bakış açısından beslenen ve dinî referanslı terör eylemlerine karışan insanların sahip olduğu din anlayışının, çoğu zaman grubun bağlıklarını mobilize eden bir hareket ideolojisi haline getirildiği görülmektedir. Ahireti sürekli öne çıkaran, buna karşılık bir beşerî (seküler) faaliyet alanı olarak dünyayı değersizleştiren bir din anlayışının sonucu üyelerin kendilerini bu dünyadan daha çok başka bir dünyaya ait hissetmeleri, dünyaya giderek yabancılaşmaları söz konusudur.

İnsanlık tarihine göz atıldığında hakikatin, sadece belli bir dine veya bir mezhebe, gruba ya da oluşuma ait olduğuna dair tekellik iddialarının çatışma, baskı, şiddet, zulüm ve terör eylemlerini meşrulaştırmak ya da yönlendirmek ve alevlendirmek için farklı kesimler tarafından kullanıldığı görülebilir. Din ve şiddetin tarihi süreçte uzun beraberlikleri olduğu; hatta birçok dinin belli şartlar altında şiddete izin verdiği de ifade edilmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus, din ile şiddet arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu ileri süren tezin, yeni olmamakla birlikte 20. yüzyılın ikinci yarısında artış kaydeden fundamentalizm akımı ve fobisiyle gündeme gelmesi ve özellikle 11 Eylül saldırısından sonra da küresel bir sorun olarak akademik çevrelerde sıkça ele alınması ve bu çerçevede zorlama yorumlarla da zaman zaman post-truth gerçeklik olarak abartılmış olmasıdır. Bir taraftan islamofobi ve fundafobi bir tür post-truth gerçeklik olarak yaygınlaştırılmaya çalışılırken bir taraftan da İslami grup ve cemaatlerin dinî yorumlarını mutlaklaştırmaları sağlanarak İslam dinini manipüle etme çabaları dikkat çekmektedir. Dinî inanç ve motiflerin, bireylerin sosyal aksiyonları üzerinde oldukça etkili olduğu, hatta bunların maddî faktörlerden bağımsız da gelişebileceği bilinmektedir (bkz. Weber 2001). Ancak bu noktada bir sosyal aksiyon örneği olarak şiddet ve terör olaylarının ortaya çıkmasında hangi din veya dinin hangi yorumunun etkili olduğunu belirleme amacıyla dinler ile dinlerin yorumları arasında bir ayırım yapmanın gereği ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi aynı dinî gelenek içerisinde farklı yorumlardan biri şiddeti teşvik ederken, bir diğeri şiddetin her türüsüne karşı sert bir tavır takınabilir. Her din, toplumsal olma özellikleri gereği insanlığa barış ve huzur getirme iddiasıyla ortaya çıkar. Fakat bu iddiayı farklı zaman ve mekânlarda ve farklı anlayış ve yöntemlerle gerçekleştirmeye çalıştıklarından (bkz. Durkheim 1995:9-11) dolayı birbirinden farklı sonuçlara ulaşılır. Söz gelimi İslam mezhepleri arasında Selefi çizgide yer alan Muhammed b. Abdulvehhab tarafından formüle edilen Vehhabî yorumu ve El-Kaide, Boko Haram ve DAESH gibi uzantıları ile Maturidi-Hanefi yorumu çerçevesinde şekillenen ve her ne kadar beşeri bir yorum olmaktan kaynaklanan bir takım sıkıntıları olsa da İslam'ın diğer yorumlarından bariz bir farklılık gösterdiği için bugün küresel bir model olarak tüm dünyada kabul gören Sünni Türk Müslümanlığı arasında şiddet ve terör konusuna yaklaşımda ciddi farklılıklar vardır (bkz. Kirman 2004:58-60). Kendi din anlayışını tek doğru olarak kabul eden Abdulvehhab'ın partikülaristik yaklaşımı, fikre ve inanca yönelik hoşgörüsüzlüğü dinî doktrinle pekiştirmek ve böylece katı bir şekilciliğe ve kuralcılığa yönelmiş olmakla birlikte bugün İslam adına cinayet işleyen teröristlerin beslendiği temel kaynaklardan biri haline gelmiştir (bkz. Bodur 2003).

Anlaşılan diğer dini geleneklerde olduğu gibi, İslam tarihinde de partikülarist din anlayışının uzantıları olarak mihne, din savaşları, mezhepler arası ihtilaf, çekişme, çatışma ve baskıların çok çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür (bkz. Bozkuş 2002:199). Günümüz İslam coğrafyasında da partikülarist din anlayışı savunan ve kendilerinin fırka-i nâciye olduğu iddiasında bulunan dinî grup, cemaat, mezhep, tarikat gibi oluşumlara rastlanabilmektedir. Ancak konunun sadece İslam geleneğinin parçası olan tarzları açısından tartışılması, sorunun genel çerçevesinin görülmesine engel olacaktır. Zira terör veya şiddet

herhangi bir dinî geleneğe mal edilemeyecek kadar çok boyutlu ve kapsamlı olgular olup, sadece dinî değil, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel çok çeşitli sebeplere dayanmaktadır.

3.9. Siyasallaşma

Dinî partikülarizm, mutlak doğruyu bulma ve kurtuluşa erme iddialarının sadece kendileri tarafından temsil edildiği, bunun da topluma yayılması gerektiği düşüncesiyle dinî grupları ister istemez “siyasî iktidarı” elde etmeye yöneltmekte yani siyasallaştırmakta, iktidarın güç ve otoritesini yedeğine alarak yeni üye devşirme yoluna girmelerine sebep olmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak gerek gruplarla siyasi otoritenin temsilcisi konumundaki devletle ve gerekse gruplar arasında gerilim ve çatışma kaynaklarından biri olmaktadır. Bu bağlamda dinî cemaatlerin iktidar veya güç ile ilişkisi bağlamında sergiledikleri tutum ve tavırların da önemli bir kısmını partikülarizm kapsamında değerlendirmek mümkündür. Söz gelimi, halkın kendisine verdiği meşru güç kullanma hakkını kötüye kullanan bir iktidarın uygulamaları ve politikaları ne kadar anti-demokratik ise, dinî grup ve cemaat benzeri oluşumların sivil toplum görünümünde ortaya çıkarak meşruluk kazanmaya çabasına girmekle birlikte harici veya anarşist bir mantıkla mevcut iktidarı silahlı kuvvetler ve yargı gücüne sızarak veya halk hareketleri başlatarak ya da dış güçlerden yardım alarak devirmeye yeltenmesi de aynı derece de anti-demokratiktir. Bu bağlamda bir hususun altını çizmekte yarar vardır. Hakikat tekelciliği yapmaya teşne bir siyasi iktidar ile partikülarist bir din anlayışına sahip bir dinî grubun veya cemaatin birlikteliğinin veya siyasi ve partikülarist bir din anlayışından beslenen bir partinin iktidarı ele geçirmesinin çok daha vahim sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Şu halde günümüz modern dünyasında iktidarın âdil ve hakkaniyetli, çoğunlukçu değil çoğulcu bir politika takip etmesi; iktidarın yanlışlığı, haksızlığı veya zulmü karşısında ise kendilerini sivil toplum kuruluşları olarak tanıtan dinî gruplar ve cemaatlerin hukuki ve sivil yollardan sapmadan açık, şeffaf, şiddet içermeyen, hesap verebilir ve öngörülebilir bir tutum sergilemeleri, demokratik ve meşru politikalar izlemeleri, yani sivil toplum örgütü olmanın temel karakteristiklerini (bkz. Kirman 2016:269-270) taşımaları gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle, benimsemiş oldukları partikülaristik anlayışları nedeniyle özellikle siyasî otoritenin bazı haksız uygulamalarını eleştirmek için şiddete başvurarak bir anlamda Şiilik ve Haricilik gibi marjinal konuma düşmek yerine hukukî çözümler aramak, bütün yasal yolların tükendiği noktada da kamu vicdanına çağrıyla amaçlayan “sivil itaatsizlik”, yani “barışçıl protesto” (Habermas 1995; Arendt ve ark. 1997:9-15) yoluna başvurmak ve “siyasi iktidarı” değil “toplumsal iktidarı” hedeflemek gerekir.

3.10. Değer Erozyonu

Toplumsal gerçekliğin bir parçası olan dinî gruplar ve mezhepler, insanların birçok ihtiyacını karşılama noktasında entegratif, bütünleştirici bir fonksiyon icra ederken, bir yandan da bireylerin mevcut grup bağlarını zayıflatmak, bazen hepten yok etmek suretiyle disintegratif, ayrıştırıcı bir fonksiyon da üstlenebilmektedir. Söz gelimi üyelerinin inanç, ibadet ve ahlakla ilgili meselelerini aydınlatmak amacıyla ortaya çıkan mezheplerin en önemli fonksiyonu, üyeleri arasında birlik, beraberlik ve kardeşlik tesis etmek ve böylece dayanışma sağlamak suretiyle toplumsal bütünleşmeye yardımcı olmaktır. Ancak üyeleri arasında katı

ve güçlü bir bağlılık, inanmışlık ve adanmışlık duygusu oluşturan sık dokulu gruplar ve mezhepler bir takım dinî gerekçelerle üyelerinin gündelik hayatında son derece kuşatıcı ve baskın bir karakter sergileyebilmektedir. Zira bir gruba mensup olan kişinin, çevresiyle olan ilişkilerinde kendi iradesinden ziyade bağlı bulunduğu grup veya mezhebin duygu, değer ve normlarının etkili olduğu görülmektedir. Kitlelerin psikolojisi üzerine yazdığı meşhur eserinde Le Bon'a göre, herhangi bir gruba katılan bireyin akıllı ve sağduyulu davranma yeteneği zayıflar ve kitle psikolojisi içerisinde kendini adeta akıntıya bırakır (1997: 28-9). Çünkü gruplaşma, çoğu zaman, akli ve bazen de akılla beraber bedeni ipotek altına aldığı için bilinçli kişiliği, irade ve seçme özgürlüğünü alır götürür. “Dinli/mezhepli/cemaatli” olmaktan “dinci/mezhepçi/cemaatçi” olmaya doğru bir kaymanın yaşandığı bir durumda toplumsal hayat için önem arz eden inançlar, düşünceler, değerler ve normlar aşındırılır ve gerçek değerlerinden uzaklaştırarak basite indirgenir, çoğu zaman da içeriğini boşaltarak değersizleştirilir ve hatta ideolojikleştirme yoluna gidilebilir.

4. DİNİ TEKELCİLİK VE ÇEŞİTLERİ

“Mutlakçılık”, “hakikat tekelleciliği”, veya “partikülarizm” olarak da adlandırılan bu anlayış, dinde, bilimde, düşünce yapısında kısaca her alanda mevcuttur. Fakat bilimsel ve ideolojik olanlara göre dinî olan türleri daha yaygındır. Bir diğer ifadeyle, din veya hakikat tekelleciliğinin örnekleri dinler tarihinde sık rastlanan bir olgudur. Anlaşılan hemen her dinde partikülaristik bir anlayışın varlığı söz konusudur. Bu tür mutlaklık ve kesinlik iddiası sadece ilkel kabile dinlerinde değil, aynı zamanda evrenselci ve absöütist karakterli dinlerde de görülebilmektedir. Ancak dinî partikülarizm hem kabile dinleri hem de evrensel dinler bünyesinde görülürse de dinler arasında bir farklılık da göze çarpar. Sözgelimi Mencshing'e göre millî dinler kategorisinde yer alan ve bir klan, kabile ve millete ait olan dinlerde dâhili ve dolayısıyla entansif (yoğun, şiddetli) bir mutlakçılık ve tekellecilik vardır. Bu tür toplumlar ve onların dinleri için önemli olan kendi mensuplarının varlığı, hayatiyeti ve güvenliğidir (Günay 2000:475-6). Topluluk içi entegrasyonun sağlanmasında etkili olan bu anlayış kuşkusuz diğer dinlere karşı katı bir hoşgörüsüzlüğü de beraberinde getirdiği için başka dinlere geçişin ve din değiştirmenin oldukça sert tedbirlerle önü alınmaya çalışılır; böyle bir fiili gerçekleştirenler en sert şekilde cezalandırılır.

Öte yandan bir klan, kabile veya millete ile sınırlandırılmayan evrenselci dinlerde, yani müntesiplerini millet bağı ile değil de din bağı ile birbirine bağlayan ümmet tipi dinlerde de güçlü bir mutlakiyetçi ve tekelleci eğilim vardır. Bunlar da gerçeği ve kurtuluşu kendi tekellerinde görürler. Misyoner ve yayılmacı bir karakter sergileyen bu dinler kendi gerçeklerini ve kurtuluş reçetelerini misyonerlik ve tebliğ, hatta proselitizm gibi yollarla yaymak ve genişletmek gayreti içerisinde girerler. Mesela bir Mahayana metninde “Buda'nın dışında benim için başka hiçbir kurtuluş yolu yoktur.” denilmektedir (Günay 2000:476-7). Hindu, Budist ve Sih dinî geleneklerindeki hakikat tekelleciliklerinin de geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hint alt kıtasında ve Uzakdoğu'da din referanslı şiddet ve terör eylemlerine sebebiyet verdiği dikkate alınmalıdır. Örneğin son yıllarda Arakanlı Müslümanlara yapılan

zulümleri, modern Budist dinî söylemlerden soyutlamak imkânsızdır (Aydın 2016:7). Yahudilikteki “seçilmiş kavim” ve “kutsal toprak” (arz-ı mev’ud) ideolojisi ile Hristiyan gelenekte İncil’de yer alan Hz. İsa’nın çağrısının dışında “Başka hiçbir kurtuluş yoktur.” dogması da bir tür absöütizmdir. İslam’da ise “Cennetin sadece Hz. Peygamber’in öğretisinin kurumsallaşmış şekli olan tarihsel İslam’ın mensuplarının tekelinde olduğu” iddiası ile onun yol açtığı geleneksel cihat algısı bir tür mutlaklık ve tekelcilik iddiasıdır. Öte yandan Kuran-ı Kerim’de yer alan “Allah katında yegâne/hak din İslam’dır.” (3/Alî İmran 19) ve “Kim İslam’dan başka bir din ararsa, onun bu fiili asla kabul olunmaz ve o, ahrette de en büyük hüsrana uğrayanlardan olur.” (3/Alî İmran 85) ayetleri bir tür partikülarizm olarak algılanabilirse de İslam Allah tarafından gönderilen bütün dinlerin ortak adı olarak da kullanılmaktadır.

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla partikülarist din anlayışının hakikat tekelciliği, kurtuluş tekelciliği, Tanrı tekelciliği, cennet tekelciliği gibi uzantılarını Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Hindu ve Budist geleneklerde bulmak mümkündür.

Hakikat tekelciliği, dinî geleneklere münhasır kılınamayacağı gibi sadece belli bir dinî geleneğe de hasredilemez. Zira onun seküler formlarında da söz edilebilir. Yahudi-Hristiyan kültür dünyasında ortaya çıkmış olan Batı düşüncesi Aydınlanmadan itibaren etnosentrik bir yaklaşımla hakikatin nesnel doğası ile kendi içinde bulunduğu şartlar arasında bir özdeşleştirmeye gitmiş, Batı dışı toplumlara tepeden bakan, onları küçümseyen ve ötekileştiren, hatta kültürel olarak bile irdeleme gereği duymayan bir paradigma geliştirmiştir (Düzgün 2007:55). Batı dünyasında ortaya çıkmakla birlikte bütün dünyada etkili olan “tarihin sonu” tezi bir anlamda bir hakikat tekelciliğinin tipik bir örneğidir. Bu teze göre Batı dünyası veya Batı modernizminin geliştirdiği ve ulaştığı değerler insanlığın ulaşması mümkün en son ve yegâne noktayı temsil etmektedir.

SONUÇ

Yaşanan değişim sürecinde ortaya çıkan dinî sorunları anlamakta ve çözüm bulmakta zorlanan dindarların din anlayışlarını mutlaklaştırmak yerine dini anlama ve yaşama noktasında mevcut durumlarını gözden geçirmeleri ve din anlayışlarını yeniden yorumlamaları yani ideolojik anlamda bir değişim ve dönüşüm sürecine girmeleri kaçınılmazdır. Bir diğer ifadeyle dindarlar, hangi dine veya mezhebe mensup olursa olsunlar, partikülarist din anlayışından, yani mezhepçilik ve cemaatçilik yapmaktan uzaklaşmak ve toplumun geniş kesimlerini kucaklayan daha çoğulcu bir din anlayışı benimsemek durumundadır. Ayrıca dini ve devleti tekellerine almaktan ve kendileri gibi düşünmeyenleri ötekileştirmekten vazgeçmeleri ve daha hoşgörülü bir anlayışı benimsemeleri gerekmektedir. Gerçek laikliğin, din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına alan bir ilke olarak en çok inananların yararına bir durum olduğu açıktır. Bir diğer ifadeyle laiklik, dindarları ve dinî grupları iktidarın yanlış yönlendirmelerinden koruyacak bir ilkedir. Bu ilke hem dinî cemaat ve mezheplerin kendi aralarındaki ilişkilerde hem de devlet ile olan ilişkilerinde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Toplumda kutuplaşma ve şiddet üreten dinî partikülarizmi önlemenin yolu, din içi çeşitlilik ve çoğulculuktur. Aslında Kuran-ı Kerim’de “Dinde (dinin içinde) zorlama yoktur.” ayeti (2/Bakara 256) de bu gerçeğe işaret eder. Şu halde İslami gelenek bünyesindeki farklı mezhep, grup ve oluşumlar ve bunların ortaya çıkmasına yol açan farklı dinî yorum ve söylemler de İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet bütünlüğü çerçevesinde Allah’ı tecrübe ve idrak etme ve O’nunla iletişim içinde olmanın farklı yolları olarak görülmelidir. Bu bağlamda “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” ifadesinde geçen ihtilafın ancak ve ancak din içi çeşitlilik ve çoğulculuk olarak ele alınması durumunda rahmete vesile olacağı söylenebilir.

Dindar muhafazakârların dini bir siyasi kimlik olarak algılayıp din üzerine fazlasıyla yoğunlaşmalarından ve dinî tekelcilik yapmalarından dolayı ciddi bir kriz yaşanır olmuştur. Bu durum dinin insanları karanlıktan aydınlığa çıkararak olan toplumsal fonksiyonlarını gölgelemiştir. Bazıları bu durumu modernliğin sekülerleştirici etkisine, yani dini ve kutsal değerleri aşındırmasına bağlarlar. Söz gelimi modern çağı ruhtan egoya geçişin gerçekleştiği çağ olarak niteleyen Terry Eagleton (1990:156) gibi düşünürler, modernleşme sürecinde yaşanan sekülerleşme ile beraber önce din, din ile beraber de huzurun geçmişte kaldığını, dinin artık insanları huzurlu ve mutlu etmekte zorlandığını ifade ederler (Bayer, 2012:4). Oysa burada dini temsil noktasındaki dindarların sorumlulukları göz ardı edilmektedir. Zira içinde yaşanan modern dünyanın getirmiş olduğu değişim karşısında yeni bir din dili ortaya konamadığı gibi mevcut din anlayışlarını da mutlaklaştırmak ve siyasileştirmek yoluna gidilmiştir. Yeni bir din dili ve anlayışı geliştirmek için öncelikle insanın din ve hakikatle ilişkisi, dinin mahiyeti ve bireysel ve toplumsal fonksiyonları dikkate alınmalıdır. Din insan için bir ihtiyaç olmakla birlikte aynı zamanda bireysel bir tercihtir. Birey din ve inanç konusunda bir tercihte bulunurken her şeyden önce akıl ve özgürlük sahibi olmak durumundadır. Bununla birlikte tercih edeceği dinin veya inancın da bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar karşısında fonksiyonel olması beklenmektedir.

Son zamanlarda dini güncellenmesi ve ateizm, deizm, agnostisizm ve nihilizm gibi din karşıtı birtakım akımlarla ilgili olarak yapılan tartışmalar sosyolojik açıdan yorumlandığında Türk toplumunda din anlayışının eleştirilmesi, sorgulanması ve nihayetinde yenilenmesi için bir yol açılmış olduğundan söz edilebilir. Zira İslam gibi insan fitratına en uygun olan bir dinin eleştirilmesi ve sorgulanması onun yok olmasına değil, yenilenmesine yol açacağı gayet anlaşılır bir şeydir. Dolayısıyla bu tartışmaları çatışma ve şiddetle, bidat ve hurafelerle, tekelci ve irrasyonel anlayışlarla topluma sunulan, daha doğrusu dayatılan bir dinin yerine insan yapısına (fitrata) uygunluk, doğallık, adalet, özgürlük, rasyonalite, sevgi, saygı ve hoşgörü gibi evrensel değerleri bünyesinde barındıran bir anlayışının ikame edilmesinin sancıları olarak görmek gerekir. İnsan yapısı değişmediği sürece fitrat dinine yönelim, haniflik arayışı zayıflamayacaktır (Kirman 2018). Şu halde geleceğe dair umutsuzluk değil umut beslemek, ümitvâr olmak gerekmektedir.

Kaynaklar

- Arendt, H. ve ark. (1997), *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, çev. Y. Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- Aydın, M. (2016), "Dinsel şiddetin meşrulaştırıcı unsuru olarak hakikat tekelliliği", *Star Açık Görüş*, 14 Şubat 2016, 438: 8.
- Baradaran-Robison, S., B. G. Scharffs and E. A. Sewell (2005), "Religious Monopolies and the Commodification of Religion", *Pepperdine Law Review*, 32(4): 885-943.
- Bayer, S. (2012), "Seküler Müslümanlık", *Star Açık Görüş*, 30 Eylül 2012, 262: 4.
- Bodur, H. E. (2003), "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2): 7-20.
- Bodur, H. E. (2015), "Tekst ve Kontekst Çerçevesinde Din-Sanat İlişkinine Bakış: Vahhabilik Örneği", *İslam ve Sanat*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 161-179.
- Bozkuş, M. (2002), "İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dinî Düşüncenin Geçirdiği Evreler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1): 195-208.
- Durkheim, E. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. K. E. Fields, New York: The Free Press.
- Düzgün, Ş. A. (2007), "Modern Uygarlığın Çatışmacı Doğasını Besleyen Kökler", *Eski Yeni*, 5: 54-66.
- Eagleton, T. (1990), *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Eagleton, T. (1996), *The Illusions of Postmodernism*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Eagleton, T. (1997), "The Contradictions of Postmodernism", *New Literary History*, 28(1) Cultural Studies: China and the West, pp.1-6.
- Gannuşı, R. (2010), *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. G. Topçu, İstanbul, Mana Yay.
- Gencer, B. (2017), "Sünnilik mezhep midir din midir?", *Star Açık Görüş*, 26 Kasım 2017, 531: 8.
- Günay, Ü. (2000), *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yay.
- Habermas, J. (1995), *Sivil İtaatsizlik*, çev. H. Ökçesiz, İstanbul, Afa Yay.
- Höpfl, H. (1991), *Luther and Calvin on Secular Authority*, Cambridge University Press.
- İbn Haldun (2009), *Mukaddime*, C. 1, çev. S. Uludağ, 6. baskı, İstanbul, Dergâh Yay.
- Kirman, M. A. (2003), "Küresel Bir Model Olarak Türkiye ve Türk Müslümanlığının İmkânı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2): 53-68.
- Kirman, M. A. (2010), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara, Birleşik Yay.
- Kirman, M. A. (2016), *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. A. (2018), "Davet ile Deizm Arasında Gençlik", *Yeni Usullerle İslâmî Tebliğ ve Temsil*, İstanbul, İSAV Yay.
- Kirman, M. A. ve H. Sarı (2019), "Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak", *Sekülerleşme Tartışmaları, M. A. Kirman ve V. Ertit, Ankara, Kadim Yay.*
- Le Bon, G. (1997), *Kitleler Psikolojisi*, İstanbul, Hayat Yay.
- Luther, M., J. Calvin (2016), *Seküler Otorite Sivil Yönetim*, çev. İ. H. Yılmaz, Pinhan Yay.

Montgomery, J. (2003), “A Formalization and Test of the Religious Economies Model”, *American Sociological Review*, 68(5):782-809.

Nasr, S. H. (1987), *Islamic Art and Spirituality*, Albany, NY: State University of New York Press.

Weber, M. (2001), Weber, M. (2001), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London and New York: Routledge.

Truth Monopoly and Religious Particularism

Abstract

The nature and source of truth or real reality has been an interesting phenomenon throughout human history. Because truth is indispensable for human world of meaning, because of making sense of life and overcoming the difficulties in life. For this reason, human seeks truth as a solid guide to guide him. The problem of truth or searching meaning is often explained by the metaphor of the road. As it is known, truth or real reality can manifest itself in different forms. Therefore, human can understand the truth according to his socio-cultural background. Because he cannot fully comprehend the truth. In this case, the relation that human establishes with the truth is human and relative. However, despite this fact, the truth has been monopolized and gathered at a certain point. This is called "monopoly of truth", "religious monopoly" or "religious particularism". These concepts refer to the particular values and criteria, and neglect the common values and criteria that can be universally applied to all humanity. The accumulation of truth at a certain point, that is, the monopolization of truth has some main characteristics. First of all, it claims itself as unique truth, and promises salvation, order and stability. Another its characteristics can be stated as follows: being narrow and shallow, rejecting culture, being anti-freedom, bigotry, tending to oppress and violence, being marginal and political, eroding social values, etc. As a result of all these features, it is inevitable that the monopoly of truth will cause serious social problems.

In this study, which aims to draw attention to these problems, firstly the conceptual explanations such as the monopoly of truth, religious monopoly, religious particularism, religious absolutism, and then the basic characteristics of religious particularism are emphasized. Finally, it is stated that religious monopoly is not exclusive to a single religious tradition and can be seen in almost every religious tradition. Here, the phenomenon of religious particularism has been tried to be analyzed from the example of radical and fundamentalist movements having the strict and narrow interpretations of religions, which emerged in response to the modernization and secularization process.

Keywords: *Truth monopoly, religious absolutism, religious monopoly, religious particularism, absolutism.*

İtaat Kavramının Gerekçeleri Açısından Kur'an'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı

The Approach of the Qur'an to the Critical Thinking from Point of Reasons of Obedience Concept

Osman EYÜPOĞLU^a , Niyazi USTA^b

^a Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

e-Posta: osman.evupoglu@manas.edu.kg , <http://orcid.org/0000-0001-6912-4739>

^b Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

e-Posta: niyazi.usta@omu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-3712-3990>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	15.10.2019
Kabul Tarihi:	09.12.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Sağlıklı ve huzurlu toplumsal yapıların oluşması en temelde insanların samimi ortak davranışlarda bulunmasına bağlıdır. Sosyal psikolojik açıdan en kıymetli ortak davranış biçimi körü körüne taklit değil; benimseyerek uyuma davranışdır. Bir davranışın doğruluğuna içten inanarak onu icra eden kişi, toplumsal kontrol mekanizmalarının olmadığı yerlerde de bu davranışı icra etmeye devam eder. Meşhur Cibril hadisine göre de Allah'a onu görüyormuşçasına inanmak gerekir. Hadisteki bu husus, benimseyerek yani bizzat doğruluğunu bilerek inanmayı ve ona göre amel etmeyi ifade eder. Dolayısıyla bu çalışmamızda, Kur'an'da geçen toplam 208 "itaat" ve "tabi olma" ayetinin bağlamlarından hareketle önce gerekçeleri ele alınmıştır. Sonra da bu gerekçelerin sosyal psikolojik açıdan hangi uyuma davranışını (körü körüne itaati mi, özdeşleşmeyi mi, benimsemeyi mi?) esas aldığı üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın, benimseme düzeyinde bir tutum değişimi için muhataplarını rasyonel, ahlaki, hukuki-siyasi, psikolojik ve sosyolojik açıdan tatmin edici gerekçelerle itaat veya ittibaya çağırdığı görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın, doğru ve haklı olanın tespitini yapma amacı taşıyan tüm eleştirel düşüncelere açık/uygun olduğu ve hatta bu türden eleştirel düşünceleri metot edindiği için onu dolaylı olarak da emrettiği anlaşılmaktadır. Zira eleştirel düşünce, rasyonel ve bilimsel açıdan yapılması gerekenlere tabi olmayı öngörmektedir. Bu nedendir ki Kur'an sosyo-kültürel koşullarla birebir uyumlu bir tutum sergileyerek, yeri geldiğinde itikada dair taleplerine ve yeri geldiğinde de amele dair taleplerine ağırlık vermektedir. Örneğin, Kur'an doğru ve meşru olana inanıp tabi olmaya %72,7 oranında önem verirken bu tabi olmanın nesnel sonuçlarına ise %27,3 oranında değinmektedir. Bu durum için özünün öncelikle samimi bir iman olduğuna işaret etmektedir. Olumsuz itaat-ittibaya ilişkin ayetlerde ise oranlar tersine dönmektedir. Bunun da anlamı inanmayanların samimiyetsizlik, cahillik, yalancılık, şımarıklık, iftiracılık gibi ahlak ve merhamet dışı yanlış tutum ve davranışlarının daha çok eleştirilmesidir. Bu durumda Kur'an, olumsuz itaat-ittibaya dair taleplerin gerekçelerinde inananların samimi inançlarına %26,6 oranında yer verip vurgu yaparken, inanmayanların ise işaret edilen yanlış davranışlarına (amellerine) ise %73,4 oranında değinip onları eleştirmektedir. Bu oranlar bize Kur'an'ın ihtiyacın önemine binaen hitaba en uygun şekil ve yön verdiğini göstermektedir. Bu şekil ve yön vermede doğruyu ve haklıyı tespit amacı taşıyan eleştirel düşünceye de uygun bir yol izlediğini görmekteyiz. Zira Kur'an'ın itaat veya tabi olmaya ilişkin taleplerinde, mevcut sosyo-kültürel ortamın ahlaki, rasyonel ve nesnel gerekçelerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Kısaca rasyonel ve nesnel gerekçelere uygun taleplerde bulunmak, eleştirel düşüncenin azami derecede dikkate alınması anlamına gelmektedir.

Anahtar Kavramlar: İtaat, Eleştirel Düşünce, Kur'an, Din Sosyolojisi.

1. Giriş: Konu, Amaç, Önem ve Yöntem

Şüphesiz her beşeri eylemin yönelik olduğu bireysel yararları yanında toplumsal faydaları da söz konusudur. İnsanın eylemi dışındaki tüm tabii olgularda iradi bir niyet müşahede edemesek de onları da bir sebebe bağlamamız mümkündür. Örneğin rüzgâr yaprak sebebiyle uça bile burada beşeri bir iradeye benzer bir niyet söz konusu değildir; yani yaprağın uçma ve rüzgârın da uçurma gibi bir niyeti yoktur. Bu nedenle bunlara iyi-kötü nitelmesi yükleyememekteyiz. Ancak insanın her eylemi iradi bir sebebe bağlıdır ve bu nedenle insanın eylemleri iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilmektedir.

İnsanın eylemlerini daima bireysel ve toplumsal yarar yönünde icra edebilmesi için kullandığımız mekanizmalardan en önemlisi din ve eğitimidir. Din ve eğitim kurumlarının ortak denebilecek bir noktada birleşerek bireyi, kendisi ve çevresi lehine faydalı davranışlarda bulunma yönünde değiştirmek istediği söylenebilir.

Bireyin din ve toplum lehine istenilen davranışları sergilemesi durumunda o toplumun arzu edilen düzeyde gelişeceği düşünülmektedir. Bunun için de en temel meselenin, bireyin aklını dini, insani ve milli değerlere uygun ve etkili/işlek bir biçimde kullanabilmesi olduğu ifade edilir. Bu temel mesele de tutarlı yani özü-sözü bir, imanı-ameli bir, kısaca inancı-eylemi bir olan bireylerin varlığına ve çokluğuna bağlıdır.

Tutarlı bir zihniyete sahip bireyler doğru olana 'o doğru olduğu' için tabi olacaktır. Tutarlı bireyler haklı eleştirel katkılara kıymet verir ve gereğini yerine getirmeye gayret ederler. Tersinden bir örnekle az daha açacak olursak, tutarlı bir birey olmadığımızda, başkasını suçlayıcı veya sebebi dışarıda arayıcı tutumları daha çok sergilemeye başlarız. Örneğin bir yanlış yaptığımızda özür dileyip telafisi yoluna gideceğimize yani sorunu ve çözümünü içeride (iç dünyamızda) arayacağımıza, '*Şeytan beni kandırdı, amirin emrine uydum, emir kuluyum, babam-hocam dedi ben de yaptım*' şeklinde bahanelerle sorumluluğu başkasına yükleyip dışarıda (dış dünyamızda) aramaya başlarız. İşte bu da her beşeri sorunun temelindeki en köklü zihniyet hastalığı olmaktadır.

Olaylara karşı içten/samimi bir tavır alış olarak da ifade edilen zihniyetin (Ülgener, 1983: 19) sağlamlığı, adı üstünde zihindeki niyet/düşünce ile o düşünceye ait eylemin buluşabilmesidir. Bu da her şeyden önce bir şeye tabi olma yani bir eylemde bulunmadan önce onu eleştirel düşünceye tabi tutabilme yeteneğimize bağlıdır.

Bir şeyi mesela bizden istenen bir uyma (örneğin kırmızı ışıktaki durma) talebini eleştirel düşünce tabi tutmak demek, ona hangi gerekçelerle uyacağımızı zihnimizde bir sorguya tabi tutmak demektir. Bu uyma talebini yerine getirdiğimizde, a) aklımız tatmin olacaksa (rasyonellik); b) ahlaki bir eylemde bulunmuş olacaksak (ahlakilik); c) nesnelliğin gereklerini yerine getirmiş olacaksak (bilimsellik); d) meşruluğu sağlamış olacaksak (hukukilik-yasalılık); e) iç huzuru yaşayacaksak (psikolojik-ruhsal tatmin) ve nihayet f) içtimai huzuru sağlamış olacaksak (toplumsal tatmin), o zaman en üst/nitelikli seviyede bir davranış icra etmiş oluruz.

Bu durumda da en ideal tutum değişimi sağlanmış olacaktır. Beşeri sorunlarımız böyle nitelikli bireylerin yeterince olduğu bir dünyada elbette asgariye inebilir.¹

Bu mütevazı çalışmada konu, Kur'an'ın istediği uyma davranışının (itaatin-ittibanın) gerekçelerini yukarıda saydığımız altı eleştirel düşünce kriteri açısından ele alınarak işlenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla Kur'an'da geçen 208 adet itaat ve ittiba ayetine dair kısa istatistiksel bilgilerden yararlanılmıştır (bu bilgiler Eyüpoğlu, 2016'dan özetlenerek alınmıştır). Söz konusu eleştirel kriterler içinde en önemlisi akli işlek/rasyonel kullanımı olduğu için öncelikle yaratılışın da özünde yer alan rasyonellikten kısaca söz etmek faydalı olacaktır.

2. Yaratılışa Dair Rasyonellik

Sağlıklı ve huzurlu toplumsal yapıların oluşması en temelde insanların samimi ortak davranışlarda bulunmasına bağlıdır. Samimi ortak davranışta bulunmamızı sağlayan amiller olarak başta inanç olmak üzere, aile terbiyesi, kaliteli bir örgün eğitim, yeterli bir gelir seviyesi ve uygun sosyal çevre gibi faktörler sayılabilir.

Doğuştan günahkâr olarak dünyaya gelmeyi akıl ve İslam kabul etmemektedir. İslam, kişinin yaratılışının temiz olduğunu fakat ailesinin yani kısaca sosyal çevresinin yetersizlikleri yüzünden kötülüğe meyledebildiğini ifade etmektedir.

“(Rasûlüm!) Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler” (Rum, 30/30).

“Kişi İslam fitratı üzere doğar ama ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi olarak yetiştirir” (*Buhari*, “Tefsir (Rum)”, 2; *Müslim*, “Kader”, 22).

Hıristiyanlık bilindiği üzere Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveden yemeleri sebebiyle irsi açıdan tüm insanların bu suça bağlı olarak günahkâr doğduklarını önemli bir inanç ilkesi edinmiştir. Bu inanca göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilmekle insanlığın doğuştan gelen malum günahının bedelini ödediği ancak bundan yararlanabilmek için vaftiz olmak yani Hıristiyan inancına sahip olmak gerekmektedir.

Bu türden bir anlayış bile aslında dolaylı olarak, insanın doğuştan masum olarak dünyaya gelmesi gerektiği inancının daha rasyonel olduğunu ifade etmektedir (Tümer: 1991, 496).

İnsan yaratılışı gereği akıllı ve masum bir varlık olarak dünyaya gelmektedir. Bu nedenle insanın en önemli ilk iki vazifesi aklını ve doğuştan gelen masumiyetini yani günahsızlığını (ahlakiliğini) korumasıdır. Bunun için insanın bir şeyi yapmayı kabul ederken veya reddederken esas alacağı temel iki kriterden biri aklılık, diğeri de ahlakilik olmalıdır.

¹ Burada beşeri sorunlarımızın din ve dolayısıyla dini anlama ve yorumlama biçimlerimizden kaynaklanan bir boyutunun da olduğunu belirtmek gerekir. İslam tarihi boyunca din sorun çözücü olarak müracaat kaynağı olduğu gibi din anlayışındaki veya uygulamadaki farklılıklar bazen sorunun bizatihi kendisine de dönüşebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında itaat algımız din ve mezhep anlayışımıza kadar da geri götürülebilir. Bu konuda bir değerlendirme için Gökalp, 2012'ye bakılabilir.

3. Din-Akıl ve Din-Ahlak İlişkisi Arasındaki Tamamlamacı İlişki

Akıl ve din ile ahlak ve din arasındaki ilişkinin tamamlamacı (veya diyalojik) niteliğini görmek zor değildir.

“Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin” (Kalem, 68/4); “Rabbimiz Allah'tır deyip sonra da *dosdoğru yaşayanlara* korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar cennet ehlidirler. Yapmakta olduklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır”² şeklindeki ayetler ve “Ben ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildim” (*el-Muvatta'*, “Husnü'l-Hulk”, 1) biçimindeki hadisler dinin de özünün ahlaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ahlakın da en temel ilkesi istikamet yani dürüstlük olmaktadır.

Her ne kadar modernizmin bir tesiri olarak aklın ön plana çıkarıldığı olumsuz bir gelişme olarak zaman zaman algılsa da, din-akıl ilişkisini fitri açıdan rasyonel olarak izah etmek de gayet kolaydır (din-modernlik etkileşimi bağlamında birkaç örnek olarak bak., Perşembe, 1991; 2002; 2003; 2005). Öncelikle dinin akıllılara indirildiğini belirtmek gerekmektedir. Akıllı olmayanların sorumluluğu da yoktur. Din, deveyi sağlam kazığa bağladıktan yani esbaba tevessülden (rasyonel ve bilimsel/nesnel tüm önlemleri aldıktan) sonra Allah'a tevekkül edebileceğimizi söylemektedir. Hz. Peygamber, devesini bağlamadan salıverip de tevekkül ettiğini söyleyen bir bedeviye "Deveni önce sağlam bağla sonra tevekkül et" buyurmuştur (*Tirmizî*, “Sıfatü'l-Kıyame”, 60). “Dünya ahiretin tarlasıdır” (el-Aclûnî: 1985, 495) hadisi de esbaba tevessül etmeyi yani beşeri (rasyonel-bilimsel) olarak yapılması gerekenleri her şeyi ifa ettikten sonra işleri Allah'a havale etmeyi emretmektedir.

Kur'an da aklın işlevsel kullanımına son derece önemli vurgu yapmaktadır. “Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar”. (Yûnus10/100). Elmalılı, (وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) kısmında geçen “rics” (الرِّجْسُ) kavramını “pislik” olarak meallendirir. Bu durumda ayetin meali, “akıllarını güzelce (işlek, etkin) kullanmayanlar üzerine Allah pislik atar (onları pislik içinde bırakır)” şeklinde olmaktadır. Kısaca bir bütün olarak bu ayet, Kur'an'ın işlek akla son derece önem verdiğini göstermektedir.

Kur'an din olarak İslam'ı kabul etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi “*itaat, teslimiyet, ibadet, millet...*” gibi anlamlara geldiği gibi bunların dışında *ceza, mükafat, hesap, hüküm* anlamlarına da gelmektedir (bak., Özarlan, 2015: 13-14. Birkaç ayet örneği için bak., Kâfirûn, 109/1-6; Zümer, 39/11; Yunus, 10/104; Âl-i İmran, 3/19,73; Mâide, 5/3, Bakara, 2/112). “Allah katında din İslam'dır” (Âl-i İmrân(3)/19) ayetinin, dini İslam'la sınırladığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere din burada itaat ile özdeş anlamlara da gelmekte; bir bakıma din, itaat edilmeye layık bir hayat nizamı anlamında kullanılmaktadır.

Hz. Peygamber (sav) “din nasihattir” dediğinde Sahabe de “kime Yâ Rasûlellah?” diye sordular. Efendimiz de, “Allah'a, Kitabına, Rasûlüne, Müslüman idarecilere ve tüm Müslümanlara” buyurdu (*Buhari*, “İman”, 42; *Müslim*, “İman”, 95; *Tirmizî*, “Birr”, 17).

² Ahkâf, 46/13-14. Diyanet Vakfı Mealinden. Ayet mealleri büyük oranda Diyanet Vakfı Mealinden alınmıştır. İstikamet/dürüstlük ifadesinin geçtiği diğer bazı ayetler için bak., Tevbe, 9/7; Yunus, 10/89; Hüd, 11/112; Fussilet, 41/6,30; Şûrâ, 42/15; Cin, 72/16; Tekvîr, 81/28.

Bu hadisi, “Ey İnananlar! Samimi bir biçimde Allah’a tevbe edin/dönün” (Tahrîm, 66/8) ve “Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeysin, size vâdolunan cennetle sevinin! derler” (Fussilet, 41/30; Ahkâf, 46/13) mealindeki ayetlerle düşündüğümüzde, dinin samimiyet yani dürüstlük anlamına geldiği; dolayısıyla en temel dini/ahlaki ilkenin dürüstlük/samimiyet olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır.

Dürüstlük iddiası dinin ve dolayısıyla İslam'ın esası/özü olunca, bu evrensel ilke sayesinde kişinin aklı ve kalbî bir endişe yaşamadan inanabileceği ve bu tür bir imana sahip bireylerin de en kalıcı tutum değişimini yaşayacakları açık bir husus olmaktadır.

İslam, sözlükte *kurtuluşa ermek, teslim olmak, teslim etmek, barış yapmak* anlamlarına gelen ‘silm’ kökünden türemiştir. Kur'an'da se-le-me kökünden 140 kelime mevcuttur ama bunların bizzat “İslâm” şeklindeki türevi ise sekiz adettir:³

Tablo-1: İslâm Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları

Âl-i İmrân, 3/19	إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ Allah katında din İslam'dır. Konu: Allah'ın birliği.
Âl-i İmrân, 3/85	وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ Kim İslam'dan bir din ararsa artık o ondan asla kabul edilmeyecektir. Konu: Tüm Peygamberlere gönderilen dinin İslam olduğu.
Mâide, 5/3	فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا Artık onlardan korkmayın, benden korkun! Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı (Allah'a teslim olmayı) seçtim. Konu: Helal-haramları da belirleyerek İslam'ın kemâle erdiği.
En'âm, 6/125	فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ Allah, iyiye ve güzele götürmek istediğinin göğsünü İslam'a açar. Konu: Dinde zorlama yoktur, iman/hidayet bir gönül işidir; dileyen inanır.
Tevbe, 9/74	وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ Yemin olsun ki, o küfür sözünü söylediler. İslam'a girmeleri ardından küfre saptılar. Konu: İslam'dan sonra nifaka dönenlerin cezalandırılacağı.
Zümer, 39/22	أَقَمْتُ شَرَحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّي Allah'ın, göğsünü İslam'a açtığı kimse, Rabbinden bir ışık üzerinde olmaz mı? Konu: Samimi olarak inananları Allah'ın aydınlatıp huzura erdireceği.
Hucurât, 49/17	يَمْتُونُ عَلَيْكَ أَنْ أُسَلِّمُوا ۗ قُلْ لَا تَمْتُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ İslam'a girmelerini senin başına kakıyorlar. De ki: “İslam'ınızı benim başıma kakmayın!”. Konu: Samimi inananların bunu davranışlarıyla ispat edeceği; kararsız/kaçamak davranmayacağı.
Saff, 61/7	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

³ <http://kuranharitasi.com/kokler.aspx?kok=slm>, 08.09.2019. Ayetlerin hızlı taranması amacıyla çoğu defa <http://www.kuranmeali.com> sitesi ile Kur'an Haritası adlı siteden (<http://kuranharitasi.com/kokler.aspx?kok=Abb>) yararlanılmıştır.

İslam'a teslim olmaya çağrılıp durduğu halde, yalanlar düzerek Allah'a iftira edenden daha zalim kim vardır? Konu: Allah'ın dinini/nurunu mutlaka koruyup kemale erdireceği.

İslam kavramı, Kur'an'da bizzat "İslâm" olarak geçtiği sekiz yerde, Allah'a yönelmek, inanmak, teslim olmak anlamlarına gelmektedir. İbn Kuteybe de "İslâm" kelimesini "boyun eğmek ve iradî olarak uymak suretiyle barış ortamına girmek" anlamında açıklamıştır (Sinanoğlu: 2001, 1-2). Tabloda verilen ayetlerde bizzat "İslâm" olarak yer alan bu kelime şu bağlamlarda kullanılmaktadır:

Söz konusu bağlamların *dördünde* Allah'ın birliği, İslam'ın başlangıcından itibaren insanlığın yegâne dini olduğu, İslam'ı Allah'ın mutlaka koruyup kemâle erdireceği gibi hususlardan söz edilmektedir. *Diğer dördünde* ise samimi imanın olmadığı yerde nifakın ve gelgitli kararsız davranışların yer alacağı; bu tür kişilerle Peygamberin mücadele etmesi gerektiği, Allah'ın da Peygamberine yardım edip münafıkları mutlaka cezalandıracağı üzerinde durulmaktadır.

a) Görüldüğü üzere bizzat "İslam" kelimesinin geçtiği sekiz ayetin dördü İslam'ın rasyonel olarak itikat edilebilir olgunluğundan söz etmekte; adeta bu ayetlerde samimi iman (Allah'a samimi teslimiyet/itaat) konusu işlenmektedir.

b) Diğer dördünde ise bu samimi imanın ispat alanı olarak dosdoğru davranışlar, istikametli bir yaşayış, münafıklığın, ikiyüzlülüğün kötülenmesi şeklinde dolaylı olarak ortaya konmaktadır. En kalıcı tutum değişimine dair aşağıdaki tablo,⁴ inanç-amel arasında tamamlamacı bir ilişki kurulabilmesinin sosyal psikolojik önemini anlatmaktadır:

Tablo-2: Tüm Bireysel Farklılıklarına Rağmen
İnsan Neden Ortak Davranışlarda Bulunabilmektedir?

<i>17 ve 18. Yüzyıl</i>	
Thomas Hobbes	Grup liderinin kuvvet ve egoizmi
Adam Smith	Gruptaki kişisel çıkar
Jeremy Bentham ve James Mill	Grup hayatında elde edilen haz ve zevk
<i>19. Yüzyıl</i>	
J. J. Rousseau	Grup hayatındaki sosyal kontrat
W. Wundt	Grubun ortak dili
Durkheim	Grubun ortak dini hayatı
G. H. Mead	Gruptaki sembolik etkileşim
F. Allport	Birey psikolojisi
<i>20. Yüzyıl (1920-1950 Arası)</i>	
Mc Dougall	İçgüdü
Ross	Taklit
Allport	Öğrenilmiş davranış

⁴ Tablo, Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 7. Baskı, Evrim Yayınları, İstanbul, 1988, ss.11-22,68-71,125; Salih Güney, *Davranış Bilimleri*, 5. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, Ekim 2009, ss.63-64; Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, ss.18-28; Alparslan Usal ve Zeynep Kuşluvan, *Davranış Bilimleri Sosyal Psikoloji*, 4. Baskı, Barış Yayınları, İzmir, 2002, s.11'deki bilgilerden yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır.

Kurt Lewin	Grubun itici dinamiği	
20. Yüzyıl (1950 Sonrası)		
Uyma davranışının şu üç biçiminden birine bağlı olarak:	•→Bilinçli uyma: •→Az bilinçli uyma: •→Çok az bilinçli uyma:	Benimseme Özdeşleşme İtaat

Samimi iman ile istikametli bir yaşayış, tutum değişiminin en kalıcısı olan *benimsemeye* işaret etmektedir. İman ile amelin bütünleşip kaynaştığı bir şahsiyet, örnek Mü'min olarak tecessüm edecektir. Bu durumda rahatlıkla söylenebilir ki, Kur'an'ın tüm amacı böyle bireylerin yetiştirilmesidir. Kur'an'ın amaçları ancak böyle bireylerin evrensel değerlere sahip çıkmasıyla gerçekleştirilebilir:

“Çünkü Rabbi ona: Müslüman ol, demiş, o da: Âlemlerin Rabbine *boyun eğdim*, demişti” (Bakara, 2/131). Kur'an'ın burada teslim olunmasını istediği şey Allah'ın dinidir. Allah'ın dini de Kur'an'ın ifadesiyle fitrata en uygun olan kurallar bütünüdür; yani Din-i Mübin-i İslam'dır: “(Rasûlüm!) Sen yüzünü *hanif* olarak dine, Allah insanları hangi *fitrat* üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler” (Rûm, 30/30).

Kısaca burada görmekteyiz ki İslam kavramı veya din olarak İslam:

- Rasyonel açıdan* iç tutarlılığı (akla yatkınlığı; doğruyu);
- Ahlaki açıdan* iyiyi;
- Bilimsel açıdan* tüm nesnel/müspet esbaba tevessülü;
- Hukuki-siyasi açıdan* meşruluğu (örfe uygunluğu);
- Psikolojik açıdan* ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunu) ve
- Sosyolojik açıdan* da toplumsal huzuru/refahı sağlayıcı niteliklere sahip bir hayat nizamı olarak sunulmaktadır (Eyüpoğlu, 2016: 73-77,249-250).⁵

4. Aklilik ve Ahlakilik Arasındaki Diyalojik/Tamamlamacı İlişkiyi Sağlayan Eleştirel Düşünce

Yukarıda saydığımız altı maddede sayılan kriterlerin sağlanması eleştirel düşünce dediğimiz yeteneğe ve bu yeteneğin uygun ortam bulmasına bağlıdır. Eleştirel düşünce en basit ifadeyle aklın ve kalbin tatmin olmasını sağlayacak soruları sorabilmektir. Muhatabımız bize itiraz ederken aklımızı ikna etse de bu bilgiler içimize sinmeyebilir. Akıl ve kalbin tatmin olmada kesiştiği noktayı yakalamak gerekir. Bunun için eleştirel düşünmeyi bilmek hatta bu bir eğitim meselesi de olduğundan onu öğrenmek gerekmektedir (Şenşekerci & Bilgin, 2008: 15-43).

Eleştirel düşünce, öncelikle ve bir bakıma Hz. Peygamber'in, deveyi sağlam kazığa bağladıktan sonra tevekkülü tavsiye etmesinde (*Tirmizî*, “Sıfâtü'l-Kiyâme”, 60) görüldüğü üzere esbaba tevessülü yani rasyonel ve bilimsel tüm gerekleri bilmeyi ve uygulamayı

⁵ Makalede itaat kavramının Kur'an'daki kullanımına dair verilen istatistiksel bilgiler, Osman Eyüpoğlu, *Kur'an'da İtaat Kavramının Sosyal Psikolojik Tahlili*, Bişkek: İz Basma, 2016 adlı bu çalışmamızdan özetlenerek alınmıştır.

gerektirmektedir. Bir düşüncenin eleştirel düşünce olabilmesi için aşağıdaki soruları sorabilmeyi öğrenmemiz gerekmektedir (Şenşekerci & Bilgin, 2008: 17):

- a) Düşünme nedenim nedir?
- b) Hangi temel soruyu sormalıyım?
- c) Soruma yanıt almak için hangi bilgiye gereksinimim var?
- d) Soruda yer alan temel kavram nedir?
- e) Temel varsayımlarım nelerdir?
- f) Tartışma konusu hakkındaki temel görüşüm nedir?
- g) Temel bulgularım nelerdir?
- h) Düşünmemin sonuçları nelerdir?

Bu soruları kısaca; *ne nedir ve hangi nesnel-rasyonel gereççelerle öyledir?* Sorusuyla ifade etmek de mümkündür. Bunlara benzer başka soru kümeleri veya eleştirel düşünce kılavuzları da oluşturulabilir (örneğin bak., Paul, Richard & Elder, Linda, tarihsiz). Eleştirel düşünce kısaca sistematik düşünmek demektir. Sistematik düşünce bizi bilimsel düşünceye götürür. Bir şeyin bilimselliğini sağlamak işte bu tam da deveyi sağlam kazığa bağlamak demektir. Bu anlamda bilim, beş duyunun algı alanına giren; yani herkese açık (nesnel/objektif) ve gözlenebilir (deneysel/ampirik) bir varlığa sahip olan olay ve olgular arasındaki ilişkileri sistematik bir biçimde (gözlem, test, tümevarım, tümdengelim, doğrulama gibi yöntemlerle) ortaya koymaya denir. Sistematik demek, sistemli; kendine özgü/has belli bir düzeni olan anlamındadır. Sistematik nitelmesi de aşağıdaki sırayla üç aşamayı ifade etmektedir:

- a) Olay ve olgulara ilişkin tanımlamalar yapmak;
- b) Olay ve olgular arasında nedensel ilişkiler kurmak ve
- c) Olay ve olgular arasındaki ilişkilerden hareketle genellemelere ulaşmak.

Bu bilgileri tablo halinde ifade ettiğimizde eleştirel düşüncenin bize ne sağladığını daha somut olarak ortaya koymak mümkündür (Eyüpoğlu & Perşembe, 2019: 17-18).

Tablo-3: Eleştirel Düşünce ve Bilimsel Bilgi İlişkisi

Bilimsel Bilgi: Tabiat Bilimlerinden Örneklendirme:

Suyun Kaynaması: Nesnel/açık ve ampirik/deneysel bir varlığı vardır ve bu durum herkes tarafından gözlemlenebilir.

1-Tanımlama: $S_u = 2H + O = H_2O$ 'dur. I_{s1} = Genleşmedir.

2-Nedensellik Kurma: $H_2O + 100\text{ }^\circ\text{C}$ I_{s1} = Kaynamaya neden olur.

3-Genelleme/Kuramsallaştırma: Su deniz seviyesinde $100\text{ }^\circ\text{C}$ 'de kaynar.

(BİLİMSEL BİLGİ).

Sosyolojik Bilgi: Sosyal Bilimlerden Örneklendirme:

İntihar: Nesnel/açık ve ampirik/deneysel bir varlığı vardır ve bu nesnellik herkes tarafından gözlemlenebilir.

- 1- Tanımlama: İntihar, kişinin yok edemediği sorunlar karşısında ümidini tamamen yitirip tek kurtuluş yolu olarak kendini yok etmesine içtenlikle inanmasıdır.
- 2- Nedensellik Kurma: İntihar, tabii, ekonomik-siyasal, sosyal ve psikolojik etkenlerden/nedenlerden kaynaklanmaktadır.
- 3- Genelleme/Kuramsallaştırma: İçinde yaşadığı gruba sıkı bağlarla bağlı olan ve içe kapanık değil de dışa açık bir ruhsal yapıya sahip bireylerin intihar olasılıkları/ihtimalleri düşüktür.

(SOSYOLOJİK BİLGİ).

Eleştirel düşüncenin gelişmediği ortamlarda bilimsel bilgi üretilememekte ve bu da o ortamlarda gelişmenin yavaşlamasına neden olmaktadır. Bugün genellikle arz ettiği somut işlerlik nedeniyle, Batı Hıristiyan dünyasının gelişmişliği, Doğu İslam dünyasının ise geri kalmışlığı daha çok teknoloji ve ekonomi faktörüyle açıklanmaya çalışılsa da işin esası eleştirel düşünceye ve bunun davranışlara yansiyacak derecede içselleştirilmiş halini ifade eden zihniyet meselesine dayanmaktadır (Eyüpoğlu, 2004: 195–218). Bu anlamda zihniyeti Ülgener, “*İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti!* Biri uyulması gereken normların ve hareket kurallarının toplam ifadesi! Öbürü *gerçek davranışında* kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamı! Gerçek davranışında sürdürdüğü diyoruz. Bununla anlatmak istediğimiz, söz konusu değer ve inançların içe dönük bir ideal ve özleyiş tablosunda kalmayıp belli bir yaşama ve davranış biçimine dönüşmüş halde fiili ve adeta elle tutulur bir gerçeklik kazanmış olmasıdır” şeklinde tarif eder (Ülgener, 1981: 21). Bu ifadeler, *benimsenmiş bir bakış açısının davranışlara yansımaları* biçiminde kısaltılabilir. Bu bağlamda Ülgener zihniyeti, “dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!” şeklinde de tanımlamaktadır (Ülgener, 1983: 19). Kısaca zihniyetin, bir tavır alışlar bileşkesi; insanın tüm ilişkilerinde izlediği gerçek tavır alış yani inandığı şeyi davranışına yansıtabilme iradesi olduğu anlaşılmaktadır (Ülgener, 1983: 23).

Kısaca kişi rasyonel, ahlaki, bilimsel (sistematik), hukuki-siyasi, psikolojik, sosyolojik açıdan yani çok yönlü düşünemediği ve çok yönlü düşünmeye müsait ortamı bulamadığı zaman en doğruyu yakalama şansı azalmaktadır:

a) *Rasyonellik* eleştiriyi gerektirmektedir. Çünkü bir fikri akli açıdan eleştiremezsek onun pozitif ve negatif yanlarını göremeyiz. Akllilik felsefe yapmayı gerektirir. Felsefe de bir şeyin iç tutarlılığını tartışır. Mantıklılık aynı zamanda dinde özü-sözü bir olmayı da gerektirmektedir.

b) *Ahlakilik* de benzer şekilde eleştirel düşüncüyü zorunlu kılmaktadır. Ahlak zaten esasta rasyonel bir kavramdır ve neyin ahlaki olduğunu toplumumuzda yaşayan kültür bize öğretse de onun meşruluğunu akıl ile kavrarız. Buradaki örfi ve akli bakımdan ikna olmak benimseme düzeyinde en kalıcı davranış sergileyebilmemizi kolaylaştırır.

c) *Bilimsellik* de eleştirel düşünceyi gerektirmektedir. Eleştirel düşüncenin olmadığı ortamlarda bilim üretilemediğini anlamak çok kolaydır. Bilimsel etkinlikler, aklın özgür ve çevresel imkânların da müsait olduğu mekânlarda icra edilebilmektedir.

d) *Hukuki-siyasi açıdan meşruluk (örfe uygunluk)* da eleştirel düşünce sayesinde en yüksek oranda sağlanabilmektedir. Bir karar *kırk ölç bir biç* ilkesi düsturunca iyice eleştirilerek yasalaştırılmamışsa ona sadakat daima zayıf olabilir. Türkiye'yi laikleştiren 03 Mart 1924 tarihli üç kanunun Meclis müzakereleri esnasında Fıkıh Müderrisi ve Adliye Vekili İzmirli Seyyid Bey'in, Maturidi'ye yani Hanefi hukukçulara göre örfün "aklın ve bilginin uygun gördüğü şey" olduğunu, bunun kanun konulmasında esas olması ve Almanların son medeni kanunlarını ancak on beş yılda yapabilmeleri nedeniyle bu işin sadece aceleye getirilmemesi gerektiğini vurgulaması bu bağlamda hatırlanmaya değer örneklerden biridir.⁶

e) *Psikolojik açıdan ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunu) sağlamak* için de eleştirel düşünceye muhtacdır. İnsan sosyal bir ortamda doğduğu için önce onu kuşatan bir çevrenin önemi akla gelse de gerçekte insanın ruhsal ve sosyal çevresi arasında tamamlamacı bir ilişki vardır ve sosyolojizm veya psikolojizme kaymak, gözlemlenebilir açık nesnellığe aykırı olacağı için bilimselliğe de uygun düşmeyecektir. Şerifler'in de işaret ettiği üzere, "psikolojik kavramların (bireyin deneyim ve davranışı ile ilgili olarak) birbirini tamamlayıcı doğası vurgulanmıştır" (Şerif, 1996: 33).

f) *Sosyolojik açıdan toplumsal huzuru/refahı sağlayıcı niteliklere sahip bir hayat nizamı oluşturmak* da yine eleştirel düşünceye bağlıdır. Bireylere sunulan sosyal normlar, onların akıllarına yatacak bir üslupla ifade edilemezse akli-içtimai tatmin sağlanamaz; kalplerine sinecek bir kalıpla takdim edilemezse bu sefer de ruhsal tatmin temin edilemez.

Kısaca, yukarıda izah ettiğimiz üzere İslam, sözlükte *barış yapmak, kurtuluşa ermek, teslim olmak, teslim etmek* kısaca teslimiyet anlamına gelse de bu teslimiyet talebinin içinde a) rasyonelliği; b) ahlakiliği; c) bilimselliği; d) hukuki-siyasi meşruluğu; e) ruhsal tatmini ve nihayet f) içtimai huzuru sağlayıcı gerekçeler de bazen açık bazen gizli bir biçimde vardır.

Sayılan bu gerekçeleri kısaca akli ve ahlaki gerekçeler veya akli ve dini gerekçeler olarak kısaca ikiye de indirgeyebiliriz. Başka bir ifadeyle Kur'an bizden bir şeye teslim olmayı veya bir şeye itaat etmeyi ya da etmemeyi talep ederken onun saydığımız altı türden gerekçesini ayetlerin bağlamlarında görmek mümkündür. Yani Kur'an bizden meşru taleplerde bulunmaktadır; körü körüne itaati talep etmemektedir. Genellikle Cibril Hadisi diye bilinen ama İhsan Hadisin diye de anılan meşhur rivayete göre Allah'a sanki onu görüyormuşçasına kulluk etmek talep edilmektedir (*Buhârî*, "İman", 37; *Müslim*, "İman", 1). Burada bir şeyi görüyormuşçasına ona kulluk etme talebi ile daha önce zikrettiğimiz üzere esbaba tevessül ettikten yani tüm nesnel gerekçeleri yerine getirdikten sonra Allah'a tevekkül talebi arasında

⁶ *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar*, Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç, AKDTYK Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, ss.159,161. Türkiye'nin laikleşmesinde 03 Mart 1924'ün özel bir öneminden söz edilir. "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 03 Mart 1924 tarihinde üç önemli önerge ele alınmış ve tartışılarak kanunlaştırılmıştır. Bunlar sırasıyla 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Bakanlıklarının Kaldırılmasına Dair Kanun, 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat (Öğretimin Birleştirilmesi-Öğretim Birliği) Kanunu ve 431 sayılı Halifelğin Kaldırılmasına ve Osmanlı Hanedanının Türkiye Cumhuriyeti Toprakları Dışına Çıkarılmasına Dair Kanundur". *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar*, s.X.

çok yakın benzerlik vardır. Bu şekilde bir itaat talebinde yukarıda saydığımız altı gerekçeyi açıkça görmekteyiz. Bize bu denli açık gerekçelerle sunulan bir itaat talebine aklen ve gönülden uyararak onu tutum değişiminin en kalıcı seviyesi olan benimseme düzeyinde kabullenmiş oluruz.

Kur'an bizden bir şey talep ederken açık veya gizli olarak saydığımız altı türden gerekçeye dayanmaktadır. Sâd 38/29'da Kur'an, "(Rasûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik" derken, İslam'ın tüm taleplerinin bazen dolaylı (biraz düşünerek) bazen de doğrudan anlaşılabilir rasyonel-ahlaki gerekçeler ihtiva ettiğini bize anlatmaktadır. Bu da bize din konusunda rasyonelliğe aykırı bir durumun asla Kur'an veya İslam'dan değil; onu yorumlayan bizlerin anlayış biçiminden kaynaklandığını ifade etmektedir. Geline bu nokta bize, Kur'an'ın ahlaki temelli olan talepleri ile akıl arasındaki veya kısaca ahlakilikle akllilik arasındaki tamamlamacı ilişkiyi sağlayan esas tutumun eleştirel düşünce olduğunu göstermektedir.

Eleştirelilik kısaca akli bir sorgulamadır. Talep edilen şeyin kısa vadede akli gerekçelerini veya uzun vadede hikmetlerini merak edip sorgulamaktır. Bu tutum talep edilen şeye karşı gelmek değil aksine rasyonel ve bilimsel ihtiyacı karşılama arzusunun ifadesidir. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi hem akılla bir şeyi anlama ihtiyacımıza yani rasyonelliğe ve hem de göz ile görerek müşahede etme ihtiyacımıza yani bilimselliğe-nesnellığe işaret etmektedir:

"Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tür'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim". A'râf 7/143.

Hz. İsa benzer bir talepte bulunarak hem aklının tatmin olmasını (rasyonellik ihtiyacının giderilmesini) ve hem de gözleriyle müşahede etmeyi (bilimsel-nesnel ihtiyacını gidermeyi) arzulamıştır:

"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azizdir, hakimdir, buyurdu". Bakara 2/260.

Az önce de ifade ettiğimiz üzere kısaca eleştirelilik sayesinde akli sorgulama yaparak rasyonellik ihtiyacımızı gideririz ve görme talebinde de bulunarak nesnellik-bilimsellik ihtiyacımızı temin ederiz. Bu iki ihtiyacımız karşılandığında akli ve kalbi açıdan talep edilen şeye bağlanırsak ki bu da kalıcı tutum değişiminin en üst seviyesi olan benimsemedir. Benimseme düzeyinde bağlı olduğumuz şeylerde iman-amel dengesi en üst seviyede olur. Hz. Musa ve Hz. İbrahim hem akli ve hem de müşahede düzeyinde Allah'ı ve emirlerini benimseyerek tabi olmuşlardır. Bizim böyle müşahede imkânımız yoksa da onları örnek

alarak aynı yolu izleyebiliriz. Bugün dini meseleler hakkında Hz. Musa ve Hz. İbrahim gibi akli sorgulama yapabiliriz. Allah'ı müşahede noktasında onlar gibi mucizeye muhatap olamamışsak bile dolaylı yoldan yani bilimsel gelişmeler sayesinde Allah'ın yaratma sanatını daha iyi müşahede edebilmekteyiz.

Hz. Musa ve Hz. İsa gibi benimseme düzeyinde bir teslimiyete sahip olabilmek için yapmamız gereken ilk şey, Kur'an'ın taleplerindeki saydığımız altı gerekçeyi sorgulayıp ulaşabildiğimiz kadarını tespit edebilmektir. Sorgulama yeteneğimiz ve bilimsel kapasitemiz geliştikçe dini daha doğru anlama ve iman-amel dengesiyle benimseme düzeyinde yaşama imkânımız da artacaktır.

Dinin daha doğru anlaşılması ve insanların din ile kandırılmalarının veya dinsel istismarların önüne geçebilme noktasında da ilk yapmamız gereken şey yine Kur'an'ın taleplerindeki saydığımız altı gerekçeyi sorgulayıp ulaşabildiğimiz kadarını ortaya koyabilmektir. Bu noktada itaat-ittiba kavramlarının kök ve ıstılah anlamlarından sonra Kur'an'da itaat-ittiba edilmesi istenen hususların bağlamlarındaki gerekçeleri kısaca ortaya koymaya başlayabiliriz:

5. Kur'an'da İtaat-İttiba Kavramlarının Kök ve İstılah Anlamları

Kur'an'da ta-ve-a kökünden türeyen 10 değişik kavram ve bunlara ait 129 kullanım mevcuttur. Bunların 72/129'u yani %55,8'i itaat (أَطَاعَ) ile ilgilidir. 42/129'u yani %32,6'sı ise gücü yetmek anlamında is-te-tâ-a (أَسْتَطَاعَ) ile alakalıdır. Geri kalan 8 kavrama (تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَأْتُونَ-تَأْتُونَ; تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَوَاعَى-طَوَاعَى; تَوَاعَى-طَوَاعَى) ait 15/129'luk yani %11,6'lık bir kullanım söz konusudur (Eyüpoğlu, 2016: 161).

Kur'an'da itaat edilmesi gereken esas mutlak varlık Allah'tır. Allah'ın emirlerini yasaklarını insanlara izah eden aracı varlık ise peygamberler ve ulu'l-emr yani ümera ve ulemâ sınıfı başta olmak üzere Müslüman yöneticilerdir (Özarslan, 2018: 93-104). Buna bir de somut varlık olarak şirke çağırmadığı sürece (Lokman, 31/14,15; Tevbe, 9/24) anne babaya itaat (anlamında iyilik) eklenmektedir:

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûl'e götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir” (Nisâ, 4/59).

“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine «of!» bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger ve: «Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!» diyerek dua et” (İsrâ, 17/23,24).

İtaat sözlükte; “*kabul etmek, boyun eğmek, emre uyup muhalefet etmemek, muvafakat etmek, isteyerek yapmak, yapmaya çalışmak, alışmak*” anlamlarına gelmektedir. Arap dilinde meyvelerin ve otlanın olgunlaşması da itaat kelimesi ile ifade edilmektedir (اطاع النبت و غيره: لم) و اطاع النبت و غيره: لم). Bu durumda itaat *yetişip olgunlaşıp teslim olmak* anlamına da gelmiş olmaktadır. Kötülöklere alışmış kimse için “*tav’u’l-mekârih*” (فلان طوع المكاره) uysal atlar için “*ferasun tav’u’l-inân*” (او فرس طوع العنان) denmesi, itaatin insanlar için ahlak, edep; hayvanlar için yumuşak huyluluk anlamına geldiğini göstermektedir. İtaat isteyerek veya istemeyerek bir işi yapmayı kabul etmek (او لتفعله طوعا او كرها) anlamına geldiği gibi, tersinden yani bir işi zorlanmadan gönül rızasıyla yapmak (جاء فلان طائعا غير مكره) anlamına da gelmektedir (İbn Manzûr, 1119: 4/2720).

Te-bi-‘a veya te-be-‘a kökünden gelen tabi olma veya ittiba kavramı da lügatte “peşinden gitti onu izledi, onlarla beraber yürüdü (إذا مشيت خلفهم أو مررو بك فمضيت معهم) , izinden gitti (وتبع)” gibi anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr’un kök anlam bağlamında aktardığı bir dua hadisinde (تابع بيننا و بينهم علي الخيرات، أي اجعلنا نتبعهم علي ما هم عليه) ittiba iyilerle bir ve beraber hareket etmek anlamında kullanılmıştır (İbn Manzûr, 1119: 1/416).

Zülkarneyn’in amacına ulaşmak için başvurduğu meşru yollar anlamında zikredilen “bir sebebe tabi oldu, sebebi; meşru yolu izledi (فَاتَّبَعَ سَبَبًا)” (Kehf, 18/85) ifadesine göre tabi olmak demek olumlu anlamda itaat ile aynı anlamı taşımak demektir (İbn Manzûr, 1119: 1/416). Fakat Tâ-Hâ(20)/78’de de belirtildiği üzere Firavun’un Hz. Musa ve kavmini kötülük amacıyla takip etmesi (فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ) ise ittiba kavramının olumsuz anlamda geldiğini göstermektedir (İbn Manzûr, 1119:1/416-417).

Gerek itaat ve gerekse tabi olma kavramı, muhataptan bir şey istemede diğer eş anlamlı kelimelere göre daha açık anlama sahiptirler. İtaat ile tabi olma eş anlamlı olsa da Mekkî-Medenî ve olumlu-olumsuz açıdan kullanımları arasında fark vardır. Mesela inananlara yönelik olumlu itaat talebi 26 adettir ve hepsi Medine dönemine aittir.

Başka bir açıdan baktığımızda, ileride tablo olarak da ifade edeceğimiz üzere, *itaate* ilişkin toplam 68 ayetin 41’i yani %60,3’ü *olumlu* (itaat ediniz/ederler), 27’si yani % 39,7’si de olumsuz (itaat etmeyiniz/etmezler) anlamda kullanılmıştır. *Tabi olmaya* ilişkin toplam 140 ayetin ise 81’i yani %57,9’u *olumsuz*, 59’u yani %42,1’i de olumlu anlamda kullanılmıştır.

Burada itaatin İslami toplum ve devlet yapısının teşekkülünden (Medine döneminden) sonra daha çok kullanılan bir kavram olması dikkat çekmektedir. Bunu istatistiksel bilgiler de doğrulamaktadır. Yine ileride tablo olarak da ifade edeceğimiz üzere, itaate ilişkin toplam 68 ayetin 45’i yani %66,2’si Medine, 23’ü yani %33,8’i de Mekke dönemine aittir. İttibada tersi

durum söz konusudur; yani tabi olmaya ilişkin toplam 140 ayetin 87'si yani %62,1'i Mekke, 53'ü yani %37,9'u da Medine dönemine aittir.

Bu sade istatistiksel bilgilerin anlamı, inananlardan Mekke döneminde daha çok tabi olmaları, Medine döneminde daha çok itaat etmeleri istenmektedir. İnanmayanların ise Mekke döneminde daha çok tabi olmamaları kınanmaktadır.

Yani bu kısa istatistiksel bilgiler bize tabi olmanın daha çok Mekke dönemine, itaatın ise daha çok Medine dönemine ait bir kavram olduğunu ifade etmektedir. “Bedeviler ‘âmennâ; inandık’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘eslemnâ; İslâm olduk’ (‘boyun eğdik’) deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi” (Hucurât, 49/14) ayetini, itaatın daha çok Müslümanlara, tabi olmanın da inananlara özgü bir kullanım olduğu bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Kur'an'da itaat veya tabi olmaya ilişkin ayetlere genel olarak baktığımızda; mesela Kâbil-Hâbil kıssasını incelediğimizde, Allah'a isyanı içeren tüm körü körüne itaat/uyma davranışlarının, ya dış zorlama/telkin neticesinde ya da kişinin çıkarını/hevâsını esas alması sonucu oluştuğunu görmekteyiz. Hz. Âdem'in oğlu Kâbil'in kardeşi Hâbil'i öldürmesi kıssası, ilk kan olması hasebiyle evrensel bir simge anlamı taşımaktadır. Bu kıssayı esas aldığımızda tüm kavgaların sosyal psikolojik tahlilinin, çıkarını rab edinen kesimlerin bu uğurda başka bireyleri maşa olarak kullanmasına dayandığı görülmektedir. Bu örnek bugün büyük çıkar gruplarının terör örgütleri üretip onları amaçlarına ulaşmada birer araç olarak kullanması meselesini de izah etmektedir. Bu türden bir itaat körü körüne bir itaattir ve nefsi emmârenin (kötülükleri emreden nefsin; ihtiras duygusunun) harekete geçirilmesi neticesinde oluşur (ilgili ayetler için bak., Mâide, 5/25-35).

Gerek Kâbil-Hâbil kıssasında (Mâide, 5/25-35) ve gerekse Musa-Hızır kıssasında (Kehf, 18/65-82) itaat ve tabi olma kavramlarının:

- a) Hem açık veya gizli bir hikmet/gerekçe taşıdığı;
- b) Hem kök anlamıyla ıstılah anlamının kesiştiği;
- c) Hem de zıddıyla kâim bir üslup (“her şey zıddıyla kâimdir” üslubu) içerisinde takdim edildiği görülmektedir.

Kur'an'da ıstılahi anlamda istenen itaat veya tabi olmanın (ittibanın) *samimi yani benimseme düzeyinde bir itaat/ittiba* olduğu açık bir husustur. Benimseme düzeyi, tüm nesnel (rasyonel, ahlaki, bilimsel, hukuki-siyasi, psikolojik ve sosyal) gerekçeleri dikkate alarak artık şeksiz şüphesiz bir inancı; adeta gözle görüp, akılla anlayıp, kalple tasdik etme derecesinde bir uymayı ifade eder. Bunun aksi bir uyma noksanıdır ve zaten akliliğin ve nesnelliğin birleşmediği itaat, gönülden (benimseme seviyesinde) bir itaat olamaz. Gönülsüz (benimseme seviyesinde olmayan) bir itaatın ya imanın kökleşmemesine işaret ettiği ya da münafıklığın alameti olduğu anlaşılmaktadır. Şu ayet bu durumu izah etmektedir: “Bedeviler «İnandık» (أَمَّنَّا) dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama «Boyun eğdik» (أَسْلَمْنَا) deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi (وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ). Eğer Allah'a ve elçisine (gönülden) itaat ederseniz,

Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir” (Hucurât, 49/14).

Kur'an'da bir örnek olarak itaat kavramının sözlük ve ıstılah anlamında nasıl kullanıldığına dair şöyle bir tablo oluşturmak mümkündür (tablo, Sugü, 2007: 28-42; Turan, 2006: 6-12 ve Baylav, 2004: 1-8'den yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır):

Tablo-4: İtaat Kavramının Sözlük ve İstılah Anlamları	
Sözlük Anlamı	İstılah Anlamı
İsteyerek yapmak (الطوع): و جاء فلان طاءعا غير مكره isteyerek geldi.	İsteyerek yapmak (الطوع): 41/11: Duman halindeki gökler isteyerek (طَائِعِينَ) geldik dediler.
Boyun eğmek (إطاع-إقناد): أطاع التمر و الشجرة elverişli hale geldi. فرس طوع العنان Yumuşak huylu at.	Boyun eğmek (إطاع-إقناد): 96/19: O zorbaya boyun eğme (لَا تُطَعُهُ) 33/48: Kâfir ve münafıklara boyun eğme (وَالْمُنَافِقِينَ الْكَافِرِينَ) (وَلَا تُطَعُ). “Boyun eğme” (لَا تُطَعُ): 18/28, 25/52, 29/8, 31/15, 33/1, 33/48, 68/8, 68/10, 36/24, 96/19.
Görüşünü kabul etmek (وافق-طواع): وافقت المرأة زوجها طواعية katıldı. فإذا وافقه فقد طواعه olur.	İşitip itaat etmek (سمع و أطاع): 64/16: Gücünüz yettiğince Allah'a isyandan kaçınınız, dinleyiniz, itaat edin (وَأَطِيعُوا وَأَسْمِعُوا مَا اسْمَعْتُمْ اللَّهُ فَاتَّقُوا). 2/285: İşittik itaat ettik, affına sığındık Ey Rabbimiz (رَبَّنَا عَفْرَانُكَ وَأَطَعْنَا سَمِعْنَا).
Gönüllü uymak (تابع-أطاع): إذا مضي لأمره فقد أطاعه إطاعة ona itaat etmiş olur.	Sevdi ve tabi oldu (أحب - إتيع): 3/31: (De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin).
Teşvik etmek (سمع - شجع - طوع): 5/30: (Nefsi onu kardeşini öldürmeye teşvik etti ve o da onu öldürdü).	Teşvik etmek (سمع - شجع - طوع): 5/30: (Nefsi onu kardeşini öldürmeye teşvik etti ve o da onu öldürdü).
Gönülden iyilik yapmak (تطوع): 2/184: (Kim gönülden iyilik yaparsa bu onun için daha hayırlıdır).	Gönülden iyilik yapmak (تطوع): 2/184: (Kim gönülden iyilik yaparsa bu onun için daha hayırlıdır).
Gücü yetmek (استطاع): 3/97: (Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır). Bu tür ayetlerin sayısı 42/129 yani %32,6'dır.	Gücü yetmek (استطاع): 3/97: (Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır). Bu tür ayetlerin sayısı 42/129 yani %32,6'dır.

İtaat kavramına dair verilen bu küçük istatistiksel tablolarda *kök anlamıyla ıstılah anlamının kesiştiğini* görmekteyiz. Yine tablodaki kısa istatistiksel malumat bize itaat

kavramın en temelde içgüdüsel itaat, cahilce/yetersiz itaat, yalandan/ikiyüzlü itaat ve samimi itaat şeklinde dört kategoriye de ayrılabilceğini göstermektedir. Bu itaat türlerini sosyal psikolojik açıdan uyma davranışının değinilen türleri ile de kıyaslamak mümkündür (Eyüpoğlu, 2016: 175):

Tablo-5: Uyma Davranışının Dereceleri Açısından İtaat Kavramının Tahlili

Uymanın Davranışı Türleri	Örnek Ayetler
Gayri beşeri itaat: 1. Tabii/içgüdüsel uyma; 2. Nefsin Tabiatı; 3. Cebrail'e itaat.	1. Göğce isteyerek... gel dedi. 41/11; 3/83; 9/53; 13/15; 55/6; 27/48; 49/50. 2. Nefsi onu kardeşini öldürmeye çağırıldı. 5/30. 91/8: فَجُورَهَا وَتَقْوِمَهَا فَاَلْهَمَهَا. 3. Orada ona itaat edilir. 81/21.
Beşeri İtaat: 1. Zoraki/kerhen itaat; 2. Münafıkların itaati.	1. Bedeviler «İnandık» (آمنا) dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama «Boyun eğdik» (وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي) (اسلمتنا) deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi (فَلَوْ كُنَّا). 49/14. 2. Tamam diyor ama yanından ayrılınca tersini yapıyor. 4/81. Boşuna yemin etmeyin, sizden istenen güzelce boyun eğmektir. 24/53. İş ciddileşince yan çizdiler, hâlbuki onlara düşen güzelce itaat etmekti. 47/21.
Beşeri Özdeşleşme: Kusurlu/noksan itaat.	• Dönmüşünüz ama Allah yine de sizi affetti (İsrailoğulları). 2/64. • Uhut'ta yerlerini terk edenleri Allah yine de affetti. 3/155.
Beşeri Benimseme: Samimi itaat.	• Kim gönülden/içten bir iyilik yaparsa Allah onu bilir (Safa-Merve). 2/258. Kim gönülden/samimi bir iyilik yaparsa onun için daha hayırlı olur (oruç). 2/184. • Şayet kullarım, sana benden sordularsa, gerçekten ben çok yakınımıdır. Bana dua edince, duacının duasını kabul ederim (icâbe اجابة). O halde onlar da benim davetime koşsunlar (isticâbe فليستجيبوا-إستجابة) ve bana hakkıyla iman etsinler ki, doğru yola gidebilsinler. 2/186. • Müminler, ancak Allah'a ve Rasûlü'ne gönülden inanmış kimselerdir. Onlar, o Peygamber ile ortak bir iş üzerindeyken ondan izin istemedikçe bırakıp gitmezler. 24/62. • İnananlar Rasûl'e en güzel şekilde ittiba etti. 3/172; 92/6.

Kur'an'da 68 itaat kavramının 42'si (%61,8'i) inananlara, 26'sı (%38,2'si) ise inanmayanlara yöneliktir. Aynı duruma ittiba kavramında baktığımızda, 140 kavramın 72'sinin (%51,4'ünün) inananlara, 68'inin (%48,6'sının) ise inanmayanlara yönelik olduğunu görürüz (Eyüpoğlu, 2016: 180).

Tablo-6: Yönelik Olduğu Kesim Açısından İtaat-İttiba Mukayesesi

	İnananlara Yönelik	İnanmayanlara Yönelik	Toplam
İtaat	42 / %61,8	26 / %38,2	68 / %100,0
İttiba	72 / %51,4	68 / %48,6	140 / %100,0
Toplam	114 %54,8	94 %45,2	208 %100,0

İnanan-İnanmayan Genel Farkı: %9,6

İtaat kavramında inanan-inanmayan farkı %23,6 iken bu oran ittiba kavramında %2,8'e düşmüştür. İttibadaki inanan-inanmayan farkı istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı için nedenini başka faktörlere bakarak bulabiliriz.

İtaat-ittiba kavramlarına olumlu-olumsuz kullanımları açısından baktığımızda aralarında ters ilişki görürüz: Daha önce de kısaca işaret ettiğimiz üzere, 68 *itaat* kavramının 41'i (%60,3'ü) olumlu anlamda, 27'si (%39,7'si) ise olumsuz anlamda kullanılmıştır. 140 *ittiba* kavramının ise 59'u (%42,1'i) olumlu, 81'i (%57,9'u) olumsuz anlamda kullanılmıştır. Bu da bize itaatin daha çok inananlara yönelik bir kavram; ittibanın ise genelde inanmayanlara yönelik bir kavram olduğunu göstermektedir (Eyüpoğlu, 2016: 181):

Tablo-7: Olumlu-Olumsuz Bağlamı Açısından İtaat-İttiba Mukayesesi

	Olumlu	Olumsuz	Toplam
İtaat	41 %60,3	27 %39,7	68 %100,0
İttiba	59 %42,1	81 %57,9	140 %100,0
Toplam	100 %48,1	108 %51,9	208 %100,0

Olumlu-Olumsuz Genel Farkı: %3,8

Benzer bir durum Mekkî-Medenî açısından kıyaslamada ortaya çıkmaktadır. Yine daha önce de kısaca işaret ettiğimiz üzere, 68 itaat kavramının 23/68=%33,8'i Mekkî, 45/68=66,2'si Medenîdir. İttiba kavramında ise tersi durum söz konusudur: 140 ittiba kavramının 87/140=%62,1'i Mekkî, 53/140=%37,9'u ise Medenîdir (Eyüpoğlu, 2016: 181):

Tablo-8: Nüzül Dönemi Açısından İtaat-İttiba Mukayesesi

	Mekkî	Medenî	Toplam
İtaat	23 %33,8	45 %66,2	68 %100,0
İttiba	87 %62,1	53 %37,9	140 %100,0
Toplam	110 %52,9	98 %47,1	208 %100,0

Mekkî-Medenî Genel Farkı: %5,8

İtaat-ittiba kavramlarının belli kıstaslar açısından kıyaslanmasında büyükten küçüğe doğru genel farka baktığımızda, a) hitabın yönelik olduğu kesim %9,6 ile ilk sırada; b) bunu sırasıyla %5,8 ile nüzül sırası kriteri ve c) %3,8 ile olumluluk-olumsuzluk kıstası izlemektedir.

Kriterler arası genel farklar açısından bakıldığında bile itaat-ittiba'nın birebir aynı kavramlar olmadığı anlaşılmaktadır. En yüksek itaat kavramı 26 adet ile *Medine* döneminde *inananlara* ve olumlu anlamda yapılmıştır. En yüksek ittiba kavramı ise 35 adet ile *Mekke* döneminde *inanmayanlara* yapılmıştır.

Bu sade istatistik bile itaat kavramının daha çok inananlara olumlu (%60,3) anlamda yönelik Medenî (%66,2) bir hitap türü olduğunu; ittiba kavramının ise genellikle inanmayanlara

olumsuz (%57,9) anlamda yönelik Mekkî (%62,1) bir hitap çeşidi olarak karşımıza çıktığını göstermektedir (Eyüpoğlu, 2016: 183):

İtaat / İttiba	Olumlu/Olumsuzluk Oranları
İtaat	İnananlara yönelik olumluluk oranı: 26/68=%38,2
	İnanmayanlara yönelik olumluluk oranı: 15/68=%22,1
İttiba	İnananlara yönelik olumsuzluk oranı: 26/140=%18,6
	İnanmayanlara yönelik olumsuzluk oranı: 55/140=%39,3

Bu ana kadar söylenenler Kur'an'da genellikle olumlu anlamda kullanılan *itaat* kavramının *benimseme düzeyinde bir uyma* davranışını ima ettiği yönünde rahatlıkla değerlendirilebilir. Daha çok olumsuz anlamda kullanılan *ittiba* ise iman kalplerine henüz girmemiş olan *imani zayıflarla çıkar amaçlı zoraki inanan münafıkları* anlatmaktadır.

Kur'an'ın, Elçilerden, inananlardan, âdemoğlundan, Ehl-i Kitap'tan, cinlerden, cahillerden, kâfir ve müşriklerden, kısaca tüm akıllı varlıklardan vahye uymasını istediğini görmekteyiz. Bunlara ilişkin özlü bir istatistik, yorum yapmamızı daha da kolaylaştırabilir. Yorumu kolaylaştırmak amaçlı oluşturulacak tablolardan biri olumlu itaat diğeri de olumsuz ittiba bağlamında olacaktır. Sebebi az önce izah ettiğimiz üzere, *itaat kavramının daha çok inananlara olumlu (%60,3) anlamda yönelik Medenî (%66,2) bir hitap türü; ittiba kavramının ise genellikle inanmayanlara olumsuz (%57,9) anlamda yönelik Mekkî (%62,1) bir hitap çeşidi olmasıdır* (Eyüpoğlu, 2016: 186):

Kim	Kime	İtaat Etsin, Eder, Ederse	Ayet Sayısı	Toplam Olumlu İtaate Oranı
Mü'minler	Allah'a ve Rasûlü'ne	İtaat Etsin/Eder	23	26/41= %63,4
	Allah, Rasûl ve ulu'l-emre		1	
	Elçiye		1	
	Kadın kocasına		1	
Öncekiler	Allah'a ve Rasûlü'ne	İtaat edin,	13	15/41= %36,6
Bedeviler		ederse	2	
Toplam			41	%100,0

Önce de zikredildiği üzere burada 41 ayette geçen olumlu itaat kavramının (olumsuz itaat adedi 27) daha çok Mü'minlere dair Medenî bir kullanım olduğunu görmekteyiz (68 itaat ayetinin 45'i Medenî; 23'ü Mekkî).

Benzer şekilde 81 ayette geçen olumsuz ittiba kavramının (olumlu ittiba adedi 59) daha çok inanmayanlara yönelik Mekkî bir kullanım olduğu görülmektedir (10 ittiba ayetinin 87'si Mekkî; 53'ü Medenî) (Eyüpoğlu, 2016: 189):

Kim	Kime	Tabi Olmasın/Oluy or	Ayet Sayısı	Toplam Olumsuz İttibaya Oranı
İnanmayanlar	Bâtıla, kibirlilere	Tabi oluyor	23	23/82=

		(18Mk-5Md)		%28,0
İnanmayanlar	Hevâsına	Tabi oluyor	17	17/82=
		(10Mk-7Md)		%20,7
İnanmayanlar, cahiller	İblis'e	Tabi oluyor	11	11/82=
		(6Mk-5Md)		%13,5
İnanmayanlar, cahiller	Zanna	Tabi oluyor	5	5/82=
		(4Mk-1Md)		%6,1
İnanmayanlar	Elçilere, hidayete	Tabi olmuyor	17	17/82=
		(11Mk-6Md)		%20,7
İnananlar	Ehl-i Kitâb'a	Tabi olmasın	9	9/82=
		(0Mk-9Md)		%11,0
Toplam		(49Mk-33Md)	82	%100,0

Gelinen bu noktadan itibaren Kur'an'ın itaat-ittiba edilmesine yönelik taleplerde ya da tersinden itaat-ittiba edilmemesine dair taleplerde bulunurken ilgili ayetlerin sıyak-sibaklarında (bağlamlarında) açık veya dolaylı olarak yer alan gerekçelerin ne olduğuna ve bunların eleştirel düşünceyle ilişkisine kısaca bakabiliriz.

6. Kur'an'da İtaat-İttiba Taleplerinin Gerekçeleri ve Eleştirel Düşünceyle İlişkisi

"Aklilik ve Ahlakilik Arasındaki Diyalojik/Tamamlayıcı İlişkiyi Sağlayan Eleştirel Düşünce" adını taşıyan 4 numaralı konuda da ifade ettiğimiz üzere, bu başlıkta eleştirel düşünceden kastedilen husus, Kur'an'da geçen itaat ve ittibaya ilişkin taleplerin gerekçelerinin, a) *rasyonel açıdan* iç tutarlılığı (akla yatkınlığı; doğruyu); b) *ahlaki açıdan* iyiyi; c) *bilimsel açıdan* tüm nesnel/müspet esbaba tevessülü; d) *hukuki-siyasi açıdan* meşruluğu (örfe uygunluğu); e) *psikolojik açıdan* ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunu); f) *sosyolojik açıdan* toplumsal huzuru/refahı ve g) *sosyal-psikolojik açıdan* da benimseme düzeyinde bir tutum değişimini sağlayıcı niteliklere sahip olduğunu irdelemektir.

Ayrıntılı gerekçeleri açısından olumlu itaat ve ittiba kavramlarına baktığımızda yaklaşık 15 kategoride tüm gerekçeleri tasnif etmek mümkündür (bak. Eyüpoğlu, 2016: 191-196). Bu tür ayrıntılı bir çalışmadan sonra ilgili kategoriler tekrar birbirine yakınlıkları açısından kısaltılarak daha kolay değerlendirme yapma imkânı sunacak özet bir tablo elde edilmiştir. Kuşkusuz bu tasnif %5 civarında bir hata ihtiva edebilir. Ancak son derece dikkatli bir tasnif yapıldığından güvenilir bir genel okumaya imkân verecek nitelikte sayılabilir (Eyüpoğlu, 2016: 192):

Kim	Kime İtaat + İttiba etsin	Gerekçeleri	Sayı %
		• Hidayet, inanç teslimiyet ve hakikat bunu gerektirdiği için	53 53,6
Elçiler, İnananlar, Âdemoğlu	Allah'a, Elçilere, Vahye: İtaat + İttiba etsin	• Görevim karşılık beklemeden doğru yolda olmak ve uyararak olduğu için	16 16,2
		• Ödül, ganimet ve Cenneti hak ettiği için	15 15,1

• Toplumsal huzur ve helak olmamak için	15
	15,1
Toplam	99
	100,0

Medeni ayetler vurgulu olanlardır.

20/90, 26/111, 26/126, 26/131, 43/63, 26/163, 3/50, 26/108, 26/110, 71/3, 4/69, 4/80 x 2, 24/52, 48/17, 48/16, 49/14, 2/285, 3/32, 3/132, 4/13, 5/7, 5/92 x 2, 8/1, 8/20, 8/46, 9/71, 24/51, 24/54 x 2, 24/56, 33/71, 47/33 x 2, 58/13, 64/12 x 2, 64/16, 33/33, 26/144, 26/150, 26/151, 26/179, 4/59 x 2, 4/64, 4/34, 2/38, 43/61, 20/123, 3/162, 7/203, 12/108, 5/16, 3/174, 10/35, 14/36, 3/95, 19/43, 3/68, 16/123, 4/125, 3/53, 3/55, 29/12, 28/35, 20/90, 36/21, 36/20, 6/153 x 2, 2/143, 3/20, 3/31, 7/157, 7/158, 8/64, 26/215, 9/117, 28/49, 6/155, 7/3, 10/15, 10/109, 20/47, 47/3, 40/7, 45/18, 39/55, 39/18, 2/263, 6/50, 33/2, 46/9, 36/11, 75/18, 57/27, 12/38, 18/66, 18/70, 52/21, 40/38, 20/108, 9/100, 2/178. Toplam: 50 Mekki, 49 Medeni Surede; Mükerrer Mekki 1; Mükerrer Medeni 6.

Ayetlerin tasnifinde %53,6 ile oranı en yüksek gereğçe, hakikat arayışı veya *Tevhit* inancıdır. Diğer %16,2 ile haklı görevin gereği olarak tebliğde bulunmaktır. Bunu eşit oranla (%15,1 ile) dünyevi-uhrevi ödül ve toplumsal huzur izlemektedir.

Ayetlerin muhtevasına ve istatistiksel sonuçlarına göre vahyin, varsa eğer bir ilah, rasyonel/akli açıdan onun Yüce Allah olması gerektiği temeli/gereğçesi üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu inanç (Tevhit) aslında fitrat olarak insanda da mevcuttur ve Kur'an da bu fitrata çağırılmaktadır:

“Andolsun ki onlara: «Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?» diye sorsan, mutlaka, «Allah» derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar?» (Ankebût, 29/61. Diğer ayetler için bak., Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/9).

Tanrı inancının akliliği, 4 numaralı başlık bağlamında da ifade ettiğimiz üzere, Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi (A'râf, 7/143) ile Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini talep etmesi (Bakara, 2/260) kıssasından da açıkça anlaşılmaktadır.

Benzer durumu yine Hz. İbrahim'in yıldızları gözlemleyerek yani basit gündelik gözlemlerini (*deneyi*) akli bir muhakeme ile birleştirerek Tanrının birliğine (*tevhide*) nasıl ulaştığına dair kıssada da görmek mümkündür (bak., En'am, 6/74-81).

Kısaca, işin esası tek Tanrı inancı yani tevhittir. Tevhit inancına bağlı bir birey, bu inancın gereklerini yerine getirmeye başlayınca iman-amel bütünlüğünü yakalar; özü-sözü bir şahsiyet halini alır. Kur'an'ın da nihai amacı budur zaten. İşin başında hakikat veya hidayet olarak tevhit esası tespit edilip samimiyetle ona sarılınca diğer hususlar (vazifesinin gereğini yapmak, ödülü hak etmek, toplumsal huzuru sağlamak) da bu ilkenin peşinden gelecektir. Her yeri geldiğinde tekrar tekrar vurgulanacağı üzere iman-amel arasında zaten ilişkisizlik veya zıt ilişki değil; tamamlamacı ilişki söz konusudur zaten.

Şimdi de bu ana kadar değinilenleri, olumsuz anlamda kullanılan itaat ve ittiba kavramlarına ilişkin istatistikler açısından değerlendirebiliriz (Eyüpoğlu, 2016: 196):

Kim	Kime İtaat + İttiba Etmesin	Gereğçeleri	Sayı %
-----	-----------------------------	-------------	--------

Müminler; Elçi.	Kâfirlere;	Allah'a karşı gelmemek ve doğru yolda olmak için	19/29
	İnsanların çoğuna; Ehl-i Kitâb'a.	Münafıklığa, sapıklığa ve azgınlığa düşmemek için	65,5
			10/29
			34,5
			29
Toplam			100,0

43/54, 18/28, 3/149, 47/26, 59/11, 68/8, 33/1, 25/52, 33/48, 3/168, 68/10, 76/24, 96/19, 6/121, 33/67, 3/100, 49/7, 6/116, 29/08, 31/15, 3/73, 2/120, 2/145, 2/120, 2/145 x 1, 5/48, 5/49, 2/145 x 1, 2/145 x 1. Medeni ayetler vurgulu olanlardır. Toplam: 10 Mekki, 19 Medeni Surede.

109 olumsuz itaat ittiba ayetinin üstteki tabloda geçen 29'u (%26,6'sı) şunlara şunlara itaat ve ittiba etmeyin şeklinde inananlara yöneliktir. Alttaki tabloda yer alan 80'i (%73,4'ü) de, Allah'a, Elçilere, hidayete itaat-ittiba etmiyor; bâtila, kibirlilere, hevâsına, İblis'e, zanna tabi oluyorlar şeklinde inanmayanlara, kâfir-müşriklere ve cahillere yöneliktir (Eyüpoğlu, 2016: 197):

Tablo-14: Kısa Gereççeleri Açısından Olumsuz İtaat ve İttiba Kavramları

Kim	Kime	Gereççeleri	Sayı %
İnanmayanlar; Kâfir- Müşrikler; Cahiller:	Allaha; Elçilere; Hidayete: İtaat + ittiba etmiyor.	Hevâ, Şeytan ve zan kötüyü iyi gösterip saptırıcı olduğu için	13/80 16,25
	Bâtıla; Kibirlilere; Hevâsına; İblis'e; Zanna: İttiba ediyor.	İnançsız, aşırı, samimiyetsiz, münafık, saptırıcı, putperest, tehditkâr, cahil, düşüncesiz, yalancı, küçümseyici, vefasız, şımarık, statükocu, hayra mani, batıla çağırıcı, kolaycı, korkak, müfteri, bahaneci, döneke, kâfir, yapmadığını söyleyen, muhteris oldukları için; inançsızlığın ve münafıklığın gereği, dünyada-ahirette itaat etmediğine pişman olmamak veya olacağı için (önyargı; pişmanlık duygusundan mahrumiyet (6 adet) bunu gerektirdiği için).	67/80 83,75
Toplam			80 100,0

33/66 x 2, 4/46, 24/47, 23/34, 4/81, 24/53, 47/21, 2/166 x 2, 2/167, 7/142, 14/21, 40/47, 6/150, 5/77, 26/40, 23/71, 42/15, 6/56, 11/97, 71/21, 11/116, 31/15, 31/21 x 2, 2/170 x 2, 47/3, 10/89, 11/59, 10/66, 26/224, 29/12, 20/93, 7/90, 11/27, 14/44, 20/134, 28/47, 54/24, 2/145 x 1, 2/145, 4/115, 25/8, 3/167, 4/83, 17/47, 9/42, 28/57, 7/193, 48/15 x 2, 19/59, 30/29, 28/50 x 2, 47/16, 53/23, 47/28, 4/135, 38/26, 54/3, 4/27, 47/14, 13/37, 45/18, 20/16, 18/28, 6/116, 22/3, 34/20, 7/18, 17/63, 38/85, 2/102, 15/42, 6/142, 2/168, 2/208, 24/21 x 2, 10/36, 10/66, 53/23, 6/148, 4/157. Medeni ayetler vurgulu olanlardır. Toplam: 50 Mekki; 30 Medeni Surede. Mükerrer Mekki 2; Mükerrer Medeni 6.

Olumlu itaat+ittiba ayetlerinin (71/99=) %71,7'si inananlara, (28/99=) %28,3'ü de inanmayanlara yönelik iken, olumsuz itaat+ittiba ayetlerinin ise (67/109=) 61,5'i inanmayanlara, (42/109=) %38,5'i de inananlara aittir. Hitabın yönü açısından söz konusu olan bu durum ile hitabın gereççeleri arasında birebir uyum vardır.

Kısaca inananlara şuna şuna itaat-ittiba etmeyin dendiğinde en temel iki gerekçeden biri 19/29=%65,5 ile tevhide karşı gelmemek, diğeri de 10/29=%34,5 ile dalalet düşmemektir.

İnanmayanların itaat ve ittiba etmemesinin en temel iki gerekçesi ise 67/80=%83,75 ile inkârın tabiatını anlatan, aşırılık, samimietsizlik, münafıklık, tehditkâr tavır, cahillik, yalancılık, küçümsemek, şımarıklık, müfterilik, bahanecilik, muhteris olmak... gibi kötü davranış ve tutumlar ile 13/80=%16,25 ile kötülüğün simgesi olan hevâ (nefsi emmâre) ve Şeytanın tabiatıdır.

Görüldüğü üzere bu gerekçeler evrensel ahlaki ilkelerin doğrudan bir ifadesi olarak zikredilmektedir. Nefsin bencil tabiatını herkes bilir ve kendini frenlemeye çalışır. Nefsini hesaba çekip kontrol edebilmede başarılı olanlar ahlaki bir şahsiyet halini alırken, bunu başaramayanlar da en hafifinden en ağırına kadar her tür günaha, suça, kötülüğe ve çirkin işlere bulaşabilmektedir. Gündelik hayata⁷ dair sade bir gözlemde bulunmak bunu anlamak için yeterli olacaktır.

Kur'an olumsuz davranışlara karşı (67/109=) %61,5 ile büyük oranda inanmayanları uyarırken, inananları da (42/109=) %38,5 oranında aynı uyarıya tabi tutmaktadır. Bu durum gayet rasyoneldir. Çünkü gündelik hayatta sade gözlemlerle de bilinebilir ki, potansiyel olarak her iyi insan her an hata yapıp ahlaki bir çöküntü yaşayabilir; tevbe edip kendini düzelterek tekrar bu durumdan kurtulabilir. İnanmayan da her an inanıp iyi bir kişi olmaya yönelebilir. Birgün düşman olabileceğini dikkate alarak dostu ılımlı sevmeyi; dolayısıyla birgün dost olabileceği ihtimali nedeniyle de düşmana ılımlı buğzutmeyi tavsiye eden hadis (*Tirmizi*, "Birr", 60) ile kişinin sabah evinden Mü'min olarak çıkıp akşam evine kâfir olarak dönebileceğini ifade eden hadise (*Ebu Davud*, "Fiten", 2; *Tirmizi*, "Fiten", 33) ve aşağıdaki ayete göre, her inanmayan potansiyel anlamda bir inanan olabilir yani her an inanma ihtimali söz konusudur:

"Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek «Sen mümin değilsin» demeyin. Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır" (Nisâ, 4/94).

Daha açıklayıcı bir tasnif/kavramsallaştırma ile itaat ve ittibanın olumlu-olumsuz kullanım gerekçelerini aşağıdaki gibi de ifade edebiliriz. Bu tasnifte olumsuz kullanıma ilişkin yüzdeler değişmemiş ama olumlu kullanıma ilişkin yüzdelerde (kategorilerin birbirine indirgenmesi esnasında) sonucu etkilemeyecek kısmi bir değişiklik oluşmuştur (Eyüpoğlu, 2016: 200):

Tablo-15: Kur'an'da Olumlu İtaat-İttiba Kavramlarının Sosyal Psikolojik Tahlili			
İtikadî Açıdan	Ayet	Amelî Açıdan	Ayet
Olumlu İtaat-Tabi Olma	%	Olumlu İtaat-Tabi Olma	%
Allah'a Samimi İman	50	Ödüle Layık Olmak	18

⁷ Çalışmada birkaç defa vurguladığımız gündelik hayatı gözlemlemenin dini hayatımızı nasıl yansıtabileceğine dair bir örnek olarak Eyüpoğlu & Gökalp, 2018'e bakılabilir.

Bunu Gerektilir:	%50,5	Bunu Gerektilir:	%18,2
Allah'ın rızası, Müslümanlığın gereği ve doğru yol olduğu, inandığı/inanmış olmak, karşılık beklemeden doğru yolda olduğu, iyiliği yüze vurmamış olmak, apaçık uyarıcı/görevli olduğum için...		Kur'an'a uyararak ödölü/Cenneti/ganimeti, merhameti, galibiyeti, üzölmemeyi hak ettiği, Hızır'ın ilminden yararlanmak, onu/Kur'an'ı sana biz öğreteceğimiz için...	
Hakikat/Hidayet Arayışı		Toplumsal Düzen Arayışı	
Bunu Gerektilir:		Bunu Gerektilir:	
İnanç teslimiyet, hakikat bunu gerektirdiği, amellerin boşa gitmemesi, tabi olmaya o daha layık/hayırlı olduğu, putlar ve Müşrikler hakikat olmadığı, hidayete ermek (15 adet) için...	22 %22,2	Dağılıp korkmamak, helak olup şirke dönmemek, azabın aniden yakalamaması, başka çare olmadığı (20/108), nefsin gücünü kırmak, toplumsal huzur ve güven için...	09 %9,1
Toplam Ayet Sayısı	72	Toplam Ayet Sayısı	27
Toplam %	%72,7	Toplam %	%27,3

Tabloda verilen tasnifi daha da kısaltıp en temelde inanç-davranış olarak ifade etmek de mümkündür. Buna göre olumlu itaat-ittibanın itikadi açıdan gerekçe oranı %72,7, ameli açıdan ise %27,3'tür. İtikatta samimi olarak inancın oranı 50/72=%69,4 iken, hidayet veya hakikat arayışının oranı ise 22/72=%30,6'dır. Ameli açıdan ödüle layık olmanın oranı 18/27=%66,7 iken, toplumsal düzen arayışının oranı ise 9/27=%33,3'tür.

Bu gerekçelerin *rasyonel* açıdan ne derece makul; *psikolojik* açıdan ruhu tatmin edici; *sosyolojik* açıdan toplumsal düzeni sağlayıcı ve *hukuki-siyasi* açıdan da meşru bir temele sahip olduğu gayet açıktır. Zira her toplumsal yapı, her siyasi sistem, her örgüt, her cemaat vb. müntesiplerinden özü-sözü; imanı-ameli bir bütün şahsiyet olmayı talep eder ve ayakta kalması da buna bağlıdır. Samimi olmayan üyelere sahip her sistem en kısa zamanda çöker.

Rasyonel açıdan tevhide dayalı bir sistemin diğer ayaklarının da sağlam olacağı açıktır. İnsan aklını, ruhunu ve sosyal çevresini tatmin edici kurallara dayalı olarak talepte bulunan bir sisteme/dine müntesiplerinin *benimseme düzeyinde* inanabilme, gereğini hemen yerine getirebilme ve böylece imanla amelin, özle sözün, dünyayla ahiretin tam kesiştiği bir noktayı yakalayabilme ihtimalleri en yüksek olacaktır. Göröldüđu üzere Kur'an, talep ettiği uyma davranışının en üst düzeyde yani kalıcı tutum değişimini sağlayan *benimseme* düzeyinde olması için saydığımız temel gerekçeleri (rasyonel, ruhsal, sosyal, hukuki-siyasi tatmin gerekçelerini) en üst düzeyde ihtiva eden taleplerde bulunmaktadır. Bu gerekçeleri olumsuz itaat-ittiba talebine dair kullanımında da görmek mümkündür (Eyüpoğlu, 2016: 202):

Tablo-16: Kur'an'da Olumsuz İtaat-İttiba Kavramlarının Sosyal Psikolojik Tahlili

İnananlara Yönelik Olarak Olumsuz		İnanmayanlara Yönelik Olarak Olumsuz	
İtaat+Tabi Olmanın Gerekçeleri	Ayet	İtaat+Tabi Olmanın Gerekçeleri	Ayet
İnananlar; Müşriklere, Kâfirlere,	Adedi	İnanmayanlar; Allah'a ve... Neden İtaat-İttiba	Adedi
Şeytan'a ve Hevâya Neden İtaat-İttiba	%	Etmiyor/Etmezler?	%
Etmemelidir?		İnanmayanlar; Bâtıla, Şeytan'a ve Hevâsına	
		Neden İtaat-İttiba Ediyorlar?	
Allah'a Samimi İman Bunu Gerektilir:	19	İnkârın Tabiatı Bunu Gerektilir:	67
İnancın gereği, Elçiyi saptırmamak;	%17,4	İnançsız, aşırı, samimiyezsiz, münafık, saptırıcı,	%61,5
aşırıya kaçıp Hak'tan sapmamak,		putperest, tehditkâr, cahil, düşüncesiz, yalancı,	

buzağıya tapmamak, Allah'a karşı gelmemek ve doğru yolda olmak, vahye sadık kalmak için, Elçinin doğruyu yapması nedeniyle, batıla tabi olursa Allah onu terk edeceği ve zannın çoğu kötü olduğu için...		küçümseyici (26/111), vefasız, şımarık, statükocu, hayra mani, batıla çağırın, kolaycı, korkak, müfteri, bahaneci, döneş, kâfir, yapmadığını söyleyen ve muhteris oldukları, inançsızlığın ve münafıklığın gereğı, dünyada/ahirette itaat etmediğine pişman olmamak/olacağı (önyargı; pişmanlık duygusundan mahrumiyet (6 adet) bunu gerektirdiğı için...	
Adaletli Toplum Bunu Gerektirir:		Şeytan ve Hevâya Uymak (Toplumu İfsat Etmek) Bunu Gerektirir:	
Adalet, yerde gökte fesat ve sapıklık olmaması, hüsrana uğrayıp pişman olmamak, sıkıntıya, sapıklığa, azgınlığa düşmemek, sabrı öğrenmek ve herkes inanmayacağı için...	10 %9,2	Şeytan, kötülüğü emreden bir düşman olduğu, hevâ kötüyü iyi gösterip saptırıcı olduğu için...	13 %11,9
Toplam	29	Toplam	80
%	%26,6	%	%73,4
Olumlu İtaat-Tabi Olma Toplamı:	099	Olumlu İtaat-Tabi Olma:	% 47,6
Olumsuz İtaat-Tabi Olma Toplamı:	109	Olumsuz İtaat-Tabi Olma:	% 52,4
Genel Toplam:	208	Genel Toplam:	%100,0

Tabloda ilk dikkati çeken husus olumsuz itaat-ittibada inananların oranı ile inanmayanların oranı arasında üç kat fark olmasıdır. *Olumsuz itaat-ittibada inananların oranı* $29/109=26,6\%$ iken, *inanmayanların oranı* ise $80/109=73,7\%$ dir. İnananların müşriklere, kâfirlere, Şeytan'a ve hevâya itaat-ittiba etmemesi taleplerinin gerekçeleri en temelde $19/29=65,5\%$ ile *samimi iman*, $10/29=34,5\%$ ile de *toplumsal düzen* yani ameldir. Bu iki temel gerekçenin de en kalıcı tutum değişimi olan benimseme düzeyinde bir davranışın sergilenmesi için yeterli olduğu açık bir husustur. Zaten bu iki gerekçenin açılımı daha önceki ayrıntılı tablolarda da görüldüğü üzere her tür ahlaki hasleti ihtiva etmektedir. Benzer durum olumlu itaat-ittibada da söz konusudur. Yani olumlu itaat-ittibanın *itikadî* açıdan gerekçe oranını $72,7\%$, *amelî* açıdan ise $27,3\%$ şeklindedir (Eyüpoğlu, 2016: 203):

İtaat-İttibanın Türü	İtikadî Açıdan	Amelî Açıdan	Toplam
	Sayı %	Sayı %	Sayı %
Olumlu İtaat İttiba (Herkeseye Yönelik)	72/99= %72,7	27/99= %27,3	99 %100,0
Olumsuz İtaat-İttiba (Herkeseye Yönelik)	86/109= %78,9	23/109= %21,1	109 %100,0
Yüzdellik Ortalama	%75,8	%24,2	%100
Olumsuz İtaat-İttiba (İnananlara Yönelik)	19/29= %65,5	10/29= %34,5	29 %100,0
Olumsuz İtaat-İttiba (İnanmayanlara Yönelik)	67/80= %83,7	13/80= %16,3	80 %100,0
Yüzdellik Ortalama	%74,6	%25,4	%100,0

Genel Yüzdellik Ortalama	%75,2	%24,8	%100,0
--------------------------	-------	-------	--------

Tabloda dikkati çeken husus itikada yani samimi imana dörtte üç oranında daha çok önem verilmesidir (itikad: %75,2; amel: %24,8). Zira samimi iman için esaslıdır. Evrensel ahlaki ilkelerde samimiyet, dürüstlüğü veya kısaca özü sözü bir olmayı ifade eder. İman başlangıçta samimi ise o zaten doğrudan samimi ibadeti, muamelatı ve ahlakı da (kısaca inancın eylem boyutu olan samimi davranışı da) ihtiva etmektedir. Bu manada iman-amel bir bütünlüğü ifade etmektedir.

Tabloda dikkati çeken diğer bir husus, inananlara yönelik olumsuz itaat-ittibanın itikadî gerekçeleri %65,5; amelî gerekçeleri %34,5 iken, inanmayanlara yönelik itikadî gerekçelerin ise %83,7, amelî gerekçelerin de %16,3 olmasıdır. Demek ki inananlar için de inanmayanlar için de işin başı/esası samimi iman olmaktadır.

Her yeri geldiğinde ifade ettiğimiz üzere işte tam bu noktada Kur'an'ın inanmayanlar yanında inananları da inanmaya yani daha samimi seviyede (adeta benimsemiş düzeyinde) bir imana çağırmasının (Nisâ, 4/136; Âl-i İmrân, 3/102; Enfâl, 8/20,24; Nisâ, 4/59; Hucurât, 49/14) hikmeti anlaşılmaktadır. Zira samimi iman yani sağlam bir tevhit inancı Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu husustur. Şayet birey Allah'a sağlam ve samimi bir imanla bağlanırsa onu her an bir gözetleyici olarak kabul eder ve davranışlarını sürekli kontrol eder. Cibril hadisinde Hz. Peygamber'in ihsanı, "Allah'a O'nu görüyormuşçasına ibadet etmelidir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür" şeklinde tanımlaması (Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1) bu noktada tekrar hatırlanabilir.

Samimi bir iman için esaslı olmakla beraber Kur'an-ı Kerim sadece inanmaktan bahsetmez. İnanmaya çağırmanın yanında inanmanın gereklerinden; inananların özelliklerinden de söz eder. Mesela "inanıp doğru sözlü olanlar..." (Fussilet, 41/30) ayetinde İslam'ın dört temel boyutunu; inanç, ibadet, muamelat ve ahlak boyutlarını görmek mümkündür (Eyüpoğlu, 2018: 91-93):

İnanç Boyutu	Allah'a inanın (Bakara, 2/285).
İbadet Boyutu	İnananlar namazı kılar (Yûnus, 10/17).
Muamelat Boyutu	İnananlar namazı kılar zekâtı verir (Nûr, 24/56).
Ahlak Boyutu	İnananlar dürüst olur (Fussilet, 41/30).

Bu sade tablo bize İslam'ın herhangi bir boyutunda diğer tüm boyutları görmenin mümkün olduğunu anlatmaktadır. Bu boyutların birbirleriyle ilişkilerini ifade eden birçok ayet de bulmak mümkündür (Eyüpoğlu, 2018: 91-93):

İnanç-İbadet İlişkisi	"Benden başka İlâh yoktur; şu halde bana kulluk edin" (Enbiyâ, 21/25).
İnanç-Ahlak İlişkisi	"İnanıp doğru sözlü olanlar..." (Fussilet, 41/30).
İnanç-Muamelat İlişkisi	"İnanıp amelî salih işleyenler..." (Âl-i İmrân, 3/57).
İbadet-Ahlak İlişkisi	"Namaz kötülükten uzaklaştırır" (Ankebût, 29/45).
İbadet-Muamelat İlişkisi	"Namazı kılın, zekâtı verin (Nûr, 24/56).

Kısaca, bir şeye ferdi olarak inanmak demek, bireysel olarak eyleme geçmek (ferdî dinî tecrübe) demek ve aynı zamanda başka bireyleri de bu işin içine çekerek, inanç veya din bağıyla kurulan toplumsal ilişkiler oluşturmak demektir (içtimaî dinî tecrübe). Bu durumu şu şekilde de formüle edebiliriz (Eyüpoğlu, 2018: 91-93):

• Allah'a inaniyorsan	<i>İnanç</i>
• O'na saygı duy [namaz kıl]	<i>İbadet</i>
• O'na saygı duyuyorsan, bu saygının bir gereği olarak ahlaklı ol; "kendine istediğini başkalarına da istercesine hareket et"	<i>Ahlak</i>
• Eğer ahlaklı isen, bunu davranışlarına yansıt; selam ver; hal-hatır sor; komşularla iyi geçin; zekât-sadaka ver...	<i>Muamelat</i>

Psiko-sosyal tutumlarda kalıcı değışmenin sağlanması açısından, meşru/geçerli bir neden olmadığı halde davranışlara yansımayan bir inancın gerçekte zihindeki varlığı da zayıf kabul edilmektedir (Peker, 1993: 89). Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın itaat-ittiba taleplerine dair hitabın yönü (inanan-inanmayan), olumlu-olumsuzluğu ve dönemi (Mekki-Medenî) açısından bazen itikada bazen de amele önem vermiş olsa bile esasta iman-amel arasında ayırım yapmadığı görülmektedir. Kısaca hangi taraftan bakacak olursak olalım iman ve ameli bir bütün olarak görmek kaçınılmazdır. İman amelden ayrılabilir olsaydı, "(Rasûlüm!) Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir" (Ankebût, 29/45) şeklinde; imanla amel, amelle ahlak iç içe ifade edilmezdi. Ayrıca kötülüklerden uzak tutmayan namaz; daha doğrusu kötülükten uzak durmayan ama namazını kılan kişi, Mâ'un suresinde "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır; hayra da mâni olurlar" (Mâ'un, 107/4-7) biçiminde kınanmazdı.

7. Sonuç ve Değerlendirme

Görüldüğü üzere Kur'an, samimi tevhit inancına sahip olmayanlara (inanmayanlara), itikadî açıdan %83,7 gibi daha yüksek bir oranda olumsuz itaat eleştirisi yaparken, inananlara da %65,5 oranında samimi bir tevhit inancı çağrısında bulunmaktadır. İnanmayanlar yanında inananlar da, itikatlarını ya ihsan derecesinde (benimseme düzeyinde) samimi bir inanç seviyesine çıkarmaları ya da sağlam inançlarını koruyup sürdürmeleri konusunda sürekli uyarılmaktadır.

Kur'an'da itaat ve ittibaya ilişkin olumlu/olumsuz tüm kullanımların en sade gerekçeli tasnifi açısından yapılan aşağıdaki tabloda şu ana kadar değinilenleri bir arada görmek mümkündür:

Genel Gereğçeler	İtaat ve İttibanın Türü			Toplam
	Olumlu		Olumsuz	Sayı
	Herkese	İnananlara	İnanmayanlara	%
İtikadî Açıdan	Samimi iman	50	19	158

	Hakikat/hidayet	22		%76,0
	İnkârın tabiatı		67	
Amelî Açıdan	Ödül	18		050
	Sosyal düzen	9	10	%24,0
	Bozgunculuk		13	
Toplam		99	29	80
		%47,6	%26,6	%73,4
			109	208
			%52,4	%100,0

Az yukarıda tablolı bir biçimde de ifade ettiğimiz üzere İslam'ın dört temel boyutu (itikad, ibadet, muamelat ve ahlak) arasında önem sıralaması yapmak hem zordur hem de gereksizdir. Bu bakımdan yukarıdaki genel gerekçeler açısından verilen en sade tablonun, itaat ve ittibanın Kur'an'daki kullanımını yeterince izah ettiği düşünülebilir. Zira hem inanan hem de inanmayanlar açısından ayrı ayrı verilen oranlar arasındaki fark birbirine yakındır. Olumlu-olumsuz ve inanan-inanmayan kıstasları açısından bakıldığında itikadî gerekçe oranının her açıdan yüksek çıktığı görülmektedir. İtikadî-amelî gerekçe mukayesesinde farkın en az olduğu alan, inananlara yönelik olumsuz itaat-ittiba taleplerine ilişkin ayetlerdedir (itikadî: %65,5; amelî: %34,5). İtikadî-amelî gerekçe mukayesesinde farkın en yüksek olduğu alan ise, inanmayanlara yönelik olumsuz itaat-ittiba taleplerine ilişkin ayetlerdedir (itikadî: %83,7; amelî: %16,3). Her açıdan bu konudaki genel ortalama 1/3 oranında yani itikadî gerekçelerde yaklaşık %75; amelî gerekçelerde ise %25'tir.

Burada önemli olan hususlardan ilki daha önce de muhtemel sebepleriyle zikrettiğimiz üzere itikadî gerekçelerin dörtte üç oranında daha fazla olması idi. İkinci önemli husus ise inanmayanlar açısından itikadî gerekçe oranının (%83,7'nin) inananlara göre (%65,5'e göre) daha da yüksek çıkmasıdır. Bunun nedeni, inananlar açısından itikadî gerekçelerin daha yüksek bir orana sahip olmasına dair zikrettiğimiz sebeplerle aynıdır. Bu da itikadın veya samimi imanın işin esası olmasından kaynaklanmaktadır. İtikadî gerekçelerin inananlar için %65,5, inanmayanlar için ise %83,7 oranında çıkması, samimi bir imanın inanmayanlar için daha da önemli olduğunu göstermektedir. Zira bu iman inananlarda kısmen de olsa var ama inanmayanlarda ise hiç yoktur (veya çok azdır) ve bu nedenle onlar adına zikredilen ayetlerde bu gerekçelere daha fazla vurgu yapılmıştır. Başka bir ifadeyle oran ihtiyaca bağlı olarak değişmektedir.

İnananlara yönelik itaat ve ittiba çağrılarındaki itikadî gerekçelerin amelî gerekçelere nazaran daha fazla (%65,5 oranında) çıkması, *inancınızdaki samimiyet oranını yükseltin veya samimiyetinizi muhafaza edip aynen böyle sürdürün* şeklinde bir anlam taşımaktadır.

Aynı itikadî gerekçe oranının inanmayanlarda %83,7 oranında çıkması ise, adeta *işin esası samimi inançtır, siz de varlık olarak bildiğiniz ama Elçisine karşı geldiğiniz için henüz inanmadığınız Allah'a samimi olarak inanmanız yeterlidir* biçiminde bir manaya sahiptir.

Uymanın gerekçeleri açısından söz konusu olan bu durumu diğer bazı kıstaslarda da görmek mümkündür. Mesela hitap yönü açısından inananlara olumlu anlamda yapılan uyma

çağrısının oranı %62,6 iken, inananlar açısından bu durum tersine bir ilişki ile %30,1'e düşmektedir. Benzer şekilde inananlara yapılan olumsuz uyanın oranı %37,4 iken, inananlar açısından aynı oran %69,9'dur.

İnananlara bir bakıma, 'ey inananlar hakka-hakikate uyun; inananlar hakka-hakikate uymaktadır' diye hitap edilirken, inananlara ise 'ey inkârcılar hakka-hakikate uyun; inkârcılar hakka-hakikate uymamaktadır; hevâlarına uymaktadırlar' diye uyarı hitabı yapılmaktadır:

İnananlar / İnanmayanlar	İtaat / İttiba	Olumlu	Olumsuz	Toplam
		Sayı %	Sayı %	Sayı %
İnananlar	Hakk'a itaat etsin;	26	16	42
	Bâtıla itaat etmesin	61,9	38,1	100,0
	Hakk'a ittiba etsin;	46	27	73
	Bâtıla ittiba etmesin	63,0	37,0	100,0
Toplam-1		72	43	115
		62,6	37,4	100,0
İnanmayanlar	Hakk'a itaat etsin	15	11	26
	Hakk'a itaat etmiyor	57,7	42,3	100,0
	Hakk'a ittiba etsin	13	54	67
	Hakk'a ittiba etmiyor	19,4	80,6	100,0
Toplam-2		28	65	93
		30,1	69,9	100,0
Genel Toplam		100	108	208
		48,1	51,9	100,0

Kısaca, Kur'an'ın itaat ve ittiba yönünde bir çağrıda bulunurken, ilgili ayetlerin bağlamlarında doğrudan veya dolaylı olarak bu çağrının:

- Rasyonel açıdan iç tutarlılığı (akla yatkınlığı; doğruyu);
- Ahlaki açıdan iyiyi;
- Bilimsel açıdan tüm nesnel/müspet esbaba tevessülü;
- Hukuki-siyasi açıdan meşruluğu (örfe uygunluğu);
- Psikolojik açıdan ruhsal tatmini (ölümsüzlük arzusunu) ve
- Sosyolojik açıdan da toplumsal huzuru/refahı sağlayıcı niteliklere sahip olmasını mutlaka gözettiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla inananlarını rasyonel, ahlaki, hukuki-siyasi, psikolojik ve sosyolojik açıdan tatmin edici gerekçelerle itaat veya ittibaya çağırdığı için Kur'an, doğru ve haklı olanın tespitini yapma amacı taşıyan tüm eleştirel düşüncelere açıktır/uygundur ve hatta bu türden eleştirel düşünceyi metot edindiği için onu dolaylı olarak da emretmiş olmaktadır. Şu ana kadarki tüm anlatılanların özetini ifade eden yukarıdaki 14 numaralı tablonun özeti olan aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere, Kur'an doğru ve meşru olana inanıp tabi olmaya %72,7 oranında önem verirken bu tabi olmanın nesnel sonuçlarına ise %27,3 oranında

değmektedir. Bu durum işin özünün öncelikle samimi bir iman olduğuna işaret etmektedir. Zira samimi imanın yokluğunda onun önemi sözlü olarak çok vurgulanır. Başka bir ifadeyle Kur'an olumlu itaat-ittiba çağrısında samimi imana önem ve öncelik vermektedir. Yukarıda ayrıntılı olarak verdiğimiz 14. tablonun özeti bunu daha sade olarak ifade etmektedir:

İtikadî Açıdan Olumlu İtaat-Tabi Olma		Ayet %	Amelî Açıdan Olumlu İtaat-Tabi Olma		Ayet %
Allah'a samimi iman bunu gerektirir		50 %50,5	Ödüle layık olmak bunu gerektirir		18 %18,2
Hakikat/hidayet arayışı bunu gerektirir		22 %22,2	Toplumsal düzen arayışı bunu gerektirir		09 %9,1
Toplam Ayet Sayısı		72	Toplam Ayet Sayısı		27
Toplam %		%72,7	Toplam %		%27,3

Olumsuz itaat-ittibaya ilişkin ayetlerde ise oranlar tersine dönmektedir. Bunun da anlamı inanmayanların yanlış davranışlarının yani aşırı, samimiyetsiz, münafık, saptırıcı, putperest, tehditkâr, cahil, düşüncesiz, yalancı, küçümseyici, vefasız, şımarık, statükocu, hayra mani, batıla çağırıcı, kolaycı, korkak, müfteri, bahaneci, döneke, kâfir, yapmadığını söyleyen ve muhteris tutumlarının daha çok eleştirilmesidir. Daha önceki 15 numaralı detaylı tablonun özeti olan alttaki tabloda da görüldüğü üzere, olumsuz itaat-ittibaya dair taleplerin gerekçelerinde Kur'an inananların samimi inançlarına %26,6 oranında yer verip vurgu yaparken, inanmayanların ise işaret edilen yanlış davranışlarına (amellerine) ise %73,4 oranında değinip onları eleştirmektedir.

İnananlar:				İnanmayanlar:			
Müşriklere, Kâfirlere, Şeytan'a ve Hevâya Neden İtaat-İttiba Etmemelidir?	Ayet Adedi	%		Allah'a ve... Neden İtaat-İttiba Ediyorlar?	Ayet Adedi	%	
Çünkü:				Çünkü:			
Allah'a samimi iman bunu gerektirir		19 %17,4		İnkârın tabiatı bunu gerektirir		67 %61,5	
Adaletli toplum bunu gerektirir		10 %9,2		Şeytan ve hevâya uymak (toplumu ifsat etmek) bunu gerektirir		13 %11,9	
Toplam		29		Toplam		80	
%		%26,6		%		%73,4	

Yani kısaca Kur'an olumlu itaat-ittiba çağrılarında samimi imana %72,7 oranında, samimi amele de %27,3 oranında *vurgu* yaparken, olumsuz itaat-ittiba çağrılarında ise inananların samimi imanına %26,6 oranında, inanmayanların ise yanlış davranışlarına/amellerine %73,4 oranında *eleştiri* yöneltmektedir.

Bu oranlar bize Kur'an'ın ihtiyacın önemine binaen hitaba en uygun şekil ve yön verdiğini göstermektedir. Bu şekil ve yön vermede doğruyu ve haklıyı tespit amacı taşıyan eleştirel düşünceye de uygun bir yol izlediğini görmekteyiz. Zira yukarıda da 6 madde halinde

sıraladığımız üzere, Kur'an tüm taleplerinde veya eleştirilerinde, rasyonel, ahlaki, bilimsel, hukuki-siyasi, psikolojik ve sosyolojik gerekçeleri yani tüm beşeri/nesnel gerekçeleri dikkate almaktadır. Bu gerekçelere uygun taleplerde bulunmak, beşeri bir tatmin için lazım olan eleştirel düşüncenin azami derecede dikkate alınması demektir.

Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1985). *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Cilt: 1.
- Arkonaç, Sibel A. (2001). *Sosyal Psikoloji*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Baylav, Hüseyin (2004). *İnanç Açısından İtaat*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Eyüpoğlu, Osman (2016). *Kur'an'da İtaat Kavramının Sosyal Psikolojik Tahlili*, Bişkek: İz Basma.
- Eyüpoğlu, Osman (2018). “İşlevsellik Açısından Ahlak-Din İlişkisi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:7, Sayı: 4, ss.79-96.
- Eyüpoğlu, Osman & Perşembe, Erkan (2019). “Bilimsel Bilgi ve Sosyolojik Bilgi”, *Din Sosyolojisi* (içinde), Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, Bişkek, ss.13-23.
- Eyüpoğlu, Osman & Gökalp, Yusuf (2018). “Gündelik Hayatın Dini Açısından Tahlili”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi (Journal of History Culture and Art Research)*, DOI: 10.7596/taksad.v7i5.1907, Cilt: 7, Sayı: 5, Aralık 2018, ss.606-623.
- Eyüpoğlu, Osman (2004). “İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 18, Kış, ss.195-218.
- Gökalp, Yusuf (2012). “Bölgesel Sorunların Çözümünde Mezhep Faktörünün Yeri ve Önemi”, *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 1-2 Ekim 2012, Kahramanmaraş, ss.174-185.
- Güney, Salih (2009). *Davranış Bilimleri*, 5. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- İbn Manzûr (1119). *Lisânu'l-Arab*, Cilt: 1-6 (4), Kâhire: Dâru'l-Me'ârif.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1988). *İnsan ve İnsanlar*, 7. Baskı, Evrim Yayınları, İstanbul.
- Mâlik, Enes b. (1992). *el-Muvatta'*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Özarlan, Selim (2015). *İslam İnanç Esasları / Akaid Esasları*, Ankara.
- Özarlan, Selim (2018). “Kelam Açısından İtaat Kavramı ve Çerçevesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 54, Sayı: 1, Ocak-Mart 2018, ss.93-104.
- Paul, Richard & Elder, Linda (tarihsiz). *Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar*, Çeviren: Merih Bektaş Fidan, Eleştirel Düşünme Kurumu www.criticalthinking.org, 0707-878-9100, cct@criticalthinking.org, <https://www.criticalthinking.org/data/pages/15/0dd60e987cbcd57c689a721d880478e85535532d5b5b0.pdf>, 10.10.2019.
- Peker, Hüseyin (1993). *Din Psikolojisi*, Samsun.

- Perşembe, Erkan (1991). "Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 5, ss.171-180.
- Perşembe, Erkan (2002). "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 13, Ocak, ss.1-16.
- Perşembe, Erkan (2003). "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, Ocak, ss.159-181.
- Perşembe, Erkan (2005). "Küreselleşme Kültürü ve Eğitimin İşlevi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20-21, Ocak, ss.103-114.
- Sinanoğlu, Mustafa (2001). "İslâm (Giriş: Etimoloji ve Tanım)", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Yıl: 2001, Cilt: 23, ss.1-2 (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c23/c230001.pdf>, 07.11.2016).
- Sugü, Hasan (2007). *Kur'an'da İtaat*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Van.
- Şenşekerci, Erkan & Bilgin, Asude (2008). "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 14, 2008/1, ss.15-43.
- Şerif, Muzaffer & Şerif, Carolyn W. (1996). *Sosyal Psikolojiye Giriş*, Cilt: 1, Çeviren: Mustafa Atakay ve Aysun Yavuz, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Turan, Sebahattin (2006). *Kur'an'da İtaat Kavramı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Bursa.
- Tümer, Günay (1991). "Aslî Günah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 3, (ss. 496-497), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asli-gunah>, (07.09.2019).
- Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar* (1988). Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç, AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara.
- Usal, Alparslan & Kuşluvan, Zeynep (2001). *Davranış Bilimleri Sosyal Psikoloji*, 4. Baskı, Barış Yayınları, İzmir.
- Ülgener, Sabri F. (1981). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. (1983). *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara.

The Approach of the Qur'an to the Critical Thinking from Point of Reasons of Obedience Concept

Abstract

Building a healthy and peaceful social structure firstly depends on sincere and common behaviors of humans in any society. The most important common behavior style from point of social psychology is not a blind imitation; but is a compliance behavior by approving. A man who acts by believing sincerely that it is a correct behavior continues to act this behavior where social control mechanism does not take place. According to the famous Gabriel hadith, one must believe in Allah as if he/she sees Him. This fact in this hadith expresses that one must believe something by accepting and knowing its truth and act accordingly. In this study, we examined the reasons for obedience in light of the Qur'anic verses passed as "obedience" and "be subject to" 208 times in the Qur'an. Later, we focused on how these reasons from point of social psychology fit to compliance behavior (are they blind imitation, identification or by accepting style?) It is seen that the Qur'an calls its followers to obey or to be subject to someone through satisfying reasons in terms of rational, ethical, lawful-political, psychological and social aspects. For this reason, it is understood that the Qur'an is open/appropriate for any kinds of critical thought that aim to find out right and authentic things and even it commands human beings indirectly this kind of critical thinking. For critical thinking suggests Muslims to be subject to rational and scientific aspects of things. For this reason that adapting with socio-cultural conditions verbatim, it sometimes focuses on requests in relation to the faith and sometimes on demands related to the actions. For example, while the Qur'an gives important 72.7 percent in believing and obeying to right and legitimate things, it gives important just 27.3 percent objective results of being subject to something. This situation indicates that the most important thing is a sincere faith. The ratios concerning negative-obey and be subject to verses are reverse. This means that the Qur'an criticizes much more those who do not believe have some wrong behavior and attitudes outside of moral and mercy such as insincere, ignorant, liar, sassy and slanderer. In such a situation while the Qur'an gives place and focus on the rate of 26,6 percent sincere faith of believers of reasons related to the demands of negative obey and be subject to, it criticizes those who do not believe and do wrong behavior on a rate of 73,4. These rates show that the Qur'an gives us the most appropriate shape and direction about address that is very important. It also gives important on critical thinking that aims to have right and legitimate thing. It is understood that the Qur'an pays attention to moral, rational and objective reasons of the current cultural environment related to the demands of obedience or to be subject to. Shortly, having demands that are appropriate for rational and objective reasons means that critical thinking should be paid attention to the maximum.

Keywords: Obedience, Critical Thinking, the Qur'an, Sociology of Religion.

Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Başvurma Nedenleri Üzerine Bir Saha Araştırması

A Field Survey on the Reasons for Applying to Magic And Supernatural Powers

Saffet KARTOPU^a, Abdurrahman ÜNALAN^b

^a Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
e-Posta: skartopu@ksu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

^b Yüksek Lisans Öğrencisi., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: unalanabdurrahman@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0001-8362-4123>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	24.10.2019
Kabul Tarihi:	29.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Bu çalışmanın konusu saha çalışmasından elde edilen verilerden hareketle günümüz toplumunda büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma nedenleridir. İnsanoğlu var olduğu günden itibaren bilinmeyene karşı merak içerisinde olmuştur. Nitekim bu merakın bir neticesi olarak; edebi ve kutsal metinler, arkeolojik kalıntılar, mağaraların duvarlarına yapılmış olan resimler, heykeller vb. incelendiğinde hemen her toplumda sihir büyü ve tabiatüstü güçlere başvurulduğu görülmektedir. Bu noktada günümüz modern toplumunda yaşayan bireylerin sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle alakalı tutumlarının belirlenmesi, bu inançların sürekliliğini anlamak açısından önem kazanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız insanların büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma güdülerini fenomenolojik bir yaklaşımla ele alıp hem büyü yapan, hem de büyü yapan kişilerden elde edilen bilgiler temelinde büyüye başvurma nedenlerine odaklanmaktadır. Öncelikle beş ilde (Kahramanmaraş/n: 8, İstanbul/n: 3, Mersin/n: 2, Denizli/n: 1, Osmaniye/n: 1) büyüye başvuran kişilerle (n: 15) başvurma nedenleriyle ilgili görüşmeler yapılmıştır. Bunların 13'ü kadın, 2'si erkektir. Daha sonra üç ilde (Kahramanmaraş/n:4, Mersin/n:1, Şanlıurfa/n:1) büyü, muska vb. işlemler yapan 3 kadın, 3 erkek olmak üzere toplam 6 kişiyle büyüye başvuranlar aracılığıyla görüşme sağlanmıştır. Böylece büyü yapanlar (n:6) ve büyüye başvuranlardan (n:15) oluşan görüşme grubumuz (n: 21) oluşturulmuş ve büyüsel etkinliğin iki tarafından da (büyücü ve büyüye başvuran) kartopu örnekleme yöntemiyle veriler toplanmıştır. Büyüye başvuran grupla araştırma/görüşme amacımız paylaşılmış ancak büyü yapan grupla yapılan görüşmeler başvuranların refakatiyle gözlemci/misafir sıfatıyla olmuştur. Katılımcıların seçiminde gönüllülük ve mümkün olan en fazla kişiye ulaşma prensibiyle hareket edilmiştir.

Çalışmada büyüsel inançların bir yükleme/atf biçimi olduğu iddia edilmektedir. Yükleme faaliyetlerinin, kısmen de olsa insanın tanık olduğu olayları birtakım inançlara dayalı geniş çerçeveli anlam sistemleri içerisinde anlama, yorumlama ve açıklama gayretlerinden oluştuğu ileri sürülmektedir. Yükleme kuramının temel mantığı, 'çevremizde yaşanan olayları anlamlandırırken veya başa çıkamadığımız süreçleri açıklarken kendimiz dışında, kontrol edemediğimiz bir merkeze atf yaparak sorumluluktan kurtulmaya ve psikolojik olarak rahatlamaya çalıştığımız' şeklindeki ilkeye dayanmaktadır. Bu anlamda büyüsel etkinlikler ve inançlar tabiatüstü güçlere atf yapma seçeneği sunmaktadır ve bu şekilde kişi, başa çıkamadığı olayların ağırlığından kurtulmak için yüklemeye başvurur ve kaygısını gidermeye çalışır. Böyle bir kuramsal yaklaşımdan hareket eden çalışmamızın sonucuna göre, kişiyi büyüye başvurmaya götüren sebeplerin başında; belirsizliği giderme ve geleceği bilme arzusu, özel yaşam başarısızlığına neden bulma ihtiyacı, tıbbi/biyolojik rahatsızlığının kaynağını büyüye bağlama, bireysel merakın tatmini, büyü bozmak için ve cin musallat olduğu' inancıyla büyüye başvurma gibi nedenler bulunmaktadır. Nedenler çeşitli olsa da tüm arayışlar özünde umudu barındırmaktadır.

İnsanlar hayata tutunabilmek ve bir umut ışığı yakalayabilmek için en zor koşullarda dahi birçok yol deneyebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Büyüsel İnanç, Büyü, Büyücü, Muska, Tabiatüstü Güçler.*

Giriş

Sihir kavramı, sözlükte "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" manalarında kullanılmaktadır (Çelebi 1997, 37:170). Büyü kavramı ise, Eski Türk dilinde büyü; bügi, bögü şeklinde yazılmakta ve "sihirbaz, din adamı" anlamına gelmekteydi (Tanyu 1992, 6:501). Sihir ve büyü kavramlarının yanında tılsım, efsun, muska (amulet), nazar (göz değmesi), rukye, azaim, nemime ve gammazlık, hiyel ve göz boyama, mana, fetiş, temime, allopatik büyü, tabu, fal, havas ilmi gibi kavramlar da benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Malinowski (1990:59) büyüü, "bir amacın aracı olarak yapılan bir dizi saf pratik eylem" olarak tanımlamaktadır. Frazer (1991:14), ilkel büyü konusundaki klasik çalışmasına (The Golden Bough), büyüye inanmanın iki tip (yanlış) zihinsel çağrıştırmaya bağlı olduğu teziyle başlar. Bunlar, benzerlik yasasına bağlı olan homeopatik büyü ile temas yasasına bağlı olan bulaşıcı büyüdür. Din fenomenolojisi bakımından büyüsel davranışları ele alındığında, insanın çevresinde olan nesne, kötü ruh ve hatta tanrıları kendi istediği şekilde değiştirebileceği düşüncesine dayandığı görülür (Bonney 2000:127). Tanımları birlikte değerlendirdiğimizde büyü için, "tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler" denebilir (Tanyu 1992). Sihir, büyü ve tabiatüstü güçler kullanılarak yapılan eylemler kendi içlerinde bazı materyallerle bütünleşmektedir. Bu materyaller kimi zaman kutsal olarak nitelendirdiğimiz şeyler olurken kimi zaman farklı nesnelere karşımıza çıkmaktadır. Bunları muska ve tılsımlar, uğurluklar, isim, sayı ve renkler, kutsal kitaplar, cinlerle ilişki kurma ve birtakım nesnelere başlıkları altında toplayabiliriz.

Arkeolojik eserler insanlığın her zaman hayatında var olan sihir ve büyüün tarihinin M.Ö. binlerce yıl geriye gittiğini göstermektedir. Eski Asur ticaret kolonilerinin merkezi olan Kültepe'nin aşağı şehrinde yani kârum alanında bazı Asurologlar tarafından okunmuş metinleri olarak değerlendirilen, ikisi henüz yayımlanmamış 8 adet büyü metni, farklı tüccarlara ait arşivlerde ele geçmiştir (Erol 2014). Şanlıurfa arkeoloji müzesinde bulunan Yeni Asurlular Döneminde çıkan pişmiş toprak tabletleri incelediğimizde kötü gözlemlere karşı yapılan büyü örnekleri, kapanmış ağıza yapılan büyü örnekleri, çift dilli büyü örnekleri gibi büyüsel birtakım işlemler karşımıza çıkmaktadır.¹ Frazer (1991:14) "insanlık tarihinde büyü çağının din çağından önce geldiğini" iddia etmektedir. Eserinde büyüü, ilk çağlardan itibaren insanların dinlerinin ve dini ayinlerinin bir parçası olarak gördüğünü belirtmiştir. Malinowski (2000:70) bu konuda "ne kadar ilkel olursa olsun büyüsüz ve dinsiz toplum yoktur" demektedir. İnsanlar her zaman kendi kontrolleri dışında gerçekleşen olaylara anlam bulma çabasındadırlar. Bu sebepten bireyler olaylara anlam yükleme çabasına girmiş ve büyüçülüğün ilk adımlarını atmışlardır. Büyüçülüğün ilk olarak nerede başladığı

bilinmemekle beraber başlangıç yeri olarak özellikle Mısır ve Sümer uygarlıklarının inanç sistemlerinde bu tür işlemlere yer verilmesinden dolayı Orta Doğu kabul edilir. Babil diyarında yani Irak'ta ise bölgede yaşayan "Keldaniler" isimli topluluğun Astronomi ve Astroloji' de çok ileri gittiği ifade edilmektedir (Ateş 2003:195).

Günümüz Türk toplumunda genellikle "hoca"² lakabıyla anılan kişilerin insanların işlerini yoluna koymak ve başlarına gelen sıkıntılara çözüm bulmak için birçok sebeple "okuma" ismini verdikleri eylemlere başvurdukları görülmektedir. Aslında nüfusun tamamı düşünüldüğünde az sayıda insan bu tür inançlara bel bağlamaktadır. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun yapmış olduğu bir çalışmada (2009), fal, büyü, yıldızların konumunun insanın geleceğini tayini (ilm-i nucum) gibi düşünce türlerine olan inancın % 10 mertebelerini pek geçmediği ortaya çıkmıştır.

İnsanoğlu başlangıçtan itibaren bilinmeyene karşı merak duygusu, insanları yaşadıkları psikolojik olaylar ve farklı inançların da etkisiyle tabiatüstü üstü güçlere başvurmaya yönlendirmiştir. Bu arayış sonucunda birey cinci, büyücü, falcı, muskacı vb. ruh sağlığı alanında hiç eğitimi olmayan kişilere başvuran ve başvuru sonucu çok sayıda zarar gören bireyler karşımıza çıkmaktadır (Kaya-Bozkur 2017:129). Malinowski (1990) büyü, büyüsel eylemler yapan kişilerin elinde bulundurduğu kutsal değerleri kötüye kullanıp büyü yapan/yaptıran kişilerin olumsuz duygular ile hareket ettiği, her şeyi bildiklerini söyleyip insanların yanıltıldığı bir alan olarak tanımlamaktadır. Diğer taraftan hayattaki konumlarını talih, kader vb. faktörlere bağlayan ve buna göre davranan insanlar, toplumların bilimsel gelişim, ekonomik refah ve siyasal yapıdaki özgürleşme kriterlerine göre oldukça alt düzeylerde kaldıkları görülmektedir (Kaya ve Bozkur 2017:129). Bu açıdan Levi-Strauss'un (1983) "kendi doğasına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaştırılan 'çağdaş insan', büyüye, söylene, vb. belki de her zamankinden daha fazla gereksinme duymaktadır" düşüncesi hipotetik bir yaklaşımla değerlendirilebilir: İnsanlığın binlerce yılda ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı büyü uygulamalarında kişinin kendisine veya başkalarına zarar veren sonuçlar ortaya çıkmamış olsaydı hem engelleyici hukuki metinlere gerek kalmaz hem de halk kültürünün bir parçası olarak değerlendirilip somut olmayan kültürel ifade çeşitliğinin bir unsuru olarak görülebilirdi. Ancak durumun böyle olmadığı pek çok örnekte görülmektedir.

İnsanın en önemli temayüllerinden biri, gerek kendi yaşadığı gerekse çevresinde gözlediği olaylara bir mana vermeye ya da olup biten olayları bir takım nedenlere atfederek açıklamaya, dolayısıyla anlamaya çalışmasıdır. 'Yükleme'³ kelimesi, bizi kuşatan dünya hakkında veya öznel fiillerimiz hakkında nedensel açıklamalar yapmak için kullandığımız bir kavramdır. Bizim bu açıklamalarımız hem kendimize hem de başkalarına yarar sağlar. Çünkü yüklemeler, olayların niçin böyle olduğu konusundaki yorumlar ve anlamlar aracılığıyla müphemliği ortadan kaldırıp güvenli bir dünya kurmak gibi bir fonksiyon icra eder. Böylece biz, dünya üzerinde zihinsel bir hâkimiyet kurmuşuz duygusu yaşamaya başlarız (Kağıtçıbaşı 1999:228). Bireylerin "naif bir psikolog" (normal insan) olarak değerlendirildiği insan modelinden hareket eden yükleme teorisi, kişinin hem bugünü kontrol etme duygusundan hem de geleceği öngörebilme isteğinden kaynaklanmaktadır. Esasen bireyin iç ve dış

dünyasında cereyan eden hadiseleri anlama arzusu sebep arayışını ateşler. Bireyin özsaygısında önemli bir değişiklik yapan olaylar da atıf sürecini teşvik eder. Nitekim deprem, sel, savaş, trafik kazaları, yangın vb. trajik olayların özsaygıya zarar verdiğini söyleyen araştırmacılar atıf sürecinin olumlu bir öz kavramı geliştirmeye destek sağladığını ifade etmektedirler (Spilka 2001;Yapıcı 2003).

Var olmanın ana ön koşullarından birisi yarının iyi bir şey getireceğine dair beklentidir. Bu beklentiyi yaratmak, hayata tutunabilmek ve yarın için şiddetli ekonomik, ahlaki, sosyal ve hukuksal kargaşanın hâkim olduğu ve yerleşik “ontolojik güvenlik” taslaklarının bozguna uğradığı bir ortamda yaşayan insanlarda derin bir kaygının, istikrarsızlık ve umutsuzluk duygularının gelişmesi kaçınılmazdır. Her an her şeyin değişebildiği, neredeyse hiçbir şeyin güvencede olmadığı bir ortamda yaşayan insanlar çaresiz ve savunmasız hissetmekte ve varoluş kaygılarını hayatta kalma sınırında tutmayla yetinmek zorunda kalmaktadırlar. Bu şartlarda dahi insanlar birçok yol denerler ki, bu durumda da umut yaratmak için başvurulan yollardan birisi kültürlerinin sunduğu ve yeniden yaşam verdiği kaynaklardan olan büyüsel inanç ve uygulamalardır (İşçi Pembeci 2018:229).

İnsanların çeşitli sebeplerle başvurduğu büyü bazı kişilerin hayatında her zaman önemli bir rol oynamıştır. Evans-Pritchard (1976) Azande halkının büyü, sihir ve kehanetle ilgili inançlarından, yani halkın günlük hayatta karşılaştığı tabii ve tabiatüstü güçlerin arkasındaki sebep ve sonuçları nasıl yorumladığıyla ilgili pek çok örnek anlatır. Büyü düzeneği, simgesel edimlerle bilinçdışına ulaşmayı ve onu yönlendirmeyi başaran büyücüyle topluluğun özlemleri arasında bir oyaşmaya dayanır. Böylece, bilinçaltındaki koruyucu ruhlar, kötü cinler, doğa-üstü canavarlar, büyülü hayvanlar, vb. imgeler “yerlilerin evren görüşünü oluşturan tutarlı bir dizge” içinde bütünleşir. Bu anlamda Levi-Strauss'un (1983) konuya getirdiği açılım, şamansal sağaltmaya daha uygun düşen, tepki özümsemesi kavramını oluşturmasıyla yeni bir boyut kazanır. Büyücü/şamanın edimlerinin ruh çözümleyişle karşılaştırılarak açıklanmasını amaçlayan bu kavram, hastanın —unutulmuş bireysel öyküsünü hatırlamasını değil de— aslında herkesin paylaştığı ortak bir öyküyü, şaman aracılığıyla dış çevreden edinerek sorununu aşması varsayımını içerir. Bu varsayım, bilinçdışının simgesel işlevinin herkes için aynı işleyiş biçimine sahip olduğu görüşüne dayanır. Eğer bu sav doğru kabul edilirse şamanla ruh çözümleyicinin/psikanalistin işlevi aslında aynıdır. Ortak bir hikâyeyi sembolik eylemlerle sergileyerek, hastanın onu kişisel sorununa göre algılamasını sağlamaya çalışmakla, hastanın kendi öznel öyküsünü anımsaması aynı noktada çakışır: ortak payda bilinçdışıdır.

Büyü ve tabiatüstü güçlerle insanların ilişkilerinin konu edinildiği bu çalışmanın odak noktası, insanların büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma güdüleridir. İnsan, bir şeye inanma ihtiyacı hisseden ve telkine müsait bir varlık olarak bilinmektedir ve çözümü/izahı konusunda zorlandığı olayları açıklama hususunda metafizik dünyadan nedenler aramaktadır. Merak duygusu ve çeşitli sebepler insanları zaman zaman farklı inançlarının da etkisiyle büyüye, sihre ve tabiatüstü olarak adlandırdığımız güçlere başvurmaya yönlendirmiştir. Frazer'ın (1991) aktardığına göre eski bir İtalyan halk töresinde kaçak bir

köle, özel bir altın ağaçtan bir dal koparabilirse, Nemi'deki kutsal ormanın kralıyla ölümüne dövmüşmeye ve belki de ormanların ondan sonraki kralı olmaya hak kazanırdı. İnsanların bir nevi zaafi olarak değerlendirilebilecek bu naif ve kırılğan yönlerinin açığa çıkarılması modern toplum yapısının oluşması açısından önemli görünmektedir. Böylece üç yüz yıllık aydınlanma ve modernizasyon düşüncesinin “aklını kullanma cesaretini göster!” mottosuna rağmen toplumsal ve bireysel düzlemde akıl-büyü sarkacının hala aktivitesini nasıl sürdürdüğü ve Frazer'ın, eski bir İtalyan halk töresinde anlattığı 'altın dal' umudu günümüzde de bazı insanlara neden heyecan verici ve denemeye değer bir yol olarak görüldüğü analiz edilmiş olacaktır. Ayrıca toplumun sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle ilgili tutumlarını ortaya koymak; toplumun gelecekteki değerlerini ve eğilimlerini yordama imkânı sunacak ve kötü niyetli kişilerden korunma anlamında bilinçlenme ve farkındalık sağlanabilecektir.

1. Büyü-ve Tabiatüstü İnancıyla İlgili Bazı Kavramlar

Tılsım, tabiatüstü güçlere sahip olduğu düşünülen, doğaüstü işler yapabileceğine inanılan güçlere ve bu güçlerle kötü ruhlardan, kötü hallerden, büyüden ve insanın başına gelebilecek hastalıklardan koruduğuna inanılan nesnelere ve bazı özel şeyleri; hazine, değerli eşyalar gibi korumak için yapılan büyüsel eylemlere denir (TDK, 2005:1975). Bunun yanında eski zamanlarda insanları ve hayvanları doğal afetlerden korunmak için de yapıldığı görülmektedir. *Efsun*, insanları yılan ve akrep gibi zehirli hayvanlara karşı veya tabiatüstü bazı varlıklardan korunmak için yapılan büyülere verilen adıdır (Öztürk, 2009:327). Kökeni eski geleneklere kadar dayanan efsun vücudun belirli yerlerine bazı dualar okunarak bağışıklık kazandırmak amaçlanır. *Muska (amulet)*, içinde dinsel veya büyüleyici bir gücün saklı olduğu sanılan taşıyan kişiyi üzerinde bulunan dinsel ve büyüsel gücüyle dışarıdan gelecek tehlikeli şeylere karşı, nazara karşı, büyüye karşı koruyacağına inanılan doğal bir nesne ya da el yapımı nesnelere şeklinde tanımlanmıştır (Emiroğlu, Aydın 2003: 43, TDK, 2005:1422). Muskalar bazı toplumlarda nazarlık olarak da isimlendirilmektedir.



(Fotoğraf 1-5 Yazar tarafından Kahramanmaraş Müzesinde çekilmiş bazı amulet örnekleri)

Bu nesnelere, nazar boncuğu, üçgen şeklinde sarılmış dualar, iğde çekirdeği, Meryem ana eli, Fatma ana eli gibi şekillerde ve isimlerde karşımıza çıkar. Ülkemizde yaygın olanları göz şeklinde olan nazar boncuğu ve üçgen şeklinde sarılmış dualardır. Bunların taşıyan kişileri kötülüklerden korumasının yanında kişiye, mutluluk bereket, uğur getirdiğine inanılmaktadır. Uğurluğun muskadan farkı kötülüklerden koruma özelliğinin olmamasıdır. Uğur eşyası genellikle kişisel ve tesadüfidir. Uğur eşyasının koruyuculuğu inancı Türkiye'de önemli sayılabilecek oranda kabul görmektedir. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun (2009) yapmış olduğu bir çalışmada, Türkiye'de 'nazar boncuğunun tehlikeden koruduğu' inancına sahip

katılımcıların oranı %30 civarındayken, ‘tehlikelerden korumaz’ inancına sahip olanlar %60 civarındadır.

Nazar (Göz Değmesi), parapsikoloji dilinde “Psikokinezi” denilen nazar yani göz değmesi de bir çeşit büyülemedir (Scognamillo, Arslan, 2002:113). Belli kimselerde bulunduğu inanılan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiği inanan nazar inancının ülkemizde çok yaygın olduğu söylenilmektedir (TDK, 2005:1459). İnsanlar her dönemde nazardan korunmak için çeşitli yollara başvurmuştur. Westermack (1961: 11), İslam dünyasında kadınların peçe takmasını nazarla ilişkilendirmiş ve kadınların evlerinin dışında, düğünlerde, panayırlarda yabancı erkeklerin kem gözlerinin etkisinden korunmak için peçe taktığını söylemiştir. Ancak Kuşat’ın (2004) yapmış olduğu çalışmada günümüz Türkiye’inde kadınların nazardan korunmak için yüzlerini örttükleri yargısı desteklenmemiştir.

Rukye İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olan bir tedavi yöntemi idi. Rukye o dönemde bir meslekti ve birçok hastalık rukye ile tedavi edilirdi. Kuran’ı Kerim’de geçen “Rak” kelimesi rukyede dua ve efsunda bulunan, sözle veya fiille şifaya vesile olan doktor demektir (*Kıyamet*, 75/27). *Azaim*, cin, melek ve şeytan gibi varlıkların etki altına alınmasıyla yapılır. Söz konusu varlıkları gölge şekline getirip görünür kılarak yapılır. Bu varlıkların görünmesiyle yapılan işlemlere “teshiru’l cin” veya “istihdar”; bu varlıkları duyulardan gizleyerek yapılan işlemlere ise “ilmu’l ihfa” denilir. *Nemime ve gammazlık* için söz taşımak ve gizlice anlaşmazlıklar çıkarmak suretiyle yapılan sihir denilmiştir (Haldun, 1997:484-486). *Hiyel ve göz boyama*, su, kahve, bakla, toprak, yıldız, kan, kurşun gibi cisimlerin oluşturdukları şekillere bakarak hayallerinde oluşturdukları şeyleri karşısındakini etkilemek için anlatmak, olmayan şeyleri hayal ettirmek, el çabukluğu ile daha önce defalarca yapılan bir işi ilk defa yapmış gibi, cansız nesnelere hareket ettirerek, bir nesneyi ortadan kaldırarak göz boyama işlemlerine denir.

Mana evrende var olduğuna inanılan kutsal kuvvet anlamına gelmektedir. Bu kuvvetin yüklü olduğu doğaüstü varlıklar tasarımı çeşitli toplumlarda değişik biçimlerde kendini gösterir. Bu varlıklar bazen bir ağaç, bazen bir insan, bazen bir ok olabilmektedir. Ve bu mana yüklü okun mutlaka hedefini bulacağına inanılır. *Fetiş*, büyü gücü bulunduğu ve iyilik veya kötülük getirebileceğine inanılan uğurlu sayılan nesneye verilen addır (Emiroğlu ve Aydın, 2003:314, TDK, 2005:693). İçinde majik gücün ya da cinin bulunduğu inanılan tas, boynuz, pençe, post, deri, bez parçası, figür vb. objelerden yarar ummak amacı ile yapılan çeşitli pratiklere fetişizm denir (Örnek, 1988:47). Cahiliye Araplarında hemen hemen her evde bulunan fetişlerin birçok işlevi vardı. Yolculuğa çıkacak kişi ilk olarak fetişe dokunur ve yolculuk dönüşü tekrar ilk işi fetişe dokunmaktır (Günaltay, 1997:69). Fetişin gücünün azaldığı hissedildiğinde fetişin güçlendirilmek istenilen bölgesine çivi çakılır ve ona yemek, kan vb. şeyler sunulurdu. Fetişler bir dönem sonra doğal nesnelere olmaktan çıkıp insan yapımı nesnelere olmaya başlamıştır. Mesela kesinin içine konulan aslan kılınının insana cesaret vermesi için muska gibi yanında taşınması gerekmektedir.

Temime anlamı bilinmeyen ve nazarlardan koruduğuna inanılan şeyleri taşımaya

denilmektedir. *Allopatik büyü*, bir şeyi zıddıyla etkilemek için yapılan büyü türüdür. Örneğin kadını erkekle, sıcaklığı soğukla vb. şekilde etkilemek gibi. Tabu bazı inanç sistemlerinde Kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara, nesnelere dokunulmasını, kullanılmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen dinî inancı ifade eder (TDK, 2005:1881). Tabiatüstü güçlerin tehlikesinden korunmak için kendisinde olumsuz özellik olduğuna inanılan kişilerden, nesnelere, mekanlardan vb. şeylerden uzak durulması için uyulması gereken kuraldır (Emiroğlu ve Aydın 2003:771-772). *Tabular*, bir nesnenin, kişinin, mekânın kutsallığı veya kirliliği nedeniyle uzak durulması gereken ve bunlara dokunulduğunda cezalandırılacağına inanılan keyfi yasaklardır (Baydar, 1999:57). *Fal*, insanların meraklarını gidermek, Geleceği öğrenmek, şans ve kısmeti anlamak amacıyla, alacakları kararları yönlendirmek gibi sebepler için çeşitli birçok yol izleyip bu konular hakkında yorum yapılan yöntemlere verilen ad şeklinde tanımlanmıştır (TDK, 2005:677). Çok eski dönemlerden itibaren halk arasında en yaygın olan yöntemlerden birisidir. Fal ile ilgili görüşlere baktığımızda çoğu kişinin fala inanmadığını ama buna rağmen fal baktığı gerçeğiyle karşılaşıyoruz. Günümüzde, kahve falı, su falı, iskambil falı, bakla falı, papatya falı, el falı, yazı falı, teşbih falı, ayna falı, numara falı, çay falı, su falı vb. birçok fal çeşidi vardır. Bu anlamların yanında tabiatüstü güçlerin bazı özel isimleri vardır; *Havas ilmi*, nesne, rakam, harf, işaretler ve fiillerin özelliklerinden yararlanılarak yapılan işlemlere verilen addır. Ayrıca Esmâ-ül Hüsna olarak adlandırdığımız Allah'ın isimlerini belirli bir sıraya göre okuma, yazma ve üfleme yapılarak yapılan işlemlere de "havas ilmi" denilmektedir. İlmü't tevehhüm, insan ruhunun belirli bir güç kazanmasıyla birlikte tabiatüstü güçlerle geçtiği irtibat sonucu yapılan işlemlere denilmektedir.

2. Tarihi Süreçte Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Başvurma

Sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerin tarihi süreçte ve çeşitli kültürlerde nasıl yer aldığına bakacak olursak kaynaklar, sihir ve büyü'nün tarihinin M.Ö. binlerce yıl önceden itibaren geldiğini söylemektedir. Malinowski'ye göre, ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur. Ama, bunun yanında bilimsiz ilkel halk yoktur (Malinowski, 2000:70). İncelenen ilkel toplumlarda manevi alan ve maddi alan başka bir deyişle büyü ve din alanı, bilim alanı olmak üzere iki temel alan vardır.

Nitekim kutsal ve edebi metinler, arkeolojik kalıntılar, mağaraların duvarlarına yapılmış olan resimler incelendiğinde tarih boyunca hemen her toplumda sihir büyü ve tabiatüstü güçlere başvurmanın mevcut olduğu görülmektedir.¹ Büyücülerden yardım umma, ilkel çağlardan günümüze kadar varlığını (Scognamillo ve Arslan, 1999:34) korumuştur. Bazı antropolog ve araştırmacılar, büyü'nün sistematik felsefi düşüncenin başlangıcından önceki kaynaklarından biri olduğunu savunurken, bazı araştırmacılar buna karşı gelerek, dinin ve bilimin büyüden doğduğunu söyleyip, büyü için bilimden önceki bilim demişlerdir. Bunlar arasında, E. B. Taylor, (ö.1917) James George Frazer (ö.1947), Levi-Strauss (ö.1902), Levy Bruhl (ö."1939), B. Malinowski (ö. 1 942) gibi bilim adamları yer almaktadır (Tanyu, 1992:502). İlkel

¹ Karşılaştırınız; Şanlıurfa Arkeoloji Müzesi, Yeni Asur Dönemi Envanterleri

insanların kendilerinin kontrolleri dışında gerçekleşen olayların sebebini bilmedikleri için çevrelerinde bulunan canlı veya cansız varlıklara, tabiat üstü güçler atfedip bu varlıklarla beraber büyü ve sihir gibi uygulamalara yönelmişlerdir (Malinowski, 1990:157).

Büyücülüğün ilk olarak nerede başladığını bilmemekle beraber başlangıç yerinin Orta Doğu olduğu kabul edilir. Özellikle de Mısır ve Sümer uygarlıklarına baktığımızda inanç sistemlerinde bu tür işlemlere yer verildiği görülmektedir. Orta Doğu'daki büyüsel faaliyetlerinin başlangıcının Asurlular ile olduğu kabul edilir. Asur'da düğümler, dualar ve tılsımlar büyüden korunmak için önemli rol oynarlardı.



(Fotoğraf 6 Yazar tarafından Şanlıurfa Arkeoloji Müzesinde çekilmiştir.)

Şanlıurfa arkeoloji müzesinde bulunan Yeni Asur' lular Döneminde çıkan pişmiş toprak tabletleri incelediğimizde kötü gözlemlere karşı yapılan büyü örnekleri, kapanmış ağıza yapılan büyü örnekleri, çift dilli büyü örnekleri gibi büyüsel birtakım işlemler karşımıza çıkmaktadır. Yandaki tablet fotoğrafında Sultan tepe kazılarında ortaya çıkan yeni Asur dönemi pişmiş topraktan yapılmış 'Kapanmış ağız açmak için yapılan çift dilli büyü' örneği görülmektedir. Yine aynı şekilde su ile yıkayıp arındırma yöntemi de Asurlarda kullanılan yöntemler arasındadır (Scognamillo ve Arslan, 1999:42-45).

Babil diyarında yani Irak'ta yaşayan Keldaniler, Astronomi ve Astroloji' de çok ileri gitmişlerdir. Yaşanılan olayların birçoğunun yıldızlar aleminin etkisiyle meydana geldiğini iddia etmektedirler (Ateş, 2003:195). Keldaniler, Yahudilik ve Hristiyanlık karışımı bir dini inanca sahiptirler. Gök cisimlerinin konumu, hareketleri, evreleri insanın kaderine etki eden faktörler olarak görülmüştür. Bu görüşün yayılmasıyla insanın kaderine gök cisimlerin etki ederek, etki edilebileceği inancı zamanla yayılıp bu işin yapılması için çeşitli müesseseler meydana gelmiştir.

Antik Yunan büyücülüğünde cinleri ve tabiatüstü varlıklarla iletişime geçilerek büyü yapmak yaygınlaşmıştır. Zamanla Yunanistan'ın "Tesalya" bölgesi büyü örgütlerinin ve büyüsel ayinlerin merkezi haline gelmiştir. Yunan mitolojisinde Tanrı Hephaistos büyü tanrı olarak kabul edilir (Ethat, 2002:134). Bu dönemde tıbbi müdahaleler de zamanla büyüsel anlam taşımaya başlamış ve hekimler büyücü, yaptığı işlemlerde büyüsel işlemler olarak kabul edilmiştir. Romalılar, on iki levhada büyücülüğe karşı olan yasayı da dikkate alarak büyüü boş ve anlamsız, büyücüleri de yalancı ve hilekâr saymasına rağmen Roma'da da büyücülük çok yaygınlaşmıştı (Russell, 1997:74). İlk zamanlar büyüye karşı olan Roma halkı zamanla büyüye başvurur hale gelmişti. Büyücüler başlıca uğraş alanı ise, kehanete yönelik faaliyetler olmuştur (Scognamillo ve Arslan 1999:47-49). Roma imparatorları zamanla sık sık büyüye başvurur duruma gelmişler ve onlardan yararlanmayı amaçlamışlardır. Bu yararlanmanın yanında bazı zamanlar da büyücüler için çok ağır cezalar verilmiştir.

Sümer'de ölüm ve ölümsüzlük bugün olduğu gibi o dönemde de insanların heyecanlandığı bir ilgi alanı olmuştur. Ölümsüzlük elde etmek için sürekli sihir ve büyü gibi eylemlere başvurulmuştur. Sümer efsanesinde Gilgamiş'in peşinde olduğu şey ölümsüzlük umuduydu. Gilgamiş türlü mücadelelerle ölümsüzlük otunu buluyor, fakat onu da yılan yiyor. Tamamıyla hayal kırıklığına uğramış olan Gilgamiş büyük bir üzüntüyle şehrine geri dönüyor (Çığ, 2007). Eski Mısır'da bugüne kadar ulaşan kaynaklarına baktığımızda sihir, büyü ve tabiat üstü işlemlerin varlığının Mısırlıların din hayatında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Eski mısırın dinsel törenlerine incelendiğinde büyü ayinlerinin bu törenler içerisinde yer aldığı ve sihir ve büyüünün zamanla dinsel öge olduğu gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Eski Mısırlılar büyü yoluyla kadere etki edebileceklerini yaşamı ve ölümü etkileyeceklerini ve hayatlarını kontrol altında tutabileceklerine inanıyorlardı. Mısır'da kahinler önemli bir konuma sahiptiler. Semanın anahtarında kendilerinde olduğuna inanılan kahinlerden başkası büyü yapmaz ve efsun yazmazdı. "Ölümler Kitabı" olarak adlandırdıkları kitaba kahinler zaman zaman büyüsel formüllerini yazar ve kayıt altına alırlardı (Doğrul, 1958:63).

Orta çağda sihir yapanlar ve sihre başvuranlar çok ağır bir şekilde yargılanıyordu. Bununla beraber bu çağda zaman geçtikçe şatolarda büyücü bulundurmak moda haline gelmiştir (Atılhan, 1973:97). Büyüsel işlemlerinin yaygınlaşması ve bunun bir müessese haline gelmesi zamanla din dünyasını daha da rahatsız eder hale gelmişti. Papa IX. Gorigirius'un 1374 senesinde yayımladığı kararla birlikte büyücülerin ceza olarak yakılması yaygınlaşmıştır. Bu ceza sonucunda Cenova'da üç ay içerisinde beş yüz sihirbaz yakılmıştır. İngiltere hükümeti büyücülüğü suç sayan "Büyücülük Yasasını" 1951 yılında iptal etmiştir (Scognamillo ve Arslan 1999:63). Bu konuda Russell şöyle demektedir, "Büyücülüğün kanıtları (Avrupa'da) hiçbir zaman çürütülmedi; yalnız, üzerinde durulmaya değer bir konu olmaktan çıktı" (Russell, 1997:79).

Cahiliye Araplarının döneminde kâhinler önemli bir yer oynuyorlardı. Kâhinlerin her şeye güçlerinin yetebileceğine inanılmaktaydı. Bu inanç Arapları her türlü eylemlerinde onlara başvurmaya sürüklüyordu. Bir işe başlamadan önce karar verirken ihtilafa düştükleri konularda, hastalandıkları zaman kısacası işin içinden çıkamadıkları her durumda kâhinlere başvurdukları görülmektedir. Bununla beraber, gelecekle alakalı bilgi almak ve rüyalarını yorumlatmak için de başvururlardı. Arapların inancına göre kâhin elinde olan güç sayesinde ve iletişimde olduğu tabiatüstü varlıklar sayesinde her şeyi bilirdi. Kâhinler putların içinde bulunan ruhlarla konuşur ve o ruhların kendilerine gökte olup biten şeyler hakkında ve kâinatın sırları hakkında bilgiler alırdı (Günaltay, 1997:127). Cahiliye Araplarının hayatında etkin bir yere sahip olan sihir, zamanla sanat olarak görülen şiiri de etkilemektedir. O dönemde şairlik, cinlerle iletişim kurup bilgi alma mesleği şeklinde görülür duruma gelmiştir. Hatta Hz. Muhammed'i cinlerden ilham alan şair olarak adlandırıp kendine "Mecnun", "Büyülenmiş", "Büyücü", "Kâhin" gibi iftiralar atılmıştır (Ateş, 2003:261). Orta Asya Türkleri, İslam dinini kabul etmeden önce Şamanizm adı verilen bir dine mensuptu. Mensubu oldukları bu dinde Kam (Şaman) adı verilen din adamlarının tabiplik ve üfürükçülük yapmasıyla

beraber büyü, sihir ve falcılık gibi faaliyetler yaygınlaşmıştır (Eliade, 1999:22).

Tarihsel süreçte yer alan sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerin semavi dinlerde de yer aldığını görmekteyiz. Yahudilik’ te sihir ve büyü konusu Kutsal metinlerde çokça geçmektedir. Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat büyücülüğe çok net şekilde yasak getirir. Büyünün gücüne inanmak, büyüünün varlığına inanmak tek tanrı inancında yer alan tanrının iradesinin insanların kendi amaçları için kullanılmasına anlamına geldiği için kendi inançlarına ters düşmektedir. (Tanyu, 1992:503). Yahudi mistisizminin geleneğini ifade eden kabala, kara büyü ile yakından ilişki içerisindedir. Ve bu gelenek başta masonluk olmak üzere birçok örgüt ve tarikat tarafından kabul edilmiştir (Erdoğan, 2005:17). Yahudiler Kabala’da gizli olan ilmin çok az kişi tarafından bilineceğine inanırlar. Kabala kitapları yazılırken bilinen metinlerde kullanılan alfabenin dışında kendisine ait birçok sembol ve şekil ile yazılmış ve kimsenin anlamaması için şifrelenmiştir. Yahudilik’ten sonra Hristiyanlık’ta da sihir ve büyü ile ilgili yasak devam etmiştir. Kilise her zaman büyüü yasaklamıştır ve büyü geleneği daha çok şehir dışında bölgelerde devam etmiştir.

İslamiyet’in gelmesiyle sihir ve büyü yapmak büyük günahlardan sayılmıştır. Kuran ve hadislerde defalarca açık ve net bir şekilde yasaklanmış ve büyü yapan kişilerin şirk koşacağını ve büyücülerin hiçbir zaman iflah olmayacağını belirtmiştir. Kur’an’ın 30 farklı ayetinde “sihir” yine aynı şekilde 30 farklı ayetinde de “büyü” kelimesini görmekteyiz. Kuranda peygamberlerin toplumları tarafından defalarca büyücülükle itham edildiği söylenmektedir. (Bakara Suresi, 2/102; Tur Suresi, 52/14-15; Kamer Suresi, 54/2; Müddessir Suresi, 74/24). Kurana göre sihir, insanları aldatmaktan ve onlara zarar vermekten başka bir işe yaramamaktadır.

3. Günümüzde Büyü Örnekleri

Bilindiği gibi 30 Kasım 1925 tarihli tekke ve zaviyelerle türbelerin seddine ve türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanuna göre falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek yasaklanmıştır. Araştırmacılar da yasaklanmış bir faaliyetin nasıl sürdürüldüğünü merak etmekteydiler. Büyü yapanlarla yapılan görüşmeler ve büyücülerin kendi mekânlarında yapılan gözlemler sonucu araştırmacıların kişisel kanaati; “büyü yapan kişilerin kendilerinin yanlış bir şey yapmadığına inandıkları” şeklindedir. Örneğin büyü yapan kaynak kişilerden birisi, mekânı olarak şehrin eski mahallerinden birisini tercih etmiş durumdadır. (Yaşadığı evin başka bir mahallede olduğunu belirtiyor.) Eski bir evin bodrum katını kullanmaktadır. Evin döşenmesinde daha çok eski eşyaların tercih edilmiş olduğu dikkati çekmektedir. Dikkat çeken ve sonradan anlamlı hale gelen bir başka şey ise yaz-kış yandığı belirtilen sobaydı. Büyü yapanın ifadesiyle bu sobanın asıl amacı “gerçekleştirdiği bazı işlemlerin anlık olarak yakılması ve geride iz bırakılmamasıdır” (BYKK2⁴).

Büyü yapan kişi ile başvuranın ilişkisini gözlemlediğimizde izlediği yolu şöyle sıralayabiliriz: Başvuran kişinin ismini ve anne ismini sorarak yıldız name olarak adlandırılan bir işlem gerçekleştiriyor. Değerlendirmelerini başvuran kişiyle paylaşıp bunun sonucunda yapılması gereken şeyleri söylüyor. Araştırmacının bizzat şahit olduğu bir

örnekte, kızının kısmet sıkıntısı olduğunu söyleyen kişinin yıldız namesine bakıp, “*üzerinde büyü yok ama kısmet pınarları tıkanmış bunu açmak lazım*” şeklinde bir cevap vermiştir. Bunun için cuma günü öğle ezanından önce yazmış olduğu kâğıdın ıslatıldığı suyu 7 defa okuması gerektiği ve kızın bu suyu hem içmesi hem de banyo yapması gerektiğini söylemiştir. Bunun karşılığında ücret sorulduğunda ‘*gönlünden ne geçerse ver*’ denilmiş ancak verilen ücret beğenilmeyip daha fazlası istenmiştir. Kendisine neden büyü yaptığını sorduğumuzda kaynak kişiden aldığımız cevap: “*Benim yaptığım şey büyü yapmak değil. Allah’ın bana vermiş olduğu ilmi yardıma muhtaç insanlar için kullanıyorum. Kuranın lanetlediği büyü bu değil. Ben yardıma muhtaç olan insanlara yardım ediyorum. Bu ilim Allah’ın bana bir hediyesi ve ben O’nun kullarına yardımcı olmak için kullanıyorum*” (BYKK2) şeklinde olmuştur. Benzer anlamlara gelen cümleleri büyü yapan kaynak kişi 4 de tekrar etmiştir (BYKK4). Bir başka büyü yapan kaynak kişimiz: “*Bu ilim bizim ailemize verildi. Dedem, nenem, onların anne babaları hepsi bu işlerle meşguldü. Ben 16-17 yaşında bir hastalık geçirdim. Ağır bir hastalıktı. Babaannem bana özel birkaç dua hazırladı kendime geldim. Babaannem yaşlandığında bana el verdi, bu ilmi ben devam ettirdim, insanların derterine deva olmaya çalışıyorum*” (BYKK5) şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

Görüştiğimiz bir diğer kaynak kişi ise fal bakarken özel güçlerin kendisine yardım ettiğini, birçok insanla alakalı özel bilgilere ulaştığını belirtiyor ve bunun yanında çok sayıda insanın yuvasını kurtardığını, huzurlarını tekrar bulmalarına yardımcı olduğunu dile getiriyor. Daha çok kahve falı ve el falı bakan bu kişinin baktığı fal sonucunda aldığı para için ise “*üzerimde ağırlık kalmasın diye alıyorum*” (BYKK6) diyerek yapmış olduğu bu işi emek ücretinden farklı değerlendirdiği görülmektedir. Bir başka kaynak kişimiz kendisine başvuru tarafından sorulan sorulara biraz durup Arapça konuşup daha sonra cevap veriyordu. Başvuran kişi, üzerinde bulunan büyüünün çözülmesini istedi ve kaynak kişimiz şöyle söyledi: “*Eşinin ailesi sana büyü yapmış. Çok ağır değil ama seni ve evlatlarını huzursuz eder. Ben bunu Allah’ın izniyle çözerim. Sen bana haftaya kadar bir karton sigara, bir gömlek ve bir kemer gönder. Gömleğin cebine de gönlünden ne geçerse koy. Ben de sana inşallah bir muska yazacağım onu çocuklarının odasında kible tarafına koy. İnşallah evlatlarının sıkıntısı gidecek huzura ereceksiniz*” (BYKK1). Başvuran kişi, istekler karşısında biraz şaşkınlıkla beraber sorgulamadan yerine getirmiştir. Karşılaştığımız bir diğer olay ise, kaynak kişimiz, sadece kadınlara yardım yaptığını belirtiyordu. Kendisine gelen kişilerin sorduğu sorulara Kur’an’dan ayetlerle cevap veren bu kişi yaptığı işlemi “Rukye” olarak adlandırmaktadır (BYKK3).

4. Günümüzde Sihir ve Büyüye Başvurma Nedenleri

İnsanoğlu her zaman kendi bilgi sınırlarını aşan durumlara ilgi duymuştur. Bu ilgisi zaman zaman hayatında batıl inançların yer etmesinde büyük rol oynamıştır. İnsanlar gelecekle alakalı kaygılarını gidermek ve psikolojik olarak kendilerini rahatlatmak için falcı, büyücü vb. kişilere başvurmaktadır. Burada sahadan elde edilen verilerden hareketle insanların büyü ve fal gibi tabiatüstü güçlere başvurma sebepleri incelenmeye çalışılacaktır.

a) Belirsizliği Giderme ve Geleceği Bilme Arzusu

Birey gelecekte hastalık, başarısızlık veya belaya maruz kalabileceği kaygısı ve korkusu duyabilmektedir. İnsanın tabiatla, diğer bir kişiyle, toplumsal kurumlar ve gruplarla ilişkilerinde, içine düştüğü belirsizlik ve kontrol edilemezlik gibi durumlar, kaygının ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir (Kartopu 2012:148). Problemlerini gidermek ve geleceğe yönelik kaygılarını yenmek için, insanlar kehanet, büyüsel uygulamalar, okuma, cinlerle temas ve medyumluk, falcılık vb. gibi şeylere başvurmaktadır. Kişi kendisi için önemli olan farklı kaynaklardan o anki sorununa, sıkıntısına ya da ihtiyacına bir çare aramaktadır (Arslan 2006:295).

Örneğin Tıp Fakültesini yeni bitiren kaynak kişimiz, tıpta uzmanlık sınavına hazırlanmaktadır ve sınava ilk girişte başarısız olmuştur. Arkadaşları aracılığıyla haberdar olduğu 'hoca' olarak isimlendirilen şahsa başvurmuş ve tekrar hazırlanmakta olduğu sınavdan başarılı olup olamayacağını sormuş ve başarılı olacağına dair bir yanıt almıştır. "... *Bu cevap beni sevindirdi ve birkaç defa daha başka meseleler için gittim. Sınava girdiğimde ise başarısız bir sonuçla karşılaştım. Kendi kendime karar aldım ve bir daha gitmedim*" (KK10). Bir başka kaynak kişimiz ev almak istemekte ama bir türlü alamamaktadır. Kayın validesiyle aynı apartmanda oturmakta ve kayınvalidesi kaynak kişimizin taşınmasını istememektedir. Ablasının rehberliğinde mahallesindeki hocaya giderek yakın gelecekte ev alıp alamayacaklarını sormuştur: "*Hoca bana bir dua yazdı ve bunu 40 kez el yazısı ile çoğaltıp 40 evin kapısına sıkıştır dedi. Yaptım. Aradan kısa bir süre geçti ve biz ev aldık. Hocadan Allah razı olsun.*" (KK9). Karşımıza çıkan bir diğer örnekte ise durum buna benzerdir. İşten çıkarılan kaynak kişimiz işine dönüp dönemeyeceğini merak etmektedir. Merakını gidereceği düşüncesiyle bir hocaya başvurmuştur: "*Çok istekli değildik ama içinde bulunduğum durum itibari ile mecbur kaldım. Gidilen hoca bizden belli bir ücret aldı ve yanımda taşımam için muska yazdı. Ayrıca bir kâğıda dua yazdı onu suya ıslayıp içmemi ve duş almamı istedi kısa süre içerisinde güzel bir haber alacağımızı söyledi. Dediği her şeyi yaptık. Aradan 2-3 ay geçti hala bir haber yok*" (KK20).

Yukarıda bahsettiğimiz büyü, nazar ve fal çerçevesinde gerçekleştirilen batıl inanışların toplumda devam etmesi, onların toplumsal sistemde gizli veya açık bir işlevinin olması sonucudur. Aslında insanların gerek bireysel gerekse sosyal ilişkilerinde sık sık nedensel yüklemeler kullanması onları psikolojik olarak rahatlatmakta; fiziksel ve toplumsal çevrelerinde meydana gelen olayları anlama ve anlamlandırmalarına hizmet etmektedir. Böylece özsayıları yükselen bireylerde çevre üzerinde hâkimiyet kurmuş oldukları izlenimini oluşturmaktadır. Hem bugüne hem de geleceğe yönelik öngörülerin temelini oluşturan bu durum, onlara çevreleriyle ilişkilerinde uyumlu davranabilme fırsatı vermektedir. Öyleyse, gözlemlenen olayların sebepleri hakkında, genellikle toplumsal bellekte mevcut olarak bulunan, bununla birlikte çoğu kere öznel inançlar olarak dile getirilen nedensel atıfların, insanların "anlam arama", "sonuçları kontrol altına alma" ve "öz saygı" ihtiyaçlarına cevap verdiği söylenebilir (Yapıcı 2003; Batman, 2008: 11).

b) Özel Yaşam Başarısızlığına Neden Bulma İhtiyacı

Evliliğin bozulması, kısmetin bağlanması, evlenememe vb. gibi özel yaşam başarısızlığı olarak değerlendirilebilecek nedenler, büyüye başvurmak için önemli motivasyon kaynakları gibi görünmektedir. Örneğin kaynak kişimiz evlilik niyetiyle görüştüğü kişilerin birçoğu ile ufak tefek sebeplerden hatta zaman zaman sebebini bilmediği nedenlerden görüşmesi olumsuz sonuçlanmaktadır. Bunun nedeninin bir süre sonra büyüyle ilişkilendirmekte ve hocalara başvurmaktadır: *“...Üzerimde yıllar önce kısmetimin bağlanması için yapılmış bir büyü olduğunu öğrendim. Ve bunu yaptıran kişinin yıllar önce bana talip olan akrabalarım olduğundan şüphelendiğim için akrabalarım ile görüşmeme kararı aldım. Üzerimde etkisini hissettiğim ve evlilik hayatına neden olan bu büyüünün bozulması için çok fazla maddi bedel ödedim. Sıkıntılarımın hala devam etmesi benim sürekli yeni yeni hocalara gitmeme sebep oluyor”* (KK15).

Bir diğer olayda kaynak kişimiz dört kardeşler ve üç ablası var. Eniştelерinden birisi aile arasında huzursuzluk çıkartmakta ve bu durum iki ablanın zamanla arasının açılmasına neden olmaktadır. Kaynak kişimize göre olaya bakıldığında ortada elle tutulur bir sebep bulunmamaktadır. Bir arkadaşının yardımıyla hocaya başvurmaktadır: *“...Eski bir mahalleydi biraz çekindim ama girdik içeri olayı anlattım. Bana iki dua yazdı. Biri ablamın evinin bahçesine gömmem için biri de sıkıntılı olan eniştemin kapısının üstüne bir yere koymam için. İkisini de yaptım. Çok bir düzelme yok ama yine de eskiye göre biraz daha araları iyi. İnşallah daha iyi olur”* (KK21). Bir diğer kaynak kişimiz evlendiği andan itibaren eşinin ailesinde birçok kez büyüsel eylemlere şahit olmuş ve bu durum onu rahatsız etmeye başlamıştır. Zamanla eşiyile problem yaşamaya başlamış ve sorunun kaynağının eşinin ailesi olduğuna inanmıştır. Evliliğini devam ettirmek ve kendisini güven altına almak için birçok hocaya başvurmuş ve gezdiği hocaların önerilerini yerine getirmiştir: *“...Hocalar benden Muska takmak, eşimi eve bağlamak ve huzursuz olmaması için üç Cuma vakti okunmuş atlet giydirmek, eşime çeşitli sular içirmek vb. şeyler istedi. Şu an ciddi bir sıkıntımız yok ve bence benim bu çabalarım sayesinde. Yoksa eşimin ailesi hala rahat durmuyor”* (KK7).

Bir diğer kaynak kişimiz eşiyile yavaş yavaş arasının soğuduğuna inanmakta ve eşinin hareketlerinden şüphelenmektedir. Eşinin arabasına böcek (ses kayıt cihazı) yerleştirmiş ve kendisini aldattığını öğrenmiştir. Aslında mutlu bir evliliğini olduğuna inanmakta, bu durumu normal karşılamamakta ve kendilerine büyü yapıldığından şüphelenmektedir. Eşine kendisini aldattığını söylemeden iyi olduğu söylenen bir hocaya başvurmuştur: *“Hocaya gittim. Benden eşimin iç giyim kıyafetlerini istedi. Onlara birkaç tilsim yazıp yakacağını söyledi. Bu eşimin eve bağlanmasını ve dışarıya karşı meyillenmemesini sağlayacaktı. Çok faydası olmadı. Ailevi huzursuzluğumuz devam etti. Bir başka hoca önerdiler. Onun dediklerini de yaptım. Bana bir dua yazılı kâğıt gönderdi ve benden o kâğıdı dört yol ağzında bir köpeğe yedirmemi istedi. Etin içine koydum kâğıdı ve yedirdim. Eşim bir dönem iyi oldu. Ya da ben öyle zannettim. Ama beni aldatması devam etti. Gittiğim hocalar bir işe yaramadı. 3 yıl önce boşandık”*(KK19).

Görüşme imkânımız olan bir diğer kaynak kişi ise eşiyile olan huzursuzluğunu ve bunun

kaynağını şu şekilde anlatıyor: “...Evleneli 3 ay oldu ve eşimle olan huzursuzluğumuz bitmedi. Eşimle kendimiz tanıştık ve evlendik. Eşimin ailesi beni istemiyordu ve ayrılmamızı istiyorlardı. Eşimin ailesine en zaman yemeğe gitsek eve sürekli sıkıntılı bir şekilde dönüyorduk. Daha sonra çevremizin önerisiyle bir hocaya gittim. Ve eşimin ailesinin (kaynanası) bana büyü yaptıklarını öğrendim. Ayrılmam için ve eşimle birbirimize söylediğimiz her söz yaptığımız her davranış birbirimize iğne gibi batsın ve huzursuz olup ayrılalım diye gelinliğime büyü yapmış. Zaten düğün günü gelinliğimi giyer giymez sıkılmışım. Gelinliğime baktığımda 11 tane iğne çıkarttım. Gelinliğimi evden gönderdim. Gittiğim hoca (falcı) ayın tek sayı olan günlerinde kaynanam çağırırsa gitmememi söyledi. Şuan daha dikkatliyim eşim bana inanmıyor ama elbet bir gün görecek” (KK11). İnsanlar başlarına gelen olumsuz herhangi bir olayı açıklayamadıkları zaman sorumluluğu kendileri dışından bir şeye yükleyebilirler. Bunun en bariz örneği, evlilikleri kötü giden çiftin bu durumun kendilerinden kaynaklanan sebeplerden olduğunu kabul etmeyip, kendilerine büyü yapıldığını iddia etmeleridir. Günlük yaşam olayları ve özel yaşam başarısızlıkları büyü ve tabiatüstü nedenlerle açıklanmaktadır.

c) Biyolojik/Psikolojik Hastalıkların Sebebini Büyüyle İlişkilendirme ve Büyü Bozmak İçin Büyüye Başvurma

İlkel toplumlardan beri insan, çaresiz kaldığı hastalık, bela ve musibet gibi bir durumla karşılaştığı zaman büyücülere başvurmuştur. Açıklamakta güçlük çektiği olayları bu şekilde izah ederek rahatlamaktadır. Psikolojik olarak zaten kötü ve güçsüz olan insan bu tür yolların kendisine iyi geleceğine ve bir çıkış kapısı olacağına inanır. Örneğin kaynak kişimiz çok şiddetli bir hastalık geçirmektedir. Birçok doktora başvurmuş ancak ne yaparsa yapsın bir çözüm bulamamıştır. İnternette araştırma yaparken büyüyle ilgili haberlere denk gelmiş ve daha önce arkadaşının bahsettiği bir hocaya gitmeye karar vermiştir: “...Hoca bana sabun büyüü yapıldığını söyledi. Şok oldum. Hoca bunu çözebileceğini ama bu sürecin sıkıntılı olduğunu söyledi kabul ettim. Ve hocadan Allah razı olsun birkaç seans sonrası beni rahatlattı. Asıl şaşırduğum evin bahçesinde sabunu bulmamızdı. Şu an daha iyiyim. Kendimi daha iyi hissediyorum” (KK17). Spilka'nın (2001:174) belirttiği gibi insanlar şahit oldukları olayların sebeplerini anlama, kendi tecrübelerini anlamlandırma, formel olarak belirtilmiş olan 'niçin' sorusuna cevap verme öngörüsü ile başlar ve bu sosyal psikologların da yabancı olmadığı dilde şu şekilde ifade edilir: İnsanlar, “karşılıklı nedensellik etkileşimi içerisinde” tecrübelerini ve olaylarını, belirli sebeplere atfederek izah etmeye çalışırlar.

Bir diğer kaynak kişimiz aldattığı için eşinden ayrılmıştı. Evinde tadilat yaptırırken banyoda çalışan işçiler banyo penceresinde bir poşet bulmuşlardı. İçini açıp baktığında kum (ölü toprağı olduğunu söylüyor), hayvan ayakları (böcek vs.) cam kırıkları gibi maddeler görmüştü. Arkadaşlarının tavsiyesi ile bir hocaya başvurmuştur: “Hoca bana eski eşimin, huzursuz olmamı, bir daha yuva kuramamamı ve çocuklarımla aramın bozulmasını amaçlayıp yaptırıldığını söyledi. Hoca sağ olsun bunu temizledi. Bu dönemde küçük oğlum aşırı hırçınlaşmış aşırı saldırgan olmuştu. Biz sebebini boşanmamıza bağlıyorduk. Oğlum bir gün ağlayarak oyuncaklarını parçalıyordu ve pelüş oyuncuğı içerisinde bir torba düştü. O torbanın içerisinde de banyoda çıkan maddelere benzeyen şeyler çıktı. Eski eşim oğluma huzursuzluk

verip aile huzurumuzun bozulmasını amaçlamıştı. Hoca sağ olsun bunu da bozdu. Oğlum normale döndü. Eşim bizim üzerimizde bir hâkimiyet kurmaya çalışmıştı. Bu olayların etkisini hala atlatamadım korkum devam ediyor. Arada hocalara gidiyorum ve muska alıyorum” (KK14). Aynı şekilde bir diğer olayı kaynak kişimiz şu şekilde anlatıyor: *“Oğlum evlenmek üzereydi. Biz de onun için eski evimizi tadilat yaptırıyorduk. Bir gün eve gittiğimde orada çalışan ustalar yanıma geldiler evde muska bulmuşlar. Ben korkuyorum ama bir tanıdıkla hocaya gittik. Hoca bize muska için, o evde huzursuzluk, darlık vs. olsun diye büyü yapıldığını söyledi. Zaten biz o evde otururken eşimle sık sık kavga ederdik. Eşimin işi çok iyi ama bereketini hiç görmezdik. Oradan taşınınca daha iyiye gitti durumumuz ama aklıma gelmezdi. Şimdi o evi sattık. Uzak duruyoruz. Eşimin ailesinden şüpheleniyorum. Bizi çok kıskanmışlardı”* deyip beddua ediyor (KK13). İnsanlar zaman zaman kendilerini güçsüz ve çaresiz hissettikleri dönemlerde başlarına gelen veya başlarına gelmesinden korktukları durumlar karşısında büyüye başvurmaktadırlar. Başlarına gelen kötü durumu defetmek için hocalara gittikleri ve onların önerilerini yerine getirdikleri görülmektedir.

Bir diğer kaynak kişimiz oğluyla ilgili yaşadıklarını şöyle anlatıyor: *“Beş erkek çocuğa sahibim. Küçük oğlum çok yakışıklıydı. Çevresinde hep ona ilgi duyan kızlar vardı. Daha sonra birini sevdi. Tamam dedik. Ve nişan yaptık. Zamanla oğlumun davranışlarında bozukluklar başladı. Gülerken sınırının olmaması, yemek yerken doymaması, çocukları severken ısırması ve hatta zamanla konuşmasının bozulmasına şehit olduk. Daha sonra yakın mahallemizde bir hoca hanım vardı ona gittik. Baktı oğluma ve ona eşek beyni (dili de olabilir) ile yapılan bir büyü yapıldığını öğrendik. Bozulması için yalvardığımda hoca bana bu büyü çok kuvvetli yapıp akarsuya atılmış bozmak zor dedi ve bozamadı. Yaptıran kişiyi araştırdığımızda oğluma âşık olan komşumuzun kızının, oğlumun başkasıyla nişanlanmasına dayanamayıp böyle bir şey yaptığını öğrendik. Ne yaparsak yapalım oğlum düzelmedi ve hala aynı şekilde davranış bozuklukları devam ediyor.”* (KK18). İnsanların olaylara anlamlı izahlar arama hususundaki gözlemlerinin uzun bir tarihi vardır. Dewey, ‘kesinliği arama’, Frankl, ‘anlam arama’ ve Maslow, ‘bilme ve anlama arzusu’undan bahsetmişlerdir (Kuşat 2004:112). Psikolojideki güdü kuramcıları, açıklama ve merak içgüdüsünden ve ‘sinir sistemini, kendi menfaati için içinde bulunduğu çevreyi tanıma ve öğrenme hususunda bir ilgisinin olduğu’ndan bahsetmişlerdir. Üstelik insanların dünyayı sadece anlamlı değil aynı zamanda “adil” olarak algılamaya güdülendikleri gözlenmiştir.

17-18 yaşlarında sürekli bayılma nöbetleri geçirmeye başlayan bir diğer kaynak kişimiz bu durumunu “cin musallat olması”na bağlamaktadır. Abisi tıp fakültesinde okumaktadır ve onun tavsiyesi ile birçok doktora başvurmuştur. Fakat tam anlamıyla bir teşhis koyulamamıştır. Yakın bir akrabasının tavsiyesi ile bir hocaya gitmiştir: *“...Hoca bana cin musallat olduğunu ve beni bu sebepten sık sık bayıldığımı söyledi. Bunun sebebi araştırıldığında çok şaşırdığımız ve korkutucu bir cevapla karşılaştık. Cinin bana musallat olması, benim yılar önce bahçeye döktüğüm kaynar su sonucu, cinin çocuğunun yanıp ölmesiymiş. Bu sebepten ölen cinin annesi sürekli beni rahatsız ediyormuş. Birçok hoca gezdik birçok ritüeli yerine getirdik. Geçmişe göre rahatım ama o zamandan kalan sıkıntıları arada*

tekrarlıyor. Tam anlamıyla rahatlamış değilim” (KK16). Yükleme aktivitesi kısmen ferdin güvenliği ve kişiliğini de yüceltme ve fiziki benliği ve öz kavramını tehlikelere karşı korunmayı da içeren pozitif öz kavramını oluşturma gayretini içerir. Atıflar anlam arama, kontrol etme ve özsaygıyı oluşturma gibi atıf sebepleri kavramsal olarak farklılık arz etmesine rağmen, gerçekte çoğu kez birbiriyle ilişkilidirler. Sosyal psikologlar, atıfları (izahları, yüklemeleri) ortaya çıkaran iki temel faktör olduğunu düşünmektedirler: Beklenmedik veya beklenen olaylar ve bir hedefin elde edilebilme becerisi veya elde edilememe durumu. Beklenmedik bir olayın ortaya çıkması, insanlarda buna sebep olanı bulma arayışını harekete geçirmektedir. Kişi herhangi bir işi başaramadığı (sınav başarısızlığı bunun tipik bir örneğidir) bu sonucu açıklamak için atıfsal muhakemelere, başarılı olduğu durumlara oranla daha fazla girecektir. Zira her türden olumsuzluk ve başarısızlık potansiyel olarak kişinin benliğine olan saygısını tehdit eder ve bu sebeple kişi olanlara özel bir takım açıklamalar getirir (Kağıtçıbaşı 1999:228).

d) Bireysel Merakın Tatmini

İnsan içindeki merak duygusu ile her dönemde dünyanın ve kendisinin yaratılışını, âlemin ana maddesini, zamanı, mekânı, varlığı ve yokluğu merak etmiştir. Bu meraklarını kimi zaman bilimsel yöntemler olan gözlem ve deneyle gidermeye çalışırken kimi zaman da büyücülere başvurmuştur (Tanyu 1992:501). Örneğin kaynak kişimiz zaman zaman merak ettiği konuları öğrenebilmek için falcıya başvurduğunu ifade etmektedir: *“Kendimi bildim bileli bizim evde toplanıldığı zaman fal bakılırdı ve buna çok inanılırdı. Bende kendimi bilmeye başlamamdan itibaren inanmaya başladım. Ama hiçbir zaman ev dışında bir yerde baktırmamıştım. Arkadaşlarım sürekli g. isimli bir falcının çok iyi olduğunu, her şeyi bildiğini falan söylediler. Ben de gitme kararı aldım. Gerçekten de birçok şeyi biliyor. Arada gidiyorum”* (KK8). Bir diğer kaynak kişimiz: *“oğlum lise öğrencisi ve üniversite sınavına hazırlanıyordu. Az çok dini bilgisi vardı. O dönemde hareketlerinde bazı değişiklikler oldu. Sınav stresindedir diye düşündük ses etmedik. Zamanla dini konuları sorgulamaya başladı bizden uzaklaştı. Korkmaya başladım, bir gün odasını temizlerken bir kâğıt buldum, kenarı yakılmış üzerinde değişik şekiller olan. Kendisine sorduğumda ben çizdim öylesine dedi. Bir hocaya gösterdik. Kâğıtta yazılanlar için iyi şeyler söylemedi. Oğlum zar zor hocaya gitmeye ikna ettim. Hoca okudu su verdi muska verdi. Şuan biraz daha iyi ama üniversite sınavını kazanmadı, başarısız oldu ve sürekli evde odasından çıkmıyor. Ara sıra bize de karşı çok asileşiyor”* (KK12).

Bu anlatılanlar incelendiğinde kişinin merak duygusuyla bu yola başvurduğu görülmektedir. Başvuru niyetlerinin; ne zaman evleneceğini öğrenmek, iş hayatındaki gelişmelerin nasıl olacağını öğrenmek, maddi anlamda beklentilerinin sonuçlarının nasıl olacağını öğrenmek, eşi ve evliliği ile aklına takılan sorulara çözüm bulmak olduğunu görüyoruz. Spilka'e (2001) göre yükleme süreci a) dünyadaki olayları anlamlı olarak algılamak ihtiyacı ve isteği, b) olayları tahmin ve kontrol etme ihtiyacı ve isteği c) bireyin kendi hakkındaki görüşünü ve özsaygısını koruma, yüceltme ihtiyacı ve isteği tarafından güdülenmektedir. Ve yükleme faaliyeti, bireyin olayları anlama ve bazı geniş anlam/inanç sistemlerine dayanarak onları yorumlama çabasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Bu makalede insanlık tarihinin ilk anlarından itibaren varlığı kabul edilen sihir büyü ve tabiatüstü güçlerle insanların ilişkileri konu edinmiş ve insanların sihir büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma nedenleri incelenmiştir. Bu eylemlerin yapıldığı çeşitli mekânlara gidilmiş, büyücülerle konuşulmuş aynı zamanda başvuran kaynak kişilerimiz ile görüşmeler yapıp veriler toplanmıştır. İnsanlar gelecek ile ilgili meraklarını gidermek, bir çıkar elde etmek ya da kötü büyü yapıldığına, cinlerin etkisi altında olduklarına inandıklarında bunun etkisinden kurtulmak için görünmeyen varlıklarla ilişkili olduklarını düşündükleri cinci hoca, muskacı ve falcı gibi kimselere müracaat etmektedirler.

Çalışmada büyüsel etkinliklere başvurmanın bir yüklenme/atıf biçimi olduğu iddia edilmişti. Ortaya çıkan sonuca genel olarak bakıldığında belirsizliği giderme ve geleceği bilme arzusu, özel yaşam başarısızlığına neden bulma ihtiyacı, tıbbi/biyolojik rahatsızlığının kaynağını büyüye bağlama, büyü bozmak için büyüye başvurma, 'cin musallat olduğu' inancıyla büyüye başvurma, bireysel merakların tatmini gibi nedenler bu tezin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir.

Bilindiği gibi, yaşadığı deneyimleri ve gözlemlediği olayları anlama ve açıklama ihtiyacıyla güdülenen kişi büyük ölçüde kendisini rahatlatmak için bir takım açıklamaları arama, bulma ve bunları deneme ile meşguldür. Çünkü o, gerek fiziksel gerekse toplumsal çevresinde olup biten olaylara anlam vermek zorundadır. Aksi takdirde kendisini psikolojik ve bilişsel bir boşlukta hissedecektir. Kuşkusuz bu durum, insanın fiziksel ve sosyal çevresiyle iyi giden ilişkilerini alt-üst eden bir durumdur. Bundan dolayı bireyler hem fiziksel dünyada cereyan eden olayları hem de kişileri, grupları ve toplumsal yaşamda meydana gelen olayları kendileri için anlamlı kılacak açıklamalara ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaç ise onları zaman zaman büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma yoluna götürmektedir.

NOTLAR

1. Karşılaştırınız; Büyü ve Amuletlerle ilgili Yeni Asur Dönemi Eserleri, Şanlıurfa ve Kahramanmaraş Arkeoloji Müzeleri.
2. Kaynak kişilerimiz, büyücü olarak nitelendirdiğimiz kişilere "hoca" olarak hitap ettiği için çalışmamızda "hoca" kavramı tercih edilmiştir.
3. Yüklenme kuramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Spilka, Bernard. "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi", (Çev., A. Kuşat), E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi 11 (2001):173-196; Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1994): 275-299.
4. Çalışmada büyüye başvuran kaynak kişiler 'KK', büyü yapan kaynak kişiler 'BYKK' şeklinde kısaltılmıştır.

Kaynak Kişiler

Kaynak Kişiler/Büyü Yapan

BYKK 1.- H.H. 65 Yaşında, Emekli İmam, Erkek, 14.02.2019

BYKK 2.- H.Y. 55-60 Yaşlarında, Meslek Bilinmiyor, Erkek, 16.12.2018

BYKK 3.- H.S. 40-45 Yaşlarında, Ev Hanımı, Kadın, 27.01.2019

BYKK 4.- H.A. 55-60 Yaşlarında, Meslek Bilinmiyor, Erkek, 14.07.2018

BYKK 5.- H.F. 50-55 Yaşlarında, Meslek Bilinmiyor, Kadın, 16.04.2018

BYKK 6.- N.T. 50 Yaşlarında, İşletmeci, Kadın, 21.07.2019

Kaynak Kişiler/Büyüye Başvuran

KK 7.- S.Y. 50 Yaşında, Ev Hanımı, Kadın, 03.05.2018

KK 8.- R.G. 22-23 Yaşlarında, Öğrenci, Kadın, 17.12.2018

KK 9.- S.O. 40-45 Yaşlarında, Öğrenci, Kadın, 08.11.2018

KK 10.- A.S. 29 Yaşında, Doktor, Kadın, 04.03.2018

KK 11.- M.Ş. 24 Yaşında, Mühendis, Kadın, 13.07.2019

KK 12.- G.Ö. 45-50 Yaşlarında, Ev Hanımı, Kadın, 01.03.2019

KK 13.- N.B. 40-45 Yaşlarında, EV Hanımı, Kadın, 27.05.2019

KK 14.- E.K. 50-55 Yaşlarında, Mühendis, Kadın, 16.05.2019

KK 15.- H.B. 35 Yaşında, Öğretmen, Kadın, 30.06.2018

KK 16.- A.E. 45-50 Yaşlarında, Ev Hanımı, Kadın, 15.07.2019

KK 17.- B.E. 35 Yaşında, Halk Eğitim Öğretmeni, Kadın, 09.09.2018

KK 18.- M.Ü. 65-70 Yaşında, Ev Hanımı, Kadın, 24.06.2019

KK 19.- S.K. 30-35 Yaşında, Kreş İşletmecisi, Kadın, 22.04.2019

KK 20.-M.D. 40 Yaşında, Memur, Erkek, 22.07.2019

KK 21. O.S. 25 Yaşında, Öğrenci, Erkek, 15.05.2019

Kaynaklar

Arslan, M. (2006). Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”. (Ed. E. Günay;C. Çelik),

Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi İçinde. Adana: Karahan Yayınları.

Ateş, A. O, (2003), Kur’an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü, İstanbul, Beyan Yayınları

Atilhan, C. R, (1973), İslam ve Beni İsrail, İstanbul, Yelken Matbaası

Batman, E. (2008) Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmanda Kader İnancının Rolü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Baydar, A, (1999), Kur’an Açısından Korku ve Büyü, İstanbul, Beyan Yayınları

Bonnefoy, Y., (2000), Mitolojiler Sözlüğü. 2 Cilt. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Çarkoğlu, A., Kalaycıoğlu E., Türkiye’de dindarlık: uluslararası bir karşılaştırma. İstanbul: Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi, 2009, https://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarlik.pdf adresinden elde edildi. (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.(Erişim: 16.07.2019).

Çelebi, İ., (2009) “Sihir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 37:170. İstanbul: TDV Yayınları.

Çığ, M., İlmiye, (2005), Hititler ve Hattuşa, İstanbul, Kaynak Yayınları

Doğrul, Ö. R., (1958), Yeryüzündeki Dinler Tarihi, İstanbul, İnkılap Kitabevi

- Eliade, M., (1999), Şamanizm, (Çev., İ. Birkan), Ankara, İmge Yayınları
- Emiroğlu, K.; Aydın, S., (2003), Antropoloji Sözlüğü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları
- Erdoğan, H., (2005), Büyük İsrail Stratejisi, İstanbul, IQ Yayınları
- Erol, H., (2014) "Anadolu'nun İlk Yazılı Belgelerinde Büyü ve Kehanet", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 54: 37-48.
- Ethart, A., (2002), Mitoloji Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Evans-Prichard, E. E. (1976), Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande, Clarendon Press. Oxford.
- Frazer, J. G., (1991), Altındal: Dinin ve Folklorun Kökleri, (Çev., M. Doğan), İstanbul, Payel Yayınları
- Günaltay, Ş., (1997), İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara, Ankara Okulu Yayınları
- Haldun, İ., (1997), Mukaddime, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları
- İşçi Pembeci, B., (2018) "Kırgızistan'da Büyü ve Şifacılığın Sosyal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi" Millî Folklor 120 (K1Ş): 225-236.
- Kağıtcıbaşı, Ç., (1999) Yeni İnsan ve İnsanlar, Sosyal Psikolojiye Giriş. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kartopu, S., (2012), "Lise Öğrenci Ve Öğretmenlerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kahramanmaraş Örneği)", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2, 147-170.
- Kaya, A. ve Bozkur, B. (2015) "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 11/3:935-946.
- Komisyon, (2005), Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları
- Kuşat, A., (2004), Nazar Olgusu ve Psikolojik Yaklaşım. Kayseri: Lâçin Yayınları.
- Levi-Strauss, C., (1983), Din ve Büyü. (Çev: Ahmet Güngören), İstanbul: Yol Yayınları.
- Malinowski, B., (1990), Büyü, Bilim ve Din. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malinowski, B., (2000), Büyü, Bilim ve Din. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Örnek, S. V., (1988), 100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane, İstanbul, Gerçek Yayınevi
- Öztürk, Ö., (2009), Folklor ve Mitoloji Sözlüğü, Ankara, Phoenix Yayıncılık
- Russell, B., (1997), Din ile Bilim, (Çev. A. Göktürk), İstanbul, Bilgi Yayınevi
- Scognamillo, G.; Arslan, A., (1999), Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler, İstanbul, Karizma Yayınları
- Scognamillo, G.; Arslan, A., (2002), Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Ruhçuluk ve Reenkarnasyon, İstanbul, Karizma Yayınları
- Spilka, B., (2001) "Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi", (Çev., A. Kuşat), E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi 11:173-196.
- Tanyu, H., (1992) "Büyü". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6:501. İstanbul: TDV Yayınları.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (1992, 1997), İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Westermack, Edward, 1961, Nazar Değmesi İnancı, Yeni Matbaa, Ankara.

Yaparel, R., (1994) “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8: 275-299.

Yapıcı, A., (2003) “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1:127-166.

A Field Survey on the Reasons for Applying to Magic And Supernatural Powers

Abstract

The subject of this study is to search for reasons of applying to magic and supernatural powers in our today's community as being based on the data that are obtained from field studies. Humankind has always been curious about unknown particulars since starting day of their existence. Hence, when literature and holy texts, archaeological remains, paintings made on the cave walls, sculptures have been examined, it is seen that in almost each community there have been applications regarding witching, magic and supernatural powers. At this point determining attitudes of individuals living in today's modern community regarding witching, magic and supernatural powers bears importance for understanding continuity of these beliefs. In this respect our study focuses on reasons for applying to magic by evaluating people's motives to apply for magic and supernatural powers with a phenomenological approach and being based on information which are obtained both from people causing for witching to be done and from people doing the witching. Primarily, interviews have been held with people applying for magic in five cities (Kahramanmaraş/n: 8, İstanbul/n: 3, Mersin/n: 2, Denizli/n: 1, Osmaniye/n) regarding their reasons for applying to magic (n: 15). 13 of these people were female and 2 of them were male. Afterwards interviews were held with 6 people in total, 3 of whom were female and 3 of whom were male, who were dealing with processes such as magic and amulets with the mediation of those applying to magic, in three cities (Kahramanmaraş/n:4, Mersin/n:1, Şanlıurfa/n:1). In this way our interview group (n:21) being composed of those dealing with witching (n:6) and those applying to magic (n:15) has been formed and data have been collected from both sides of magical activities (those being magicians and those applying to magicians) by using snowball sampling method. Our research/interview purpose was shared with the group applying for magic but interviews being realized with the group dealing with magic were conducted with the capacity of observer/guest with the accompaniment of applicants. In the selection of participants, it was proceeded with the principles of voluntarism and reaching to maximum possible number of people.

During the study it was asserted that magical beliefs were a attribution /reference form. It is being asserted that attribution activities are constituted of people's efforts to understand, interpret and explain the events they witnessed within wide framed meaning systems being based on certain beliefs even if partially. Fundamental logic of attribution theory is based on the principle that 'While we try to understand the events occurring in our environment or when we explain the processes which we can not deal with, we try to be relieved from responsibilities and to have psychological relief by making reference to a center which we can not control as being outside ourselves. In this respect, magical activities and beliefs provide option to make reference to supernatural powers. Hence, the individual applies to loading to be relieved from the weight of events he can not handle and he tries to be freed from his worries. According to the conclusion of our study which is based on this kinds of a theoretical approach, among the reasons causing for a person to apply for magic, there are those such as desire to eliminate uncertainties and to know the future, trying to find a reason for failure in private life, linking the source of medical/biological disorders to magic, satisfying individual curiosity, to break the spell, and with the belief that Djinni has visited them. Even though the reasons can be various, all the searches bear hope in their essence. People can try many different ways to be able to hold on to life and to catch a glimmer of hope even under the most difficult circumstances.

Keywords: *Magical Belief, Magic, Magician, Amulet, Supernatural Powers.*

Bazı Esbâb-1 Nüzûl Rivâyetlerinin Bağlam Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi

Reexamination of Some Asbab al-Nuzul Narratives within the Contextual Framework

Sami KILINÇLI^a

^aDoç. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-Posta: kilincilisami01@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.10.2019
Kabul Tarihi:	26.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Asbab al-Nuzul and tafsir narratives have an indispensable position because they constitute the backbone of the science of tafsir. These narratives were generally evaluated through narrative sigas and promissory notes, and there were some deficiencies in the text criticism.

Some scholars, such as Zerkesh, Suyuti, Ibn Taymiyah and Dihlevi, have stated that some narrations are not true asbab al-nuzul, but that the respective event and the person have entered the circle of meaning, and some of the narrators do not accept musnad. In some studies conducted in the modern period, it was stated that the criteria in evaluating the narratives of asbab al-nuzul were insufficient and that the Qur'an's integrity, text criticism, date and time harmony were unsufficiently considered. While interpreters understand the verses, they generally accept these narratives in reliable hadith sources such as Bukhari and Muslim as proven ready-made knowledge, without criticism. However, it is seen that some of the narratives of asbab al-nuzul and tafsir are not inappropriate for the Qur'an-siret relationship, the integrity of the Qur'an and the process of al-nuzul.

Due to the narrations in these sources, it is noted that the 85th verse of al-İsrâ is revealed in Medina; surah en-Nisaververses 88-89 tell about those who left the Islamic army before returning to the battle of Uhud and returned to Medinah, al-Baqara verse 284 is related to all the feelings and thoughts passing through the hearts of the servants and has been abolished; verse 113 of Surah al-Tawba was revelatory at the time of Abu Talib's death, and that verse 16 of surah al-Hadid was revolted four years after Ibn Masud had entered Islam. However, when these narrations are evaluated on the axis of the Qur'an's integrity, the process of reconciliation, the reconciliation with the fact, and the harmony of date and time, it is understood that these findings are not true and that the hypocrites who are regarded as disbelievers who have returned to Mecca by breaking the emigration of the verses, those who conceal the testimonies of al-Baqara 284; surah et- Tawba verse 113 verse the wish of the Prophet to beg for his mother; surah al-Hadid verse 16 revealed in Medina hand told about relaxation and defense of Islam.

Although it is a necessity for the commentators to apply for classical hadith works, it should be remembered that there may be some problematic narratives in terms of deed and text in these works. Although the criteria of the hadith detection and criticism of narrators are indispensable, while some scientific studies are sufficient, some narratives that are incompatible with the fact as a result of the fact that they are not appropriate due to some deficiencies, defects or incomplete application of the principles are accepted as true. Although the authority of classical sources and scholars is accepted, it should not be absolutized and the produced information should be subjected to scientific criticism. When this is not the case, although the text and context of the verse explain the correct meaning, the examiner may make the wrong choice, as seen in the verses mentioned above.

Keywords: Tafsir, Text Criticism, Narration, Asbab al-Nuzul, Authentic.

Giriş

Tefsir, âyetlerin Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki asıl anlamına ulaşmaya dayalı bir ilim olması sebebiyle tefsir geleneğinde rivâyetler vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Bu sebeple tefsirde kullanılan rivâyet malzemesi, çeşitli zaafı taşısa da önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir.¹

Diğer konulardaki bilgilerde olduğu gibi esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin de sahih, zayıf, mevzû gibi çeşitleri bulunmaktadır. Bu rivâyetler hadis usulü, rivâyetlerin sîgaları ve ravinin olaya şahit olup olmaması çerçevesinde değerlendirilmekle birlikte² konuyla ilgili sorunlar tam olarak çözülememektedir. Bu konuda rivâyetlerin yapısı, ıstılah ve rivâyetleri tasnif farklılıkları, İsrailiyât konusundaki tartışmalar, metin tenkidinin uygulanıp uygulanmaması, rivâyetleri değerlendirmede nüzûl sürecine, vâkıa ile mutabakata diğer ifadeyle, Kur'an-sîret uyumuna yeteri kadar dikkat etmemek gibi sebeplerden kaynaklanan ihtilaflar söz konusudur.

İmam Şafî'nin (ö. 204/820) "İbn Abbas'a ait tefsir rivâyetlerinden sadece yüz kadarı sahihtir." sözü³ ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Meğâzî, melâhim ve tefsir bilgilerinin isnadı yoktur." görüşü⁴ ilk dönemlerden itibaren tefsir rivâyetlerinin yapısının ve güvenilirliğinin tartışıldığını göstermektedir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Suyûti gibi âlimler sahabe ve tabiîn'in "Bu âyet şu şahıs hakkında, şu konuda nazil olmuştur." şeklindeki sözlerinin birçok kez gerçek yaşanan olayı, sebebi değil âyetin anlam dairesine giren olay ve şahısları anlatmaya yönelik olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre tefsir anlamındaki esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini Buhârî müsned kabul ederken, İmam Ahmed b. Hanbel ve diğerleri, Zerkeşi'ye göre ise Müslim de müsned kabul etmemiştir.⁵

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) göre mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasındaki ıstılah farklılığı esbab-ı nüzûlün anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Muhaddisler âyetlerin gerçek sebebi nüzûlü olmadığı halde sahabenin kendi aralarındaki konuşmalarda örnek olarak zikrettiği olayları, âyetin genel anlam dairesine giren vakıaları, âyetlerin muhataplarıyla ilgili açıklamaları ve Hz. Peygamber'in konuşmalarında istişhad kâbilinden okuduğu âyetlerle ilgili rivâyetleri nakletmişlerdir. Müfessirin âyetleri anlamak için bunları bilmesi zaruri değildir.⁶

İsmi zikredilen âlimlerin görüşleri tefsir rivâyetlerinin reddedilmesini değil, bunlarda re'ye dayalı görüşler olduğunun bilinerek bunların müsned merfû rivâyet gibi

¹Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivâyet*, (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 247.

²Celeleddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, I-II, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006)I, 115-119.

³Suyûti, *el-İtkan fî 'ulumi'l-Kur'an*, II, 484.

⁴Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*. thk. Adnân Zerzûr. 2. Baskı. (b.y: 1972), 58-59. İbn Teymiyye'ye göre bu söz "Bunların aslı yoktur." şeklinde de nakledilmektedir. Buradaki "Aslı yoktur ibaresi bu tür rivâyetler genelde mürsel oldukları için senedi yoktur" anlamındadır. Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin yeterliliği ve çelişkileri için bk. İzzet Derveze, *Kur'anu'l-mecîd*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 185-199.

⁵İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsir*, 46-49; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulumi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. I-IV, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), I, 46. Ayrıca bk. Suyûti, *el-İtkan fî 'ulumi'l-Kur'an*, I, 114-116.

⁶Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fî usûli't-tefsir* (Dimaşk: Dâru'l-Çavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008), 69-71.

değerlendirilmemesi gerektiğini açıklamaktadır. Naklettiğimiz açıklamalar rivâyetlerin değerlendirilmesine yönelik bir usul, bakış açısı oluşturmakla birlikte yeterli olmamaktadır.

Söz gelimi A. Nedim Serinsu'ya göre “Geleneksel yaklaşımda âlimler, özellikle esbâb-ı nuzûl neden gereklidir, bilenmesinin yararları nelerdir sorularına maddeler halinde cevaplar vermişlerdir. Bu sorular ve cevapları, verilen örnekler hemen hemen aynıdır, hep tekrar edilmiştir.”⁷ Âlimler esbâb-ı nuzûl rivâyetlerini, genel olarak da tefsir rivâyetlerini ele alırken elbette bazı ilkeler edinmişlerdi. Fakat bu ilkelerde bir dağınıklık söz konusudur. Tefsir rivâyetlerinin, esbâb-ı nuzûl rivâyetlerinin problem oluşturan yönleri hep bilinmekteydi. Ama yine de bu alanda sağlıklı yaklaşım yolunda bir çözüm arayışı için cesur adımlar atılmadığı da bir gerçektir.⁸ Esbâb-ı nuzûl ilmini inceleyen âlimlerimiz “metodik” olarak nitelediğimiz “rivâyetleri tarihî süreç içerisinde değerlendirmeye tâbi tutma” üzerinde ayrıntılı olarak durmamışlardır. Birinin önem verdiği bir konuyu diğeri bu tartışmalara değinmeden geçebilmiştir. Hâlbuki esbâb-ı nuzûl ilminin ve genel olarak Kur'an ilimlerinin taliplerine en yararlı bir şekilde takdim edilmesi, ancak metodik yönlerinin ayrıntılı tartışılmasıyla sağlanabilirdi.⁹

“Rivâyetlerin hadis usulü açısından tenkit edilmeleri gerekmektedir. Ancak metnin nakledilmesine vasıta olan senedin tenkidi yapılır ve metnin tenkidi yapılmazsa rivâyetin değerlendirilmesi, eleştirisi eksik kalacaktır. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında esbâb-ı nuzûl rivâyetleri değerlendirilirken hadis metodolojisinden yararlanılarak yapılacak tenkid, sened-metin bütünlüğü içinde yapılmalıdır. Sened bir araçtır. Hedef ise hadisin sıhhat derecelerini tespit ederek sahihini mevzuundan ayırmaktır.”¹⁰

“Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında esbâb-ı nuzûlün yetersiz kalma sebeplerinden biri de bu rivâyetlerin bir kısmında görülen tarihî gerçeklere aykırılık ve zaman bakımından uyumsuzluktur. Bunun önlenmesi için Tarih İlmi'nden yararlanmak gerekmektedir.”¹¹ Ayrıca söz konusu rivâyetlerin değerlendirilmesinde Kur'an'ın bütünlüğünün dikkate alınması gerekmektedir. Bu bütünlükten Kur'anî cümleler ile oluşan bütünlük, tarihî bütünlük, siyak-sibak bütünlüğü, Kur'anî cümleler ile sûreler arasındaki bütünlük, sûrelerin dâhili bütünlüğü ve teşriî bütünlük kast edilmektedir. Rivâyetlerin bu bütünlükler çerçevesinde tahlil edilmesi gerekmektedir.¹²

Câbirî'ye (ö. 2010) göre de “Esbâb-ı nuzûl rivâyetlerinin sadece sened tenkidinden geçirilmesi yeterli olmadığı için metnin de eleştirel açıdan ele alınması gerekmektedir. Metnin doğruluğunu kabul etmek için âyetlerin bağlamına, nuzûl sıralamalarına, siyerle uyumuna ve *ma'hu'du'l-arab* (Arapların kültürel, toplumsal ve fikri dünyaları) ile uyumuna dikkat etmek gerekir.”¹³

⁷A. Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2008),187.

⁸Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 135.

⁹Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 122.

¹⁰Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 198.

¹¹A. Nedim Serinsu, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûl'e Yeni Bir Yaklaşım”, *1. Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994):196.

¹²Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 205-209.

¹³Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), III, 371-372.

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini tarihçi bakış açısıyla değerlendirmeyi teklif eden Selim Türcan'a göre bu konuda geleneksel esbab-ı nüzûl yaklaşımı ile tarihi bakış açısı şeklinde iki yaklaşım bulunmaktadır... Birinci yaklaşımda esbab-ı nüzûl (genel bakış açısına göre) zorunlu bir bilgi değilken ikinci yaklaşımda tarihi verilerin en az hepsi kadar değerli ve doğrudan bir veridir. Birincisinde esbab-ı nüzûl rivâyetleri (sıhhat kriterlerini geçtikten sonra) hazır bir bilgi iken, ikinci yaklaşımda tespiti çalışmayı gerektiren, eleştirel bir veri alanıdır. Türcan, özellikle kelimci, fıkıhçı ve hatta tefsirci yaklaşım biçiminden farklı olarak bir Kur'an ve tefsir tarihçisine ikinci yaklaşımı önermektedir.¹⁴

Nakillerden âlimlerin sıhhat kriterlerini belirleyerek uyguladığı ancak bu yaklaşımda bazı eksikliklerin kaldığı anlaşılmaktadır. Bu eksikliği fark eden ed-Dihlevî, Cabirî, Serinsu ve Türcan rivâyetlerin tarihî bakış açısıyla, zaman ve mekâna uygunluk açısından metin tenkidinin yapılması gerektiğini savunmaktadır.

Müfessir, Kur'an'ın anlamını tespit etmeye ve yorumlamaya çalışırken bir yandan da nüzûl sürecindeki olayları anlamaya çalışmakta, tercih ettiği rivâyetlerle bir tür tarih yazımı gerçekleştirmektedir. Müfessirin rivâyetleri mutlaklaştırmadan onları nüzûl vasatı, nüzûl süreci, tarihî vakiyaya uygunluk açılarından değerlendirmesi gerekmektedir. Aksi takdirde vakiyaya uymayan rivâyetlerle istenmese de aşağıda görüleceği üzere yanlış bir tarih ve zihin inşası yapılabilmektedir.

Rivâyetler nüzûl ortamının parçalarını oluşturmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatında yirmi üç yıllık bir süreçte tetricen nazil olduğu için ilgili tüm rivâyetlerin bu tarihî süreç içerisinde değerlendirilmesi elzem görünmektedir. Müfessirin rivâyetleri mutlaklaştırmadan onları tarihî bakış açısıyla metodik olarak Kur'an bütünlüğüne, nüzûl sıralamalarına, tarihî vakiyaya uygunluk açılarından değerlendirmesi, metin tenkidinde de bu ilkeleri esas alması gerekmektedir. Bu bakış açısına dikkat edilmediğinde sığa ve sened açısından yapılan değerlendirmeler eksik kalmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada bazı âyetlerle ilgili nakledilen ve sahih kabul edilen rivâyetleri bu ilkeler doğrultusunda ele alarak bu çözüm yolunun tutarlılığını izah etmeye çalışacağız.

1. el-İsrâ 18/85. Âyetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Mekkî surelerden olan el-İsrâ 85. âyette Hz. Peygamber'e ruh hakkında soru sorulması üzerine "ruhun Allah'ın bileceği bir iş olduğu söylemesi" emredilmektedir. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: "Ben Rasulullah (a.s) ile birlikte bulunuyordum. Kendisi de bir hurma dalına dayanarak yürüyordu. Bu arada Yahudilerden bir grubun yanından geçti. İçlerinden bazıları: "O'na ruhun ne olduğunu sorun" dedi. Bazıları: "O'na bir şey sormayın ki, sizin hoşunuza gitmeyecek bir şeyi size söylemesin" dediler. Sonra kalkıp yanına gittiler ve: "Ey Ebu'l-Kâsım! Bize ruhtan söz et" dediler. Hz. Peygamber uzun bir süre ayakta bakınıp durdu. Bu sırada kendisine vahiy geldiğini anladım. Vahiy gelmesi bitinceye kadar bekledim. Sonra şunu okudu: "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ilimden ancak az

¹⁴Selim Türcan, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *İslami İlimler Dergisi*, 2/1, (Bahar 2007): 121, 137.

bir şey verilmiştir." Bunun üzerine Yahudiler birbirlerine: "Size: 'Ona bir şey sormayın' demiştik" dediler.¹⁵ Bu rivâyete göre olay Medine'de olduğu için söz konusu âyet de Medeni olmuş olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Tirmîzî'nin (ö. 279/892) nakline göre ise Müşrikler Hz. Peygamber'i zor duruma düşürmek, sıkıştırmak için Yahudilerden yardım istediklerinde Yahudiler "Ona ruhu sorun" dediler. Müşriklerin soruları üzerine el-İsrâ 85. âyet nazil oldu. Yahudiler âyete cevaben "Bize çok ilim, Tevrat verildi. Kime Tevrat verildiyse ona çok hayır verilmiştir" demeleri üzerine de Allah'ın ilminin çok, dolayısıyla Yahudilerin ilminin az olduğunu açıklayan Lokman 27. âyet nazil oldu.¹⁶

Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre âyet Ebu Cehil ve taraftarlarının insan suretinde ve çok büyük bir melek olan Ruh hakkında sormaları üzerine nazil olmuştur. Mukâtil'in naklettiği diğer rivâyete göre Yahudiler Hz. Peygamber'e "Tevrat'ta her şeyin ilmi, çok ilim var" demeleri üzerine onlara cevaben Allah Teâlâ "Tevrat size göre çok ilim içermekle birlikte bana göre az ilim içermekte, asıl ilim benim katımdadır" buyurmuştur.¹⁷ Taberî (ö. 310/923) olayın Medine'de geçtiğini nakletmektedir.¹⁸ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) âyetle ilgili ilk olarak olayın Medine'de geçtiğini; ikinci olarak Mekke döneminde Yahudilerin müşriklere Ashâb-ı Kehf'i, Zulkarneyn'i ve Ruh'u sormaları yönünde akıl verdiklerini nakletmektedir.¹⁹ Zemahşerî(ö. 538/1144) Yahudilerin müşriklere zikredilen üç konuyu Hz. Peygamber'e sormalarını istediklerini nakletmektedir.²⁰

İbn Kesîr (ö. 774/1373) olayın Medine'de gerçekleştiğini anlatan rivâyeti naklettikten sonra "Sürenin tamamı Mekki olduğu halde bu âyet nasıl olurda Medine'de Yahudilerin soruları üzerine nazil olmuş olabilir" şeklindeki soruyu âyet Medine'de ikinci defa nazil olmuş veya Hz. Peygamber'e Medine'de bu soru sorulduğu zaman daha önce indirilen bu âyetle cevap vermesi bildirilmiş olabilir" şeklinde cevaplandırmaktadır. İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'e göre de âyetin Mekke'de nazil olduğunu da kaydettikten sonra müşriklerin Yahudilere akıl danışmalarını; hicret sonrası Yahudi âlimlerin Hz. Peygamber'e "bize verilen ilmin az olduğunu iddia ediyormuşsun" demeleri üzerine Lokman 31/27. Âyetin nâzil olduğunu da aktarmaktadır.²¹

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre Yahudiler müşriklere üç soru sormalarını söylemişlerdir. Kehf suresinde ilk iki soruya cevap verilmiş, Ruh sorusu ise cevaplanmamıştı.

¹⁵Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu't-Tefsîr" –Sûratu'l-İsrâ-, 13; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu sıfâtu'l-münâfikîn ve ahkâmihim", 4.

¹⁶Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I, 255; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmîzî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu't-Tefsîr" –Sûratu'l-İsrâ-, 10.

¹⁷Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), I, 270.

¹⁸Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), VIII, 141-143.

¹⁹Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdi, I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431/2010), III, 50.

²⁰Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), II, 645.

²¹Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Kesîr ed-Dimaşkı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr. (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000), IX, 71-73.

Bu âyetle son soru da cevaplanmış olmaktadır.²² Kurtûbi(ö. 671/1273) Buhari, Müslim ve Tirmizi'nin rivâyetlerinden bahsetmekte, “kîle” diye müşriklerin akıl danışmalarını ve Lokman 27. âyetin de bu bağlamda nazil olduğunu nakletmektedir.²³

İbn Âşûr'a (1879-1973) göre bu âyetteki zamirlerin mercii ile önceki âyetlerdeki zamirlerin mercii aynı olduğu için soruyu soranlar Kureyşlilerdir.İbn Âşûr'a göre Tirmizi'nin İbn Abbas'tan naklettiği Yahudilerin müşriklere ruhu sormalarını istemeleri rivâyeti ile Kureyş'in Nadr b. el-Hâris ve Ukbe b. el-Muayt'ı Medine'ye göndermelerive Yahudilerin üç konuyu sormalarını istemeleri rivâyeti arasında çelişki bulunmaktadır. Bu çelişki Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn sorularının cevabı el-İsrâ suresinden sonra nazil olan Kehf suresinde yer aldığı için önce yalnızca ruh'un sorulduğu, aynı konunun daha sonra diğer iki soruyla beraber tekrar gündeme geldiği şeklindeki izahla giderilebilir.

Buhari rivâyetiyle İbn Abbas rivâyeti arasındaki çelişki ise “Medine'de Yahudiler Hz. Peygamber'e ruhu sorduklarında o, Yahudilerin bu konuyu müşriklerden daha iyi anlayabileceklerini düşündüğü için sustu. Başka bir cevap beklediği için Mekke'de nazil olan cevabı okumak istemedi. Fakat Allah Teâlâ tekrar aynı âyeti inzal ederek bu konuda müşriklerle Yahudilerin aynı acziyette olduklarını haber vermiş oldu.” şeklinde izah edilebilir. Bununla birlikte İbn Âşûr'a göre en güzel çözüm şu şekildedir: “Tarihçiler bu âyetle ilgili bilgileri birbirine karıştırmışlardır. Aslında sadece Yahudilerden değil, Hristiyanlardan da sorular gelmiş ve birbirlerinden farklı şeyler sormuşlardır. Şöyleki Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn-eğer onu İskender olarak kabul edersek-Yahudilerle ilgili değil, Hristiyanlarla ilgili iki konudur. Bundan dolayı bu soruları müşrikler Hristiyanlardan öğrenerek Hz. Peygamber'e sormuşlar ve cevap da Kehf suresinde yer almıştır. Ruh konusunu ise Yahudiler sordurmuş ve aynı konu Medine'de de tekrar gündeme gelmiştir.²⁴

Mevdûdî'ye (1903-1979) göre ise âyet müşriklerin “Kur'an'ı nereden alıyorsun” şeklindeki sorularına cevap olarak nazil olmuştur.²⁵ M. Hamdi Yazır (1878-1942) önce âyetin Mekki olduğuna, sonra da Medeni olduğuna dair rivâyetleri naklettikten sonra “Bu durumdan dolayı bazıları âyetin iki defa indiğine kail olmuşlardır” demektedir.²⁶ Habenneke el-Meydânî'ye (ö. 1978) göre ruhla ilgili soru Hz. Peygamber'in daveti boyunca tekrar edilmiştir. *Yeselûneke* fiili muzari kalıbında olduğundan olayın tekrar edildiğini anlatır. Müşriklerin ileri gelenleri ruhun hakikati ve mahiyetini mükerreren sormuşlardır. el-Meydânî kaynaklardaki rivâyetleri aktardıktan sonra “Müşrikler İsrâ suresinin nüzûl döneminde ruhu, Kehf suresinin nüzûl döneminde ise Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn'î sordular. Medine'de Yahudilerin aynı soruyu sormaları, Hz. Peygamberin de biraz bekledikten sonra cevap vermesi de sahihtir.”

²²Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. I-XXXII, (Beirut: Dâru'l Fikr, 1401/1981), XXI, 37-38.

²³Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Câmi'uli ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. I-XXIV, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006),XIII, 166-168.

²⁴Muhammed b. Tâhir b. Âşûr. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*.I-XXX, (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzî', 1984), XV, 194-199.

²⁵Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî. *Tefhimu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. I-VII, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), III, 134.

²⁶Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), V, 348.

demektedir.²⁷

Yukarıda naklettiklerimizden bazı âlimlerin surenin Mekkîlik ve Medenîliğini dikkate almadan rivâyetleri aktardıkları, İbn Kesîr, İbn Âşûr ve el-Meydânî'ninbu durumu dikkate alarak rivâyetler arası çelişkiyi gidermeye çalıştıkları, çözüm yolu olarak surenin iki defa nazil olduğu görüşünün de gündeme getirildiği görülmektedir. Müfessirlerin de işaret ettiği gibi ruh sorusunun Mekke ve Medine'de farklı zamanlarda gündeme geldiği görülmektedir. İbn Kesîr'in de dediği gibi sure Mekkî olduğu için âyetin de Mekkî olarak anlaşılması gerekmektedir. Olayın Buhârî ve Müslim tarafından konunun tekrarı olarak değil de sanki âyet ilk defa nazil oluyormuş gibi aktarılması âyetin Medenî olduğunu düşündürmekte ve meseleyi karmaşık hale getirmektedir. Müfessirler hiç dikkat çekmeseler de el-İsrâ suresinden daha önce nazil olan Lokmân sûresi 27. âyetin de Medine'de nazil olmuş gibi anlatılması da aslında konuyu daha karmaşık hale getirmektedir. Bu durum rivâyetleri değerlendirmede Kur'an-sîret ilişkisine çok da dikkat edilmediğini göstermektedir.

2. en-Nisâ 4/88-89. Âyetler İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

en-Nisâ 4/88-89. Âyetlerde hicret ettikten sonra Medine'den ayrılan, müşriklerle birlikte hareket ettikleri için kâfir kabul edilen münafıkların her nerede olursa olsun yakalandıklarında öldürülmeleri gerektiğinden bahsedilmektedir.

Âyetlerin muhataplarının kimler olduklarına dair kaynaklarda farklı bilgiler nakledilmektedir. Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'e göre âyet Uhud savaşına katılmak için İslam ordusuyla birlikte Medine'den ayrılan ancak savaşa katılmadan ordudan ayrılıp Medine'ye dönen münafıklar hakkında nazil olmuştur.²⁸

Mukâtil ve Zemahşeri'ye (ö. 538/1144) göre muhataplar hicretlerini bozup Mekke'ye dönen dokuz kişidir.²⁹ Taberî âyetle ilgili olarak muhatapların irtidat eden Mekkeliler, hicret etmeyen Mekkeliler, Medine'den ayrılmak isteyen bedeviler, Uhud savaşına katılmayıp Medine'ye dönenler ve ifk olayına karışan Abdullah b. Übey gibiler olduklarına dair rivâyetleri naklettikten sonra kendi görüşünü "Rivâyetler muhatapların Mekkeli veya Medineli oldukları konusunda yoğunlaşmaktadır. Âyetteki 'hicret edene kadar onları veli edinmeyin' emri onların Medine dışından birileri olduğunu göstermektedir. O dönemde Medine'ye hicret farz idi. Medine'deki münafık ve müşrikler zaten vatanlarında oturmaktaydılar. Onlar için bu emrin bir anlamı bulunmamaktadır. Bundan dolayı en doğru görüş muhatapların 'Mekkelilerden irtidat edenler olduğudur' şeklindeki açıklamadır. Medine'den izinsiz ayrılmak hicretin iptali bu da imanın iptali anlamına geldiği için söz konusu şahıslar müşrik kabul edilmişlerdi."³⁰

İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) tüm rivâyetleri ve Taberî'nin görüşünü naklettikten sonra "Buhârî ve Tirmizî'nin rivâyetleri sahih olduklarından konuyla ilgili en doğru bilgi bunların

²⁷Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-Tefekkûri ve Dekâiku't-Tedebburî*,(Dimaşk: Dâru'l-Kalem,1423/2002),IX, 719-720.

²⁸Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", -Sûratu'n-Nisâ- 13; Müslim, "Kitâbu sıfâtu'l-münâfikîn ve ahkâmihim", 6.

Tirmizî, "Kitâbu't-Tefsîr", - Sûratu'n-Nisâ, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 184, 187.

²⁹Mukâtil, *Tefsîr*, I, 246-248; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 577-578.

³⁰Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 194-196.Ayrıca bkz. Ebû Mansûr el-Maturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. I-X, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), III, 289-292; Kurtubî, *el-Câmi'üli ahkâmi'l-Kur'ân*, ,VI,: 503-504; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, X, 224-228.

Uhud savaşına katılmayanlar olduğudur. Bu durumda âyetin anlamı ‘Bu münafıklar mal ve evlatlarını bırakıp Allah yolunda cihat etmedikleri sürece onları öldürün’ olmaktadır” demektir.³¹ Kurtûbî “Medine’yi terk edenler rivâyeti âyetin sonundaki ‘hicret edinceye kadar’ ifadesiyle uyumludur. Fakat Buhari, Müslim ve Tirmizi’nin nakilleri daha sahihtir.” demektir.³² Kurtûbî’nin âyetin bütünlüğünden doğru anlama ulaştıktan sonra diğer rivâyeti metin tenkidine tabi tutmadan sadece temel hadis kaynaklarında geçmesini temel olarak tercih etmesi sahih algısı ve eserlerin otoritesinin müfessir üzerindeki ağırlığını göstermektedir. Beğavî (ö. 516/1122), Seâlibî (ö. 875/1470) ve İbn Kesîr âyetle ilgili rivâyetleri naklediyor, ancak herhangi bir tercihte bulunmuyorlar.³³ Râzî de rivâyetleri, âyetin siyakının Medine’den ayrılanları anlattığını, diğer rivâyetlerin âyetin siyakına uymadığı görüşünü de aktarıyor ancak herhangi bir tercihte bulunmuyor.³⁴

İbn Âşûr rivâyetler arasında tercih yapmakta zorlandığı için âyetlerin yukarıda nakledilen tüm muhatapları kapsadığını ve bu küfürleri ilan edilenlere “Eğer gerçekten iman edip hicret etmezseniz hakkınızda katil hüküm uygulanacak” denmesinin emredildiğini kaydetmektedir.³⁵ Beğavî, Seâlibî, İbn Kesîr, Râzî ve İbn Âşûr’un tercihte bulunmamaları rivâyetler arasındaki çelişkinin müfessirleri zorladığını göstermektedir. Mevdûdî’ye göre söz konusu âyetler hicret etmeyen münafıkları anlatmaktadır.³⁶

Rivâyetleri değerlendiren Seyyid Kutup (1960-1966): “Sened olarak âyetin Uhud savaşından geri duranlar hakkında indiği yönündeki rivâyetler daha sahih olmakla birlikte tarihsel olguya dayanarak hicretlerini bozanlarla ilgili rivâyeti tercih ediyoruz. Çünkü Medine münafıklarıyla savaşmaya ilişkin herhangi bir emir söz konusu olmamıştır. Hz. Peygamber (a.s.) ne onlarla savaşmış ne de onlardan birini öldürmüştür. Aksine onlarla ilişkide değişik bir yöntem uygulamıştır.”³⁷

Yukardaki nakillerden anlaşıldığı üzere Mukâtil, Zemahşerî, Taberî ve Râzî muhatapların Medine’yi terk edip, Mekke’ye gidenler olduğunu ifade etmişler, Seyyid Kutup ise daha açık ifadelerle Buhari ve Tirmizi’nin rivâyetlerinin sahih kabul edildiğini ancak bağlama uymadığını kaydetmiştir. İbnu’l-Arabî ve Kurtûbî bağlama uygun anlamı görmelerine karşılık hadis kaynaklarının otoritesinden dolayı âyetin nassına ve bağlama uymamasına rağmen muhatapların Uhud savaşına katılmayanlar olduğunu tercih etmişlerdir. Bu örnek sahih kabul edilen rivâyetlerin âyetin lafzının ve bağlamının önüne geçtiğini, asıl anlamı gölgelediğini göstermektedir. Beğavî, Seâlibî ve İbn Kesîr hiç tercihte bulunmamış, İbn Âşûr ve Mevdûdî ise Kur’an-siret ilişkisine uymayan tercihte bulunmuşlardır. Bu tercihte bulunmama durumu aslında âyetlerin asıl muhatap ve mesajını bulmanın çok da kolay bir

³¹Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu’l-Arabî. *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 3. Baskı. I-IV, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), I, 593-594.

³² Kurtûbî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 6: 504.

³³Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavî. *Me’âlimü’t-tenzil*, thk. Mahmud Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad Dâru’t-Tayyibe, 1409/1988), II, 258-259; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, thk. Abdulfettah Ebû Sünne, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî-Müessesetu’t-Târihi’l-Arabî, 1418/1997), II, 273-274.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, X, 224-225.

³⁵İbn Âşûr, *et-Tahrîrve’t-Tenwir*, V, 148-152.

³⁶Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, I, 387-388.

³⁷Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, çev. Komisyon, , I-X, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), III, 184-187.

mesele olmadığını, müfessirlerin bu ve benzeri âyetlerde zorlandıklarını da göstermektedir.

3. el-Bakara 2/284. Âyetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

el-Bakara 2/282 ve 283. âyetlerde borçlanmaların yazılması, şahit tutulması ve şahitlerin sahip oldukları bilgileri gizlememeleri gerektiği, gizleyenlerin büyük bir günaha girecekleri anlatıldıktan sonra 284.âyette “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’a aittir. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder; Allah her şeye kâdirdir.” buyrulmaktadır.

Müslim’in naklettiği bir hadise görebu âyet nâzil olunca sahâbeye ağır gelmiş, Resûlullah’ın huzuruna gelerek diz çökmüş ve “Ey Allah’ın elçisi! Namaz, oruç, cihad, sadaka (zekât) gibi gücümüzün yettiği amellerle yükümlü kıldınız (bunlara bir diyeceğimiz yok). Şimdi ise size bu âyet geldi; buna uymaya gücümüz yetmez!” demişlerdi. Resûlullah “Sizden önceki iki kitabın tâbileri gibi siz de ‘Duyduk ve uymadık’ mı diyeceksiniz? Oysa ‘Duyduk, itaat ettik. Senin bağışlamamı dileriz ey Rabbimiz, gidiş sanadır’ demeniz gerekir” buyurmuş, onlar da aynen böyle söylemişler, bu cümleyi tekrarladıkça dilleri de buna alışmıştı. Bunun üzerine onların bu tutumunu öven 285. âyeti indirildi. Bu âyeti uyguladıklarında 284. âyeti nesh eden “Allah hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz...” meâlindeki 286. âyet nâzil olmuştur. 286. âyetteki dualara Allah Teâlâ “evet” diyerek karşılık vererek sahabenin dualarını kabul etmiştir. Müslim yukarıda özetlenen rivâyetin ardından aynı konuyla yakından ilgisi bulunan şu meâldeki hadisleri de nakletmiştir: “Allah ümmetimin içinden geçirdiklerini –söylemedikçe ve yapmadıkça– bağışlamıştır”³⁸ Buhârî, İbn Ömer’den 284. âyetin sonrasındaki âyetle nesh edildiği görüşünü naklediyor.³⁹ Bu rivâyetlere göre 284. âyetin muhtevası sahabeye ağır gelmiş ancak sahabilerin bu zorluğuna rağmen âyeti kabullenmeleri 285. âyetle anlatılmış, 286. âyetle de 284. Âyet neshedilmiştir.

Taberî, ilk olarak âyette şahitlerin şahitliği gizlememelerinin anlatıldığını, bu âyette “Ey şahitler, şahitliğinizi gizlemeyin, kim gizlerse günah işlemiş olur, şahitliği gizlemeniz benim açımdan mümkün değildir, gizlediğiniz şahitlikten dolayı benim cezamdan korkun” buyrulduğunu kaydetmektedir. Taberî kendi görüşünü bu şekilde açıkladıktan sonra kişinin kalbinden geçenlerden hesaba çekilip çekilmeyeceği, âyetin mensûh olup olmadığına dair görüşleri de nakletmektedir. Nesh iddiasını“nesh ancak başka bir hükümün nefyedilmesiyle olur. Burada böyle bir durum söz konusu olmadığı için âyet muhkemdir” diyerek eleştirmektedir.⁴⁰

Râzî, bu âyet kişinin kalbinden geçen duyguları da kapsıyor. Bu durumda “teklifu mâ lâ yutâk” gündeme geliyor. Sadece kasıtlı, istenilerek düşünülenler âyetin kapsama girer şeklindeki görüşleri verdikten sonra bazılarının “Âyet şهادetin gizlenmesini anlatıyor, diğer konularla ilgili değildir” dediklerini nakletmektedir. Ona göre lafız âm olduğu ve âyet şahitliğin gizlenmesinden sonra gelse bile anlam onunla sınırlandırılmayacağı için bu görüş zayıftır. Ayrıca âyetin mensûh olduğu görüşü de Râzî’ye göre zayıftır.⁴¹

³⁸ Müslim, “Kitâbu’l-İmân”, 199-202.

³⁹ Buhârî, “Kitâbu’t-Tefsîr”, -Sûratu Bakara- 54-55.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 142-150.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, VII, 133-137.

Suyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Kesir âyetle ilgili Taberî'nin tercihini ve diğer görüşleri nakletmekte ancak herhangi bir tenkitte de bulunmamaktadır.⁴² Vahidi(ö. 468/1076) sadece Müslim'in naklettiği rivâyeti aktarmakla yetinmektedir.⁴³ İbn Âdil (VII./XIV. yüzyıl)konuyla ilgili rivâyet ve görüşleri nakletmektedir. İbn Âdil'e göre nesih ancak emir ve nehiy konularında söz konusu olmaktadır. Bu âyet haber türünde olduğu için neshten bahsetmek yanlıştır. Gerçekleştirme konusunda ciddi olunan düşüncelerden kul hesaba çekilecektir. Ancak kişinin hoşuna gitmediği halde engelleyemediği düşüncelerden hesap söz konusu olamaz. Uygulanmayan kalpte kalanlar affedilir. Ayrıca âyette “muhasabe ederim” buyruluyor, “cezalandırırım” buyrulmuyor. İbn Âdil konuyla ilgili tüm görüşlerin en sonunda “Yedinci görüş âyetin şahitliği gizlemekle ilgili olduğu görüşüdür, ancak lafız umûmî olduğu için bu görüş zayıftır.” demektedir.⁴⁴

Kur'an Yolu tefsirinde âyetle ilgili insanın kalbinden geçen hangi düşüncelerden sorumlu olup olmadığı, nesh iddialarının geçersiz olduğu gibi görüşler nakledildikten sonra İbn Abbas'tan bu hükmün, şahitliği gizlemek ve yalancı şahitlikle ilgili olduğu yorumu nakledildiği, önceki âyetlerde borcu yazdırma, şahitlik, rehin gibi tedbirler emredildikten sonra bu âyette “Şahit, bildiğini gizlerse veya eksik söylesen Allah onu da bilir ve gereğini yapar” denilmek istenmiştir. Âyetin bu mânayı ihtiva ettiğinde şüphe bulunmamakla beraber çerçevesini bu kadar daraltmak hem gereksiz hem de delilsiz olduğu açıklanmaktadır.⁴⁵ Bu yorumlar âyetin mesajını daralttığı gerekçesiyle müelliflerin bağlama uygun anlamı kabullenmekte zorlandıklarını göstermektedir.

Mevdüdi'ye göre âyet insanın yaptığı işlerden Allah'a karşı sorumlu olduğunu, O'nun gizli açık her şeyi bildiğini anlatmaktadır.⁴⁶ Elmalılı âyetin şahadet gizlemeye veya kâfirlerle dostluk yapanlar hakkında nazil olduğuna dair iki görüş olduğunu belirttikten sonra bağlamı dikkate almadan konuyu âm ifadeler üzerinden yorumlamaktadır.⁴⁷

Âyetle ilgili naklettiğimiz bilgilerden anlaşıldığı üzere Taberî âyeti bağlamına uygun olarak açıklamakta, Râzî, İbn Âdil ve Kur'an Yolu doğru anlamı âyetin âm lafızlarına uymadığı için eleştirmekte, Suyûtî ve İbn Kesir herhangi bir tercihte bulunmamakta, Vâhidî ise sadece Müslim'in rivâyetini vererek görüşünü belirtmektedir. Bu durumda müfessirlerin çoğunluğunun yorumlarında bağlamı değil hadislerin de etkisiyle âyetteki âm ifadeyi temel aldıkları söylenilebilir.

Bu âyetin yorumunda Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alınmadığından âyetin mensûh olup olmadığı, kişinin kalbinden geçen ne tür düşüncelerden hesaba çekileceği gibi hususlar tartışılmıştır. Bu durum bağlam dikkate alınmadığında meselenin ne kadar çetrefilli bir hal aldığını da göstermektedir. Meselenin en üzücü tarafı bağlam merkezli yapılan isabetli

⁴²Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XVII, (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), III, 411-420; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, II, 513-520.

⁴³Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi't-tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.d., I-III, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), I, 407-408.

⁴⁴Ebû Hafs Ömer b. Alib. Âdil. *el-Lubâb fi 'ulûmu'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.d., I-XX, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), IV, 514-522.

⁴⁵Hayreddin Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, I-V, (Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2006), I, 450-452

⁴⁶ Mevdüdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 228.

⁴⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 258-259.

yorumların âm lafza dayanılarak eleştirilmesi ve geçersiz kabul edilmesidir. Bu tür yorumların özel olarak sorgulanması gerekmektedir. Müfessirler, kendileri açısından bir yönüyle haklı olarak, Kur'an'ın kuşatıcılığını ispatlamak, yaşanan her şeyi bir şekilde Kur'an'la irtibatlandırmak ve mümkün olduğu kadar, Kur'an'ı farklı konularda konuşturmak istediklerinden âyeti bağlamından kopuk bir şekilde açıklamaktadırlar. Âyetlerin mesajını bağlam çerçevesinde sıkıştırmak çok doğru bir yaklaşım değildir. Ancak bu yorum genişlemesinin bağlamı yok saymadan veya yanlışlamadan ikinci, üçüncü dereceden görüşler olarak vermek gerekmektedir. Âyetler, bağlamından bağımsız yorumlandığında kendi sabit, temel anlamı olmayan tüm yorumlara açık metinlere dönüşmekte, bu nedenle de te'villerin doğru ve yanlışını belirlemek zorlaşmaktadır. Bu tutum aynı zamanda tefsir ve te'vilisulsüz bir mahiyete büründürmek anlamına da gelmektedir.

4. et-Tevbe9/113. Âyetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

et-Tevbe sûresi 113. âyette “Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, yakınları da olsalar Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere ne de mü'minlere yaraşır” buyrulmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiği rivâyete göre bu âyet Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber annesi için istiğfar dilemek istediğinde, bazı sahabiler annesinin müşrik olduğunu hatırlatırcasına “O, Abdumenaftan Âmine b. Vehb'tir” demişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in “İbrahim müşrik babası için istiğfar dilemişti” buyurması üzerine nazil olmuştur.⁴⁸ Taberî, âyetin Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib'ten iman etmesini istediği ancak onun bu istediği kabul etmeden müşrik olarak vefat etmesi üzerine; annesi için istiğfar dileme talebi ve ashabin vefat etmiş müşrik akrabaları için istiğfar dilemeleri üzerine indiğine dair rivâyetleri nakletmektedir.⁴⁹

Buhârî'nin nakline göre Hazret-i Peygamber amcası Ebû Tâlib ölmek üzere iken yanına geldiğinde Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebî Ümeyye de orada bulunuyordu. Hz. Peygamber: “Ey Amca! Lâ ilahe illallah de ki, bununla senin lehine Allah katında şehâdetle bulunabileyim!” dedi. Bunun üzerine Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebî Ümeyye müdâhalede bulunarak: “Ey Ebû Tâlib! Abdülmuttalib'in dininden yüz mü çeviriyorsun?” dediler ve Ebû Tâlib iman etmedi. Hz. Peygamber'in “Bana yasaklanmadığı sürece senin için bağışlanma dileyeceğim” demesi üzerine Tevbesûresi 113. âyet nazil olmuştur.⁵⁰

Zemahşerî âyetin Ebû Tâlib ve Hz. Peygamber'in annesiyle ilgili indiği yönündeki rivâyetleri zikrettikten sonra “Ebû Tâlib hicretten önce vefat ettiği, âyet ise Medine'nin son döneminde nazil olduğu için Hz. Peygamber'in annesiyle ilgili rivâyet daha sahihtir.” demektedir.⁵¹

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Kesîr, bu âyetin Ebu Talib'in vefat anı; Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun için istiğfarı; annesinin kabrini

⁴⁸Mukâtil, *Tefsîr*, II, 74.

⁴⁹ Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, VI, 487-492.

⁵⁰Buhârî, “Kitâbu't-Tefsîr”, Tevbe, 16; Müslim, “Kitâbu'l-İmân”, 9; Nesâî, “Kitâbu'l-Cenâiz”, 102; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 433.

⁵¹Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 299-300.

ziyaret edip, istiğfar için ısrarla izin istemesi; ashabın vefat etmiş babaları ve sevdikleri müşrikler için istiğfar talepleri hakkında nazil olduğunu nakletmektedir. Hz. Ali'den nakledilen rivâyete göre Hz. Ali bir sahabinin müşrik olarak vefat eden ebeveyni için istiğfar ettiğini görünce “müşrikler için nasıl istiğfar dilersin” dediğinde sahabi “Hz. İbrahim babası için nasıl dua ettiyse ben de ebeveynim için istiğfar ediyorum” dedi. Hz. Ali durumu Hz. Peygamber'e haber verince bu âyet nazil oldu.⁵²

Kur'an Yolu tefsirinde konu şu şekilde izah edilmektedir: “Âyetlerin, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in veya annesinin bağışlanması için dua etmesi yahut bazı müminlerin müşrik olarak ölen yakınlarının bağışlanmaları için dua etmeleri sebebiyle indiğine dair değişik rivâyetler bulunmaktadır. Sürenin iniş zamanı ile ilgili bilgiler, 113. âyette hem Hz. Peygamber hem de müminlerden söz edildiği ve ardından gelen âyette de Hz. İbrâhim örneğine değinildiği göz önüne alınırsa, asıl amacın belirli bir olayla ilgili bir hüküm veya açıklama getirmek değil, bu konuda bir ilkeye dikkat çekmek olduğu anlaşılır ki bu da, hayatındaki bütün fırsatları bir kenara itip Allah'a şirk koşmakta ısrar ettiği ve o hal üzere öldüğü bilinen kişilerin bağışlanması için dua etmenin Allah katında tasvip edilen bir davranış olmadığıdır.”⁵³

Müfessirlerin âyetlerle ilişkilendirilen rivâyetleri anlama, yorumlama ve tercih faaliyetinde bulunurken senedleri dikkate aldıkları, hadislerin geçtiği kaynakların güvenilirliklerinin de onları yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Mukâtil'in sadece Hz. Peygamber'in annesiyle ilgili rivâyeti nakletmesi onun isabetli tercihte bulunduğunu göstermektedir. Görüşlerini aktardığımız müfessirlerden sadece Zemahşeri konuyu nüzûl sürecini dikkate alarak değerlendirerek Ebû Tâlib ile ilgili rivâyetin mana, tarih ve zaman açısından doğru/sahih olmadığını açıklamıştır. Hâlbuki diğer müfessirlerin birikimleri de bu görüşü ortaya koymak için fazlasıyla yeterlidir. Ancak rivâyetlere yaklaşım ve değerlendirme usulü farklı olduğu için aynı sonuca gidilmemiştir. Tefsirlerde birçok âlimin esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini naklettikleri ancak herhangi bir tercihte bulunmadıkları da görülmektedir. Bunun sebebi âyetin anlam dairesine girdiğinin kabul edilmesi veya tercihte zorlanması olabilir. Müfessir herhangi bir tercihte bulunmadan görüşleri naklettiğinde okuyucu çoğu zaman ihtilaflar denizinde tek başına kalmakta ve âyetin kimi, neyi anlattığı konusunda bir sonuca da gidememektedir.

5. el-Hadîd 57/16. Âyetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Medenî surelerden Hadîd 16. âyette “*İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen Kur'an'dan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaştıranlar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir.*” buyrulmaktadır. Müslim ve Nesâî İbn Mes'ûd'un Ehl-i kitap gibi kalplerinin katlaşmaması için kendilerini eleştiren bu âyetin iman etmelerinden

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II, 304-305; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmansur v.d., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), V, 107-108; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 294-299.

⁵³ Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, III, 66-67

dört yıl sonra nazil olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁵⁴ İbn Mâce aynı bilgiyi Abdullah b. Zübeyr'in oğlu Âmir'den babasının sözü olarak nakletmektedir.⁵⁵

Râzî, A'meş'in (ö. 148/765) muhacirlerin Medine'de hicret sonrası rahatladıklarını, bazı görevlerini aksatınca da kalplerinin katılaşmaması konusunda uyarıldıklarını söylemektedir.⁵⁶ Kurtübî ilgili rivâyetlerle birlikte "Sahabiler Medine'de rahatladıklarında aralarında mizah ve gülüşmeler, kahkahalar çoğalınca bu âyetle uyarıldılar" görüşünü de nakletmektedir.⁵⁷ Mâverdî (ö. 450/1058) diğer görüşlerin yanı sıra hem İbn Mes'ûd'un hem de İbn Abbas'ın görüşlerini nakletmekte, herhangi bir eleştiri yapmamaktadır.⁵⁸ İbn Kesir'e göre âyette İslam'ı yaşama, bu uğurda mücadele etme konusunda hassasiyetleri azalan sahabiler toparlamaları için uyarılmaktadır. İbn Abbas'a göre âyetin muhatabı muhacirlerdir ve Allah Teâla onları nüzûlün on üçüncü yılının başlarında uyarmıştır. İbn Mes'ûd'a göre ise kendilerini eleştiren bu âyet iman etmelerinden dört yıl sonra nazil olmuştur.⁵⁹ İbn Âşûr, İbn Mes'ûd'dan nakledilen bilgiye dayanarak âyetin Mekke'de dördüncü veya beşinci yılda nazil olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Mekke'de münafıklık olmadığından âyetin sahabileri anlattığı görüşü daha doğrudur.⁶⁰

İbn Hacer, (ö. 852/1449) İbn Mes'ûd'un ilk Müslümanlardan, iki defa hicret edenlerden olduğunu kaydetmektedir.⁶¹ İsmail Cerrahoğlu'na göre Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Hatice ve Ali'den sonra İslâmiyet'i kabul eden üçüncü kişi olduğu söyleniyorsa da bizzat kendisi, altıncı müslüman olmaktan şeref duyduğunu belirtmektedir. Onun yeni dine girişinin Peygamber'in Erkam'ın evine yerleşmesinden veya Hz. Ömer'in İslâm'a girmesinden önce müslüman olduğuna dair rivâyetler de vardır. Abdullah'ın annesi ve kardeşi Ukbe de ilk Müslümanlardandır. Mekke'de diğer müslümanlarla birlikte o da müşriklerin eziyet ve işkencelerine mâruz kaldı ve bundan kurtulmak için Habeşistan hicretlerine katıldı. Müşriklerden korkmadan ve onlardan gelecek baskılara aldırmadan, Hz. Peygamber'den sonra Kâbe'de âşikâre Kur'an okuyan ilk sahâbî olan Abdullah b. Mes'ûd, aynı zamanda Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer aldı.⁶² Bu bilgiler İbn Mes'ûd'un Mekke'nin erken dönemlerinde İslam'a girdiğini, dolayısıyla el-Hadîd suresi 17. âyetle ilgili rivâyetin anlam açısından problemliliğini ortaya koymaktadır.⁶³

Erken dönem Mekki surelerde Ehl-i kitap herhangi bir şekilde eleştirilmemektedir.

⁵⁴ Müslim, "Kitâbu't-Tefsîr", 24; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdulmuni'm eş-Şelebî, I-XII, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1421/2011), "Kitâbu't-Tefsîr", Sûratu'l-Hadîd, no: 11504.

⁵⁵ İbn Mâce, "Kitâbu'z-Zühd", 19.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 230.

⁵⁷ Kurtübî, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 252.

⁵⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdurrahman, I-VI, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübî's-Sekafi, ts.), V, 477-478.

⁵⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 421-

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 389-390.

⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi (el-İsâbe fi Temyîzi Sahabe)* trc. Naim Erdoğan. I-V, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), III, 265.

⁶² İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), I, 114.

⁶³ Buhârî ve Müslim'de eleştirilen bazı rivâyetler için bk. Kemal Özcan, "Buhârî ve Müslim'in Sahihleri Hakkında Farklı Görüşler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/21 Sayı, 40: 215-244.; Ahmet Önkâl, "Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü'l Meğâzî Örneği" *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XI, Sayı:1-2, (Elazığ, 2016): 73-80

Onlara yönelik eleştiriler âyetler ilerleyen yıllarda özellikle de Medine’de Müslümanlarla aralarında problemler başlayınca nazil olmuştur. Ayrıca sahabiler Mekke’de baskı ortamında sıcak ve zorlu bir mücadele içindeydi. Herhangi bir rahatlıktan dolayı gevşemeleri gibi bir durum da söz konusu değildi. Surenin geneline bakıldığında Medine’nin ilerleyen yıllarında rahatlayan, dünyevileşme ve cimrilik alametleri gösteren bazı sahabilerin eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu da âyetin Mekke’de indiği bilgisinin sure bütünlüğü, bağlam ve Kur’an-siyer ilişkisi açısından tutarlı olmadığını göstermektedir. Görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin rivâyeti nüzûl-siret ilişkisi ve Abdullah b. Mes’ûd’un İslam’a giriş tarihi temelinde değerlendirmedikleri görülmektedir. İbn Âşûr hadis kitaplarındaki rivâyeti temel aldığından âyetin Mekke’nin dördüncü veya beşinci yılında nazil olabileceğini iddia etmiştir. Âyetler olaylar üzerine nazil olduğu ve Kur’an kronolojik bir kitap olmadığı için müfessirlerin her âyetle ilgili rivâyetleri ve görüşleri değerlendirmede nüzûl sürecini ve siyak-sibak ilişkisine dikkat etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Klasik eserlerde esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin değerlendirilmesiyle ilgili bazı kriterler kaydedilmektedir. Câbirî, A. Nedim Serinsu ve Selim Türcan esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini değerlendirmedeki söz konusu kriterlerin yetersiz kaldığı, rivâyetlerin tarihî bakış açısıyla, Kur’an’ın bütünlüğüne, nüzûl sıralamalarına, siyerle uyumuna, zaman ve mekâna uygunluk açısından metin tenkidi yapılarak değerlendirilmesini teklif etmektedirler. Bu teklifler doğru olmakla birlikte,

1. *el ibre bi umûmi’l-lafzi lâ bi hususi’s-sebeb* ilkesinin siyak-sibak ihmal edilerek kullanılması
2. Bir süreç içerisinde nazil olan kitabın anlaşılmasında ve rivâyetleri değerlendirmede nüzûl sürecinin dikkate alınmaması
3. Sahih kabul edilen rivâyetlerin metin tenkidine yeteri kadar dikkat edilmemesi
4. Müfessirlerin Buharî ve Müslim gibi hadis kaynaklarının otoritesinden dolayı rivâyetleri ilmî tenkitten geçirmemesi de müfessirleri yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Bundan dolayı rivâyetlerin değerlendirilmesinde bu hususların daha fazla vurgulanması, dikkate alınması gerekmektedir. Aksi takdirde âyetin metni ve bağlamı asıl manayı hissettirse dahi bu çalışmadaki örneklerde de görüldüğü üzere bağlama uymayan yorumlar tercih edilebilmektedir. Aslında konu süreç içerisinde nazil olan kitabın anlaşılmasında ve rivâyetlerin değerlendirilmesinde bu sürecin bütünlüklü bir şekilde dikkate alınmamasına dayanmaktadır. Müfessirlerin birçok konuda ayetleri parçacı bir şekilde ele almaları, hadisleri anlama ve yorumlamada da bütünlüğe yeteri kadar dikkat etmemeleri de bazı yanlış sonuçlara ulaşmanın temelini oluşturmaktadır.

Müfessirler büyük bir özveri ve gayretle rivâyetlere dayanarak âyetlerin anlam ve mesajını ortaya koymaya çalışmışlardır. Kur’an’ın kronolojik ve tematik olmaması âyetlerin anlaşılmasını, rivâyetlerin değerlendirilmesi ve tercih edilmesini zorlaştırmaktadır. Müfessirin her rivâyeti sened ve metin açısından incelemesi mümkün olmadığından önceki âlimlerin, hadisçilerin ulaştığı sonuçlar ve eserleri başvuru kaynağı olmuştur. Müfessirler bu

kaynaklardaki rivâyetlere dayanarak el-İsrâ 85. âyetin Medine’de nazil olduğunu; en-Nisâ 88-89. âyetlerin Uhud savaşı için yola çıkan İslam ordusundan ayrılıp Medine’ye dönenleri anlattığını; el-Bakara 284. âyetin kulların kalplerinden geçen tüm duygu ve düşüncelerden sorumlu olduklarını anlattığını ve sonraki ayetle nesh edildiğini; et-Tevbe suresi 113. âyetin Hz. Peygamber’in iman teklifinin kabul etmeyen Ebu Talib’in vefatı anında nazil olduğunu ve el-Hadid 16. âyetin İbn Mes’ûd’un İslam’a girmesinden dört yıl sonra nazil olduğunu açıklamışlardır.

Bu rivâyetleri ve müfessirlerin görüşlerini Câbirî, A. Nedim Serinsu ve Selim Türcan’ın açıklamaları ve bizim ulaştığımız sonuçlar çerçevesinde incelediğimizde bu rivâyetlerin ve ulaşılan yorumların isabetli olmadığı görülmektedir. Sonuç olarak el-İsrâ 85. âyetin Mekke’de nâzil olduğu; en-Nisâ 88-89. âyetlerin hicretlerini bozup Mekke’ye geri dönen, mürted olarak kabul edilen münafıkları; el-Bakara 284. âyetin alışverişteki şahitliklerini gizleyenleri; et-Tevbe 113. âyetin Hz. Peygamber’in annesi için istiğfar dilemesini; el-Hadid 16. âyetin Medine’de rahatladıkları için İslam’ı yaşama ve savunma konusunda gevşeklik gösteren sahabileri anlattığı anlaşılmaktadır.

Birçok müfessirin rivâyetler arasında tercihte bulunmadıkları görülmektedir. Bu durum rivâyetler arası ihtilafları halletmenin zorluğunu, sadece sened tenkidi yapmanın yeterli olmadığını göstermektedir. Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini değerlendirmede kaydedilen bütün hususlar dikkate alınarak sahih hadis eserleri ve ana tefsir kaynakları üzerinden örnek çalışmaların yapılması elzem görünmektedir. Bu çalışmalar rivayetleri değerlendirme ve tercihte bulunmada bir usûl öğreteceği gibi, rivâyetleri yapısı, sorunları, tefsirin nasıl bir ilim olduğu ve müfessirin hangi zorluklarla karşılaştığı gibi hususlarda da ufuk açıcı sonuçları olacaktır.

Klasik kaynaklarımızın değerli ve vazgeçilmez oldukları bir gerçek olmakla birlikte bunlarda da sened ve metin açısından problem taşıyan bilgilerin olabileceğinin de unutulmaması gerekmektedir. Aksi takdirde bu çalışmadaki örneklerde görüldüğü üzere rivâyetler doğru tercihte bulunmanın önünde bir engele dönüşebilmektedir. Konuyla ilgili teklifler ve ulaşılan sonuçlar geleneğimizdeki bilgilerin dikkatli bir şekilde ilmî tenkitten geçirilmesinin gerekliliğini de göstermektedir.

Kaynaklar

Askalâni, İbn Hacer. *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi (el-İsâbe fî Temyizi Sahabe)*. trc. Naim Erdoğan. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru’l-muht*,thk. Âdil Ahmed Abdulmansurv.dğr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd. *Me’âlimü’t-tenzil*,thk. Mahmud Abdullah en-Nemr v.dğr. Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1409/1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah b. Mes'ûd”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Derveze, İzzet. *Kur'anü'l-mecîd*. trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd ve diğeri. I-XX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 3. Baskı, I-IV, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. I-XXX, Tunus: Dâru Sahnûnli'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431/2010.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid v. dğr. I-XV, Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnân Zerzûr. 2. Baskı. b.y: 1972.
- Karaman, Hayreddin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi ve Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*. I-V, Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karataş, Ali. *Tefsîr Geleneğinde Rivâyet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Kurtübî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'uli ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. I-XXIV, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006.
- Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Komisyon, I-X, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*.Thk. Mecdî Bâsellûm. I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdüdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. I-VII, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- el-Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Meâricu't-Tefekkûri ve Dekâiku't-Tedebburî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1423/2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac. *Sahih*, II. Baskı, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, İstanbul, Çağrı yayınları, 1992.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdulmuni'm eş-Şelebî, I-XII, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1421/2011.
- Önkâl, Ahmet. “Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü'l Meğâzî Örneği” *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XI, Sayı:1-2, (Elazığ, 2016): 73-80.

- Özcan, Kemal. “Buhari ve Müslim’in Sahihleri Hakkında Farklı Görüşler”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/21 Sayı, 40: 215-244.
- Râzî, Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Serinsu, A. Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2008.
- Serinsu, A. Nedim. “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım”, 1. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994: 189-202
- es-Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-Hisân*. thk. Abdulfettah Ebû Sünne, I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1418/1997.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali, I-II, Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XVII, Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- 16.07.2019).

Reexamination of Some Asbab al-Nuzul Narratives within the Contextual Framework

Abstract

Asbab al-Nuzul and tafsir narratives have an indispensable position because they constitute the backbone of the science of tafsir. These narratives were generally evaluated through narrative sigas and promissory notes, and there were some deficiencies in the text criticism.

Some scholars, such as Zerkesh, Suyuti, Ibn Taymiyah and Dihlevi, have stated that some narrations are not true asbab al-nuzul, but that the respective event and the person have entered the circle of meaning, and some of the narrators do not accept musnad. In some studies conducted in the modern period, it was stated that the criteria in evaluating the narratives of asbab al-nuzul were insufficient and that the Qur'an's integrity, text criticism, date and time harmony were unsufficiently considered. While interpreters understand the verses, they generally accept these narratives in reliable hadith sources such as Bukhari and Muslim as proven ready-made knowledge, without criticism. However, it is seen that some of the narratives of asbab al-nuzul and tafsir are not inappropriate for the Qur'an-siret relationship, the integrity of the Qur'an and the process of al-nuzul.

Due to the narrations in these sources, it is noted that the 85th verse of al-İsrâ is revealed in Medina; surah en-Nisaverves 88-89 tell about those who left the Islamic army before returning to the battle of Uhud and returned to Medinah, al-Baqara verse 284 is related to all the feelings and thoughts passing through the hearts of the servants and has been abolished; verse 113 of Surah al-Tawba was revelatory at the time of Abu Talib's death, and that verse 16 of surah al-Hadid was revolted four years after Ibn Masud had entered Islam. However, when these narrations are evaluated on the axis of the Qur'an's integrity, the process of reconciliation, the reconciliation with the fact, and the harmony of date and time, it is understood that these findings are not true and that the hypocrites who are regarded as disbelievers who have returned to Mecca by breaking the emigration of the verses, those who conceal the testimonies of al-Baqara 284; surah et- Tawba verse 113 verse the wish of the Prophet to beg for his mother; surah al-Hadid verse 16 revealed in Medina hand told about relaxation and defense of Islam.

Although it is a necessity for the commentators to apply for classical hadith works, it should be remembered that there may be some problematic narratives in terms of deed and text in these works. Although the criteria of the hadith detection and criticism of narrators are indispensable, while some scientific studies are sufficient, some narratives that are incompatible with the fact as a result of the fact that they are not appropriate due to some deficiencies, defects or incomplete application of the principles are accepted as true. Although the authority of classical sources and scholars is accepted, it should not be absolutized and the produced information should be subjected to scientific criticism. When this is not the case, although the text and context of the verse explain the correct meaning, the examiner may make the wrong choice, as seen in the verses mentioned above.

Keywords: Tafsir, Text Criticism, Narration, Asbab al-Nuzul, Authentic.

Sahabîlerin Türkleri Tanımaları ve İlişkileri

Recognition and Relations of The Companions with Turks

Ali HATALMIŞ^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
e-Posta: ahatalmis@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-1689-4809>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.09.2019
Kabul Tarihi:	16.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Hz. Peygamber'e hayatta iken iman edip onunla görüşme imkânını yakalayan kimseye sahâbi denilmektedir. Sahabîlerin görüş ve değerlendirmeleri sonraki dönem müslümanları tarafından bir ölçüt kabul edildiğinden, onların bazı şahıs, topluluk ve devletlerle ilgili görüşleri de büyük önem kazanmaktadır. Bu bağlamda sahâbîlerin, dünya tarihini etkileyen ve halen de etkilemekte olan Türklerle ilgili görüş ve değerlendirmelerinin de incelenmesi gerekmektedir. Zira İslam tarihi kaynaklarımızda Türklerin kökeni, fizikî görünüşleri ve bazı karakteristik özelliklerinden bahseden rivayetler bulunmaktadır.

İslam'ın zuhuru esnasında Arapların ve özelde ilk müslümanların Türkleri tanıması meselesi tartışılrsa da, ashâbın bu millet hakkında bilgi sahibi olması pek çok açıdan mümkün görünmektedir. Zira Mekke'lilerin uluslararası imtiyazlar elde edip büyük çaplı ticaret yapmaları, tarihi İpek Yolu üzerinde Türklerin yaşadığı pek çok şehrin bulunması, Cahiliye şairlerinin şiirlerinde Türklerden söz edilmesi, yabancıların Mekke'de ikamet etmeleri, komşu devletler Bizanslılar ve Sasanîlerin Türklerle olan ilişkileri, savaşlar gibi hadiseler bu karşılaşmayı ve tanımayı mümkün kılmaktadır.

Sahâbîlere göre Türkler, müslüman olma potansiyeli yüksek, nüfusu kalabalık ve güçlü insani karakterlere sahip bir müllettir. Ancak başlangıçta Türkler, ilişilmemesi gereken tehlikeli düşmanlar olarak nitelendirilmiştir. Müslümanlar, Türklerin sınır komşuları olan Bizans İmparatorluğu ve Sasanî İmparatorluğu'yla fülen savaş halindeydiler. Türkler dışarda Çin istilasına karşı mücadele verirken, içerde taht kavgaları gibi sorunlarla meşguldüler. Bu yüzden taraflar savaşmak yerine birbirlerini anlamaya ve temkinle yaklaşılmaya çalışmışlardır. Savaş kaçınılmaz olduğunda da birbirlerinin üzerine cesaretle yönelmişlerdir. Sahabe devrinin sonlarına doğru Kafkasya, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Türklerle savaşılmıştır.

Bu noktada Türklerin sahâbeye nasıl baktığı meselesi de önem kazanmaktadır. Öyle ki Türkler ashâbı, ulvi gayelerle hareket eden insanlar olarak görmüşler ve savaşma konusunda pek istekli davranmamışlardır. Bu yüzden olsa gerek Türklerin Kafkaslarda Bâbu'l-Ebvâb'ın (Demirkapı), Orta Asya'da Ceyhun Nehri'nin ardına kadar çekildikleri görülmüştür. Türkler (kitlesel olarak) müslüman olmadan önce de sahâbîlere ve mezarlarına saygı ve hürmet göstermişlerdir. Bu tür yaklaşımların Türklerin İslamlaşmasını olumlu etkilediği söylenebilir. İlk devirlerde Türkler arasında kitlesel olmasa da bireysel müslümanlaşanlar olmuştur. Emevîlerin mevâli politikaları ve süregelen savaşlar İslamlaşmayı yavaşlatmışsa da Abbâsi ihtilaline en büyük desteğin Türklerin yoğun yaşadığı Horasan ve Mâverâünnehir halkından geldiği bilinmektedir.

Bu çalışmada, temel İslâm tarihi kaynakları ve hadis külliyyâtı esas alınarak, Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin Türklerin kökeni, fizikî görünüşleri ve bazı insani özelliklerini anlatan rivayetler üzerinde durulmaktadır. Amacımız ilk İslam fetihleri süresince sahâbîlerin Türklerle olan ilişkilerini, onların Türklerle dair olumlu ve olumsuz kanaatlerini tüm yönleriyle ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Sahâbîler, Türkler, Tanıma, Yâfes, Kantûrâ.

GİRİŞ

Sözlükte “bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak” manasındaki sohbet kökünden türeyen *sahâbe*, sâhib kelimesinin çoğuludur. Sahabî kelimesinin çoğulu olarak sahâbe ve ashâb birlikte kullanılmıştır.¹ *Sahâbî* terimi kısaca, “Hz. Peygamber henüz hayatta iken iman etmiş ve müslüman olarak ölmüş kimse”² olarak tarif edilmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber’e mülaki olamayarak sohbetinde hiç bulunamayan müslümanlara sahâbe denilmemiştir.

Geçmişten günümüze müslümanların genelde sahâbeye büyük değer verdiği, sözlerine itimat ettiği düşünüldüğünde, sahâbenin Türklerle olan sözleri ve ilişkisi büyük önem arz etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in hadislerinde Türklerden bahsedilmektedir. Çağlar boyunca bu minvalde gerek zihinlerde, gerekse gönüllerde Türklere ve Türklüğe dair anlam dünyası şekillenmektedir. Ayrıca Türkler hakkında söylenenlerin doğruluğu konusunda olumlu ve olumsuz kanaatler söz konusudur.

Konu dünyada ve özellikle ülkemizde hassas meseleler arasında yer almaktadır. Ancak bu konu çok yönlü olarak etraflıca incelenmeli, farklı yönleriyle ele alınmalı ve bilimsel olarak tartışılabilir. Hadis külliyyatı başta olmak üzere İslam tarihi kaynaklarında Türkler hakkında verilen bilgi ve ayrıntıların işin ehli ve erbabınca değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ülkemizde eski Araplarla Türkler arasındaki ilişkileri inceleyen birçok çalışma yapılmıştır. Mesela Ali Dadan’ın bir doktora çalışması (Eski Araplara Göre Türkler) bu ilişkileri etraflıca incelemektedir. Şerafeddin Yaltkaya’nın “Arapların Gözüyle Türkler (9-12. Yüzyıllar)” kitabı vardır. Zekeriya Kitapçı’nın ilk müslüman Türklerle alakalı çok sayıda kitabı ve makalesi söz konusudur. Ancak bu çalışmalar zaman ve içerik olarak konumuz kapsamına girmemektedir. Mustafa Küçükkaşçı’nın “Erken Dönem Arap-İslam Edebiyatında Türk Tasavvuru” isimli makalesi konumuz bağlamında önemlidir. Çalışmamızda İslam tarihi kaynakları ve hadis külliyyatı esas alınarak; birtakım yeni bulgu ve tespitlere ulaşılmış ve konu zenginleştirilmiştir.

Makalemizde Türklerin kökenleri, fiziki görünüşleri ve öne çıkan bazı hasletleri anlatılmakta, İslamiyet’in zuhuru sırasında Arapların özelde Kureyşlilerin Türkleri tanımları meselesi incelenmekte ve Hz. Peygamber’in hadislerinde geçen veya geçtiği ileri sürülen Türklerle ilgili haberlere değinilmektedir. Rivayetlerde adı geçen sahâbe isimleri üzerinde kısaca durulmaktadır. İlk İslam fetihleriyle birlikte sahâbenin Türklerle doğrudan temasları ve ilişkileri ele alınmakta ve onların Türkler hakkındaki kanaatleri paylaşılmaktadır. Sonuç bölümünde de genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

1. Sahâbe’nin Türkleri Tanınması Meselesi

Sahabilerin, özelde Hz. Peygamber’in Türkleri tanınması meselesi öteden beri tartışılmaktadır. İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında ve hadis külliyyatında Türkler hakkında bilgiler verilmektedir. O devirlerde tanımayı ve tanışmayı zorlaştırması (muhtemel)

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, “s-h-b”, Lisânü’l-‘Arab, Dâru Şâdir, Beyrut ts., I, 519.

² Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ, el-Külliyyât mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-fürûku’l-lügaviyye, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998, s.558; Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İSAM Yay., İstanbul 2010, s.271.

birtakım coğrafi, siyasi, sosyal ve kültürel faktörler bulunmaktadır. Ne var ki bu faktörler Arapların Türkler hakkında bilgi ve kanaat sahibi olmadıkları anlamına da gelmemektedir.

Mekkelilerin (Kureyş) günümüz deyiimiyle uluslararası boyutta ticaret yaptıkları bilinmektedir.³ Tarihi *İpek Yolu* güzergâhında Türklerin yaşadığı şehirler mevcuttu.⁴ Ayrıca Mekke'ye çok uzaklardan hac veya ticaret maksadıyla yabancılar gelip gider ve şehirde ikamet edenler olurdu. Kuruluşu itibariyle Mekke (Kâbe) tek tanrı inancının (Hanifliğin) merkeziydi.⁵ Şehirde yabancılar da yaşar, fasih Arapça öğrenmeleri için küçük çocuklar, çevre vahalara gönderilirdi.⁶ Hz. Peygamber'in mensubu olmakla övündüğü Hilfu'l-Fudûl⁷ adlı bir cemiyetin kuruluş amaçlarında biri de şehre gelen yabancıların haklarını savunmaktı.⁸

Mekke döneminin en sıkıntılı zamanları, müslümanlarla birlikte Hz. Peygamber'in sülalesi Hâşimîlerin "Şi'bu Ebî Tâlib" adı verilen bir mahallede ablukaya alınmasıydı.⁹ Ebû Tâlib, kabilesi Kureyş'in içine düştüğü bu vahim hali bir şiirle (Kasîde-i Şi'biyye) anlatmıştır.¹⁰ Şiirinde, "(Onlar) bize Türk ve Kabil (oğullarının) kapılarını kapatıyorlar" ("تَسُدُّ بِنَاءَ أَبْوَابِ تُرْكٍ وَكَابِلٍ") serzenişinde bulunmuştur.¹¹

Bizans ve Sasanî ordularının içinde Arap ve Türklerin bulunması da¹² karşılıklı tanışmaya vesile olabilirdi. Hz. Peygamber doğduğunda Bizans-Sasanî savaşları

³ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398/1978, s.6; Zübeyri, Mus'ab b. 'Abdillah, Kitâbü Nesebi Kureyş, nşr. E. Lévi-Provençal, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., s.276; Taberî, Muhammed b. Cerîr, Târih, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., II, 427; el-'Askerî, el-Hasen b. 'Abdillâh, el-Evâil, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil, Dâru'l-Besîr, Tanta 1403/1987, s.26. Kureyş'in ileri gelenleri Kayser, Kisrâ, Mukavkis ve Necâşî'siyle ticari antlaşmalar yapmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim, Bizans imparatorundan ticari imtiyazlar elde etmiştir. İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, es-Siretül-nebeviyye, thk. Mustafâ es-Sekkâ v.dğr., Mektebetül Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1375/1955, I, 56; İbn Habîb, Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, el-Münemmak fi aḥbâri Kureyş, thk. Hürşid Ahmed Fârûk, 'Alemül-Kütüb, Beyrut 1405/1985), s.42-43, 218; Belâzürî, Ahmed b. Yahya, Ensâbü'l-eşraf, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, I, 64; Fâkihî, Muhammed b. İshâk, Aḥbâru Mekke, thk. Abdülmelik b. Abdillah, Dâru Hıdr, Beyrut 1417/1996, V, 180; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb, Târihu'l-Ya'kûbî, thk. Abdülemir Mühennâ, Dâru'l-'Alemî, Beyrut 1431/2010, I, 294; Câhız, 'Amr b. Baḥr, el-Beyân ve't-tebyîn, thk. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetül-Hâncî, Kahire 1418/1998, IV, 127.

⁴ Taberî, Mâverâünnehir (İpek Yolu güzergâhı) üzerindeki şehirlere Türk şehirleri adını verirken (Târih, I, 510), İbn Hürdâzbeh bu şehirlerin 28 adet olduğunu söylemektedir (el-Mesâlik ve'l-memâlik, nşr. Michael Jan de Goeje, Dâru Sâdir, Beyrut 1889, s.31). Mağdisî ise, Semerkant, Buhara, Cürcan vs. kentlerden Irak ve Suriye taraflarına hatta Endülüs'e kadar ticaret yapıldığını kaydetmektedir (Aḥsenü't-tekâsim, Mektebetü Medbülî, Kahire 1991, s.13).

⁵ 'İbrahimî Beytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde de şöyle demiştik: 'Bana hiçbir şeyi ortak koşma! ...' (el-Hâc 22/26). Bk. İbn İshâk, Sîre, s.118-119.

⁶ Hz. Peygamber, fasih Arapça konuşmasını çocukluğunu vahalarda yaşamasına bağlamıştır: "Ben sizin en üstün Arapça konuşanı; ben Kureyşliyim ve Beni Sa'd b. Bekr (yurdunda) sūtanneye verildim." İbn İshâk, Sîre, s.167; İbn Ebû Hayseme, Ahmed b. Züheyr, et-Târihu'l-kebir, thk. Salâh b. Fethî Helel, Dâru'l-Fârûkî'l-Hadîsiyye, Kahire 1427/2006, II, 816.

⁷ Hz. Peygamber, "Bu oluşuma katılmak benim için kızıl devlere sahip olmaktan daha sevimlidir" demiştir. Beyhâkî, es-Sünen, VI, 595-596.

⁸ İbn Habîb, el-Münemmak, s.28, 186; Belâzürî, Ensâbü'l-eşraf, II, 12; Ya'kûbî, Târih, I, 178. Abdümenâf b. Kusay'a kadar Kureyşli tüccarlar Mekke ve Hicaz'ın dışına pek çıkmazlar, yabancılar mallarını getirir, onlar da pazarlardı. Bu yüzden çok sayıda şehirde ikamet eden yabancı tüccarlar bulunurdu (Askerî, el-Evâil, s.26; Ali, Cevâd, el-Mufaşşal fi Târihi'l-'Arab ḳable'l-İslâm, Mañşürâtü eş-Şerif er-Raḳî, Bağdad 1380/1961, IV, 20, 67, 69). Mekke'de Arap asıllı olmayan köleler bulunurdu. İbnü'l-Esir, 'İzzüddîn Ali b. Muhammed, el-Kâmil fi't-târih, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407-1424/1987-2003, I, 588.

⁹ İbn İshâk, Sîre, s.159-163; el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, Kitâbü'l-Megâzi, thk. Marsden Jones, 'Alemül-Kütüb, Beyrut 1404/1984, II, 828; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 351.

¹⁰ İbn Hişâm, es-Sîre, I, 272-280; es-Süheylî, Abdurrahmân b. 'Abdillah, er-Ravḳü'l-ünüf, nşr. Abdurrahman el-Vekil, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire 1967-1990, III, 63-69; İbn Kesîr, İsmâ'il b. Ömer, el-Bidâye, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 1417-1419/1997-1999, IV, 134-143; eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf, Sübülül-hüdâ, thk. Mustafâ Abdülvâhid v.dğr., Kahire 1417-1419/1997-1999, II, 506-508.

¹¹ İbn Hişâm, es-Sîre, I, 275; Süheylî, er-Ravḳ, III, 65; İbn Manzûr, "k-b-l", Lisânül-'Arab, XI, 581; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 137; Şâmî, Sübül, II, 507.

¹² Taberî, Târih, II, 174; el-Mes'ûdî, Ali b. el-Huseyn, Murûc'ü'z-zeheb, thk. Yûsuf Es'ad Dâğır, Dâru'l-Hicre, ḳum 1984, I, 299; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, I, 364, II, 361.

sürmekteydi.¹³ Türkler bir ara güney Kafkasya'ya (Azerbaycan'a) kadar ilerlese de Sasaniler Enüşirvân zamanında (531-579) toparlanmış, Türkler bölgeden uzaklaştırılmış ve Bâbü'l-Ebvâb surları yeniden inşa edilmişti.¹⁴ Sasanilerle Göktürkler yakınlaşmışlar, Akhunlar ülkesini aralarında paylaşmışlar ve iki ülke hükümdarları (Enüşirvân ve İstemi) birbirlerinin kızlarıyla evlenmişlerdi.¹⁵ Ebrehe'nin Kâbeyi yıkmak için geldiği (meşhur) Fil Yılında (571) Yemenlilerin talebiyle Sasaniler Yemen'e girmişti.¹⁶ Yemen'e giren Sasanî askerleri arasında Türklerin bulunması muhtemeldi.¹⁷

Sasanî imparatorları IV. Hürmüz (579-590) ve II. Hüsrev Pervîz (590-628) dönemlerinde Sasanilerin komutanı Behrâm Çûbin çok kalabalık bir orduyla¹⁸ 588 ve 596 yıllarında Göktürklerle savaşmıştı.¹⁹

Kur'an'a da konu olan (er-Rûm 30/1-4) Sasanî-Bizans savaşlarının seyri hakkında, müslümanların bilgi sahibi olmaları beklenirdi. Bizanslıların Hazarlarla ittifakı sayesinde, Sasanilerden Horasan ve Azerbaycan, Türkler tarafından alındı.²⁰ Arapların bu gelişmelerden haberdar olduklarının bir kanıtı, Cahiliye şairlerinin şiirlerine konu olmasıydı.²¹ Bu şiirlerde genel olarak Türkler, savaşçı özelliklere sahipti.²²

Yine Cahiliye döneminde, Hire kralı Nu'mân b. Münzir'in Türkler hakkında bir

¹³ Mes'ûdi, Murûc, I, 310; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, Târihu İbn Haldûn, nşr. Halil Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut: 1421/2000, I, 18, VII, 721.

¹⁴ İbn Hürdâzbeh, el-Mesâlik, 123; Taberî, Târih, 2:104; Mes'ûdi, Murûc, 1:291; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemül-büldân, Dâru Sâdir, Beyrut 1397/1988, I, 305; el-Kazvîni, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, Âsârül-bilâd ve aḥbârül-İbâd, Dâru Sâdir, Beyrut ts., s.508.

¹⁵ Gündüz, Tufan, Kur'an ve Kılıç Türkler Nasıl Müslüman Oldu?, 2. baskı, Yeditepe Yay., İstanbul 2018, s.22.

¹⁶ Taberî, Târih, II, 153-154; el-Maḳdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, Kitâbü'l-Bed'î ve t-târih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire ts., III, 168-168.

¹⁷ İbn Hişam, "Nu'mân b. Münzir'in talebi üzerine Kisra, hapishanelerinde yatan ölüm cezasına çarptırılan 800 kişiyi gönderdi (es-Sîre, I, 63)" derken, Taberî, "Deylemlilerle komşu olan bölgelerin ahalisinden askeri bölükler gönderildi (Târih, II, 103)" kaydını düşmektedir. O sıralarda Akhunların Göktürklerle Sasaniler arasında paylaşıldığı dikkate alınıp, ölüm cezasına çarptırılan 800 suçlunun içinde önemli bir kısmının Türk (Akhun) esirlerden oluşturulması muhtemel gözükmektedir. Ayrıca "Deylemlilerle komşu olan yerlerden" ifadesiyle bu durum teyit edilmektedir. Ya'kûbî, Târih, I, 44, 222; Mes'ûdi, Murûc, I, 149; el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali Kâlidül-cümân, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire-Beyrut 1402/1982, s.8, Nihâyetül-ereb fi ma'rifeti'l-enşâbi'l-Arab, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut 1400/1980, s.26; es-Sem'ânî, Ebû Sa'id Abdülkerim b. Muhammed, el-Ensâb, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1408/1988, I, 394; Yâkût, Mu'cem, II, 125, IV, 13.

¹⁸ İbn Kuteybe, ordunun sayısını 200.000 olarak verirken (Kitâbü'l-Me'ârif, thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., s.664). Dineverî, 300.000 rakamını vermektedir (el-Aḥbârü't-tıvâl, thk. 'Abdülmün'im 'Âmir, Dâru'l-Hayâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1379/1960, s.79), Ya'kûbî, rakam vermeden çok kalabalık olduklarını söylemektedir (Târih, I, 209).

¹⁹ Göktürklerde Bağa (Yehu) Kağan (587-588) ve Dolan (Tulan) Kağan (589-600) hüküm sürmekteydi. Kaynaklarda Bağa Kaan'ın ismi Şâbe (Çaba? شابه) olarak geçmiş ve çok kalabalık ordusu (250.000) olmasına karşın yenilmesi ve öldürülmesi hikaye edilmiştir. Behrâm Çûbin'in yeni hükümdarla (Hüsrev Pervîz) arası açılmış ve Türklerle sığınmak zorunda kalmış ve nihayet gözlerine mil çekilerek öldürülmüştür. Dineverî, el-Aḥbârü't-tıvâl, s.79-81; Ya'kûbî, Târih, I, 209-215; Taberî, Târih, II, 175-178; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, I, 310-311. Mes'ûdi, adını Şâbe b. Şab olarak zikrettiği Bağa Kaan'ın 400.000 kişilik muazzam ordusunun olduğunu kaydetmektedir (Murûc, I, 299-300, 304). İbnü'l-Esir ise, "13/635 yılında Türk hükümdarı, sayıları 300.000'i bulan kalabalık ordularıyla Sasanilerin elindeki Herat ve çevresini geri almış ve Horasan topraklarında ilerleyişini sürdürmüştü" demektedir (el-Kâmil, I, 364). İbn Haldûn Herakliyüs'un, 40.000'i Hazar Türkmenlerinden olan toplam 300.000'i bulan ordusuyla Sasanileri mağlup ettiğini kaydetmiştir (Târih, II, 266).

²⁰ İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.664; Ya'kûbî, Târih, I, 209; Ebû'l-Fidâ, 'İmâdüddin İsmâ'il b. Ali, el-Muḥtasar fi târihi'l-beşer, Kahire 1324/1907, 1:53.

²¹ Mesela Behram ile Türk hakanı arasında meydana gelen savaş, şiirlere konu olmuştur. Taberî, Târih, II, 174; Mes'ûdi, Murûc, I, 287, 288. Mu'allaka sahibi Nâbîga ez-Zübyânî'nin (ö. 604) Gassânî kralı en-Nu'mân b. el-Hâris için okuduğu bir mersiye'nin son dizelerinde (فُعُودَا لَهُ عَسَاؤُ بَرِجُونَ أَوْهَهُ / وَرَهطُ الْأَعْمَجِينَ وَكَابِلُ) "Gassân'a hizmetkârlık edenler çokça ummuşlardı. Kabil'i, Acem kavimlerini ve Türkleri" denilmektedir. Tammâs, Ḥamdü, Divânü Nâbîga ez-Zübyânî, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut 1426/2005, s.91.

²² Dineverî, el-Aḥbârü't-tıvâl, s.56, 80; İbn Kuteybe, 'Abdillâh b. Müslim, 'Uyûnü'l-aḥbâr, nşr. Yûsuf Ali Tavil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, I, 195; Ya'kûbî, Târih, I, 124; Taberî, Târih, I, 505, 510, 514; Mes'ûdi, Murûc, I, 255.

değerlendirmesinden bahsedilir: “Türkler cesaret, iyilik sahibi ve yüzü ak bir millettir”²³ ve “Türkler ve Hazarlar maişeti kıt bir bölgede yaşar. Evleri, giysileri, kaleleri, köyleri ve ürünleri azdır. Hükümdarları başkomutanlarıdır ve işlerinde tedbirlidirler.”²⁴

Hendek Savaşı esnasında (5/627) sert kayaları Hz. Peygamber balyozuyla parçalamış ve gelecekte olacıklardan bahsetmiştir: Bizans ve Sasanî topraklarının pek yakında müslümanların eline geçeceği ve bu arada “Türkler ve Habeşliler size ilişmedikçe siz de ilişmeyin” uyarısında bulunmuş²⁵ ve Türk çadırından savaşı yönetmiştir.²⁶ Hz. Peygamber²⁷ ve Hz. Ayşe Ramazan’da Türk çadırında itikâfa çekilmiştir.²⁸

Hamidullah’ın, Belâzûri’ye dayandırarak ilk şehit sahabî kadın Sümeyye’nin gerçek adının Bâmih şeklinde de okunabileceğini yani Pamuk anlamına geldiğini söylemesi,²⁹ onun Türk asıllı olma ihtimalini bile akla getirmektedir.

Medine döneminin sonlarına doğru Göktürkler büyük sıkıntılar içindeydi. Mekke fethedildiği (8/630) zamanlarda, Doğu Göktürklerin hükümdarı İlig Kağan (621-630) av sırasında Çinlilere esir düşmüş ve Batı Göktürklerin hükümdarı T’ung Yabgu (618-630) amcası tarafından öldürülmüştü. Çinliler ve diğer komşu devletlerin tazyikiyle Göktürkler parçalanma sürecine girmişti.³⁰

Tüm bu bilgiler ışığında Hz. Peygamber ve sahabilerinin Türkleri tanımaları imkân dâhilinde görülmelidir.

2. Sahâbe’ye Göre Türklerin Kökeni ve Fiziki Özellikleri

İslam tarihi kaynaklarında Türklerin kökenlerini ve fiziki özelliklerini anlatan bilgi ve ayrıntılar bulunmaktadır. Bu bilgi ve ayrıntıların bazısı sahabilere veya onların yakınlarındaki kişilere dayandırılarak verilmektedir. Bu bilgilere göre Türkler, kıyamete kadar var olacak milletler arasındadır. Buna da, “yalnız onun (Nuh’un) soyunu kalıcı kıldık” (es-Sâffât 37/77) ayeti delil gösterilmektedir.³¹ Türkler, Hz. Nuh’un torunu, büyük oğlu Yâfes’in oğlu kabul

²³ Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zamân, thk. Muhammed Berekât v.dğr., Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Dımaşk 1434/2013, II, 478, 479.

²⁴ İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, el-İkdü’l-ferid, thk. Müfid Muhammed Kamiha, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983, I, 275; İbn Hamdün, Ebü’l-Meâli Muhammed b. el-Hasen, et-Tezkiretü’l-İlmiyye, thk. İhsân ‘Abbâs-Bekr ‘Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1417/1996, VII, 405; Cevâd Ali, el-Mufaşşal, I, 275.

²⁵ Nesâi, “Gazvetü’l-Türk”, 42 (3176); İbnü’l-Esir Ebü’s-Se’âdât, Câmi’u’l-uşûl, XI, 395 (8932); Mizzi, Tuḥfetü’l-eşraf, XI, 220 (15689); İbn Kesir, el-Bidâye, VI, 29-31, 32.

²⁶ Taberî, Târiḥ, 2:568; Beyhakî, Delâilü’n-nübüvve, 3:404, 419; İbn Kesir, el-Bidâye, 6:27.

²⁷ İbnü’l-Ca’d, Müsned, I, 73 (399); Buhârî, “Tavâfû’n-nisâ”, 63 (1539); Müslim, “İstihbâbü’ş-şavm”, 39 (215); İbn Mâce, “el-İtikâf”, 62 (1775). Ayrıca bk. Kurtubî, el-Müfḥim, X, 23.

²⁸ Abdürrezzâk, el-Musannef, V, 66 (9018); Buhârî, “Tavâfû’n-nisâ”, 63 (1539); Fâkihi, Aḥbâru Mekke, I, 251.

²⁹ Hamidullah, Belâzûri’de Sümeyye’nin gerçek adı olarak zikredilen Bâ’menc (بأمع) ibaresinin (Ensâb, I, 489) “Bâmih” şeklinde de okunabileceğini söyleyerek Türkçe’deki Pamuk’a karşılık geleceğini söyleyerek onun Türk asıllı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir (İslam Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1990, II, 801).

³⁰ Gündüz, Kur’an ve Kılıç, s.31-32.

³¹ Ebü Hüreyre (ö. 58/678), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), İbn Abbâs (ö. 68/687) gibi sahabilerden rivayetle kıyamete kadar devam edeceklerin Hz. Nuh’un üç oğlunun nesli olduğu açıkça belirtilirken, Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Sa’id b. el-Müseyyib (ö. 94/713) gibi tâbiin âlimlerinin rivayetlerinde “Yâfes’in oğlu Türktür” denilmektedir. Taberî, Târiḥ, I, 201; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, I, 61; es-Suhârî, Seleme b. Müslim, el-Ensâb, thk. Muhammed İhsân en-Nas, b.y., 1428/2006, s.59, 60; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zamân, I, 329; Ebü’l-Fidâ, el-Muḥtasar, I, 10; İbnü’l-Verdî, Ömer b. el-Muzaffer, Târiḥ, Kahire h.1285, s.11; İbn Kesir, el-Bidâye, I, 268, II, 552. Tefsirlerden bu konuda neredeyse görüş birliği vardır. Sadece bir örnek için bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtiḥu’l-gayb, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1420/1981, XXVI, 339. Tevrat’ta da “Nuh’un üç oğlu bunlardı. Yeryüzüne yayılan bütün insanlar onlardan türedi” (Yaratılış 9/19) şeklinde geçmektedir.

edilmektedir.³² İnsanlığın ikinci atası kabul edilen Hz. Nuh'un³³ (büyük) oğlu Yâfes, bazı kaynaklarda “Ebü't-Türk: Türklerin babası” olarak takdim edilmektedir.³⁴ Bazı rivayetlerde Hz. Nuh'un gemiye binen üç oğlu içinde Sâm'ın nesli açıkça övülürken, Yâfes'in nesli için “onlarda hayır yoktur” denilerek aşağılanmaktadır.³⁵ Bu ifade Ebû Hüreyre'den hadis olarak nakledilmektedir.³⁶ Semüre b. Cündeb³⁷ ve Abdullah b. Abbas³⁸ rivayetiyle de tüm peygamberlerin Sâm'ın neslinden geldiği vurgulanmaktadır..

Hz. Nuh ve kendisiyle beraber gemiye binip kurtulan oğulları ve torunları hakkında verilen bilgilerin İsrâiliyyât kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Nüveyri, İbn Haldûn ve Kalkaşendî bu rivayetlere doğrudan İsrâiliyyât kaynaklı derken,³⁹ diğerleri de “Tevrat'ta”⁴⁰ veya “Tevrat ehlinin söylediğine göre”⁴¹ şeklinde nakillerde bulunmaktadır. Ayrıca telaffuz farklarına dikkat çekilmekte⁴² ve Yâfes'in Gomer adlı üç oğlundan birisi olarak (Türk yerine) Togorma⁴³ veya Beyttogorma denilmektedir.⁴⁴

³² Ebû Hüreyre'den hadis olarak (İbn Vehb, el-Câmi' fi'l-ḥadis, I, 64 (25); Bezzâr, Müsned, XIV, 245 (7820) nakledilen bu bilgi diğer kaynaklarda tekrarlanmaktadır. İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh, Fütûhu Mısr ve'l-Magrib, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1425/2004, s.28; İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.26; İbn Ebû Hayseme, et-Târiḥu'l-kebir, I, 212, II, 765; Dineveri, el-Aḥbârü't-tivâl, s.2, 4, 10; Ya'kûbî, Târiḥ, II, 40, 44, 200; Taberî, Târiḥ, I, 201, 202, 205, 206, 210; Hâkim et-Tirmizî, Nevâdiru'l-uşul, IV, 170 (281); Maḳdisî, el-Bed', III, 26; Mes'ûdî, Aḥbârü'z-zamân, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1416/1996, s.91, 98, 109, Murûc, I, 137, 149, 150, 178, II, 5, 231). Yâfes'in yedi oğlu vardı: Türk, Hazar, Saklâb (Slav), Târis, Minsk, Kimmâri ve Sin (Çin). Dineveri, el-Aḥbârü't-tivâl, s.2.

³³ el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, Târiḥu Beyhaḳ, nşr. Yûsuf el-Hâdî, Dâru Akra', Dimaşk 1425/2004, s.90; ed-Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed, Târiḥu'l-ḥamîs fi ahvâli enfesi nefis, Müessesetü Şa'bân, Beyrut: ts., I, 75.

³⁴ Doğrudan Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) dayandırıldığı gibi (İbn Ebû Hayseme, et-Târiḥu'l-kebir, II, 768; Taberî, Târiḥ, I, 201), Semüre b. Cündeb ve Ebû Hüreyre'den hadis olarak nakledilmektedir. Taberânî, Müsned, IV, 30 (2645); Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr, XII, 422.

³⁵ Bezzâr, Ebû Hüreyre'den hadis olarak rivayet ederken (Müsned, XIV, 245 (7820). Taberî dâhil diğer tarihçiler rivayeti tekrarlamaktadır (Târiḥ, I, 205, 210). Yine benzer rivayetler için bk. İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr, I, 28; Sem'ânî, el-Ensâb, s.29; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Ḥâsen, Târiḥu Medineti Dimaşk, thk. Ömer b. Garâme el-'Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415-1420/1995-2000, LXII, 277, 278, LXXI, 23; İbnü'l-Mücâvir, Ebû'l-Feth Yûsuf b. Ya'kûb, Târiḥu'l-müstebsir, nşr. Memdûh Ḥâsen Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1416/1996, s.11; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 270; el-Maḳrizî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali, el-Ḥıttatü'l-Maḳriziyye, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, I, 274.

³⁶ Bezzâr, Müsned, XIV, 245 (25); Hatîb el-Bagdâdî, Tâli, I, 114 (43); Heysemî, Keşfü'l-estâr, I, 118 (218), Mecma'u'z-zevâid, I, 193 (932); Müttakî el-Hindî, Kenzü'l-'ummâl, XI, 513 (32397)). Hadis kaynakları dışında da Ebû Hüreyre'den hadis olarak nakledilmektedir. Suhârî, el-Ensâb, s.68; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 29; İbn Asâkir, Târiḥu Medineti Dimaşk, LXII, 277, 278; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 268, 269.

³⁷ Suhârî, el-Ensâb, s.68; Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân, I, 329.

³⁸ Suhârî, el-Ensâb, s.68. Sibt İbnü'l-Cevzî, yeryüzündeki tüm insanların Hz. Nuh'un üç oğlundan geldikleri şeklindeki rivayeti İbn Abbâs'a dayandırarak aktarmakta ve bu hadisin Semüre b. Cündeb tarafından merfû' olarak nakledildiğini kaydetmektedir (Mir'âtü'z-zamân, I, 329).

³⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyri, Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb, thk. Müfid Kumeyha, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), XIII, 48; İbn Haldûn, Târiḥ, II, 11, V, 3, 426, 583; Kalkaşendî, Ḳalâidü'l-cümân, s.8, Şubḥu'l-a'sâ, I, 367.

⁴⁰ İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.23, 24, 25; Taberî, Târiḥ, I, 18, 201, 202, 205, 550; Mes'ûdî, Murûc, I, 52, Aḥbârü'z-zamân, s.85; İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî, Cemheretü'l-ensâbi'l-'Arab, thk. Abdüsselam M. Harun, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1382/1962, s.463; Suhârî, el-Ensâb, s.52; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, I, 14, 218; Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân, I, 127; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 270; İbn Haldûn, Târiḥ, II, 11, 12, 181, V, 583, 634, VII, 720; Rihletü İbn Ḥaldûn, nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut:1424/2004, s.277, 278. İbn Haldûn, “İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat...” (Mâide, 5/3) ayetini delil sayarak verilen bu bilgilerin doğru olduğunu söylemiştir (Târiḥ, II, 8).

⁴¹ Taberî, Târiḥ, I, 173, 183, 191, 210; Maḳdisî, el-Bed', III, 26; Suhârî, el-Ensâb, s.53, 56, 57 vb.; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, I, 58, 63, 328, 329.

⁴² Yâfes yerine Yâfet, Ye'cûc ve Me'cûc yerine Gog ve Magog denilmektedir. İbnü'l-Esir, Câmi'u'l-uşul, XII, 133; Nüveyri, Nihâyetü'l-ereb, I, 27, 28, 29, Şubḥu'l-a'sâ, VIII, 328; İbn Haldûn, Târiḥ, II, 11, 12, 218, 280, V, 3; Kalkaşendî, Ḳalâidü'l-cümân, s.7, 8, 9.

⁴³ Nüveyri, Nihâyetü'l-ereb, I, 25, 26; İbn Haldûn, Târiḥ, II, 11, 12, V, 3, 4, 426, 583, 634; Kalkaşendî, Ḳalâidü'l-cümân, s.8, Şubḥu'l-A'sâ, I, 367, 368, VII, 293. Suhârî, Vehb b. Münebbih'ten nakille Tevrat'taki bilgilere çok yakın nakilde bulunmaktadır (el-Ensâb, s.64).

⁴⁴ İbn Haldûn, bu rivayetlerin İsrâiliyyât kaynaklarında yer aldığını ve benzer telaffuzda söz konusu kabile isimlerini zikrederek onların Togorma'nın nesli olduğunu söylemektedir (Târiḥ, II, 11, V, 3, 634). Dadan, İbranicede Türkmen kelimesinin telaffuzunun Togorma şeklinde okunduğunu ve İslam tarihi kaynaklarının onlardan yararlandığını örneklerle açıklamaktadır. Bk. Dadan, Ali Eski Araplara Göre Türkler, Hikmetevi Yay., İstanbul 2018, s.40-41.

Türklerin kökenini Hz. İbrahim'in cariyesi Kantürâ'ya (Katürâ?) dayandıran rivayetler bulunmakta ve kaynak olarak da Hz. Peygamber'in azatlısı Ebû Bekre (ö. 51/671)⁴⁵ gösterilmektedir.⁴⁶ Hadis metinlerinden⁴⁷ ziyade şerhlerinde⁴⁸ geçtiği şekliyle de, “Kantürâ, tüm Türklerin atasıdır”, sonucuna ulaşılabilir ama bazı Türkler onun neslinden gelmiştir, denilebilir.⁴⁹ İbn Sa'd, Hazar hakanının Hz. İbrahim'in Kantürâ adlı eşinin neslinden geldiğini belirtmesi, bu görüşümüzü teyit etmektedir.⁵⁰ İbn Haldûn, “Türklerin atasının Yâfes olduğu hakkında nesep bilgileri ittifak halindedir”⁵¹ diyerek İslam tarihi kaynaklarındaki genel kabul gören görüşü ifade etmiştir.

Türkler fiziksel görünüşleriyle birlikte anlatılmaktadır. Hadis külliyyatında daha çok “Kıyamet alametleri” bahislerinde ve “Türklerle savaş” bâbları altında işlenmektedir.⁵² İslam tarihi kaynaklarında bu rivayetler benzer mahiyette tekrarlanmaktadır. Özetle, “küçük gözlü (و خَسَّ الْأَفْ), yuvarlak/geniş ve kızıl yüzlü (عَرَاضُ وَ حُمْرُ الْأَوْجُوهُ), kısa ve yassı burunlu (و خَسَّ الْأَفْ), yüzleri çekiçle dövülmüş sert derili (و جُوهَهُمْ كَالْحِجَانِ الْمَطْرَقَةِ) olarak betimlenen bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır” denilmekte ve bu kavmin “Türkler” olduğu yorumu yapılmaktadır.⁵³

Kaynaklarda Türk kelimesinin anlamı, daha çok Arapça harflerle yazılışı, “t-r-k” kelimesiyle ilişkilendirilmek suretiyle verilmektedir.⁵⁴ Sahabe ve tâbiinden kişilere

⁴⁵ Asıl adı Nüfey' b. Mesrûh es-Sekâfi olan Ebû Bekre, Taif Muharasası sırasında müslümanlara katılan kölelerdendi. İran Kısrası tarafından Yemen hükümdarına, o da Hâris b. Keled'e hediye etmişti. Ebû Bekre'nin annesi Sümeyye, Irak civarına ve nihayet Mekke'ye köle olarak getirilmişti (İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.288). İbn Sa'd “Arap olduğu iddia edilmektedir” diyerek onun başka bir milletten olabileceğini ima etmektedir (et-Tabakâtü'l-kebir, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-İnci, Kahire 1421/2001, IX, 16). Ebû Bekre, Irak'ta uzun süre yaşamış ve Basra'da vefat etmiştir. Ebû Bekre'nin anne bir kardeşi Ziyâd b. Ebîhî ve oğulları (Mağdisî, el-Bed', VI, 15) ile kendisinin oğlu Ubeydullah, Türklerle gaza yapmak için görevlendirilmiştir (Belâzûrî, Ensâb, VII, 305).

⁴⁶ Haţfâbî, Me'âlimü's-sünen, IV, 346; Ebû's-Se'âdât İbnü'l-Esir, Câmî'u'l-uşûl, X, 25, XII, 802, en-Nihâye, IV, 113. Hâkim en-Nisâbüri, yine Ebû Bekre'den ancak Abdullah b. 'Amr'ın sözü olarak nakletmektedir (el-Müstedrek, IV, 522 (8467)). Bazı rivayetlerde ise Kantürâ Türk hükümdarının kızıdır ve Hz. İbrahim'le evlenmiş ve çocukları olmuştur (İbnü'l-İbri, Ebû'l-Ferec Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddin, Târihu muhtasarî'd-düvel, nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesû'î, Dâru'r-Râidî'l-Lübnânî, Beyrut 1403/1983, s.14, 17). Ancak Kantürâ (bt. Maktûr) Arabü'l-Ârîbe'den yani gerçek Arap soyundandır. Hz. İbrahim'in Sâre'den İshâk, Hâcer'den İsmail, Kantürâ'dan Mâzî, Zemrân, Serihac ve Sebke ve Haccûnî'den Nâfis, Medyen, Keyşân, Şerrûh, Ümeym, Lût ve Yekşân olmak üzere toplam 13 evladı olmuştur (İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 31). Benzer rivayetler için bk. İbn Hişâm, es-Sire, I, 111; el-Ezrakî, Muhammed b. 'Abdillâh, Ahbârü Mekke, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, I, 80; İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.33; Mağdisî, el-Bed', III, 53; Mes'ûdî, Murûc, I, 74.

⁴⁷ Taberânî, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayetle “Size dokunmadıkça Türklerle dokunmayın, zira ümmetimden yetkiyi Allah Kantürâ oğullarına verecektir” hadisinde açıkça Türklerden Kantürâ oğulları olarak söz etmektedir. Taberânî, el-Mu'cemül-kebir, VII, 6 (5634), X, 181 (10389).

⁴⁸ Taberânî dışındaki kaynaklarda (hadis metinlerinde) fiziki özellikleri ile tanıtilen Kantürâ'nın Türkler olduğu şeklinde şerhler bulunmaktadır. Tayâlisî, Müsned, II, 200 (911); İbn Ebû Şeybe, el-Muşannef, VII, 487, XXI, 137, 161, 167; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXIV, 55, 57, 58, 102; Ebû Dâvud, “Kitâlüt-Türk”, 9 (4305), “Zikru'l-Basra”, 10 (4306); Haţfâbî, Me'âlimü's-sünen, IV, 345, 436. -.

⁴⁹ Taberî, Kantürâ'nın 'Arabu'l-Ârîbe'den olduğunu ve Meden, Medyen, Yeksân, Zümrân, Esbak ve Sûh adlı oğulları dünyaya geldiğini ve Hazar hakanlarının onların soyundan geldiğini rivayet etmiştir (Târih, I, 311).

⁵⁰ İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 31; İbn Habîb, el-Münnemmak, s.289; Taberî, Târih, I, 311. Cevâd Ali ise Kantürâ ile ilgili rivayetlerin siyasi maksatlarla Yahudiler tarafından istismar edilebileceğine işaret etmektedir (el-Mufaşşal, I, 449).

⁵¹ İbn Haldûn, Târih, II, 11; Rihle, s.278.

⁵² Buhârî, “Kitâlüt-Türk” 94, “Yente'ilüne's-şe'r” 95, “Alâmetü'n-Nübüvve” 22; Müslim, “Lâ-tekümü's-Se'a” 64; İbn Mâce, “et-Türk” 36; Ebû Dâvud, “Kitâlüt-Türk” 9; Beyhakî, es-Sünenül-kübrâ, IX, 296 (18395-18597).

⁵³ Mağdisî, el-Bed', II, 171, VI, 58; Mes'ûdî, Ahbâr, s.46; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Delâilü'n-nübüvve, II, 543-544 (472-473); Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân, VIII, 196; Yakût, Mu'cem, II, 23; İbn Kesir, el-Bidâye, IX, 222, 238, X, 156, XIX, 11, 13, 15, 16, 182, 188, 219, 275; Kazvînî, Âsâr, s.581; Sirâcüddin İbnü'l-Verdî, Harîdatü'l-acâib, thk. Enver Mahmûd Zennâtî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1428/2008, s.428; ez-Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, “e-n-f”, “z-l-f”, Tâcül-arûs, thk. Komisyon, et-Türäsü'l-Arabî, Kuveyt 1965-2001, XVI, 34, XXIII, 39, 320; es-Süyûtî, Celâlüddin b. Ebî Bekr, el-Hasâisül-kübrâ, thk. Muhammed Halîl Herrâs, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîsiyye, Kahire ts., II, 204-205; Şâmî, Sübül, X, 79, 80, 90.

⁵⁴ Zebidî: “Türk bir insan soyudur. Çoğulu Türkler olup onlara Kantürâ oğulları denir. Kantürâ, Hz. İbrahim'in

dayandırılan, “Zülkarneyn seddi inşa etmesinden sonra iki azgın topluluğu (Yec’üc ve Me’cüc) “terk ederek”, Zülkarneyn’in yanında toplananlara ‘Türk’ denilmektedir”⁵⁵ şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Ancak kıyametin yakın fitne ve fesat çıkaracağı söylenen “Ye’cüc ve Me’cüc”⁵⁶ ile Türklerin aynı atanın (Yâfes’in) evladı olarak anılması,⁵⁷ bazı rivayetlerde onların Türkler olduğunun söylenmesi⁵⁸ ve “onların hiçbirinde hayır yoktur”⁵⁹ denilmesi Türkler hakkında olumsuz kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır.⁶⁰

Kaynaklarda Türklerin takdir ve taltif edildiği rivayetler de bulunmaktadır.⁶¹ Türkler, bir yandan İslamlaşma potansiyeli yüksek yürekli insanlar, diğer yandan teyakkuz halinde olunması gereken düşmanlar olarak görülürdü. Yurtları soğuktu ve sıcak iklime yatkın Araplar uzak durmalıydı.⁶² Deylemliler ve Türkler, sınır hattındaki en çetin iki halk olarak tanınırdı. Onların müslüman olmaları beklenirdi: “Benim şefaati müslüman olan Türkler ve Deylemliler umabilir de, (iman etmeyen) amcam umamaz”⁶³ mealinde hadis vardı.⁶⁴

3. Sahâbe’nin Türklerle İlişkileri

İlk İslam fetihleriyle beraber sahâbenin Türklerle ilişkisi fiilen başlamıştır. Dört Halife döneminde Bizanslılar ve Sasaniler yenilmiş ve kısa zamanda, “büyük fütühât” gerçekleşmiştir. Özellikle Sasanilerin Nihavent Savaşı’ndan (21/642) sonra bir daha toparlanamaması⁶⁵ ve (son) hükümdarları Yezdücerd’in Türklere sığınmasıyla⁶⁶ birlikte

cariyesidir ve Yâfes b. Nuh’un evladı olan Türklerin bir kısmı ona dayanır” (“k-n-t-r”, “t-r-k”, Tâcu’l-‘arûs, XIII, 486, XXVII, 93). “Yâfes’in oğlu, kızıl yüzlü (ahâmira) bir kavmin Abdüşşems b. Yeşcub adlı bir hükümdarının Babil’e zorla girmesi, halkın onlardan hoşlanmaması üzerine ‘terkedin’ demelerinden ötürü onlara ‘Türk’ denilmiştir.” İbn Mülâkkın, et-Tavzih, XVIII, 13; İbn Hacer, Fethü’l-bâri, VI, 104; Aynî, ‘Umdetü’l-kârî, XIX, 200.

⁵⁵ Mukâtil, Hz. Ali’ye dayandırarak bu rivayeti nakletmektedir (Tefsîr, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Müessesetü’l-Târîhi’l-‘Arabî, Beyrut 1423/2002, III, 52). Aynı rivayetler için bk. el-Vâhidî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed, el-Vasit fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecid, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüt v.dğr., Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1994, III, 167. Bu rivayet İslam tarihçileri tarafından sahâbeden Ebü Sa’id el-Hudri’ye (ö. 74/693-94) ve tabi’in büyüklerinden eş-Şa’bî’ye (ö. 104/722) veya hiç isim zikredilmeden sefeye dayandığı söylenerek aktarılmaktadır. el-İdrîsî, Muhammed b. Muhammed, Nüzhetü’l-müşâk, Mektebetü’s-Sikâfeti’l-Diniyye, Kahire 1422/2002, II, 850, 934; Yâkût, Mu’cem, III, 197, 198; Kazvîni, Âsâr, s.618; İbn Kesir, el-Bidâye, II, 552; Diyârbekrî, Târîhu’l-‘hamîs, I, 103; Sirâceddin İbnü’l-Verdî, Harida, s.165; İbn Hacer, Fethü’l-bâri, VI, 104, 386.

⁵⁶ Ebü Sa’id el-Hudri, Zeyneb bt. Caşş (ö. 20/641) ve gibi sahabilerden rivayetle hadis olarak nakledilmektedir (Kirmânî, Şerhü’l-Kirmânî, XXIV, 190). Ravi ismi zikredilmeden benzer ifadelerle bk. Mağdisî, el-Bed’, I, 13, II, 162, IV, 96; İdrîsî, Nüzhe, II, 850, 926; Yâkût, Mu’cem, I, 351; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, I, 218; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’l-zamân, I, 453; İbn Kesir, el-Bidâye, XIX, 18, 238.

⁵⁷ Ebü Hüreyre’den hadis olarak rivayet edilmektedir (Hañib el-Bagdâdî, Tâli, I, 114). İslam tarihçileri bu rivayeti Ebü Hüreyre, Sa’id b. el-Müseyyib, İbn İshâk ve Vehb b. Münebbih’e dayandırarak vermektedir (İbn Abdülhakem, Fütüh, I, 28; İbn Ebü Hayseme, et-Târîhu’l-kebir, I, 212, 2:765, 768; Taberî, Târîh, I, 201, 202; Suhârî, el-Ensâb, s.22, 45). Bazıları da Ka’bu’l-Ahbar’a (ö. 32/652-53) dayandırmaktadır (Mağdisî, el-Bed’, III, 26). Yine aynı bilgiler ravinin adı hiç zikredilmeden verilmektedir. İbn Kuteybe, el-Me’ârif, s.26; Ya’kûbî, Târîh, I, 40, 111; Mes’ûdî, Murûc, II, 5, Ahbar, s.91, 107, 109; İbn Hazm, Cemhere, s.463; Yâkût, Mu’cem, III, 197; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, I, 61; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’l-zamân, I, 329; Kazvîni, Âsâr, s.596.

⁵⁸ Sübkî’ye göre Türkler, Ye’cüc ve Me’cüc’tandırlar (İbnü’l-Cevzî, Keşfü’l-müşkil, III, 149), ancak Hz. Ali’ye Türkler kimdir diye sorulunca, “Türkler (ayrı) bir bölüktür. Onların Ye’cüc ve Me’cüc’tan olduklarının aslı yoktur. Ye’cüc ve Me’cüc insanları değiştirmek için çıktıklarında Zülkarneyn geldi ve onlarla (Türklerle) arasında set yaptı, onlar da yeryüzünde bir bölük oldular” cevabını vermiştir (Müttakî el-Hindî, Kenzü’l-‘ummâl, XI, 513). Benzer rivayetler için bk. Mağdisî, el-Bed’, II, 208; Yâkût, Mu’cem, III, 197; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, I, 218; Kazvîni, Âsâr, s.618.

⁵⁹ Ebü Hüreyre ve Sa’id b. el-Müseyyib’ten nakille hadis olarak rivayet edilmektedir. İbn Ebü Hayseme, et-Târîhu’l-kebir, I, 212; Taberî, Târîh, I, 210; Suhârî, el-Ensâb, s.68; İbn Kesir, el-Bidâye, XIX, 239.

⁶⁰ Mesela İbn Hibbân’da, “Müslümanların Allah’ın düşmanı Türklerle savaşımın ihbarı” babı vardır (Şahîh, XV, 145)

⁶¹ İbn Kuteybe, el-Me’ârif, s.165; İbn Kesir, el-Bidâye, IX, 75, XII, 90.

⁶² Azimâbâdî, ‘Avnü’l-ma’bûd, XI, 276 (4302).

⁶³ Hadis külliyatında yer almayan bu rivayet sadece İbn Habîb’ten geçmektedir (el-Münemmak, s.41).

⁶⁴ Çoğu hadislere göre; şirk üzere öldüğü söylenen Ebü Tâlib’e Hz. Peygamber şefaati edemeyecekti. Buhârî, “Kıssatu Ebî Tâlib”, 69 (3671), “Şıfatü’l-Cenne”, 51 (6196); Müslim, “Şefe’atü’n-Nebi”, 357.

⁶⁵ Halife b. Hayyât, Târîh, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad1397/1985, s.148; el-Belâzürî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, Fütühu’l-büldân, nşr. Ömer Enis et-Tabbâ’, Müessesetü’l-Me’ârif, Beyrut 1407/1987, s.426-428; Ya’kûbî, Târîh, II, 48.

⁶⁶ Belâzürî, Fütüh, s.443; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 436; İbn Haldûn, Târîh, II, 564.

Türkler hedef haline geldi.

Ridde olayları sonrasında Türklerin adı duyulur olmuştur: Hâlid b. Velîd, Şam seferlerine başladığı sıralarda, kendisiyle savaşma cesareti gösteren Fâris adında bir düşman askerinin, “Ben Türk askerlerini kıran biriyim” diyerek övündüğü görülmüştür.⁶⁷ Yine Hâlid’in, Yermük Savaşı’nda düşmana gözdağı verme kabilinden, kendilerini asla Acemlere ve Türklere benzetmemeleri uyarısında bulunması dikkat çekicidir.⁶⁸

Kâdisiye Savaşı’nda Sasanî ordusunda 8.000 Türk askeri savaşmaktaydı.⁶⁹ Yine Filistin-Kayseriyâ’nın fethinde Bizans safında çok sayıda Türk askeri görev yapmaktaydı.⁷⁰

Hz. Ömer döneminde (14-24/634-644) Kafkasya’da Abdurrahman b. Rebi’a’ya (ö. 32/652)⁷¹ ve Sürâka b. ‘Amr (ö. 24/645) ile Horasan ve Mâverâünnehir’de Ahnef b. Kays’a (ö. 67/686-87)⁷² Türklerle savaş yapma müsaadesi verildi. Ancak Hz. Ömer, Türklere karşı temkinliydi ve yeni düşman cepheleri açılmasına sıcak bakmıyordu.⁷³ Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında elde edilen büyük zaferler sonrasında⁷⁴ “Size dokunmadıkça Türklere dokunmayın”⁷⁵ hadisinin zikredilmesiyle, içerisinde bulunulan şartlar (konjoktür) mutabık düşüyordu.

Yezdücerd Türk, Soğd ve Çin hükümdarlarına mektup yazarak yardım istedi.⁷⁶ Göktürklerin bu talebi karşılması zordu.⁷⁷ Ona Horasan’daki yerel Türk hükümdarları ancak arka çıkabildi.⁷⁸ Yezdücerd aslında bölgede güçlü bir aktör haline gelen Çin hükümdarından bir şeyler yapmasını ummuştu.⁷⁹ Ahnef komutasındaki müslüman ordusu Yezdücerd’in peşine düşmüştü. Yezdücerd önce Horasan’ın merkezi Merv’e, ardından Merverûd’a ve nihayet (Toharistan’ın merkezi) Belh’e sığınmıştı.⁸⁰

Türk hakanının komutasındaki Türk ordularıyla, müslüman orduları savaşmak üzere mübarezeye çıkmışlar, ancak Ahnef’in mübarezeye çıkan üç Türk süvarisini öldürmesi,⁸¹ Türkler tarafından “uğursuzluk” sayılmış ve “savaşmakta hayır yoktur” denilerek geri

⁶⁷ el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, Fütûhu’s-Şâm, nşr. Abdüllatif Abdurrahmân, Dâru’l-Kütübi’-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 34,

⁶⁸ Hâlid, Cebele b. Eyhem ve diğer düşman komutanlarını uyarmış (Vâkıdî, Fütûh, I, 129, 148, 150, 176), Irak cephesindeki İran komutanlara, “Şu andaki sizin Türkler üzerindeki heybetiniz bize sökmeyiz” mealinde sözler söylemiştir. Vâkıdî, Fütûh, II, 171.

⁶⁹ Yâkût, Mu’cem, IV, 292; Kazvîni, Âsâr, s.239.

⁷⁰ Vâkıdî, Fütûh, II, 21

⁷¹ Taberî, Târih, IV, 155, 156-158; İbn Abdülber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdillâh, el-İsti’âb fi ma’rieti’l-aşhâb, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Cil, Beyrut 1412/1992, II, 580; Yâkût, Mu’cem, I, 305; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 431, Üsdü’l-gâbe, Dâru’l-Kütübi’-İlmiyye, Beyrut: 1415/1994, II, 411; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 155.

⁷² İbn Kuteybe, ‘Uyûn, I, 267; Taberî, Târih, IV, 173; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 165.

⁷³ Belâzürî, Fütûh, s.572, 574; Süleyman b. Musa el-Kilâ’î, el-İktifâ, thk. Kemalüddin İzzeddin Ali, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1417/1997, s.351. Hz. Ömer, Ahnef’e yazdığı mektubunda, “Sakin nehri (Ceyhun’u) aşmayın!” diye uyarılmıştı. Taberî, Târih, IV, 168; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 435-436

⁷⁴ İbn Hişâm, es-Sire, II, 219; Süheylî, er-Ravd, VI, 267; İbn Kesir, el-Bidâye, VI, 32.

⁷⁵ Ebü Davûd, “en-Nehyü an-Tehyici’t-Türk”, 8 (4302); İbn Ebü ‘Âsım, el-Âhâd, V, 225 (2753-2754); Nesâî, “Gazvetü’t-Türk”, 4370; Taberî, el-Mu’cemül-kebir, VI, 7 (5634), X, 181 (10389), XIX, 375 (882).

⁷⁶ Ebü’l-Fidâ, el-Muhtasar, I, 164.

⁷⁷ Göktürkler 8/630 yılından itibaren dağılma sürecine girmişti. Gündüz, Kur’an ve Kılıç, s.32.

⁷⁸ Taberî, Târih, IV, 169-170.

⁷⁹ Ancak Çin hükümdarı sorup soruşturmuş müslümanlar hakkında olumlu bir kanaate sahip olmuş ve Yezdücerd’in talebini reddetmiştir. Taberî, Târih, IV, 170, 172; Mağdisî, el-Bed’, V, 195; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 436; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 165.

⁸⁰ İbn Kuteybe, el-Me’ârif, s.666-667; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 435-436; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 165-169.

⁸¹ Taberî, Târih, IV, 169, 170. Rivayete göre Türkler, savaş örfü olarak aralarından üç süvarinin çıkıp da karşı tarafta bulunan düşmanla çarpışmaya kadar yerlerinden ayrılmaz, orduları hücumla geçmezdi. İbnü’l-Esir, el-Kâmil, II, 435; Kilâ’î, el-İktifâ, s.376.

çekilmişlerdir. İslam orduları ilerleyişini sürdürmüş, ancak geniş çaplı bir savaş olmamıştır.⁸² Bunda Hz. Ömer'in Ahnefe Ceyhun nehrini geçmemesi yolundaki talimatı etkili olmuş ve Yezdücerd'e zaman kazandırmıştır.⁸³

Türk hükümdarının Ceyhun nehrinin gerisine çekilmesi ve Yezdücerd'in askerlerin yanlarındaki hazineyle beraber müslümanlara teslim olmaları, Ahnefi cesaretlendirmiş olmalı ki, Kûfe'den getirttiği 10.000'den fazla Arap nüfusunu Belh civarına yerleştirmiştir.⁸⁴ Benzer hadiseler Kafkaslarda yaşanmış ve Hazar hükümdarı müslümanlarla savaşmaya istekli olmamıştır.⁸⁵ Hz. Ömer döneminde taraflar, birbirlerinin gücünü ve gösterecekleri tavırları karşılıklı olarak anlamaya çalışmışlardır.

Hz. Ömer, Nu'mân b. Mükarrin'in kardeşi Süveyd'i Yezdücerd'i takip etmesi ve Horasan bölgesini kontrol altına alması için görevlendirmiştir. Komutan Süveyd, Türklerin yaşadığı Cürcan bölgesini zaptetmek üzere harekete geçmiş, -ilk önce- Cürcan hükümdarı Zernân Sûl'a, "cizye ödeme ve düşmanlara karşı kendilerine yardım etme" şartlarını belirten bir mektup yazmıştır. Zernân Sûl da şartları kabul etmiş; Süveyd ve ordusunu şehrin dışında karşılaşmış ve birlikte şehre girmişlerdir (18/639). Süveyd şehirde karargâh kurmuş, harac toplamış, surları tahkim ederek şehri, Dehistan Türkleriyle koruma altına almıştır.⁸⁶

Yaşanan fiili durumla hadiselerin mutabık düştüğü görülmektedir. Ama asıl endişe edilen husus, Türklerin Araplara galip gelmesiydi.⁸⁷ İbn Kesir, Abdurrahman b. Rebî'a'nın Hazarlarla savaşmasını, "Türklerle yapılan ilk savaş" olarak takdim etmiştir. Üstelik Hz. Peygamber'in Türklerle savaşılacağını önceden haber verdiğini ve sahâbenin son günlerinde meydana gelen en kanlı savaş olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Taberî'de geçen bir rivayete göre Hz. Ömer, içlerinde sahabilerin de bulunduğu bir orduyu Türk illerine gaza yapmak için görevlendirmiştir (22/642). Söz konusu bu rivayete göre Abdurrahman b. Rebî'a bölgeye intikal ettiği sırada Şehriyâr adlı yerel bir hükümdarla karşılaşmış, o da Türklerle değil Rumlarla savaşmalarını tavsiye etmiştir. Ancak Abdurrahman, ulvî gayelerle buralara kadar geldiğini ve her ne pahasına olursa olsun Türklerle savaşmaya kararlı olduğunu söylemiştir. Hazarlar üzerlerine gelen bu orduyla savaşmak yerine geri çekilmeyi tercih etmişlerdir. Abdurrahman ordusuyla Belencer'den 100 fersah uzaklıktaki bir yere kadar ilerlemişse de geri dönmüştür.⁸⁹

Hz. Osman dönemine (24-35/644-656) gelindiğinde Abdullah b. 'Âmir (ö. 59/679) komutasındaki orduya Türkler ve Deylemliler dışında ciddi bir direniş gösterilmemiştir.⁹⁰ Hz. Osman da Türklerle savaşa ihtiyatla yaklaşmıştır. Hz. Osman, olası yenilgilere mahal

⁸² Taberî, Târih, IV, 170.

⁸³ Ebu'l-Fidâ, el-Muhtasar, I, 164; İbnü'l-Verdi, Târih, s.141; Kilâ'î, el-İktifâ, s.374, 376.

⁸⁴ Taberî, Târih, IV, 169, 171; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 435.

⁸⁵ Taberî, Târih, IV, 158; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 431; Kilâ'î, el-İktifâ, s.369.

⁸⁶ Taberî, Târih, IV, 152; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 427; İbn Haldûn, Târih, II, 582.

⁸⁷ Mesela "Müslümanlar Türklerle savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır" (Ebû Dâvud, "Kitâlû't-Türk" 9 (4303); Nesâî, "Gazvetü't-Türk" (4371);) hadisini biliyorlar ve "şüphesiz ki onlar, ümmetimden hükümdarlığı ve Allah'ın onlara bahsettikleri şeyleri ilk alacak olan Beni Kantûrâ'dır" (Taberânî, el-Mu'cemül-kebir, VI, 7, X, 181) hadisinin gerçekleşmesinden de (muhtemelen) endişe ediyorlardı.

⁸⁸ Taberî, Târih, IV, 152; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 427; İbn Haldûn, Târih, II, 582.

⁸⁹ Taberî, Târih, IV, 158. Benzer rivayetler için bk. İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 431.

⁹⁰ Ya'qûbî, Târih, II, 62.

vermemek adına komutanlarını Türkler hakkında uyarmıştır. Müslüman askerlerin şişmanlaması ve refaha kavuşmasını hayra yormamış, aksine başlarına iş açabileceği ve felakete uğrayabileceklerini söylemiştir. Gerçekten de durum Hz. Osman'ın tahmin ettiği gibi gerçekleşmiştir. Türkler ani saldırısı sonucunda Abdurrahman dâhil müslüman askerlerden pek çoğu şehit düşmüştür. Hazar Hakanı'nın daha önce, "Bize yenebilecek ve bize denk bir millet yokken nasıl oldu da sayıca bizden az olan bu müslümanlar bizi yenmektedir?" diye şaşırıldığı ve bu durumu sorguladığı rivayet edilmiştir. Hatta müslümanların çok az zayıf vermesi Türklerin bir kısmı tarafından "müslümanların ölümsüz insanlar" olarak düşünülmesine bile yol açmıştır. Ancak diğer kısmı da, "Peki bunu denediniz mi?" diye sormuşlar ve müslümanlara bir tuzak kurmuşlardı. Müslüman askerlerden bir grup kurulan bu tuzağın yanından geçerlerken ok yağmuruna tutulmuş ve şehit düşmüşlerdi. Böylece Sahabî komutanlardan Abdurrahman b. Rebi'a, Belencer'de⁹¹ Türklerle giriştiği savaşta şehit düşmüştü (32/652).⁹² Bu ayrıntılar Türklerin sahabilerin şahıslarına gösterdikleri saygıyı ifade etmesi bakımından önemlidir.

Hz. Ali döneminde (35-40/656-661) iç karışıklıklar yaşanmış, fetihler durmuş⁹³ ve bu durumdan yararlanan Hazarlar, Kafkasların güneyine ilerleyerek pekçok yeri almıştır.⁹⁴

Türklerle savaş bütün şiddetiyle Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halife olmasından sonra başlamış ve Emevîlerin yıkılışına kadar devam etmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân da (40-60/661-680) Türklerle savaşma konusunda başlangıçta temkinli davranmıştır. Nitekim "Türlere ilişmeyin..." hadisinin ravileri arasında Muâviye de bulunmaktadır.⁹⁵ Muâviye, Ermeniye bölgesinde Türklerle savaşıldığını duyduğunda kızmış ve Ermeniye valisine, "Anası ölesice, sana herhangi bir şekilde onları tahrik etme demedim mi?" diyerek çıkmış ve "Allah Resûlü'nden duydum ki" diyerek söz konusu hadisi zikretmiştir.⁹⁶

Emevîler döneminde Türklerle savaş fiilen başlamıştır. Önce Horasan ve Kafkaslarda başlayan savaşlar müslümanların zaferiyle sonuçlanmış ve Türkistan içlerine kadar fetihler gerçekleştirilmiştir. Türklerin kitlesel olmasa da bireysel müslümanlaşmaları söz konusu olmuştur. Ancak Emevîlerin izlediği mevâlî politikaları yüzünden İslamlaşma yavaşlamıştır.

Muâviye döneminde Rebi' b. Ziyâd el-Hârisî Türk bölgelerine akınlar tertip etmiş ve yerel Türk hükümdarı Rutbil'i yenerek Büst şehrini fethetmiştir (46/667). Aynı yıl içinde Abdullah b. Sevvâr, Türklerin yaşadığı Kikân bölgesinde kontrolü sağlamıştır.⁹⁷ Ziyâd b. Ebihî (ö. 53/673) ve oğlu Ubeydullah'ın (ö. 67/687) Irak valiliği esnasında Kafkasya ve Horasan bölgelerinde Türklerle savaşılmış ve önemli başarılar elde edilmiştir.⁹⁸ Mesela Ziyâd'ın

⁹¹ Hazar ülkesinde Bâbü'l-Ebvâb'ta bir şehirdir. Yâkût, Mu'cem, I, 489.

⁹² İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.433; Taberî, Târih, IV, 158-159, 304-305; İbn Abdülber, el-İsti'âb, II, 832; İbn Mâkûlâ Ali b. Hibetillâh, el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire1993, III, 390; Yâkût, Mu'cem, I, 489, 490; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 431-432, III, 25; Kilâ'i, el-İktifâ, s.369, 370; Sibî İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân, V, 487; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 156, 157, 243.

⁹³ Küçük çaplı da olsa Türklerle savaşılmıştır. Hz. Ali'nin verdiği izinle el-Hâris b. Mürre, Taberistan civarındaki Kikân bölgesinde Türkleri yenmeyi başarmış çok sayıda esir ve ganimet elde etmiştir. Yâkût, Mu'cem, IV, 423.

⁹⁴ Gündüz, Kur'an ve Kılıç, s.48-49.

⁹⁵ Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, XIX, 375; Heysemî, Mecma'u'z-zevâid, V, 304. Ayrıca bk. İbn Abdülhakem, Fütüh, I, 295; İbn Kesir, el-Bidâye, XIX, 16-17.

⁹⁶ Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, XIX, 376.

⁹⁷ Halife, Târih, s.208.

⁹⁸ İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.348.

oğullarından Selm, aralarında sahâbe (Abdullah b. Hâzim gibi) ve sahâbe çocuklarının (Mühelleb b. Ebû Sufre gibi) olduğu komutanlarla birlikte Horasan bölgesinin tamamını ele geçirmiştir (62/682).⁹⁹ Selm, Yezîd b. Muâviye zamanında da (60-64/680-683) Horasan valiliği yapmış ve Mâverâünnehir'e yönelmiştir. Buhâra melikesi Hatûn'la yerel Türk hükümdarlarından Tarhun'a mektuplar yazarak itaatlerini istemiştir.¹⁰⁰

Muâviye döneminde Kafkasya'da Hazarlara karşı sahabilerden Habîb b. Mesleme komutasında büyük bir sefer yapılmış ve Güney Kafkasya yeniden fethedilmiştir. Habîb b. Mesleme, Muâviye tarafından Ermeniyeye valiliğine getirilmiş ve bu bölgede vefat etmiştir (ö. 42/662).¹⁰¹

Yezîd b. Muâviye döneminde Kerbelâ Faciası, Harre Olayı ve Kâbe Kuşatması gibi müslümanlar açısından unutulmaz büyük felaketler yaşanmıştır. Kerbelâ Faciası'nda Hz. Hüseyin'in, "Sanki sizler, bizi kâfirleri ve Türkleri öldürdüğünüz gibi mi öldüreceksiniz" diyerek tepki gösterdiği,¹⁰² "Türklerle savaşmak üzere cepheye gönderilme" talebinde bulunduğu¹⁰³ ve "beni bırakın ölünceye kadar Türklerle savaşayım" dediği¹⁰⁴ ve ret cevabı alması üzerine, "Vallâhi, bunu ben Türklerden ve Deylemlilerden istemiş olsaydım yerine getirirlerdi"¹⁰⁵ diye serzenişte bulunduğu rivayet edilmiştir. Yezîd b. Muâviye 64/683 yılında öldüğü sıralarda Horasan'da Türklerle şiddetli muharebeler oluyordu.¹⁰⁶

Türklerin (muhtemelen) yaşadığı coğrafyalarda vefat eden sahabiler vardı: Büreyde b. Husayb el-Eslemî (63/682)¹⁰⁷ ile Ebû Berze el-Eslemî (ö. 65/685) Horasan'da (Merv'de)¹⁰⁸ ve Kusem b. Abbâs (ö. 57/676) ise Semerkant'ta vefat etmiştir.¹⁰⁹

Büreyde b. Husayb Türklerle ilgili olduğu söylenen, "Ümmetimi geniş yüzlü, küçük gözlü, yüzleri sanki dövülmüş örs gibi olan bir kavim yönetecektir... Allah'a and olsun ki, (Türk) süvarilerinin atları müslümanların mescitlerine bağlanacaktır..."¹¹⁰ gibi hadisleri rivayet etmiştir. 51/671-72 yılında Basra'dan Horasan'a gönderilen ordunun başında Büreyde b. el-Husayb bulunuyordu. Yine bu seferler sırasında sahabilerden Ebû Berze el-

⁹⁹ Halife, Târih, s.235, 236, 250; Ya'kûbî, Târih, II, 167, 168, 190; Taberî, Târih, IV, 181, V, 471; Askerî, el-Evâil, s.334; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 302, 303.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, 'Uyûn, I, 189; Mağdisî, el-Bed', VI, 5; İbn Kesir, el-Bidâye, XI, 598.

¹⁰¹ İbn Sa'd, Tabakât, IX, 413; Halife, Târih, s.151, 163, 205; Belâzürî, Fütûh, s.279-284; Ya'kûbî, Târih, II, 50, 60, 63; Taberî, Târih, IV, 156, 157, 162, 248, 304, 352; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 432; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 156.

¹⁰² Ya'kûbî, Târih, II, 163.

¹⁰³ Belâzürî, Ensâb, III, 173, 225; Ya'kûbî, Târih, II, 168; Taberî, Târih, V, 392.

¹⁰⁴ Ebu'l-'Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temimî, Kitâbü'l-Mihan, thk. Yahya Vüheyb el-Cebbûrî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1427/2006, s.133.

¹⁰⁵ Taberî, Târih, V, 392; İbn Kesir, el-Bidâye, XI, 518.

¹⁰⁶ Ya'kûbî, Târih, II, 168.

¹⁰⁷ İbn Sa'd, Tabakât, IV, 228, IX, 8, 369; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ma'rifetü's-sahâbe, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1419/1998, I, 430; İbn Abdülber, el-İstî'âb, s.185; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, Telkihi fühûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târih ve's-siyer, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1418/1997, s.324; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, IV, 408, Üsdü'l-gâbe, I, 367; ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed Târihu'l-İslâm, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, V, 22, 76; İbn Kesir, el-Bidâye, XI, 610.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, Tabakât, V, 203, IX, 9, 369; Belâzürî, Fütûh, s.577; İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.336; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 496; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân, VI, 26; Yâkût, Mu'cemü'l-büldân, II, 141; Zehebî, Târih, IV, 333. Halife b. Hayyât, Ebû Berze'nin Basra'da vefat ettiğini Târih'inde zikretmişse de (Târih, s.251), Tabakât'ında açıkça onun Merv'de vefat ettiğini söylemiştir (Kitâbü't-Tabakât, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Matba'atü'l-'Âni, Bağdat 1387/1967, s.109).

¹⁰⁹ İbn Sa'd, Tabakât, IV, 5, IX, 371; Halife, Tabakât, s.230; Zübeyrî, Neseb, s.27; İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.122; Belâzürî, Ensâb, IV, 66, Fütûh, s.580; Ya'kûbî, Târih, II, 149; Taberî, Târih, XI, 536; Mağdisî, el-Bed', V, 105.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVIII, 44 (22951); Ebû Davûd, "Kitâlu't-Türk", 9 (4305, 4306); Rüyânî, Müsned, I, 77 (36); İbn Kesir, Câmi', I, 477; İbnü'l-Mülakkın, et-Tavzih, XVIII, 10; Heysemî, Gâyetü'l-mağşad, VI, 326 (4441), Mecma', VII, 311; Aynî, 'Umdetü'l-kâri, XVI, 201. Ayrıca bk. İbn Kesir, el-Bidâye, XIX, 13, 151.

Eslemî, Belhî sulh yaparak zapt etmiş, Türklerin bölgesi Kûhistan'ı ise kan dökerek fethetmiştir.¹¹¹ Bazı kaynaklarda Eslemî'nin Hz. Peygamber'in işaretleriyle Merv'e yerleştikleri belirtilmiştir.¹¹²

4. Sahâbenin Türkler Hakkında Olumlu Yaklaşımları ve Türklerin Sahâbeye Hürmeti

Hadis külliyyatında “savaş” ve “kıyamet” bahislerinde fiziksel görünüşleriyle tarif edilen düşman kavmin Türkler olduğunun belirtilmesi¹¹³ Türkler hakkında olumsuz imaj yaratmaktadır. Ancak bazı hadislerde insanların karakterleri madenlere benzetilmekte, bir zaman hoşlanılmayanlar bir zaman sonra insanların en hayırlıları olabilecekleri anlatılmaktadır.¹¹⁴ Bu gibi hadislerde işaret edildiği üzere, Türkler dâhil (bir zamanlar) nefretle yaklaşılacak toplumların gün gelip insanların en hayırlısı olabileceği ifade edilmektedir. “Sizler benim ashabımsınız, benden sonra beni görmedikleri halde bana iman eden kardeşlerim gelecektir” meâlinde hadisler bulunmaktadır. Çeşitli varyantlarıyla bu hadislerde, “kardeşlerimi ben çok sevdim” denilmekte ve onlardan (gelecekte müslüman olacak olan kişi ve toplumlardan) hasret ve övgüyle bahsedilmektedir.¹¹⁵ “Türk ve Deylemlerden müslüman olanlar şefaati umabilir ancak ancak umamaz”¹¹⁶ mealindeki rivayet de çok anlamlıdır.

Sahâbeyle Türklerin karşılaşmaları daha çok savaş ortamlarında gerçekleşmiştir. İlk karşılaşmanın olduğu zamanlarda Mâverâünnehir ve Hazar hakanları müslüman ordularıyla özelde Hz. Peygamber'in sahabileriyle savaşmaya istekli davranmamışlardır. Türklerde sahâbe hakkında, “olağanüstü insanlar oldukları (hatta ölümsüz oldukları)” düşüncesi bile yerleşmiştir.¹¹⁷ Türk hakanları, sahâbenin içinde olduğu müslüman ordularına ihtiyatla yaklaşmış, gece baskınlarıyla onları keşfetmeye çalışmıştır. Abdurrahman b. Rebî'a örneğinde olduğu gibi onun anısına (mezarına) saygı göstermişler ve kıtlık zamanlarında yağmur duasına çıkmışlardır.¹¹⁸

Anadolu'nun birçok şehrinde Abdurrahman Gazi'ye ait olduğu söylenen türbeler bulunmaktadır.¹¹⁹ Kanaatimizce Abdurrahman Gazi'nin, Abdurrahman b. Rebî'a el-Bâhili olması ve onun bu şehirlere seferde bulunması zayıf bir ihtimaldir. Ancak bazı kaynaklarda

¹¹¹ Belâzürî, Fütûh, s.577; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 338; İbn Haldûn, Târih, III, 17.

¹¹² Beyhâkî'den merfû olarak nakledilen bir hadiste “Horasan'a müfrezeler gönderilecek, sen o müfrezede ol. Sonra Merv şehrine yerleş...” (Delâilü'n-nübüvve, VI, 332) denilmiş ve Büreyde bu şehre yerleşmiştir. İbn Kesir, el-Bidâye, IX, 151.

¹¹³ “Siz ayakkabıları keçe olan bir kavim ile savaşmadıkça ve küçük gözlü, kırmızı yüzlü, basık burunlu, yüzleri -deri üstüne deri kaplanmış kalkanlar gibi- kalın etli Türklerle savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır...” Buhârî, “Kitâlü't-Türk”, 94-95, ‘Alâmâtü'n-Nübüvve”, 22; Müslim, “Lâ-Teķümü's-Se'a”, 18 (64,66); İbn Mâce, “et-Türk”, 36; Ebû Dâvûd, “Kitâlü't-Türk”, 9; İbn Kesir, el-Bidâye, IX, 219.

¹¹⁴ Buhârî, “Alâmâtü'n-Nübüvve”, 22; Müslim, “Hiyâru'n-Nâs”, 48 (199), “el-Ervâh”, 49, (160).

¹¹⁵ Mâlik, “Câmi'u'l-Vudû”, 82; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIII, 373, 374; Müslim, “İstihbâb”, 39.

¹¹⁶ İbn Habîb, el-Münnemmak, s.41.

¹¹⁷ Taberî, Târih, IV, 158; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 25; İbn Kesir, el-Bidâye, VII, 124, X, 157.

¹¹⁸ İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s. 433; Taberî, Târih, IV, 159. Benzer ifadeler için bk. Askerî, el-Evâil, s.358; Yâkût, Mu'cem, I, 490; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 25; Sıbt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-zamân, V, 487. İbn Mâkûlâ, Zehebî ve İbn Kesir, “Türkler hala onun mezarını ziyaret edip yapmur duasında çıkarlar” demektedir (el-İkmâl, III, 390; Târih, III, 243; el-Bidâye, X, 158, 243). Taberî ve İbnü'l-Esir, Belencer halkı (Târih, IV, 304, 305; el-Kâmil, III, 25) derken İbn Kesir, Türkler tarafından naaşının defnedildiği söylemiştir (el-Bidâye, X, 243).

¹¹⁹ Van, Ahlat ve Erzurum'da Abdurrahman Gazi türbeleri (makamları) mevcuttur. Mesela Erzurum'daki Abdurrahman Gazi türbesinde yatan kişinin Gazi ve Şeyh lakabı Abdurrahman b. Süleyman el-İbşirî'nin olabileceği de söylenmektedir. Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdurrahman-gazi-kulliyesi> (erişim tarihi:14.10.2019)

geçen Abdurrahman'ın kardeşi Selman'ın Erzurum (Kalikale), Ahlat (Hilât) gibi Doğu Anadolu şehirlerine seferler düzenlediğine dair rivayetleri göz önüne aldığımızda,¹²⁰ bu şehirlerdeki mevcut türbelerin onun adına yapılmış makamlar olduğunu söyleyebiliriz. Abdurrahman Rebi'a'nın Türklerle giriştiği savaşa Selmân-ı Fârisî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbiler de katılmıştır. Abdurrahman Belencer'de şehit düşmesinden sonra komutayı kardeşi Selmân üstlenmiş ve o da şehit düşmüştür. Türkler ona da aynı saygıyı göstermiş ve onun mezarının başında yağmur duasına çıkmışlardır.¹²¹

Sahâbe tarafından Türklerin hükümdarlarına ve savaşlarda komutanlarına gösterdikleri sadakat görülmüş olmalıdır.¹²² Kaynaklarımızda “İnsanlardan muhafızlık (hıfz) görevinin onda dokuzu Türklere verilmiştir” şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.¹²³ Abdullah b. Abbas “eğer Türk ve Deylemliler olsaydı Hz. Osman'ı muhasara sırasında teslim etmezlerdi”¹²⁴ veya Abdullah b. Zübeyr'in “Ümeyye oğullarına karşı savaşımında şayet beni Türkler veya Deylemliler desteklemiş olsaydı zaferi ben kazanırdım”¹²⁵ demelerini bu minvalde değerlendirebiliriz.

Türklerin dine bağlı, sadık ve samimi olacakları düşünülmüştür. Nitekim İbn Abbas Nûr suresini okuyup tefsirini yapınca orada bulunan bir adam, “Bundan daha güzel bir kelam işitmedim, şayet Türkler bunları dinleselerdi muhakkak müslüman olurlardı” demiştir.¹²⁶

Sonuç

İslam'ın zuhuru esnasında Arapların özelde ise ilk müslümanların Türkleri tanınması meselesi tartışılrsa da, ashabın bu millet hakkında bilgi sahibi olması pek çok açıdan mümkün görünmektedir. Zira Mekkelilerin uluslararası imtiyazlar elde edip büyük çaplı ticaret yapmaları, tarihi İpek Yolu üzerinde Türklerin yaşadığı pek çok şehrin bulunması, Cahiliye şairlerinin şiirlerinde Türklerden söz edilmesi, yabancıların Mekke'de ikamet etmeleri, komşu devletler Bizanslılar ve Sasanîlerin Türklerle olan ilişkileri vs. gibi hadiseler bu karşılaşmayı muhtemel kılmaktadır.

İlk İslam fetihlerinde görev alan sahâbiler, Türklerin yaşadığı Kafkasya, Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar gelmişler ve bazıları da bu topraklara defnedilmişlerdir. Sahâbiler

¹²⁰ İbn Haldûn, Târîh, II, 572. Ya'kûbî, 24/645 yılında Abdurrahman b. Rebi'a'nın kardeşi Selmân'ın Ermeniyeye'yi (Doğu Anadolu'yu) fethettiğini rivayet etmektedir (el-Büldân, nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s.208). İbn 'Asem ise, Abdurrahman b. Rebi'a'nın kardeşi Selman'ın (Süleyman?) Ermeniyeye (Doğu Anadolu) seferine katıldığı ve Habîb b. Mesleme'nin Şimşat'ı fethetmesine yardımcı olduğunu kaydetmektedir (Kitâbü'l-Fütûh, thk. Ali Şirî, Dâru'l-Aqvâ, Beyrut 1411/1991, II, 431-432).

¹²¹ Câhîz, 'Amr b. Bahr, Kitâbü'l-Bursân, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1410/1990, s.321; İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.433; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, III, 25; İbn Kesir, el-Bidâye, X, 243-244, 402.

¹²² Süveyd'in Cürcan şehrini Dehistan Türkleriyle korumasından da anlaşılabilir. Taberî, Târîh, IV, 152; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 427; İbn Haldûn, Târîh, II, 582.

¹²³ Bu rivayet aynı zamanda hadis olarak da zikredilmekte (Taberî, Târîh, IV, 59; Hatib el-Bagdâdî, Kitâbü'l-Buḥelâ', nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Ceffân ve'l-Câbî, Dâru İbn Hazm, Limassol-Beyrut 1421/2000, s.204; Süyûti, Câmî'ül-uşûl, XV, 150 (15192); Müttakî el-Hindî, Kenzül-'ummâl XII, 88 (34117)) beraber uydurma (mümkir) hadislerden olduğu da söylenmiştir. Süyûti, el-Le'âlî'l-masnû'a, I, 140.

¹²⁴ Câhîz, el-Beyân ve't-tebyîn, 1:330; İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetillâh, Şerhu Nehci'l-belâga, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996, XV, 247.

¹²⁵ İbn Ebû'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga, V, 131.

¹²⁶ İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s.165; Belâzürî, Ensâb, IV, 38. Muhadramlardan Ebû Vâil Şakîk b. Seleme'den (ö. 82/701) nakille bu haber, hadis olarak da zikredilmektedir. Ayrıca ünlü hiciv şairi Ali b. el-Abbâs er-Rûmî'nin (ö. 283/986) ilgili şiiri aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Feḍâilü's-şâḫâbe, thk. Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983, II, 980; Taberî, Tehzîbü'l-Âsârü'l-bilâd, I, 180 (2185); Hâkim en-Nisâbüri, el-Müstedrek, III, 618 (6292), IV, 521 (8463).

başlangıçta taktik ve stratejik olarak Türkler'e karşı oldukça temkinli yaklaşmışlardır. Gerek Hz. Ömer ve gerekse Hz. Osman, Türklerle (Hazarlara) karşı dikkatli olunması hususunda komutanlarını uyarmıştır. Benzer yaklaşımı ilk Emevî halifesi Muâviye de sergilemişse de, genel olarak Emevîler dönemi Türklerle ilişkiler açısından sıkıntılı geçmiş; aralarında savaş ve mücadele hiç eksik olmamıştır.

Türklerin adı (çoğu yerde) Deylemliler ve (bazı yerlerde) Kabiloğulları (Afganlar?) ile birlikte anılmıştır. Türklerin sınır komşuları olan bu iki topluluk da savaşçı özellikleriyle tanınmıştır. Türkler ve Deylemliler içlerinde sahabilerin de olduğu İslam ordularına karşı direnç göstermişler ve savaşmışlardır. Onların gösterdikleri direnç ve cengâverlik sahabiler tarafından takdir olunmuş ve onların müslüman olmaları temenni edilmiştir. Yine Türklerin hükümdar ve komutanlarına canları pahasına itaat etmeleri övülmüş ve onların hakikati (Kur'ân') kabulde tereddüt etmeyeceklerini ifade edilmiştir.

Rivayetlerde Türkler, ihtiyatla yaklaşılması gereken, mümkünse kendi haline bırakılması istenen bir millet olarak nitelenmektedir. Türk kelimesine de Arapça'daki '*t-r-k: terk etmek*' fiiline mutabık bir anlam yüklenmektedir. Kur'ân'da sözü edilen Zülkarneyn kıssasındaki, Ye'cûc ve Me'cûc adlı iki azgın topluluktan ayrılarak bu '*Hak Peygamber*'in safında toplananlara Türk denildiği söylenmektedir. Ayrıca Kantûrâ rivayetleri diyebileceğimiz haberlerle de, Hz. İbrahim ile Türkler arasında bir bağlantı kurulmaktadır.

Çoğu hadis metinlerinde isim zikredilmeden fiziki görünüşleri ve savaşçı özellikleri anlatılan bir kavimden söz edilmektedir. Kıyamet alametleri veya Türklerle savaş bahislerinde aktarılan bu haberler, bazen Hz. Peygamber'den veya sahabilerden naklen, bazen de doğrudan aktarılmaktadır. Çoğu İslam tarihlerinde ise konu tarihi olgulara dayandırılarak anlatılmaktadır.

İlk İslam fetihleri sırasında sahâbenin Türklerle doğrudan temasları başlamıştır. Sahabiler Türklerle savaşıp savaşmama konusunda tereddüt yaşasalar da, İslam'ı yayma ve cihat etme amaçlı Türk yurtlarına girilmesine sıcak bakmışlardır. Türk hükümdarları da, karşılaştıkları ordu içindeki sahabilere özel bir değer atfetmişlerdir. Abdurrahman b. Rebî'a örneğinde olduğu gibi sahabinin mezarına saygı gösterip yağmur duasına çıkmışlar ve onu ziyaretgâh edinmişlerdir.

Kaynaklar

- Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), *el-Muşannef*, thk. Hâbibürrahmân el-A'zamî, I-XII, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Fedâilü's-Şahâbe*, thk. Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416-1421/1995-2001.
- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Mansûrâtü eş-Şerif er-Rađî, Bağdad 1380/1961.

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh (ö. 400/1009), *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, Dâru'l-Beşîr, Tanta 1403/1987.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak (ö. 1329/1911), *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, I-XVI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Belâzürî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996.
- Belâzürî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Ömer Enîs et-Tabbâ', Müessesetü'l-Me'ârif, Beyrut 1407/1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ĥüseyn (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şer'a*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ĥüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ. I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Beyhakî, Ebu'l-Ĥasen Zâhiruddîn Ali b. Zeyd (ö. 565/1164), *Târîhu Beyhak*, nşr. Yûsuf el-Hâdî, Dâru Akra', Dımaşk 1425/2004.
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm (ö. 292/905), *Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, I-XVIII, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Ĥikem, Medine 1409-1430/1988-2009.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il (ö. 256/870), *Sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ, I-VII, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993.
- Câhîz, 'Amr b. Baĥr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Hârûn, I-IV, Mektebetü'l-Ĥâncî, Kahire 1418/1998.
- Câhîz, 'Amr b. Baĥr (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hülân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1410/1990.
- Dadan, Ali, *Eski Araplara Göre Türkler*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2018.
- Dîneverî, Ebû Ĥanîfe Ahmed b. Dâvud (ö. 282/985), *el-Aĥbârü't-tuvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Kahire: 1379/1960.
- Diyârbekrî, Ĥüseyn b. Muhammed (ö. 990/1582), *Târîhu'l-ĥamîs fi ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Müessesetü Şa'bân, Beyrut ts.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/889), *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., I-VII, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, Dımaşk 1430/2009.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, I-VII, Dâru'l-Vatan, Riyad 1419/1998.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî-Abdülber Abbâs, I-II, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.
- Ebû'l-'Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 333/945), *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Yahya Vüheyb el-Cebbûrî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1427/2006.
- Ebû'l-Fidâ, 'İmâdüddîn İsmâ'il b. Ali (ö. 732/1331), *el-Muĥtasar fi târihi'l-beşer*, I-IV, el-Matba'atü'l-Ĥuseyniyyeti'l-Mışriyye, Kahire 1324/1907.
- Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fürûku'l-*

- lüğaviyye*, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdillâh (ö. 250/864), *Aḥbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, I-II, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983.
- Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtiḥu'l-gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420/1981.
- Fâkihî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İshâk (ö. 278/891-92), *Aḥbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Dehiş, I-VI, Dâru Hıdr, Beyrut 1417/1996.
- Gündüz, Tufan, *Kur'ân ve Kılıç Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*, Yeditepe Yay., İstanbul 2018.
- Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002.
- Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), *Nevâdiru'l-uşûl fi eḥâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman 'Umeyra, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55), *Kitâbü't-Tabakât*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Matba'atü'l-'Ânî, Bağdat 1387/1967.
- Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55), *Târîḥu Ḥalîfe b. Ḥayyât*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad 1397/1985.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 1990.
- Haṭîb el-Bagdâdî (ö. 463/1071), *Kitâbü'l-Buḥelâ'*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbi-el-Ceffân ve'l-Câbi, Dâru İbn Hazm, Limassol-Beyrut 1421/2000.
- Haṭîb el-Bagdâdî (ö. 463/1071), *Tâlî Telḥîsi'l-müteşâbih*, nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen – Ebû Ḥuzeyfe Ahmed eş-Şükayrât, I-II, Dâru's-Samî'i, Riyad 1418/1997.
- Haṭîb el-Bagdâdî (ö. 463/1071), *Târîḥu Bagdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1421/2000.
- Haṭṭâbî, Ḥamd b. Muhammed (ö. 388/998), *Me'âlimü's-sünen*, Nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbâḥ, I-IV, Matba'atü'l-İlmiyye, Halep 1932-1934.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Gâyetü'l-maḥşad fi zevâidi'l-Müsned*, thk. Hallâf Mahmûd Abdüssemi', I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1421/2001.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Keşfü'l-estâr 'an-zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübi's-sitte*, thk. Ḥabîbürraḥmân el-A'zamî, I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1399/1979.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, tsh. Ḥüsâmeddin el-Ḳudsî, I-X, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (ö. 328/940), *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Ḳamiha, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1404/1983.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. 'Abdillâh (ö. 463/1071), *el-İstî'âb fi ma'rieti'l-aşḥâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- İbn Abdülhakem, Ebu'l-Ḳâsım 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh (ö. 257/870), *Fütûhu Mısr ve'l-Magrib*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1425/2004.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Ḳâsım Ali b. el-Ḥasen (ö. 571/1176), *Târîḥu Medîneti Dimaşḳ*, thk. Ömer b. Garâme el-'Amravî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415-1420/1995-2000.
- İbn 'Asem, Ahmed b. 'Asem el-Kûfi (ö. 320/932), *Kitâbü'l-Fütûḥ*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Aḍvâ, I-

VIII, Beyrut 1411/1991

- İbn Ebû 'Âsım, Ahmed b. 'Amr (ö. 287/900), *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, I-VI, Dâru'r-Râye, Riyâd 1411/1991.
- İbn Ebû Hayseme, Ahmed b. Züheyr (ö. 279/892-893), *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel, I-II, Dâru'l-Fârûki'l-Ĥadîsiyye, Kahire 1427/2006.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Muşannef*, thk. Muhammed 'Avvâme, I-XXVI, Dâru'l-Ķible-Müessesetü 'Ulûmi'l-Ķur'an, Cidde-Dimaşk 1427/2006.
- İbn Ebû'l-Ĥadîd, Abdülhamîd b. Hibetillâh (ö. 656/1258), *Şerhu Nehci'l-belâga*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, I-XXI, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb (ö. 245/860), *el-Münemmak fî aĥbâri Ķureyş*, thk. Hûrşîd Ahmed Fârûk, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaĥîhi'l-Buĥârî*, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379/1960.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406), *Rihle*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406), *Târîh*, nşr. Ĥalîl Şehâde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/2000.
- İbn Ĥamdûn, Muhammed b. el-Ĥasen (ö. 562/1167), *et-Tezkiretü'l-Ĥamdüniyye*, thk. İhsân 'Abbâs-Bekr 'Abbâs, I-X, Dâru Sâdır, Beyrut 1417/1996.
- İbn Ĥazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 456/1064), *Cemheretü'l-enşâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselam M. Harun, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1382/1962.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965), *Saĥîhu İbn Ĥibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ v.dğr., I-II, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1375/1955.
- İbn Ĥurdâzbeh, Ebu'l-Ķâşım 'Ubeydullah b. 'Abdillâh (ö. 300/913-14), *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. Michael Jan de Goeje, Dâru Sâdır, Beyrut 1889.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk (ö. 151/768), *Kitâbü's-Siyer ve'l-meġâzi*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398/1978.
- İbn Kesîr, İsmâ'îl b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâru Hicr, Kahire 1417-1419/1997-1999.
- İbn Ķuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Kitâbü'l-Me'ârif*, thk. Servet 'UĶĶâşe, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.
- İbn Ķuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *'Uyûnü'l-aĥbâr*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., I-V, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, Beyrut 1430/2009.
- İbn Mâkûlâ, Ali b. Hibetillâh (ö. 475/1082), *el-İkmâl fî refi'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muĥtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, I-VII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1993.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem (ö. 711/1311). “s-h-b”, “k-b-l”, *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Dâru Şâdir, Beyrut ts., I, 519, XI, 581.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *eṭ-Ṭabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Mektebetü'l-Ḥancî, Kahire 1421/2001.
- İbn Vehb, Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), *el-Câmi' fi'l-hadis*, nşr. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Ḥayr, I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1416/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Şaḥîḥayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, I-IV, Dâru'l-Vatan, Riyad 1417/1997.
- İbnü'l-Ca'd, Ali b. el-Ca'd (230/840-41), *Müsned*, nşr. 'Âmir Ahmed Ḥaydar, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *Telkîhu fühûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târîḥ ve's-siyer*, Dâru'l-Erḳam, Beyrut 1418/1997.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn b. Muhammed (ö. 606/1210), *Câmi'u'l-uşûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût v.dğr., I-XII, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut 1389-1392/1969-1972.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn b. Muhammed (ö. 606/1210), *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, thk. Ṭâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, Beyrut ts.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407-1424/1987-2003.
- İbnü'l-İbrî, Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn (ö. 685/1286), *Târîḥu muhtasari'd-düvel*, nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesû'î, Dâru'r-Râidi'l-Lübnânî, Beyrut 1403/1983.
- İbnü'l-Mücâvir, Yûsuf b. Ya'kûb (ö. 630/1233), *Târîḥu'l-müstebşır*, nşr. Memdûḥ Ḥasen Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1416/1996.
- İbnü'l-Mülaqqın, Ömer b. Ali (ö. 804/1401), *et-Tavzîḥ li-şerhi'l-Câmi'i's-şahîḥ*, thk. Dâru'l-Felâḥ, I-XXXVI, Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk 1429/2008.
- İbnü'l-Verdî, Ömer b. el-Muzaffer (ö. 749/1349), *Târîḥ*, Kahire: h.1285.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed es-Sıkillî (ö. 560/1165), *Nüzhetü'l-müştâk fi ihtirâki'l-âfâk*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1422/2002.
- Ḳalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Ḳalâidü'l-cümân fi't-tarîf bi-ḳabâili'l-Arabe'z-zemân*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire-Beyrut 1402/1982.
- Ḳalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti'l-enşâbi'l-Arab*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut 1400/1980.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed (ö. 682/1283), *Âsârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd*, Dâru Sâdir,

- Beyrut ts.
- Kilâ'i, Süleyman b. Musa (ö. 634/1237), *el-İktifâ bi-tağammenihû min megâzi Resûlillâh ve selâsetü'l-hülefâ*, thk. Kemalüddin İzzeddin Ali, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1997.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 786/1364), *Sahîhu'l-Buĥârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer (ö. 656/1258), *el-Müfhim li-mâ eşkele min telhisi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr., I-VII, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996.
- Mağdisî, el-Muṭahhar b. Ṭâhir (ö. 355/966), *Kitâbü'l-Bed'i ve't-târîĥ*, I-VI, Mektebetü's-Seĥâfeti'd-Dîniyye, Kahire ts.
- Mağdisî, Muhammed b. Ahmed (ö. 390/100), *Aĥsenü't-teĥâsîm*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1991.
- Maĥrîzî, Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *el-Ĥıtatü'l-Maĥrîziyye*, thk. Halil el-Mansûr, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *Muvaṭṭa'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zâyed b. Sultân, Abudabi 1425/2004,
- Mes'ûdî, Ebû'l-Ĥasen Ali b. el-Ĥuseyn (ö. 345/956), *Aĥbâru'z-zamân*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1416/1996.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Ĥasen Ali b. el-Ĥuseyn (ö. 345/956), *Murûcü'z-zeheb*, thk. Yûsuf Es'ad Dâğır, I-IV, Dâru'l-Hicre, Ķum 1409/1984.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî (ö. 742/1341), *Tuĥfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-eşraf*, thk. Abdüssamed Şerefüddin, I-XIV, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.
- Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, I-V, Müessesetü't-Târîĥi'l-'Arabî, Beyrut 1423/2002.
- Murtazâ ez-Zebidî (ö. 1205/1791). "e-n-f", "t-r-k", "z-l-f", "ĥ-n-t-r", *Tâcü'l-'arûs*, thk. Komisyon, I-XL, et-Türâsü'l-'Arabî, Kuveyt 1965-2001, XIII, 486, XVI, 34, XXIII, 39, 320, XXVII, 93.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâķî, I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire 1412/1991.
- Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aĥvâl ve'l-ef'âl*, tsh. Bekrî Hayyânî-Şaffet es-Seĥĥâ, I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb (ö. 303/915), *Sünen*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdilvehhâb (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyhâ, I-XXXIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- Rüyânî, Muhammed b. Hârûn (307/919-20), *Müsned*, nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî, I-III, Müessesetü Ķurtuba, Kahire 1416/1995.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed (ö. 562/1166), *el-Enşâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1408/1988.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Mir'âtü'z-zamân*, thk. Muhammed Berekât v.dğr., I-XXIII, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, Dımaşĥ 1434/2013.

- Sirâcüddîn İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457), *Harîdatü'l-acâib*, thk. Enver Mahmûd Zennâtî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1428/2008.
- Suhârî, Ebü'l-Münzir Seleme b. Müslim (ö. 511/1117), *el-Enşâb*, thk. Muhammed İhsân en-Naş, b.y., 1428/2006.
- Süheyli, Abdurrahmân b. 'Abdillah (ö. 581/1185). *er-Ravḍü'l-ünûf*. Nşr. Abdurrahman el-Vekil. 7 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1387-1400/1967-1980.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Câmi'u'l-eḥâdis*, haz. Abbas Ahmed Sakr-Ahmed Abdülcevâd, I-XXI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-XVII, Merkezü Hicr, Kahire 1424/2003.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Halifeler Tarihi* (trc. Onur Özatağ), Ötüken Yay., İstanbul 2014.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-eḥâdisi'l-mevḍû'a*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 942/1566), *Sübülü'l-hüdâ*, thk. Mustafâ Abdülvâhid v.dğr., I-XII, Kahire 1417-1419/1997-1999.
- Ṭaberânî, Süleymân b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Ḥamdî Abdülmecid es-Selefi, I-XV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
- Ṭaberânî, Süleymân b. Ahmed (ö. 360/971), *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Ḥamdî Abdülmecid es-Selefi, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409-1416/1989-1996.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm, I-XI, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Tehzîbü'l-âsâr Müsnedü 'Abdillâh b. 'Abbâs*, nşr. Maḥmûd Muhammed Şâkir, I-II, Matba'atü'l-Medenî, Kahire 1982.
- Ṭammâs, Ḥamdû, *Divânu Nâbîga ez-Zübyânî*, Dârü'l-Me'ârif, Beyrut 1426/2005.
- Ṭayâlisî, Süleyman b. Dâvud (ö. 204/819), *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki, I-IV, Dâru Hicr, Kahire 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., I-V, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1962-1977.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed (ö. 468/1076), *el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Fütûhu's-Şâm*, nşr. Abdüllatif Abdurrahmân, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb (ö. 292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, I-II, Dâru'l-'Âlemî, Beyrut 1431/2010.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb (ö. 292/905), *el-Büldân*, nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. Yâḳût el-Ḥamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-

V, Dâru Şâdir, Beyrut1397/1988.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1986-2000.

Zübeyrî, Muş'ab b. 'Abdillah (ö. 236/851), *Kitâbü Nesebi Kureys*, nşr. E. Lévi-Provençal, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.

Recognition and Relations of The Companions with Turks

Abstract

People who believed in the prophet (Muhammad) and had the opportunity to meet him face to face are called companions. Since the Muslims accept the opinions and evaluations of the companions as a criterion, their opinions about some individuals, communities, and states are also of great importance. Therefore, it is necessary to examine the views and evaluations of the companions about the Turks that have been affecting the world history. In Islamic history resources, there are narrations (rivayât) about the origin, physical appearance and some characteristic features of the Turks.

Although the issue of recognition of the Turks by the Arabs and the first Muslims in particular during the emergence of Islam is discussed, it seems possible that the companions will have information about the Turks in many ways. This is because Meccans obtained international concessions and did trade on a large scale, there existed many Turkish cities on the historical Silk Road, Turks were referred in poems of the Ignorance (Jahiliyya) poets, some Turks resided as foreigners in Mecca, there exist relations between neighboring states, Byzantines and Sassanids.

According to the companions, the Turks were a nation with a high potential for being a Muslim, a densely populated and a strong human character. In the beginning, however, by the companions, the Turks were regarded as enemies that should not be approached. Muslims were actually at war with the Byzantine Empire and the Sassanid Empire, the Turkish neighbors. While the Turks were fighting outside the Chinese invasion, they were busy with problems such as fights over the throne. Therefore, instead of fighting, the parties tried to understand each other and approach them with caution. When the war was inevitable, they boldly turned against each other. Towards the end of the companions of the Sahâba, the Turks fought in the Caucasus, Khorasan, and Mâverâünnehir (Transoxiana) regions.

At this point, the issue of how the companions were perceived by the Turks is important to investigate. The Turks considered companions as the respected people and therefore did not show a willingness to fight. For this reason, it was seen that the Turks withdrew Bâbu'l-Ebvâb (Demirkapu) in the Caucasus after the Ceyhun River in Central Asia. The Turks (massively) showed respect and reverence to the Companions and their tombs before they became Muslims. It can be said that such approaches positively affect the Islamization of Turks. In the early ages, there were individuals, but not mass, Muslims among the Turks. The politics of the Umayyads and the ongoing wars have slowed down Islamization, but it is known that the greatest support to the Abbasid revolution came from the people of Khorasan and Mâverâünnehir where the Turks lived intensively.

In this study, based on the basic sources of Islamic history and hadith complexes, the physical appearance and some human characteristics are narrated according to the prophet and companions. We aim to reveal all aspects of the relations of the Companions with the Turks during the first Islamic conquests and their positive and negative convictions about the Turks.

Keywords: The Companions, Recognition, Turks, Yâfes, Kantûrâ.

Cahiliyye Dönemi Evsiye Şiir Ekolü

Jahiliyyah (Days of Ignorance) Period Evsiyye Poetry Ecole

Hamit SALİHOĞLU^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
e-Posta: hamityurter@hotmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-3554-3251>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	11.10.2019
Kabul Tarihi:	12.12.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Evsiyye şiir ekolü, Temîm kabilesine mensup cahiliye dönemi şairlerinden olan Evs b. Hacer (ö. m. 620) adındaki şaire nispetle anılan bir şiir ekolüdür. Bu şiir ekolü, cahiliye dönemi Arap kasidesinin inşasında Arap şiirinin stiline uygun hareket etmek suretiyle şiirlerin biçimine çok önem veren bir ekoldür. Bu ekol, cahiliye döneminde bir yandan bedevi hayatı bütün yönleriyle yaşayan ve onun ilham ettiği duyguları kalbin derinliklerinden hisseden, diğer yandan da başta şehir medeniyetinden ve daha sonra da Fars kültüründen etkilenen bir grup şairi içinde barındırıyordu. Bu şiir ekolünün ilk kurucusu ve üstadı ise Evs b. Hacer'dir. Onun en meşhur öğrencileri de Beşâme b. Gadîr, Zühayr b. Ebî Sülmâ (ö. 609), Ka'b b. Zühayr (ö. 24/645), Büceyr, Hutay'e (ö. 59/678), en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604) ve Cemil b. Ma'mer (ö. 82/701)'dir. Bu ekole mensup râvî ve şairleri söz konusu mektepte bir araya getiren ortak payda ise şiir rivayetinin dışında ve mensubu oldukları kabilenin ötesinde şiirlerinde kullandıkları edebi üslup ve sanatsal özelliklerdir. Bu ekole mensup mezkûr şairler, kendilerinden sonra gelen çoğu şair tarafından taklit edilmeye çalışılmış ve şiirle ilgili ortaya koydukları edebi tenkit ve dilsel üslubun etkisi günümüze kadar devam etmiştir.

Sahip olduğu üstün meziyetleriyle, şiir alanındaki mahareti ve titiz davranışlarıyla öne çıkan Evs b. Hacer'in belirlediği şiir kaideleri üzerine kurulmuş olan bu ekol, şiir sanatına önem vermeyen ve şiirlerinin kölesi olmayan şairlerin bu sanatta yükselme imkânı olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple söz konusu ekole mensup şairler, bütün hayatlarını söyledikleri şiirlerinin hizmeti ve güzelleştirmesi için adanmış ve şiirlerinin köleleri olarak tanınmışlardır. Mensubu oldukları söz konusu ekol de "Abîdu's-şîir" adıyla anılmıştır. Şiir sanatında düşünme, sabır ve teenniden yana tutum sergileyen bu ekol, şiiri bir sanat olarak benimsediği gibi yaratılış ve mizaçlarıyla şiir söylemeye kalkışan şairlere karşı çıkmış ve onların bu tür şiirlerini de reddetmiştir. Bu nedenle söz konusu ekole mensup şairlerde teşbih, mecaz, istiare kinaye ve benzeri edebi sanat çeşitleri çokça görülmektedir. Şiirin tasvirinde hayalden daha çok maddi suretlere başvuran bu ekolünün şairleri, şiirin şekil ve suretinin güzelliğine verdiği önem, onun konusuna ve manasına verdiği önemden daha az olmamıştır. Bu ekolün öne çıkan temel özelliklerinden biri teenni ve itkandır. İkincisi ise şiirlerinde geniş bir şekilde ele alınan ve yaygın olarak kullanılan teşbih sanatıdır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Şiir, Evs b. Hacer, Evsiyye Şiir Ekolü

Giriş

Eski dönemlerde yaşayan Arapların örf ve adetlerini, ahlak ve inançlarını, bilgi ve marifetlerini nesilden nesile aktarmada büyük bir rolü olan şiir, Arapların divanı ve tarihi vesikası olarak kabul edilmiştir. Cahiliye döneminde şiire büyük önem verilmiş, onu besleyen etkenler ve teşvik eden vesileler olmuştur. Nitekim bu dönemde Arabistan'da yılın belli aylarında panayırlar kurulusu, hakemlerin huzurunda şiir yarışmaları düzenlenirdi. Şairler de

eserlerini kalabalık dinleyici kitlesine en güzel şekilde sunabilmek için en fasih kelime ve ifadeleri inşa etmeye çalışırdı. Cahiliye döneminde şiirin bütün halk tabakaları tarafından duyulması ve geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanması için en yaygın araçlardan biri şiir rivayeti idi. Şiiri nazmetmek ve söylemek isteyen kişi, herhangi bir şairin yanında kalır ve ondan şiir rivayet ederdi. Onun dili açılıncaya kadar ve şiir sanatını öğreninceye dek hem yanında kaldığı şairden hem de diğer şairlerden şiir rivayet etmeye devam ederdi.¹ Konuyla ilgili kaynaklar, mu'allakâ sahibi şairlerinden olan Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Evs b. Hacer'in, Hutay'e'nin de Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın ravisi olduğunu ve Ka'b b. Züheyr'in de babasından şiir öğrendiğini nakletmiştir.² Şiiri bir sanat olarak benimseyen bu şairler, Evsiyye şiir ekolüne mensup bazı şairlerdir.³ Bu şiir ekolüne mensup şairleri bir araya getiren ortak nokta ise, şiirlerinde kullandıkları benzer edebi sanatlardır.

Bu önemli şiir ekolü ile ilgili müstakil olarak yapılmış herhangi bir çalışmanın olmaması, bizi bu çalışmaya sevk eden en büyük etken olmuştur. Bu çalışmada Evsiyye şiir ekolü geniş bir şekilde ele alınıp incelenecek ve bu ekolün şiir özellikleri hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca bu şiir ekolünü kuran Evs b. Hacer ile onun en meşhur öğrencileri olan Züheyr b. Ebî Sülmâ, Ka'b b. Züheyr ve Hutay'e ile ilgili bilgi verilecektir.

1. Cahiliye Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

1.1. Sözlük Anlamı

Cahiliye (جاهلية) kavramı⁴, yapı olarak câhilün (جاهل) sözcüğüne mensup olan bir isim olup sına'î (yapay) bir mastardır. Bu kavram, حَـجَل (cehl) kökünden türeyen bir sözcüktür. Dilciler arasında genel kabul gören görüşe göre, cahiliye (جاهلية) kavramının kendisinden türemiş olduğu حَـجَل lafzının sözlükte, عِلْم (ilmin) zıddı olan bir kelime olup bilgisizlik anlamında olan bir sözcüktür.⁵ Ancak bazı dilciler, cahiliye kavramının, yumuşak huyluluk anlamına gelen حِلْم (hilmin,) zıddı olarak bilinen حَـجَل kelimesinden türemiş bir sözcük olduğunu söylemişlerdir.⁶

¹ Şevkî Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, "el-'Asru'l-Câhili" Dârü'l-Me'ârif, Kahire, c. I. s. 142; Bkz.: **İbrahim Yılmaz, Panayırılar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Dalı (Doktora Tezi), Erzurum, 1997.

² Ebü 'Amr eş-Şeybanî, **Şerhü'l-Mu'allakâti'Tis'**, thk. 'Abdulmecid Hemo, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 2001, s. 179; Şevkî Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 142, **el-Fennu ve Mezâhibuhu fi'l-Edebi'l-'Arabî**, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1960, s. 25; Taha Huseyn, **Fi'l-Edebi'l-Câhili**, s. 282; Huseyn 'Alî el-Hindâvî, **el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyyetu fi'l-'Asri'l-Câhili**, c. II, s. 126; Kenan Demirayak, **Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi**, Fenomen Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2009, s. 96; Nihad, M. Çetin, **Eski Arap Şiiri**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s.21.

³ el-Hindâvî, **el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyyetu fi'l-'Asri'l-Câhili**, c. II, s. 127; el-Fâhûri, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 128; Mârûn 'Abbûd, **Edebü'l-Arab**, Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîmi ve's-Sekâfe, Kahire, 2012, 60.

⁴ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim b. 'Alî İbn Manzûr el-İfrîkî, **Lisânü'l-'Arab**, Dâru Sâdr, Beyrut, 3. Baskı, h. 1414, madde: "c-h-l", c. XI, s. 130.

⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, madde: "c-h-l", c. XI, s. 129; Ebü'l-Fayd Murtadâ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrazzâk ez-Zebîdî, **Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Grup, Dârü'l-Hidâye, madde: "c-h-l", c. XXVIII, s. 255; Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, **Essihâh Tâcü'l-Luga Essihâhu'l-'Arabiyye**, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 4. Baskı, 1987, madde: "c-h-l", c. IV, 663; Ebü Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakûb el-Firûz Âbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhîd**, Dârü'l-Yûsuf li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Beyrut, 8. Baskı, 2005, madde: "c-h-l", c. I, 980; Ebü'l-Hasan 'Alî b. İsmâil b. Side, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam**, thk. 'Abdulhamîd Handavî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, madde: "c-h-l", c. IV, 165.

⁶ Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, **Cemheretü'l-Luga**, thk. Remzî Munir el-Ba'lebekî, Dârü'l-İlmi

1.2. Terim Anlamı

İslamî dönemle birlikte bir terim olarak ortaya çıkan, Kur'ân ve hadislerde yer alan cahiliye kavramı⁷, terminolojik olarak şu aşağıdaki anlamlarda kullanılmaktadır:

- * İslam öncesi fetret dönemi⁸
- * Arapların İslam'dan önce Allah, Peygamber ve dinin getirdiği kanunlar hakkında bilgisiz olmaları, neseple övünme, kibir ve zorbalık gibi kötü huyları ifade eden durum⁹
- * Müşrikler-Şirk ehli¹⁰
- * Arapların İslam'dan önce içinde bulunduğu cehalet ve sapkınlık¹¹
- * Akılsızlık, tutarsızlık, kırgınlık ve ahmaklık.¹²

Kur'ân ve hadislerde geçen cahiliye kelimesi, genel olarak Arapların İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple onların İslam'dan önceki dönemine el-'Asru'l-Câhili (cahiliye çağı) ve o dönemde yaşayan şairlere de Şuarâ'ül-Câhiliyye denilir.¹³

2. Evsiyye Şiir Ekolü

Evsiyye şiir ekolü, Temim kabilesine mensup cahiliye dönemi şairlerinden olan Evs b. Hacer (ö. m. 620) adındaki şaire nispetle anılan bir şiir ekolüdür. Bu ekolün ilk kuruyucusu ve üstadı Evs b. Hacer'dir.¹⁴ Bu ekolün en meşhur öğrencileri ise, Beşâme b. Gadîr, Züheyr b. Ebi Sülmâ, Ka'b b. Züheyr, Büceyr, Hutay'e ve Cemîl b. Ma'mer'dir.¹⁵ Bu şiir ekolüne mensup râvî ve şairleri söz konusu ekolde bir araya getiren ortak payda ise, râvîsi oldukları şairlerden ziyade ve mensubu oldukları kabilenin ötesinde şiirlerinde kullandıkları edebi üslup ile dilsel ve sanatsal alandaki ortak özelliklerdir.¹⁶

Evsiyye şiir ekolü, cahiliye döneminde bir yandan bedevi hayatı bütün boyutlarıyla yaşayan ve onun ilham ettiği duyguları kalbin derinliklerinden hisseden diğer yandan da başta şehir medeniyetinden ve daha sonra da Fars kültüründen etkilenen bir grup şairi içinde barındırıyordu.¹⁷ Evs b. Hacer'in belirlediği şiir kaideleri üzerine kurulmuş olan bu şiir ekolü, şiirin sabır ve teenni gerektiren bir sanat olduğunu ve onun şairlerin tabiat ve mizacıyla

li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, c. I, s. 494; İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasan ez-Zayyât, Hâmîd Abdulkadir, Muhammed 'Alî en-Neccâr, **el-Mu'cemü'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, madde: "c-h-l", s. 144; Şevkî Dayf, **Târîhü'l-Edebî'l-'Arabî**, "el-'Asru'l-Câhili" Dârü'l-Me'ârif, Kahire, c. I. s. 39; Demirayak, **Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi**, s. 9.

⁷ Cahiliye kavramı için bkz.: Demirayak, **Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi**; Levent Çavuş, **Kavramsal ve Tarihsel Açından "Cahiliye"**, Milet ve Nihal, 13 (1) 2006 doi:10. 17131/milelnihal. 24341.

⁸ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, madde: "c-h-l", c. XI, s. 130; İbn Sîde, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'A'zam**, madde: "c-h-l", c. IV, 165.

⁹ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, madde: "c-h-l", c. XI, s. 130.

¹⁰ İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luga**, c. I, s. 494.

¹¹ ; İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasan ez-Zayyât, Hâmîd Abdulkadir, Muhammed 'Alî en-Neccâr, **el-Mu'cemü'l-Vasît**, madde: "c-h-l", s. 144.

¹² Şevkî Dayf, **Târîhü'l-Edebî'l-'Arabî**, c. I. s. 39.

¹³ Mustafa Fayda, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, madde "Câhiliye" İstanbul, 1993, VII, s. 17.

¹⁴ Huseyn 'Alî el-Hindâvî, **el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyetu fi'l-'Asri'l-Câhili**, c. II, s. 127; Hannâ el-Fâhûrî, **Târîhü'l-Edebî'l-'Arabî**, Dârü'l-Yûsuf li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, s. 128; Mârûn 'Abbûd, **Edebü'l-'Arab**, Muessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Kahire, 2012, s. 60.

¹⁵ el-Hindâvî, **el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyetu fi'l-'Asri'l-Câhili**, c. II, s. 126; Mârûn 'Abbûd, **Edebü'l-'Arab**, s. 60.

¹⁶ Şevkî Dayf, **Târîhü'l-Edebî'l-'Arabî**, c. I. s. 143.

¹⁷ el-Fâhûrî, **Târîhü'l-Edebî'l-'Arabî**, s. 127.

hemen ortaya çıkan bir şey olmadığını düşünmektedir. Bu ekole göre, şiirlerine köle olmayan şairlerin, şiirlerinde yükselme olanağı yoktur.¹⁸

Bu ekolün ortaya koyduğu kasidelere müracaat eden kişi, harika bir meziyete sahip olan bir sanatla karşılaşmış olur. Bu ekole mensup bazı şairlerin bir yıl uğraşp hazırlayabildikleri yıllık kasideleri de bulunmaktadır. Züheyr b. Ebi Sülmâ, bunların başında yer almaktadır. Nitekim onun havliyâtla ifade edilen bazı kasidelerinin şiir yapısının tamamlanabilmesi için üzerinde bir yılın geçtiği ifade edilmektedir. Bu sebeple onun söz konusu kasideleri, hem şekil hem de mana bakımından en yüksek seviyede olmuştur.¹⁹

Evsiiye şiir ekolü, cahiliye dönemi Arap kasidesinin inşasında Arap şiirinin stiline uygun hareket etmek suretiyle şiirlerin biçim ve şekline çok önem veriyordu. Bu ekole mensup şairler, şiirlerinde geçen ve Arap şiir zevkine muhalif olan sözcükleri çıkartmak ve kasidelerini güzelleştiren sözcükleri ilave etmek suretiyle şiirlerini sürekli düzeltmeye tabi tuttuklarından dolayı onlara muhekkikûn (oymacılar) şairler de denilmiştir. Bu şairler, kendilerinden sonra gelen çoğu şair tarafından sürekli taklit edilmeye çalışılmış ve şiirle ilgili ortaya koydukları edebi tenkit ve dilsel üslubun etkisi günümüze kadar devam etmiştir.²⁰

Ebû ‘Amr eş-Şeybâni (ö. 213/828) bu ekole mensup şairler ve onların ortaya koydukları şiirlerle ilgili şunları ifade etmiştir: “Bu şairler, şiirlerini inşad ettikten sonra hata yapma kaygısıyla üzerinde uzun bir zaman düşünerek söyledikleri şiirlerin sözcüklerinde değişiklikler yaparlardı. Örneğin bu ekole mensup bazı şairlerin havliyât ile ifade edilen yıllık kasidelerini söyledikten sonra onları yeniden gözden geçirmek, olgunlaştırmak ve süslemek amacıyla bazen bir yıl, bazen de bir yıldan daha fazla bir süreyle bekletiyorlardı. Bu sebeple söz konusu şairlere “‘Abîdu’ş-şiir” (şiirin köleleri) ve onların mensup oldukları ekole de “‘Abîdu’ş-şiir” ekolü denilmiştir.”²¹

Eski dönemlerde Evsiyye şiir ekolünün dışında başka şiir ekollerinden de söz etmek mümkündür. Nitekim bunlardan biri Medine şiir ekolüdür. Bu ekol, Kays b. el-Hatîm (ö. m. 620), Ka’b b. Mâlik (ö. 50/670), ‘Abdullâh b. Revâha (ö. 8/629) ve İslamiyet’ten sonra yetişen Medineli bir grup şairden oluşmaktaydı. Bunlardan biri de Mekke şiir ekolüdür. Cahiliye döneminde kendilerinden söz edilmeyen bu ekol, Kureyşliler’in Hz. Peygambere karşı şiddetleri arttığı sırada Mekke’de ortaya çıkmış bir grup şairden oluşuyordu. Bu şiir ekolü, İslamiyet’ten sonra Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711) ve el-‘Arcî tarafından temsil ediliyordu. Diğer bir şiir ekolü de çölde vücut bulup Evsiyye şiir ekolüyle yarış içinde olan eş-Şemmâs adındaki şairin liderlik ettiği ekoldür. Bu ekollerin dışında bazı kabilelere mensup şairlerin birbirinden şiir rivayet etmek yoluyla oluşturdukları şiir ekollerinden de söz etmek mümkündür.²²

¹⁸ Muhammed Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tevcihü'l-Belâgî li'l-Maîbi min Şi'ri en-Nâbigatu'z-Zubyânî*, el-Mecelletu'l-İlmiyye, Külliyyetu'l-Lûgati'l-Arabiyye, Asyût, Sayı, 30, cüz, 3, 2011, 1917.

¹⁹ el-Hindâvî, *el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetu'l-'Arabiyyetu fi'l-'Asri'l-Câhili*, c. II, s. 127.

²⁰ el-Hindâvî, *el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetu'l-'Arabiyyetu fi'l-'Asri'l-Câhili*, c. II, s. 127.

²¹ Ebû ‘Amr eş-Şeybâni, *Şerhü'l-Mu'allakâti'Tis*, thk. 'Abdulmecid Hemo, Muessesetu'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, Beyrut, 2001, s. 179.

²² Taha Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, III. Baskı, Kahire, 1933, s. 282-283.

Evsiiye şiir ekolünün şiir konusunda diğer şiir ekollerine göre ne kadar titiz olduklarını anlamak için bu ekole mensup şairlerden Müslim b. Velid (ö. 208/823) ile Ebü'l-'Atâhiye (ö. 210/825) arasında geçen şu diyaloga kulak vermek yeterli olacaktır: Bir gün Ebü'l-'Atâhiye, Müslim b. Velid'le karşılaşır. Ebü'l-'Atâhiye, ona "ey Müslim senin şiirlerinin azlığı seni ayıplıyor, çünkü sen yılda sadece bir veya iki kaside nazmediyorsun, oysa ben neredeyse günde bir kaside nazmediyorum" demesi üzerine Müslim ona cevaben şunları söyler: "Eğer ben senin söylediğin şiirler gibi şiir inşad etmek istersem benim bütün sözlerim şiir olacaktır. Fakat benim söylediğim şu:

مُوفٍ عَلَى مُهَجٍ فِي يَوْمٍ ذِي رَهْجٍ ... كَأَنَّهُ أَجَلَ يَسْعَى إِلَى أَمَلٍ

"Ecelin emele yürüdüğü gibi o (şahıs) da toz ve dumanlı bir günde (savaş gününde) canları alır" şiirim benzerini söylemen için sana ömrün boyunca bir fırsat veriyorum" der.²³

3. Evsiyye Ekolü Şiirlerinin Edebi ve Sanatsal Özellikleri

Evsiiye şiir ekolü, hayal ile hissiyatı bir arada buluşturan gerçeklere dayalı realist bir ekoldür. Bu ekolde tabii ve hissi olgulardan esinlenmiş olan edebi ve sanatsal güzellik, ruhun derinliklerine inmekte ve içindeki sırları çözmektedir. Bu ekolde beşerin dâhili hallerinden, fikir ve hikmetlerinden bahseden bazı sözler olmuş ise de bu sözler, onların sadece hissi unsurlarından oluşan kısmını tasvir etmektedir.²⁴

Evsiiye şiir ekolünde itkân, teenni ve tefekkürle beraber şiir sanatına verilen önem, şiirin gözden geçirilip düzeltilmesi için sarf edilen aşırı emek ve çaba, onun uğruna çekilen meşakkat ve zorluklar, bu şiir ekolünün öne çıkan bazı özellikleridir.²⁵ Bu ekolün şiirlerinde tercih edilen lafız ve anlamlarda seçicilik ön plana çıktığı için bu ekolün temel hedefi sanat olmuştur.²⁶

Bu ekolde öne çıkan ve dikkat çeken şu iki temel özellik bulunmaktadır. Birincisi, şiir sanatındaki teenni ve itkan, ikincisi ise şiirlerinde geniş bir şekilde ele alınan ve yayın olarak kullanılan teşbih sanatıdır.²⁷

4. Ekolün Meşhur Şairleri

Günümüze kadar etkisi devam eden Evsiye şiir ekolünün birinci üstadı Evs b. Hacer, ikinci üstadı Züheyr b. Ebî Sülmâ, Üçüncü üstadı ise Hutay'e olduğu kimi edebiyatçılar tarafından ifade edilmiştir.²⁸ Cahiliye döneminde birbirinden şiir rivayet eden şair raivilerinin tabaka ve halkaları bulunuyordu. Bu ravi halkalarından her biri kendisinden önceki halkadan rivayet ettiği şiirleri, kendisinden sonra gelen halkaya teslim etmeye çalışırdı.²⁹ Konuyla ilgili rivayetler, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın, Evs b. Hacer'in, Hutay'e'nin de Züheyr b.

²³ Ebü 'Amr eş-Şeybanî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'Tis'*, s. 179-180.

²⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 127.

²⁵ Selmâ Süleymân Ahmed, *es-Sûretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yüksek Lisans Bölümü, 2008, s. 26.

²⁶ el-Hindâvî, *el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyetu fi'l-'Asri'l-Câhili*, c. II, s. 128.

²⁷ Selmâ Süleymân, *es-Sûretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 2008, s. 26.

²⁸ Taha Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, s. 282.

²⁹ Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I. s. 142.

Ebî Sulmâ'nın ravisi olduğu ve Ka'b b. Züheyr'in de babasından şiir öğrendiğini zikretmektedir.³⁰

4.1. Evs b. Hacer et-Temîmî (ö. m. 620)

Aslen Bahreynli olup Temîm kabilesine mensup olan Evs b. Hacer, miladi 530 yılında dünyaya gelmiştir.³¹ Cahiliye dönemin en büyük şairlerinden olan Evs b. Hacer'in nesebiyle ilgili ihtilaftan dolayı onun hal tercümesini veren bazı kaynaklar, nesebiyle ilgili her hangi bir bilgi vermemiştir.³² Nesebiyle ilgili malumat veren kaynaklar ise bu hususta birbirinden farklı bilgiler vermişlerdir. Nitekim kimi kaynaklar onu, Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. 'Attâb et-Temîmî şeklinde tanıtırken³³, bazı kaynaklar da onun, Evs b. Hacer b. Mâlik b. Hazn b. 'Ukeyl b. Halef b. Numeyr olduğunu zikretmiştir.³⁴ Bir kaynakta ise onun nesebi, Evs b. Hacer b. 'Attâb b. 'Abdullâh b. 'Adiyy b. Numeyr b. Useyyid b. 'Amr b. Temîm şeklinde yer almıştır.³⁵

Evs b. Hacer, gezgin bir şair olması nedeniyle gezgin anlamında olan cevval lakabıyla tanınmıştır.³⁶ Uzun bir süre yaşayan ancak İslam dönemine yetişmeyen Evs b. Hacer, hayatının büyük bir bölümünü çağdaşı olan Arap Meliki Amr b. Hind'in yanında Hire'de geçirmiştir. Züheyr b. Ebî Sülâmâ'nın Annesiyle evlenmiş olan Evs b. Hacer, kadınlara tutkun ve âşık bir şair olarak tanınmıştır.³⁷

Cahiliye döneminin seçkin şairlerinden olan Evs b. Hacer, şiir konusundaki titiz davranışları, şiir sanatındaki mahareti ve bunların yanında yaratılıştan sahip olduğu üstün meziyetleriyle bu sanatta yeni bir çığır açmış ve Evsîye şiir ekolü gibi önemli bir ekolünün şiire dair temel ilke ve prensiplerini ortaya koymuştur. Onun büyük ustalık ve özveriyle hazırladığı şiirleri, kendisinden sonra gelen birçok şair için ilham kaynağı olmuştur. Dilcilerin Evs b. Hacer'in şiir sanatındaki yeriyle ilgili yaptıkları açıklama ve değerlendirmelere bakıldığında onun ne denli büyük bir şair olduğu anlaşılacaktır. Nitekim İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) onu, ikinci tabakanın başında saymış³⁸, İbn Habîb (ö. 245/860), onun cahiliye döneminin büyük şairlerinden olduğunu söylemiş, Ebû 'Ubeyde et-Teymî (ö. 209/824), Evs'i Hutay'e ve Nâbiga el-Ca'dî (ö. 65/685) ile bir tutarak onun üçüncü tabakadan olduğunu zikretmiş, Ebû 'Amr b. 'Alâ (ö. 154/771), Evs b. Hacer'in Mudar kabilesinin en seçkin şairi olduğunu ifade etmiş, ancak ondan sonra gelen Nâbiga ez-Zübyânî ile Züheyr b.

³⁰ Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I. s. 142, *el-Fennu ve Mezâhibuhu fi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1960, s. 25; Taha Huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, s. 284; el-Hindâvî, *el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyetu fi'l-'Asri'l-Câhili*, c. II, s. 126.

³¹ Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1986, c. II, s. 31; Fuat Sezgin, *Târîhü't-Turâsi'l-'Arabî*, Çev. Mahmût Fehmî Hicâzî, Tab' ve'n-Neşr: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bicâmi'âti'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1991, c. II, 112; 'Umer Ferruh, *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1981, c. I, s. 170; Carl Brockelmann, *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*, Çev. 'Abdulhalim Neccâr, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, c. I, s. 112.

³² 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1997, c. IV, s. 379.

³³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve'su'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, c. I, s. 202; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. II, s. 31; Fuat Sezgin, *Târîhü't-Turâsi'l-'Arabî*, c. II, 112.

³⁴ Ebû'l-Farac 'Alî b. el-Huseyn el-Asfahâni, *Kitâbu'l-Eğâni*, thk. İhsân 'Abbâs, İbrâhîm es-Se'âfin, Bekr 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 2002, c. XI s. 47.

³⁵ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, Okuma ve Şerh, Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, c. I. s. 97.

³⁶ Fuat Sezgin, *Târîhü't-Turâsi'l-'Arabî*, c. II, 112.

³⁷ Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. II, s. 31.

³⁸ İbn. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, c. I. s. 97.

Ebî Sülmâ'nın onu geride bıraktığını belirtmiştir.³⁹ Temîm (ö. 70/689) ise Evs'i bütün Arap şairlerinden üstün tutmuştur.⁴⁰

Şiir sanatını iyi bilen 'Amr b. Mu'âz'a, en iyi şairin kim? olduğu sorulmuş o, Evs b. Hacer'dir, diye cevap verdikten sonra Evs'in, Akla uygun şiir söyleyen güzel ahlaki çokça öven, hayvan ve silahları en güzel şekilde tasvir eden ve anlamların inceliklerinde öncü bir şair olduğunu söylemiştir.⁴¹ Asmaî (ö. 216/831), Evs'in Fedâle b. Kelede'yi hayatta iken övdüğü ve öldükten sonra da andığı mersiyesinin girişinden daha güzel bir mersiye girişi duymadığını kaydettikten sonra onun Zühre b. Ebî Sülmâ'dan daha iyi bir şair olduğunu belirtmiş fakat Nâbiga'nın Zühre'e karşı boyun eğdiğini ifade etmiştir.⁴²

4.1.1. Divanı

Evs b. Hacer'in Zühre b. Ebî Sülmâ tarafından rivayet edilen bir divanı bulunmaktadır. İki rivayetinden biri Asmaî'ye, diğeri ise Ebû 'Ubejde et-Teymî'ye ait olan bu divanı, 1892 yılında ilk defa Rudolf Gayer (1861-1929) tarafından derlenerek Almanca'ya tercüme edilmiş ve Muhammed Yûsuf Necm (ö. 1430/2009)'in şarh ve tahkikiyle Beyrut'ta basılmıştır.⁴³

Cahiliye döneminin büyük şairlerinden olan Evs b. Hacer, şiirlerini gözden geçiren ve düzeltmeye tabi tutan en seçkin şairlerden biridir. Aşık ve kadınlara tutkun olan bu şair, aşk ve sevgiye dair güzel şiirleri nazmetmiş av, hayvan ve silah tasvirleriyle şöhret bulmuştur. Mersiyelerde çok başarılı bir şair olan Evs, şöhret ve kazanç elde etmek için methiyeler düzenlemiş, hikmete ve özellikle güzel ahlaka dair çok güzel şiirler söylemiştir.⁴⁴ Şiirlerinde hikmet, güzel ahlak, yumuşaklık⁴⁵, akıl ile mantık hakim olmuştur.⁴⁶

Evs b. Hacer'e ait şiirlere bakıldığında onların çöl hayatıyla ilgili güçlü bir bağlantısı olduğu görülecektir. Nitekim çöl, bedevi hayata ait düşünceleri ona ilham etmiş, hayal gücünü parlatmış, sözlerini sertlik ve kabalığın dokusuyla düzlemiştir. Hayalinde, bedevi hayatının bir ürünü olma ihtimali olmakla beraber kendine özgü bir düşüncesi oluşmuştu. O da hissiyat ile maddiyete dayanan bir düşünce idi. Hayalleri hislerine sıkı sıkıya bağlı olan Evs b. Hacer'in şiirlerindeki tasvirler, maddi hisslere dayalı ve açık olmuştur.⁴⁷

4.1.2. Şiir Sanatı

Evs b. Hacer, şiir sanatına dair şu iki temel özelliği bir arada bulunduran bir şairdir:

Birincisi, duygulardan ciddi bir şekilde etkilenen ve maddi hislere dayanan bir hayale sahip olan bir şairdi. İkincisi ise o, şiiri kendine meslek ve sanat edinen bir usta ve şairin

³⁹ İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûlî's-Şu'arâ**, c. I, s. 97; el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. XI s. 47; İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 205; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 112-113; Hüseyin Varol, "Evs b. Hacer" TDV İslam Ansiklopedisi İstanbul, 1995, c. XI, s. 542.

⁴⁰ el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IV, s. 379.

⁴¹ İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 202-207; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IV, s. 379; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 112-113; Varol, "Evs b. Hacer" **DİA**, c. XI, s. 542.

⁴² İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 202-207; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 112-113; Varol, "Evs b. Hacer" **DİA**, c. XI, s. 542.

⁴³ Corci Zeydan, **Târihü'l-Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye**, Muessesetu Hindâvi li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Mısır, 2012, s. 184; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 114-115; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 172; Varol, "Evs b. Hacer" **DİA**, c. XI, s. 542.

⁴⁴ 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 170; Varol, "Evs b. Hacer" **DİA**, c. XI, s. 542.

⁴⁵ Hayruddin ez-Zirikli, **el-A'lâm**, c. II, s. 31.

⁴⁶ İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 202-207; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IV, s. 379; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 112-113; Varol, "Evs b. Hacer" **DİA**, c. XI, s. 542.

⁴⁷ Hannâ el-Fâhûri, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 127.

okutulan ve öğretilen bir sanat olduğunu düşünen bir sanatçıydı. O, aynı zamanda bu sanatı özenle inşa eden, onda uzun süre düşünen ve onun inşası ve tasavvuru sürecinde uzun bir zaman harcayan bir şairdi. Bu nedenle onun dilinden, kaynağı bol olan bir suyun pınarından aktığı gibi, şiir akıyordu.⁴⁸ Evs b. Hacer'in sahip olduğu bu iki meziyetinin birbirinden farklı olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim birincisi, onun iradesi dışında oluşan ve yaradılışla var olan bir meziyet iken, ikincisi ise şairin isteğiyle oluşan iradeye dayalı bir meziyettir.⁴⁹

Evs b. Hacer'in şiir sanatında sahip olduğu üstün meziyetlerini iyi bir şekilde anlayabilmek için onun divanına göz atmak gerekir. Burada, onun bulutların tasviriyle ilgili nazmettiği kasidesinden şu üç beyit örnek olarak ele alınıp incelenecektir.⁵⁰:

دَانِ مُسِيفٌ فُوَيْقَ الْأَرْضِ هَيْدَبُهُ يَكَادُ يَدْفَعُهُ مَنْ قَامَ بِالرَّاحِ
كَأَنَّمَا بَيْنَ أَعْلَاهُ وَ أَسْفَلِهِ رِبْطٌ مُنْشَرَّةٌ أَوْ ضَوْءٌ مُصْبِحٍ
فَمَنْ بِمَخْفِيهِ كَمَنْ يَنْجُوهُ وَ الْمُسْتَكِينُ كَمَنْ يَمْشِي بِقُرُوحِ

“Bu bulut çok alçaktır, onun uzantıları da yere o kadar yakındır ki ayağa kalkan kişi onu elin kefesiyle ite bilir.

Onun (bulutun) yukarı ile aşağıya dağılmış kısımları arasında sanki yere serilmiş yorgan veya lamba ışığı vardır.

(Bu buluttan öyle çok yağmur yağıyor ki) Onun tam altında kalan kişi ile onun kenarında kalan kişi arasında fark yoktur. Onun altında duran kişi ile çölde yürüyen kişi arasında da bir fark yoktur.”

Evs b. Hacer, birinci beyitte bulutu tasvir ederken, onun yere yakın olduğunu ve ayakta olan kişinin elleriyle onu itebileceğini söyleyerek, buluta hissi ve maddi bir şekil vermiştir.

Şair ikinci beyitte ise gözle görünen iki maddi teşbih kullanmıştır. Birincisinde bulutların arasını yere serilmiş yorgana benzetirken, ikincisinde ise onu lambanın ışığına teşbih etmiştir. Şair üçüncü beyitte de duyuşsal ve maddi benzetmelere başvurmuştur.

Görüldüğü gibi Evs b. Hacer, bu şiirlerinde bir yandan hissi ve maddi tasvirlerle başvururken, değer yandan da onları en güzel bir şekilde inşad etmek için gayret sarf etmiştir.

4.2. Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Müzenî (ö. m. 627)

Milattan sonra 530 yılında Necid'de dünyaya gelen Züheyr⁵¹, Muder kabilesinin Müzeyne koluna mensup olan bir şairdir.⁵² Ebû Sülmâ künyesiyle meşhur olan babasının adı, Rebî'a b. Riyâh'tır.⁵³ Gatafân kabilesinden olan annesi ise şair Beşâme b. Gadîr'in kız

⁴⁸ Taha Huseyn, **Fi'l-Edebi'l-Câhilî**, s. 287.

⁴⁹ Taha Huseyn, **Fi'l-Edebi'l-Câhilî**, s. 287-288.

⁵⁰ Evs b. Hacer, **Divânu Evs b. Hacer**, Tahkik ve Şerh, Muhammed Yûsuf Necm, Dâru Beyrut, Beyrut, 1980, s. 15-16.

⁵¹ Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b.el-Huseyn ez-Zevzenî, **Şerhü'l-Mu'allekâti'l-Aşr**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1983, s. 127; Süleyman Tülücü, “Züheyr b. Ebî Sülmâ” **TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2013, XI, s. 556-558.

⁵² el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 332; ez-Zevzenî, **Şerhü'l-Mu'allekâti'l-Aşr**, s. 127; Hayruddîn ez-Zirikli, **el-A'lâm**, c. III, s. 52; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 300; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149; Tülücü, “Züheyr b. Ebî Sülmâ” **DIA**, XI, s. 556-558.

⁵³ İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 141; İbn Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I, s. 41; el-Asfahânî, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 332; ez-Zevzenî, **Şerhü'l-Mu'allekâti'l-**

kardeşi olup adı Ümmü 'Amr'dır.⁵⁴ Babası erken yaşlarında vefat edince annesi şair Evs b. Hacer'le evlenmesi üzerine Züheyr, kardeşleriyle birlikte dayısı Beşâme b. Gadîr'in himayesine alınmıştır. Ganimet dağıtımına itiraz ederek kabilesinden kızgın olarak ayrılan Züheyr, şiirlerinde Müzeyne kabilesine mensup hiç kimseye atıfta bulunmamıştır.⁵⁵ İlk evliliği Ümmü Evfâ ile olmuş, ondan olan çocukları küçük yaşlarında vefat etmiştir.⁵⁶ İkinci evliliği ise Benî Süheym kabilesinden olan Kebşe bint 'Ammar ile olmuş ve ondan birer şair olan Ka'b ile Buceyr ve genç yaşta vefat eden Sâlim adında erkek çocukları olmuştur.⁵⁷ O, İslam dönemine idrak etmemiş, fakat oğulları Ka'b ile Buceyr, bu döneme yetişip Müslüman olmuşlardır.⁵⁸ Lider, zengin, yumuşak huylu ve takva ile bilinen Züheyr, şiirlerinde en çok Sinan b. Herim'i övmüştür.⁵⁹

Mu'allaka şairleri arasında önemli bir yere sahip olan Züheyr, İmruülkays (ö. 540) ve Nâbîga ez-Zübânî ile birlikte cahiliye döneminin üç büyük şairlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Methettiği kişileri abartı ve yalandan uzak gerçek sıfatlarıyla övdüğü, garip kelimelere başvurmadan uzak durduğu ve anlaşılması zor olan sözcükleri kullanmasından sakındığı için Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından şairlerin şairi vasfıyla nitelendirilmiştir.⁶⁰ Aile bireyleri arasında çok sayıda şair yetişmiş olan Züheyr, bazı âlimler tarafından cahiliye döneminin en iyi şairi olarak kabul edilmiştir.⁶¹

Meşhur şiar Hutay'e tarafından benzeri olmayan bir şair olarak nitelendirilmiş olan Züheyr, şiir sanatında bilgi sahibi olan Kudâme b. Mûsâ tarafından diğer şairlerden üstün tutulmuştur.⁶² Birinci tabaka şairlerinden olan Züheyr⁶³, hikmet, güzel ahlak ve zühtle ilgili şiirleriyle meşhur olmuştur.⁶⁴ Üvey babası Evs b. Hacer'in onun iyi bir şair olarak yetişmesinde büyük katkısı olduğu gibi⁶⁵ akıl, azim ve hikmet sahibi olan dayısı Beşâme b.

Aşr, s. 127; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 19; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 300; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁴ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 300; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁵ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 228; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 300; Butrus el-Bustânî, **Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve Sadri'l-İslâm**, Muessesetu Hindâvi li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Kahire, 2014, s. 118; Selmâ Süleymân, **es-Süretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sulmâ**, s. 8-9; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁶ Selmâ Süleymân, **es-Süretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sulmâ**, s. 11; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 302; Butrus el-Bustânî, **Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve Sadri'l-İslâm**, s. 118; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁷ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 244-245; Şevki Dayf, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I. s. 302; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149; Butrus el-Bustânî, **Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve Sadri'l-İslâm**, s. 118; Selmâ Süleymân, **es-Süretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sulmâ**, s. 11-12; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁸ İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 202-207; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IV, s. 379; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 112-113; Selmâ Süleymân, **es-Süretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sulmâ**, s. 13; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁵⁹ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 238-241; ez-Zevzenî, **Şerhü'l-Mu'allekâti'l-Aşr**, s. 128; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶⁰ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226-246; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 332-233; Bkz.: s. 52-6; İbn Reşik el-Kayravânî, **el-'Umde fi Mahâsi's-Şiiri ve Âdâbihi**, s. 52-54; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 195; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 20; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶¹ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226-246; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 332-233; Hayruddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, c. III, s. 52; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 19-20; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶² Bkz.: İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve'su'arâ**, c. I, s. 137-153; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶³ İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I. s. 51; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶⁴ ez-Zevzenî, **Şerhü'l-Mu'allekâti'l-Aşr**, s. 130-131; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

⁶⁵ 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 195; Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sulmâ" **DİA**, XI, s. 556-558.

Gadîr'in de bu hususta büyük bir rolü olmuştur.⁶⁶ Zühêyr, Hz. Ömer, Hz. Osman (ö. 35/656) ve Abdulmelik'in de aralarında bulunduğu bazı halifelerin ihtiram ve takdirlerine mazhar olmuştur. Cerîr (ö. 110/728) ise onun cahiliye döneminin en iyi şairi olduğunu söylemiştir.⁶⁷

4.2.1. Mu'allakâsı

Zühêyr'e büyük bir şöhret kazandıran ve tavîl bahir üzerine nazmedilen "mim" kafiyeli mu'allakâsı, atmış dört beyitten oluşmaktadır. Mu'allakâsı, aralarında Zevzenî (ö. 486/1093) ve et-Tebrîzî (ö. 502/1009)'nin de bulunduğu birçok kişi tarafında tahlil ve şerh edilmiştir. Mu'allakâsı, gerek diğer mu'allakâlar içinde gerekse müstakil olarak değişik yerlerde basılmış, Türkçe⁶⁸, Latince, İngilizce ve Fransızca gibi birçok dünya diline tercüme edilmiştir.⁶⁹ İki ana bölümden oluşan bu mu'allakâsının bir kısmı, şairin sevgilisinin kalıntılarını tasvir eden gazel şiirlerinden meydana gelirken, diğer kısmı ise barışa dair şiirlerinden oluşmaktadır.⁷⁰

Zühêyr'in şiirlerini ihtiva eden büyük bir divanı da mevcuttur. Biri Muhelhil'in hattıyla yazılmış olan bu divanın iki şerhi bulunmaktadır.⁷¹ İlk defa 1870 yılında Londra'da Alwardt (1828-1909) tarafından neşredilmiş olan divanı, birçok yerde defalarca basılmıştır. A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084)'nin bu divana yazmış olduğu şerhi ise Londra'da 1888 yılında ve daha sonra Mısır'da 1905 tarihinde basılmıştır.⁷²

Hikmet ve medih şiirleriyle öne çıkan Zühêyr, şiirlerinde düzgün ve sağlam bir üslup benimsemiş, mükemmel ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.⁷³ Tavîl, vâfir, kâmil, recez ve bâsit bahirlerinde medih başta olmak üzere fahr, tasvir ve hiciv türlerinde şiirler söylemiştir.⁷⁴ Şiirleri veciz, mantıklı, hikmetli, abartı ve uydurmadan uzak gerçekçi ve eğitici.⁷⁵ Bütün şiirlerini ince bir eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra yazan Zühêyr'in havliyat ile ifade edilen yıllık kasideleri bulunmaktadır.⁷⁶

4.2.2. Şiir Sanatı

Evs b. Hacer'in ravisi ve Evsîyye Şiir Ekolünün ikinci üstadı olan Zühêyr, ravilerin nezdinde şiir söylemekte ağır davranan bir şair olarak bilinmekteydi. Nazmetmek istediği kasideyi insanların önüne koymadan önce onun üzerine uzun süre düşünür, onu gözden geçirir ve düzeltmeye tabi tutardı. Bu sebeple o, yıllık kasideleriyle meşhur olmuştur. Zühêyr de hocası Evs gibi hayal ile hissiyatı bir arada bulunduran, şiirlerinin şekil ve biçiminde hissi duyulara dayanan bir şair idi. O, şiir konusunda teenniyle hareket eden, sabra yana tutum

⁶⁶ ; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 151; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁶⁷ Fuat Sezgin, **Târihu't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 20.

⁶⁸ Muallakatu Türkçeye çeviren bazı yazarlar, Mehmed Şerefettin Yaltkaya, **Yedi Askı**, İstanbul, 1945, 1989; İsmet Zeki Eyuboğlu, **Yedi Askı**, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi, İstanbul, 1985; Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, **Yedi Askı**, Arap Edebiyatının Harikaları, İstanbul, 2010.

⁶⁹ Hannâ el-Fâhûrî, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 150-151; 'Umer Ferruh, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 194-202; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷⁰ Hannâ el-Fâhûrî, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 150-151; 'Umer Ferruh, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 194-202; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷¹ el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 334.

⁷² Şevki Dayf, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 304; Hannâ el-Fâhûrî, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 149-150; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷³ Bkz.: Hannâ el-Fâhûrî, **Târihu'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 148-163; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷⁴ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226- 246; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷⁵ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. X, s. 226- 246; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 333; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

⁷⁶ el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 335; : İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ**, c. I, s. 137-153; Fuat Sezgin, **Târihu't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 20-21; Tülücü, "Zühêyr b. Ebi Sûlmâ" DÎA, XI, s. 556-558.

sergileyen ve şiiri kendine meslek ve sanat edinen bir şairdir. Onun şiir alanındaki etkisi, hocası Evs'in etkisinden daha barizdir. Nitekim onun, şiirlerinde kullandığı dil, Evs'in kullandığı dilden daha kolay olduğu gibi onun şöhreti de Evs'in şöhretinden daha yaygın olmuştur. Bu nedenle beyan alanında Züheyr'in şiirleriyle istiḥād daha fazla olmuştur.⁷⁷

Züheyr'in şiir sanatında sahip olduğu bu üstün meziyetlerini iyi bir şekilde anlayabilmek için onun divanına göz atmak gerekir. Burada, onun savaş ve savaşın sonuçlarıyla ilgili söylemiş olduğu şu üç beyit örnek olarak ele alınıp incelenecektir⁷⁸:

و ما الحَرْبُ إِلَّا ما عَلمْتُمْ وُدُّقْتُمْ و ما هُوَ عَنها بِالْحَدِيثِ المَرْجُمِ
مَتَى تَبَعْتُوهَا تَبَعْتُوهَا ذَمِيمَةً و تَصْرَ إِذا صَرَّيْتُمُوهَا فَتَصْرَمِ
فَتَعْرُكُكُمْ عَزَّكَ الرَّحَى بِئِفالِها و تَلْفَحُ كِشافاً ثُمَّ تُنْبِجُ فَتَنْتَمِ

“Savaş, bildiğiniz ve tecrübe ettiğinizden başka bir şey değildir. Savaşla ilgili söylediklerim zanna dayanan sözler olmayıp olaylarla sabit olan gerçeklerdir.

Savaşın ateşini yaktığınızda insanlar tarafından kötülersiniz. Savaşı kızıştırmak istediğiniz de ise o, daha da kızıştır.

Savaş, değirmenin buğdayı beziyle birlikte dövüp ezdiği gibi sizi de dövüp ezer.

Savaş, kötülüğü yılda iki defa döllerir ve daha sonra onu çift olarak da doğurur.”

Züheyr, bu beyitlerinde, ateşin her şeyi yakıp yok ettiği gibi savaşın da insanları yok ettiğini, değirmenin buğdayı ezip una çevirdiği gibi savaşın da insanları acımasızca ezdiğini ve çocukların doğup çoğaldığı gibi savaş sebebiyle kötülüklerin de çoğaldığını ifade etmiştir. Görüldüğü gibi şair, bu şiirlerinde savaşa hissi ve maddi bir şekil vermiş ve onu en kötü bir surette tasvir etmeye çalışmıştır.

4.3. Ka'b b. Züheyr b. Rebîâ (ö. 24/645)

Adı Ka'b künyesi Ebü'l-Mudarrab olan şairimiz Müzeyne kabilesine mensup bir şair olup babası Züheyr b. Ebî Sülmâ, annesi ise Gatafân kabilesinden Kebşe bint Ammâr'dır. Muhadram şairlerden olan Ka'b, şiir sanatıyla meşhur olan bir aileden gelen bir şairdir.⁷⁹ Nitekim babası Züheyr, dedesi Ebü Sülmâ, kardeşi Büceyr, oğlu Ukbe, torunları Avvâm ve Kureyd, halaları Hansâ ile Sülmâ hepsi şair idiler.⁸⁰ Büyük şairlerden olan Ka'b, şiir sanatını babasından öğrenmiş ve genç yaşlarında şiir söylemeye başlamıştır.⁸¹ Medine döneminin ilk yıllarında çevresinden birçok kişi Müslüman olduğu halde İslâm'ı kabul etmeyen Ka'b, İslâm dinini ve onun Peygamberini şiirleriyle hiciv etmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber (a.s.), onun öldürülmesi için Müslümanlara emir vermiştir. Kardeşi Büceyr'in, Müslüman olması durumunda Resûlüllâh (a.s.)'ın onu bağışlanacağını bildirmesi üzerine Müslüman olmaya

⁷⁷ Bkz.: Taha Huseyn, **Fi'l-Edebi'l-Câhili**, s. 300-301.

⁷⁸ Züheyr b. Ebî Sülmâ, **Divânu Züheyr b. Ebî Sülmâ**, Şerh ve Takdim, 'Ali Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1988, s. 107.

⁷⁹ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. XVII, s. 63-70; Kâ'b. b. Züheyr, **Divânu Ka'b b. Züheyr**, Yapım: Ebî Said el-'Askerî, Dâru'l-Kitâbi'l-İzzî, Beyrut, 1994, s. 8; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 210; Ahmet Savran, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Ka'b b. Züheyr", TDV. İslâm Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2001, XXIV, s. 7-8.

⁸⁰ el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IX, s. 153; Kâ'b. b. Züheyr, **Divânu Ka'b b. Züheyr**, s. 8; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 210; Savran, "Ka'b b. Züheyr", DİA, XXIV, s. 7-8.

⁸¹ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. XVII, s. 63-70; Kâ'b. b. Züheyr, **Divânu Ka'b b. Züheyr**, s. 8; Brockelmânn, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 156; Savran, "Ka'b b. Züheyr", DİA, XXIV, s. 7-8.

karar veren Ka'b, Medine'ye giderek İslâm'ı kabul etmiş, Resûlullâh (a.s.)'in huzurunda ve Müslümanların önünde "Bânet Sü'âd" kasidesini okumuştur.⁸² Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) üzerindeki Yemen hırkasını onun omuzlarına atmış ve bu nedenle adı geçen kasidesi de Kâsîdetü'l-Bürde adıyla meşhur olmuştur.⁸³ Ka'b, 24/662 yılında vefat etmiştir.⁸⁴

Şiir ravileri, Ka'b b. Zühre'nin kendi tabakasında öncü bir şair ve şiiri iyi kullanan şairlerden biri olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Ka'b'ı ikinci tabaka şairlerinden saymış ve onu Hutay'e'den önce zikretmiştir.⁸⁵ İbn 'Abdi'l-Berr (ö. 463/1071), onun çok şiir söyleyen, kendi tabakasında öncü olan ve şiiri iyi bilen bir şair olduğunu söylemiştir. el-Halefû'l-Ahmer (ö. 180/796) ise "Zühre'nin, insanlar nezdinde kabul gören bazı şiirlerinden olmasaydı, Ka'b'ın ondan daha iyi bir şair olduğunu söyleyecektim" diye ifade demiştir.⁸⁶ Bürde kasidesi de ona büyük bir şöhret kazandırmış ve şiirde kalıcı bir yer sağlamıştır.⁸⁷

4.3.1. Divanı

Ka'b b. Zühre'ye ait bir divanı bulunmaktadır. Bu divanı, "Bânet Sü'âd" kasidesini ihtiva etmektedir. Bürde ismiyle de anılan bu kaside, geniş bir alanda şöhret kazanmış ve birçok âlim tarafından şerh ve tefsir edilmiştir. Basit bahirde nazmedilen bu lâmiye kasidesi, elli sekiz beyitten oluşmaktadır. Aralarında Türkçe⁸⁸, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İtalyancanın da bulunduğu birçok dile tercüme edilen bu kaside, Doğu ve Avrupa başta olmak üzere birçok yerde defalarca basılmıştır. Divanın ilk neşri, Sükkerî'nin şerhiyle birlikte Tadeusz Kowalski tarafından 1950 yılında Krakow'da, Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye tarafından ise 1950,1965 yıllarında Kahire'de yayınlanmıştır.⁸⁹

Ka'b'ın meşhur "Bânet Sü'âd" kasidesi, onun en iyi şiirlerini teşkil etmektedir. O, bu kasidesine cahiliye dönemi şairlerinin adet etmiş olduğu üzere nesib ile başlamış, mahubuna ulaştıran devenin tasviriyle devam etmiş, Hz. Peygamber (a.s.) ve Muhacirlere yaptığı medih ve itizarla sonlandırmıştır. Ka'b, medih, gazel, hiciv ve mersiye gibi şiir sanatının bütün dallarında şiir söylemiştir.⁹⁰ Şiirleri, güçlü tutarlığı, güzel lafızları ve yüce anlamlarıyla temayüz etmiştir.⁹¹ Onun şiirlerinde kullandığı başarılı teşbihler, ince tasvirler, darbimeseller ve hikmetli sözler, onun şiir özelliklerinden bazılarıdır.⁹²

⁸² Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. XVII, s. 63-70; İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ**, c. I, s. 154- 157; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IX, s. 155; İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I. s. 46-47; Kâ'b. b. Zühre, **Divânu Ka'b b. Zühre**, s. 11-13; Brockelmänn, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 155-156; Hannâ el-Fâhürî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 224; Savran, "Ka'b b. Zühre", **DİA**, XXIV, s. 7-8.

⁸³ el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IX, s. 155; Bkz.: İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ**, c. I, s. 154- 157; İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I. s. 46-47; Kâ'b. b. Zühre, **Divânu Ka'b b. Zühre**, s. 11-13; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 210-211; Brockelmänn, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 155-156; Hannâ el-Fâhürî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 224; Savran, "Ka'b b. Zühre", **DİA**, XXIV, s. 7-8.

⁸⁴ Hannâ el-Fâhürî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 224.

⁸⁵ Kâ'b. b. Zühre, **Divânu Ka'b b. Zühre**, s. 15-19.

⁸⁶ el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. IX, s. 153; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 283.

⁸⁷ Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 211;

⁸⁸ Bürde Kasidesini Türkçeye çeviren bazı yazarlar şunlardır: Sezai Karakoç, **Üç Kaside/Kaside-i Bürde**, Fatih Yayın Evi İstanbul, 1967; Abidin Paşa, **Kaside-i Bürde Tercümesi ve Şerhi**, sadeleştiren, Ömer Faruk Harman İstanbul, 1977; Nafifi Süleyman, **Tahmisi Kaside'i bürdiye**, İstanbul.

⁸⁹ Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, s. 212-213; Savran, "Ka'b b. Zühre", **DİA**, XXIV, s. 7-8.

⁹⁰ Hannâ el-Fâhürî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 226. 19.

⁹¹ Kâ'b. b. Zühre, **Divânu Ka'b b. Zühre**, s. 15.

⁹² Savran, "Ka'b b. Zühre", **DİA**, XXIV, s. 7-8.

4.3.2. Şiir Sanatı

Evsiiye şiir ekolü şairlerinden olan Ka'b, babası Züheyr'in gözetiminde yetişmiş, şiir metodunu da ondan almıştır. Söz konusu ekole mensup diğer şairlerinin şiirlerinde olduğu gibi Ka'b'ın şiirlerinde de hissi ve maddi tasvirlerin baskın olduğu görülmektedir. Nitekim o, şiirlerinde dile getirmek istediği duygu ve düşünceleri, maddi bir surete çeviren ince ve hassas olan hayal gücünün vasıtasıyla ifade etmektedir. O, şiir sanatında mananın ardına düştüğü gibi lafızların birbiriyle uyumlu olmasına önem vermekte ve kasidenin birliğine itina göstermektedir. Şiirlerinde harika bir edebi sanatı kullanmış, ses tonları güçlü olan lafızları seçmiştir. Üslubunda, yeni medeniyetin yumuşaklığı, sözleri uzatma sanatı ve yeni ortaya çıkan belagete olan meyli görülmektedir.⁹³

Ka'b b. Züheyr'in şiir sanatını ve onun bu alanda sahip olduğu üstünlükleri öğrenmek için meşhur Bürde kasidesine göz atmak yeterli olacaktır. Onun bu kasidesinden örnek olarak şu dört beyit ele alınıp incelenecektir⁹⁴:

بَيْنَا الْفَتَى مُعْجَبٌ بِالْعَيْشِ مُعْتَبِطٌ إِذَا الْفَتَى لِلْمَنِيَا مُسَلِّمٌ عَلَيُّ
وَالْمَرْءُ وَالْمَالُ يَنْهِي ثُمَّ يَذْهَبُهُ مَرُّ الدُّهُورِ وَيُنْفِيهِ فَيَنْسَحِقُ
كَالْغُصْنِ بَيْنَا تَرَاهُ نَاعِمًا هَدِيًّا إِذْ هَاجَ وَأُحْتَّ عَنْ أَفْنَانِهِ الْوَرَقُ
كَذَلِكَ الْمَرْءُ إِنْ يُسَأَلْ لَهُ أَجَلٌ يُرَكَّبُ بِهِ طَبَقٌ مِنْ بَعْدِهِ طَبَقٌ

1. Genç hayata hayran ve hoşnut olduğu bir sırada birden ölüme teslim edilir ve ona rehin düşer.

2. İnsan ve mal artıp çoğalır daha sonra zaman akıp gitmesi onu alıp götürür ve o parçalanıp yok olur.

3. (İnsan) Ağacın dalı gibidir onu yaş ve gür olarak gördüğün sırada birden onun kurumuş olup alanında dökülmüş yapraklarla karşılaşsın.

4. Aynı şekilde (ağacın dalı gibi) insan da eceli geciktiğinde bir halden başka bir hale bürünür.

Görüldüğü gibi Ka'b, bu şiirlerinde Evsiiye şiir ekolünün klasiğinin bir devamı olarak hissi ve maddi tasvirlere başvurmuştur. Nitekim o, bu şiirlerinde insanları ağaç dallarına benzetmiş ve onların belli bir yaştan sonra geçirdikleri fizyolojik evreleri de ağaç dallarının mevsimlere bağlı olarak geçirdiği değişikliklere temsili bir teşbihle benzetmiştir.

4.4. Hutay'e el-'Absî (ö. 59/ 678)

Lakabı Hutay'e, künyesi Ebû Müleyke, adı ise Cervel b. Evs b. Mâlik'tir. Darrâ adında olan annesi, Abs kabilesinden Evs b. Mâlik'in cariyesi idi.⁹⁵ Abs kabilesine mensup olan Hutay'e, miladi altıncı asrın son çeyreğinde dünyaya gelmiştir.⁹⁶ Çirkin ve kısa boylu olması

⁹³ Hannâ el-Fâhûrî, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 227. 228.

⁹⁴ Kâ'b. b. Züheyr, **Divânu Ka'b b. Züheyr**, s. 168.

⁹⁵ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101- 131; el-Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 406-413; İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ**, c. I, s. 322-329; Zülfikar Tüccar, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Hutay'e", İslâm Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 1998, XVIII, s. 424.

⁹⁶ Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 222-223.

nedeniyle kendisine Hutay'e lakabı verilmiş ve bu lakapla meşhur olmuştur. Muhadrem şairlerden olan Hutay'e'nin Hz. Peygamber (a.s.)'in vefatından sonra irtidad ettiği rivayet edilmektedir. Ancak onun daha sonra tekrar İslam'a döndüğünü nakledilmektedir. Hicivleriyle öne çıkan, kalıcı dostluklar kuramayan, son derece huysuz, cimri ve dilenci karakterli bir şair olan Hutay'e, Arapların en cimri dört şairinden biri olarak gösterilmektedir.⁹⁷

Şiir sanatında en büyük şairlerle yarışabilecek bir mertebeye sahip olan Hutay'e, şiirlerinde güzel ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.⁹⁸ Evsiyye şiir ekolünün güçlü şairlerinden biri olan Hutay'e, ikinci tabaka şairleri arasında yer almıştır.⁹⁹ Züheyr'in öğrencisi olan Hutay'e, Züheyr ile oğlu Ka'b'in ravisi olmuştur.¹⁰⁰ Medih, hiciv, fahr ve nesib gibi şiir sanatının bütün dallarında şiir söylemiştir.¹⁰¹ Dili bozuk ve kötü bir şahsiyete sahip olan Hutay'e, mükemmel şiirleri nazmetmiş, Züheyr'den sonra en iyi şair olarak kabul edilmiştir.¹⁰²

4.4.1. Divanı

Hutay'e'nin, içinde medih, hiciv, fahr ve nesibe dair şiirleri bulunan bir divanı bulunmaktadır. İlk defa 1890 yılında İstanbul'da basılmış olan bu divanı, daha sonra 1893'te Leipzig'de ve 1905 yılında da Mısır'da basılmıştır.¹⁰³

Züheyr'in öğrencisi ve ravisi olan Hutay'e, hiciv, medih, fahr ve nesib gibi şiirin bütün dallarında şiir söylemiştir.¹⁰⁴ Kadın, çöl ve çöl hayvanlarının tasviri, cömertlik, zenginlik, yiğitlik gibi erdemlerin övülmesi, şiirlerinin başlıca konularını teşkil etmektedir.¹⁰⁵ Hiciv şairi olarak bilinmekle birlikte şiirlerinde edep dışı unsurlara, çirkin ve süfli ifadelerle pek rastlanmaz.¹⁰⁶

4.4.2. Şiir Sanatı

Evsiyye şiir ekolüne mensup diğer şairlerin şiirlerinde olduğu gibi Hutay'e'nin şiirlerinde de şu iki temel özellik öne çıkmaktadır:

Birincisi, teenni ve tefekkürdür. Nitekim şiirlerine çok özen gösteren Hutay'e, söylediği şiirleri yaymadan önce onların üzerine uzun süre düşünür, onları gözden geçirir ve düzeltmeye tabi tutardı. O, şiiri geçinme aracı yapmakla birlikte onun bir sanat olduğunu düşünüyordu.¹⁰⁷

⁹⁷ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101- 131; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 406-413; İbn Kuteybe, **eş-Şi'ru ve ş-Şu'arâ**, c. I, s. 322-329.

⁹⁸ Butrus el-Bustânî, **Udebâü'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve Sadri'l-İslâm**, s. 222.

⁹⁹ İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I, s. 47; Tüccar, "Hutay'e", DİA, XVIII, s. 424.

¹⁰⁰ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101- 131; İbn. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, c. I, s. 47; Fuat Sezgin, **Târihü't-Turâsi'l-'Arabî**, c. II, 222-223; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 334; Tüccar, "Hutay'e", DİA, XVIII, s. 424.

¹⁰¹ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101-110; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 407; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 334.

¹⁰² el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101-110.

¹⁰³ Hannâ el-Fâhûri, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 196; Corci Zeydan, **Târihü'l-Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye**, s. 176; Tüccar, "Hutay'e", DİA, XVIII, s. 424.

¹⁰⁴ el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101-120; el-Bağdâdi, **Hizânetü'l-Edeb**, c. II, s. 407- 408; 'Umer Ferruh, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 334; Corci Zeydan, **Târihü'l-Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye**, s. 173-174.

¹⁰⁵ Tüccar, "Hutay'e", DİA, XVIII, s. 424.

¹⁰⁶ Bkz.: el-Asfahâni, **Kitâbü'l-Eğâni**, c. II, s. 101-130; Butrus el-Bustânî, **Udebâü'l-'Arab fi'l-Câhiliyeti ve Sadri'l-İslâm**, s. 219; Taha Huseyn, **Fi'l-Edebi'l-Câhili**, s. 312; Tüccar, "Hutay'e", DİA, XVIII, s. 424.

¹⁰⁷ Hannâ el-Fâhûri, **Târihü'l-Edebi'l-'Arabî**, s. 197.

İkinci özellik ise hissi ve maddi tasvirlerdir. Nitekim Hutay'e, şiirlerinde hissi ve maddi tasvirlerle dayanan, fikir ve hayali maddi suretlerle somutlaştıran, gerçekçiliğe meyil eden bir şair idi.¹⁰⁸

Hutay'e'nin şiir sanatında sahip olduğu üstün meziyetlerini iyi bir şekilde anlayabilmek için onun divanına başvurmak gerekir. Ancak burada örnek olarak onun şiirle ilgili söylediği şu beyiti ele alınacaktır.¹⁰⁹:

فَالشَّعْرُ صَعْبٌ وَطَوِيلٌ سُلْمُهُ إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ
رَأَتْ بِهِ إِلَى الْحَضِيضِ قَدَمُهُ وَالشَّعْرُ لَا يَسْطِيعُهُ مَنْ يَطْلُمُهُ
يُرِيدُ أَنْ يُعْرِبَهُ فَيُجْمَهُ وَلَمْ يَزَلْ مِنْ حَيْثُ يَأْتِي يَخْرُمُهُ

“Şiir zor ve merdivenleri uzun olan bir sanattır. Bu sanatı bilmeyip de ardına düşen kişinin ayağı onu çukura kaydırır. Şiire zulüm eden kişi şiiri yapamaz. Zira o, şiiri açıklamaya kalkışırken onu sorunlu hale getirir. Şiire dokunduğu yerden onda gedik açmaya devam eder.”

Görüldüğü gibi şair bu şiirlerinde şiirin zor ve ehliyet gerektiren bir sanat olduğunu anlatmış ve onu uzun bir merdivenle tasvir etmek suretiyle şiire hissi ve maddi bir suret vermiştir.

Sonuç

Evsyiye ekolü, Temim kabilesine mensup cahiliye döneminin büyük şairlerinden olan Evs b. Hacer adındaki şaire nispetle anılan bir şiir ekolüdür. Bu şiir ekolünün kuruyucusu Evs b. Hacer'dir. Cahiliye döneminde onun izinde giden bazı seçkin şair ve râviler bulunuyordu. Bu râvî ve şairleri söz konusu ekolde bir araya getiren ortak payda ise şiirlerinde kullandıkları edebi ve sanatsal özelliklerdir. Bu ekole göre şiir sabır ve teenni gerektiren bir sanattır. Evsiyye şiir ekolüne mensup şairler, bütün hayatlarını söyledikleri şiirlerinin hizmeti ve güzelleştirmesi için adanmış olduklarından dolayı, “Abîdu’ş-şiir” ve mensubu oldukları ekol de “Abîdu’ş-şiir” ekolü adıyla anılmıştır.

Evsyiye ekolü, cahiliye dönemi Arap kasidesinin inşasında Arap şiirinin stiline uygun hareket etmek suretiyle şiirlerin biçim ve şekline çok önem veren bir mekteptir. Bu ekole mensup şairler, şiirlerine taalluk eden ve Arap şiir zevkine muhalif olan sözcükleri çıkartmak ve kasidelerini güzelleştiren sözcükleri ilave etmek suretiyle şiirlerini sürekli düzeltmelere tabi tutmuşlardır. Bu sebeple onlara muhekkikûn (oymacılar) şairler de denilmiştir. Bu ekole mensup şairler, kendilerinden sonra gelen çoğu şair tarafından taklit edilmiş ve şiirle ilgili ortaya koydukları edebi üslubun etkisi günümüze kadar devam etmiştir.

Evsyiye şiir ekolü, hayal ile hissiyatı bir arada buluşturan gerçeklere dayalı realist bir ekoldür. Şiir sanatında düşünme, sabır ve teenniden yana tutum sergilemiştir. Bu ekole mensup şairlerde teşbih, mecaz, istiare kinaye ve benzeri edebi sanat çeşitleri çokça görülmektedir. Şiiri bir sanat olarak gören bu şiir ekolü, şiirin şekil ve suretinin güzelliğine verdiği önem, konusuna ve manasına verdiği önemden daha az olmamıştır.

¹⁰⁸ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 197.

¹⁰⁹ Hutay'e, *Divânu Hutay'e*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1993, s. 185.

Evskiye şiir ekolünün birinci üstadı Evs b. Hacerdir. O, şiiri kendine meslek ve sanat edinen bir usta, şiirin okutulan ve öğretilen bir sanat olduğunu düşünen bir şair idi. Bu şiir ekolünün ikinci üstadı, Züheyr b. Ebî Sülmâ'dır. Mu'allaka şairleri arasında önemli bir yere sahip olan Züheyr, nazmetmek istediği kasidenin üzerine uzun süre düşünür, onu gözden geçirir ve düzeltmeye tabi tutardı. Evsiyye şiir ekolünün üçüncü üstadı Ka'b b. Züheyr'dir. Ka'b, bürde kasidesiyle meşhur olmuştur. Söz konusu şiir ekolünün dördüncü üstadı ise Hutay'e'dir. Muhadrem şairlerden olan Hutay'e, şiirlerinde kullandığı ifadelerin güzelliği, tatlı anlatımı, kafiyeleri sağlam ve düzgün şiirleriyle temayüz etmiş bir şairdir.

Kaynaklar

- Asfahâni, Ebü'l-Farac 'Alî b. el-Huseyn el-Asfahâni, Kitâbü'l-Eğâni, thk. İhsân 'Abbâs, İbrâhîm es-Se'âfin, Bekr 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 2002.
- Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, Hizânetü'l-Edeb, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1997.
- Brockelmânn, Carl, Târihü'l-Edebi'l-'Arabî, Çev. 'Abdulhalîm Neccâr, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, c. I, s. 112.
- Bustânî, Butrus, Udebâü'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve Sadri'l-İslâm, Muessesetu Hindâvi li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Kahire, 2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî, Essihâh Tâcü'l-Luga Essihâhu'l-'Arabiyye, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 4. Baskı, 1987, madde: "c-h-l".
- Corcî Zeydan, Târihü'l-Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Muessesetu Hindâvi li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Mısır, 2012.
- Çavuş, Levent, Kavramsal ve Tarihsel Açıdan "Cahiliye", Milel ve Nihal, 13 (1) 2006 doi:10.17131/milelnihal.24341.
- Çetin, Nihad M, Eski Arap Şiiri, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Demirayak, Kenan, Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi, Fenomen Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2009.
- Ebû Zeyd, Muhammed Ahmed, et-Tevcihü'l-Belâgi li'l-Ma'ibi min Şi'ri en-Nâbigatü'z-Zübyânî, el-Mecelletü'l-İlmiyye, Külliyyetu'l-Lügati'l-Arabiyye, Asyût, Sayı, 30, cüz, 3, 2011, 1917.
- Evs b. Hacer, Divânu Evs b. Hacer, Tahkîk ve Şerh, Muhammed Yûsuf Necm, Dâru Beyrut, Beyrut, 1980.
- Fâhûrî, Hannâ, Târihü'l-Edebi'l-'Arabî, Dârü'l-Yûsuf li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut. Fayda, Mustafa, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, madde "Câhiliye" İstanbul, 1993.
- Fîrûz Âbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsü'l-Muhît, Dârü'l-Yûsuf li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 8. Baskı, 2005, madde: "c-h-l".
- Hindâvî, Huseyn 'Alî, el-Edebu ve'n-Nakdu ve'l-Hikmetü'l-'Arabiyyetu fi'l-'Asri'l-Câhili. Hutay'e, Divânu Hutay'e, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1993.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, Cemheretü'l-Luga, thk. Remzî Munîr el-Ba'lebekî, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- İbn Kuteybe, eş-Şi'ru ve'su'arâ, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Me'ârif, Kahire.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim b. 'Alî el-İfrîkî, Lisânü'l-'Arab, Dâru Sâdır, Beyrut, 3. Baskı, h. 1414, madde: "c-h-l".
- İbn Reşîk, el-Kayravânî, el-'Umde fi Mahâsini's-Şiiri ve Âdâbih.
- İbn Sellâm, el-Cumahî, Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ, Okuma ve Şerh, Mahmûd Muhammed Şâkir, Dârü'l-Medenî, Cidde.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan 'Alî b. İsmâil b. Sîde, el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam, thk. 'Abdulhamîd Handavî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, madde: "c-h-l".
- İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasan ez-Zayyât, Hâmıd Abdulkadir, Muhammed 'Alî en-Neccâr, el-Mu'cemü'l-Vasit, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, madde: "c-h-l".
- Kâ'b. b. Züheyr, Divânu Ka'b b. Züheyr, Yapım: Ebî Saîd el-'Askerî, Dârü'l-Kitâbi'l-İzzî, Beyrut, 1994.
- Mârûn 'Abbûd, Edebü'l-Arab, Muessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Kahire, 2012.
- Savran, Ahmet, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Ka'b b. Züheyr", DİA, İslâm Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2001.
- Selmâ Süleymân Ahmed, es-Süretü'l-Fenniye fi Mu'allakati Züheyr b. Ebî Sülmâ, Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yüksek Lisans Bölümü, 2008.
- Sezgin, Fuat, Târihü't-Turâsi'l-'Arabî, Çev. Mahmût Fehmî Hicâzî, Tab' ve'n-Neşr: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi Câmî'âti'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1991.
- Şevkî Dayf, el-Fennu ve Mezâhibuhu fi'l-Edebi'l-'Arabî, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1960.
-, Târihü'l-Edebi'l-'Arabî, "el-'Asrû'l-Câhili" Dârü'l-Me'ârif, Kahire.
- Şeybanî, Ebû 'Amr, Şerhü'l-Mu'allakâti'Tis', thk. 'Abdulmecîd Hemo, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 2001.
- Taha Huseyn, Fi'l-Edebi'l-Câhili, III. Baskı, Kahire, 1933.
- Tüccar, Zülfikar, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Hutay'e", DİA, İslâm Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 1998.
- Tülücü, Süleyman, TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Züheyr b. Ebî Sülmâ" DİA, Ankara, 2013.
- 'Umer Ferruh, Târihü'l-Edebi'l-'Arabî, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1981.
- Varol, Hüseyin, "Evs b. Hacer" TDV İslam Ansiklopedisi İstanbul, 1995.
- Yılmaz, İbrahim, Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Dalı (Doktora Tezi), Erzurum, 1997.
- Zebîdî, Ebü'l-Fayd Murtadâ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrazzâk Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Grup, Dârü'l-Hidâye, madde: "c-h-l".
- Zevzenî, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b.el-Huseyn ez-Zevzenî, Şerhü'l-Mu'allekâti'l-Aşr, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1983.
- Zirikî, Hayruddîn, el-A'lâm, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1986.

Züheyr b. Ebî Sülmâ, Divânu Züheyr b. Ebî Sülmâ, Şerh ve Takdim, ‘Alî Hasan Fâ‘ûr, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1988.

A Field Survey on the Reasons for Applying to Magic And Supernatural Powers

Abstract

Evsiiyye poetry ecöle is an aforementioned ecöle of poetry in proportion to the poet named Evs b. Hacer (B.C. 620) who is a member of the Temîm family. This ecöle of poetry an ecöle that attaches great importance to the form and shape of poems by acting in accordance with the style of Arab poetry in the construction of the jahiliyyah period Arabian eulogium. This ecöle contained a group of poets who lived in the desert life in all its aspects during the period of ignorance and felt the emotions inspired by it from the depths of the hearth, and also influenced by the urban civilization and then Persian culture. The first founder and master of this poetry school is Evs b. Hacer. His Most famous students are Beşâme b. Gadir, Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609), Ka'b (ö. 24/645) b. Züheyr, Büceyr, Hutay'e (ö. 59/678), en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604) and Cemîl b. Ma'mer (ö. 82/701). The common denominator that brings together the poets who belong to this ecöle is the literary style and artistic features that they use in their poems apart from the poetry rumors and beyond the tribe they belong to. The aforementioned poets belonging to this ecöle have been tried to be imitated by most of the poets who came after them and the effect of their literary criticism and linguistic style about the poetry has continued until today.

Evs b. Hacer stands out with his superior virtues, his dexterity in poetry and his meticulous behavior. The school of Evsiiyye, which was founded on the rules of poetry determined by him, thinks that poets who do not give importance to the art of poetry and who are not slaves of their poems have no opportunity to rise to this art. For this reason, poets belonging to the school in question are dedicated to the service and beautification of their poems and are known as slaves of their poems. The school in question was named "Abîdu's-şîir". Thinking in the art of poetry, this school exhibits an attitude of patience, poetry as an art of creation and temperament of the poets who attempted to tell him and rejected such poems. For this reason, poets belonging to the school in similitude, metaphor, figure of speech, allusion, and all kinds of literary art is seen in many types of literary art. In the description of poetry, poets of this school, which resorted to material surrogates rather than imagination, attach importance to the beauty of the form and form of poetry, and not less than the importance it attaches to its subject and meaning. One of the main features of this school is patience and quality. The second is the art of similitude which is widely used in his poems and used as a publication.

Keywords: *Jahiliyya, Poems, Evs b. Hacer, Evsiiyye Poem Ecöle*

Makâsıdü’ş-Şerî’â’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi

The Theoretical Aspect of Makâsıdü’ş-Şer’â and the Problem Related to Be A Single Evidence

Mehmet Aziz YAŞAR^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: ya-ar19801@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-4677-1017>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.07.2019
Kabul Tarihi:	04.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Şer’î makâsıd düşüncesinin literatürde yer almasının hicri V/XI. asırdan itibaren Cüveynî ile başladığı genel kabul gören bir husustur. Sonraki dönemlerde onun tesis ettiği bu düşünce ekseninde makâsıd ilişkili değerli bazı malumatlar verilmiş olsa da bu, diğer usûl konularına göre daha cüzî kalmış ve VIII/XIV. asra kadar bu alanda kayda değer bir birikim ortaya konulmuş değildir. Makâsıdın müstakil olarak ele alınması Şâtibî ile başlamıştır. Şâtibî’yi bu konuda diğer usûlcülerden ayıran temel özellik ise onun makâsıd usulünün bir konusu olarak değil müstakil bir disiplin olarak görmesi ve buna göre sistemleşmesidir. Ancak onun halefleri bu hususta aynı hassasiyeti göstermemişlerdir. Bu durum XIV/XX. asra kadar devam etmiştir. Bu asırdan itibaren âlimler makâsıda gereken önemi vermiş ve bu alanda değerli pek çok çalışma yapmışlardır. Bu çalışmalar içinde tartışılan konulardan biri de makâsıdın müstakil bir delil sayılıp sayılmadığıdır. Ancak bu tartışma, konunun müstakil bir şekilde ele alınmasından ziyade makâsıdla ilgili konular ele alınırken yüzeysel bir temas şeklindedir.

Bu noktada ise üç görüş tespit edilmiştir. Birinci görüşe göre şer’î makâsıdın mutlak olarak müstakil delil sayılmaktadır. Bu görüşü savunanlar, nas ile çatışması durumunda makâsıdı takdim etmektedirler. İkinci görüş, bunun aksini savunmaktadır. Bu görüşü benimseyen araştırmacılar, makâsıdın içtihadın sağlıklı bir şekilde yapılmasının temel bir unsuru olduğunu kabul etmekle beraber onu, bağımsız şer’î bir delil olarak görmemektedirler. Zikredilen görüşlere göre daha mutedil üçüncü bir görüşe göre ise makâsıdın sadece hükmü naslarda bulunmayan olaylar için şer’î kaynak olabilmektedir. Bu görüşe göre kesin veya buna yakın bir delil ile sabit olan makâsıdın, hakkında nas bulunmayan yeni ortaya çıkan olaylar için delil olmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Çalışmamızda önce şer’î makâsıdın teorik boyutu ele alınmıştır. Bu doğrultuda da makâsıdın mahiyeti ortaya konulmuş, onun önem, sübut ve şümül açılarından çeşitleri incelenmiştir. Ardından makâsıdın müstakil delil sayılması problemi üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede de makâsıdı müstakil delil olarak kabul edenler ile aksini savunanların yaklaşımları irdelenerek daha isabetli görüş tespit edilmeye çalışılmıştır. İsbetli görüşün tespitinde konuya ilişkin muasır araştırmacıların verdikleri malumatların yanı sıra önceki usûlcülerin konuyla ilişkilendirilebilecek ifadelerinden de istifade edilmiştir. Ayrıca çalışmada makâsıdın şer’î nasların sağlıklı yorumlanmasında önemli rol oynadığı, teâruz olduğu düşünülen delillerin uzlaştırılmasında veya birinin diğerine tercih edilmesinde müçtehede yol gösterdiği gibi önemli hususlara da değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Şer’î Makâsıd, Maslahat, Delil, Hüküm.

Giriş

İslâm dininin gayesi insanın dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek olduğuna göre onun getirdiği hukuk da bu amaca yönelik olmalıdır. Buna göre söz konusu hukukun ibaret olduğu şerî hükümlerinin konulmasında, insanın maslahatının gözetilmesi esastır. Yani bu tür hükümlerin konuluş amacı insan için yararlı olanın alınması ve zararlı olanın önlenmesidir. İnsanın saadeti için hukukun gözetmesi gereken maslahatın da muteber sayılması bu hükümlerin yüce şâri'in amacı doğrultusunda konulmasıyla mümkündür.¹ İnsanın heva ve hevesine göre olmamalıdır. Diğer bir deyişle insan için neyin maslahat sayılacağı konusunda şâri'in maksadı ölçü alınmalıdır. Ahmet Yaman'ın da isabetle ifade ettiği gibi “Neyin maslahat veya hangi şeyin mefsetet olduğuna hikmet sahibi kanun koyucu değil de kanunu uygulamakla yükümlü birey tek başına karar verecek olursa zikri geçen maslahat-mefsetet kavramlarının içeriklerinin izafililiğinden dolayı kanun koyucunun muradı buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.”²

Cüveynî (ö. 478/1085) fukahâ arasındaki ihtilafî şâri'in maksatlarının bilinmemesine bağlamakta ve gerçek anlamda bunları anlamanın bu ihtilafî ortadan kaldıracığını düşünmektedir.³ Yusuf el-Karadâvî, fıkıh ilmini fikhü's-sünen, fikhü'l-makâsîd, fikhü'l-meâlât, fikhü'l-hilâf gibi şubelere ayırdıktan sonra “Bana göre fikhü'l-makâsîd tüm bunların babasıdır. Çünkü makâsîd fikhından amaç, nasların içerdiği sırlara, hikmetlere ve gayelere dalmaktır. Nasların kalıplarına bağlı kalmak ve onların arka planında bulunanı ihmal etmek değildir.”⁴ diyerek makâsîd'in önemine vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde Ahmed er-Reysûnî makâsîd'in önemine şu cümlelerle dikkat çekmektedir: “İnsanın amaçsız yaşaması şaşılacak bir durumdur. Aynı şekilde Makâsîdsız fıkıh da donuk fikihten ibarettir. Makâsîdsız fakih cansız fakihtir.”⁵ Şâri'in maksatlarının bu öneminden ötürü de fakihler, içtihadta bulunurken her zaman onu merkeze almış ve bunu içtihadın önemli şartlarından biri olarak kabul etmiştir.⁶ Hatta Şâtîbî makâsîd'i içtihadın temel unsuru olarak görmüş ve âlimlerin yanılmalarını bu tür maksatların ihmal etmesine bağlamıştır.⁷ Buna rağmen klasik dönem usûlcüleri -Şâtîbî hariç- makâsîd'de, diğer usûl konuları kadar önem vermemişlerdir. Yani onlar makâsîd'i önemseyip amel ettikleri halde teorik olarak bir çerçevede oturtmuş değiller. Abdullah Dırâz bunu şöyle ifade etmektedir: “Şerî hükümlerin istinbâtı için iki temel unsur bulunmaktadır; bunlardan biri, Arap dilini öğrenmektir. Diğerisi ise şerî'atın amaçlarını anlamaktır. Usûlcüler ilk unsuru yeterince işlemişlerdir. Diğerini ise ihmal etmişlerdir. Hal böyle olunca Şâtîbî'ye kadar usûlün önemli bir kısmı göz ardı edilmiştir.”⁸

¹ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 179.

² Ahmet Yaman, “İslâm Hukuku İlimi Açısından Makâsîd İctihadının veya Gâi/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsîd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, (İstanbul: İFAV, 2017), 165.

³ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 101-108.

⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Dirâse fi fikhî makâsîdi's-şerî'a*, (Mısır: Dâru'sşürük, 2008), 15.

⁵ Ahmed er-Reysûnî, *Medhal ilâ makâsîdi's-şerî'a*, (el-Mensûre: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr, 1431/2010), 17.

⁶ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'î'l-cevâmi'*, (b.y.: Mektebetu Gurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1418/1998), 4: 570.

⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 5: 135.

⁸ Ömer b. Sâlih, *Makâsîdü's-şerî'a inde'l-İzz b. Abdisselâm*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003), 78-79.

Şer'î *makâsıd* olgusu, fıkıh usulünün bir alt disiplini olarak görülmektedir.⁹ Klasik fıkıh usulü eserlerinde *makâsıd*ın, mahiyeti, önemi ve işlevi gibi bazı yönlerine temas edilmekle beraber onun şer'î hükümlerin istinbâtında bağımsız delil niteliğinde olup olmayacağı hususu hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Buna ilişkin bilgiye, günümüzde *makâsıd* ile ilgili yapılmış bazı çalışmaların içinde yer verildiğine rastlamaktayız. Bu çalışmaların bir kısmı *makâsıd*ı hüccet olarak görürken diğer bir kısmı bunun aksini savunmaktadır. Çalışmamızdan amaç ise sözü edilen araştırmacıların konu hakkında serdettikleri malumatların yanı sıra önceki usûlcülerin konuyla ilişkilendirilebilecek ifadelerinden hareketle *makâsıd*ın hüccet olup olmayacağı hususunda bir sonuca varmaktır.

1. Makâsıdü's-Şerî'a'nın Teorik Boyutu

1.1. Sözlük Anlamı

Makâsıd köken itibarıyla *maksıd*ın çoğuludur. *Maksıd* ise mîmî master olup, manaya delalet bakımından daha vurgulu olmakla beraber aslî master olan *kasd* kelimesiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Buna göre *maksıd* kelimesi Arap dilinde genelde şu anlamlarda kullanılır: Bir şeyi kastetmek ve ona yönelmek, bir şeyi kırmak, bir şeyin dolu veya dolgun olmasıdır.¹⁰ Bu manalardan konumuzla uyumlu olan ilki daha sık kullanılır olmuştur. Şerî'at kelimesinin ise lügatte, su kaynağına götüren yol ve su içme yeri anlamlarında kullanılması daha yaygındır.¹¹ Buna göre her iki kelimenin yaygın manalarını dikkate alacak olursak, *makâsıdü's-şerî'a'nın* anlamı "kastedilen su kaynağı" veya "su içmek için bir yola yönelmektir."

1.2. Terim Anlamı

Makâsıdü's-şerî'a'nın tarihi Cüveynî'ye, hatta öncesine kadar götürülse de terim olarak onun tanımı muasır âlimlere aittir. Reysûnî'nin de belirttiği gibi muhtemelen önceki âlimler, *Makâsıdü's-şerî'a'nın* anlamının, izaha ihtiyaç duymayacak derecede açık olduğunu düşünerek onu tanımlamaya ihtiyaç duymamışlardır.¹² Burada muasır âlimlerin *makâsıdü's-şerî'a* için yaptıkları¹³ tanımlar arasında şu üç tanımla yetineceğiz:

- İbn Âşûr diğer çağdaş âlimlerden farklı olarak *makâsıd*ı genel ve özel olarak iki kısımda mütalaa etmiş ve her biri için ayrı bir tanım yapmıştır. İbn Âşûr genel *makâsıd* için şu tanımı yapmıştır: "Şari'in, teşri'in belli bir türünde değil, onun tümünde veya önemli bir bölümünde gözettiği mana ve hikmetlerdir."¹⁴ Onun özel *makâsıd* için tanımı ise şu şekildedir: "Özel ilişkileri çerçevesinde insan için yararlı maksatların gerçekleştirilmesi veya genel maslahatların korunması adına şari'in gözettiği durumlardır."¹⁵

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 86, 173, 202; 2: 33, 202, 220, 247; 3: 208 vd.; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsinîyyât)*, (İstanbul: Şenyıldız Yay. Matbaacılık, 2012), 95-121; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2005), 93-123.

¹⁰ Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Meğâysü'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979), 5: 95; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994), 3: 355.

¹¹ İbnü'l-Fâris, *Meğâysü'l-luğa*, 3: 262; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 8: 175.

¹² Reysûnî, *Naẓariyyetü'l-makâsıd inde'l-imâm eş-Şâtıbî*, (Amerika Birleşik Devletleri: el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-Fıkril-İslâmî, 1416/1995), 17; Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi", 96.

¹³ Bk. İbn Salih, *Makâsıdü's-şerî'a inde'l-imâm el-İzz b. Abdisselâm*, 88-89.

¹⁴ Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Makâsıdü's-şerî'ati'l-islâmiyye*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004), 3: 165.

¹⁵ İbn 'Âşûr, *Makâsıdü's-şerî'a*, 2: 121.

- 'Allâl el-Fâsî, *makâsıdın* genel ve özel kısımlarını kapsayacak biçimdeki şu genel tanımı yapmıştır: “Şâri’in koymuş olduğu her bir şer’î hüküm için hedeflediği gaye ve hikmetlerdir.”¹⁶

- İhtisas alanı olarak daha çok *Makâsıd* üzerine çalışmaları bulunan Reysûnî, İbn Âşûr ve 'Allâl el-Fâsî tarafından yapılmış tanımlardan hareketle şöyle bir tanım geliştirmiştir: “Kulların maslahatı için şer’î’atın vaz’ıyla gerçekleştirilmek istenen hikmet ve gayelerdir.”¹⁷ Yapılan tanımlardan hareketle şer’î maksatları şöyle ifade etmemiz mümkündür: İster cüzi veya külli olsun şâri’in her bir şer’î hükmün konmasında insan için gözettiği genel veya özel maslahatlardır. Gerek zikrettiğimiz tanımlar gerekse *makâsıd* konusuna değinen usûlcülerin ona ilişkin açıklamaları¹⁸ incelendiğinde *makâsıd* ile maslahat arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülür. Bunların hemen hepsi bu ilişkiye değindiğini görüyoruz. Sözü edilen ilişkinin boyut ve biçimi konusunda ise iki yaklaşım bulunmaktadır. Bir yaklaşıma göre *makâsıd* ve maslahat iki farklı kavram olsa da aynı anlamı ifade etmekte ve birbirilerinin yerine kullanılabilir. Bu yaklaşım Gazzâlî’nin şu ifadelerine dayandırılmaktadır: “Maslahat asıl itibariyle bir yararı almak veya bir zararı önlemektir. Ancak biz onun bu anlamını kastetmiyoruz. Çünkü bir yararın alınması veya bir mefsedetın defedilmesi insanın yararına olması hasebiyle onların maksatları sayılır. Maslahattan kastettiğimiz şâri’in maksadının korunmasıdır.”¹⁹ Diğer yaklaşıma göre maslahat-*makâsıd* arasında umum-husus min vech (eksik girişimlilik) ilişkisi bulunmaktadır. Onların her biri diğerinin bazı fertlerini kapsamına almaktadır. Buna göre her iki kavram muteber maslahatta birleşirler; çünkü muteber olan her maslahat aynı zamanda şâri’in maksadıdır. Maslahatın, *makâsıd* sayılmayan mülga/geçersiz yararı içerdiği açısından *makâsıddan* ayrılır ve bu yönüyle de ondan daha âmm/kapsamlı sayılır. Buna mukabil *makâsıdın*, insanların yararına münasip olmayan ve şer’î maksat olarak adlandırılan bazı kuralları kapsadığından maslahattan ayrılır ve bu cihetle de ondan daha kapsamlı addedilir.²⁰ Görüldüğü üzere ikinci yaklaşımı dile getiren araştırmacılar, mutlak maslahatı esas almış ve *makâsıd* ile arasındaki ilişkiyi bu zeminde incelemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu yaklaşımın haklılık payı bulunsa da²¹ burada *makâsıdda* olduğu gibi asıl olan şer’î maslahattır. Mutlak maslahat değildir. Zaten şer’î olmayan maslahat şâri’ *makâsıdıyla* taban tabana zıttır. Bunda ihtilaf yoktur. Hal böyle olunca da maslahatın *makâsıd* ile ilişkisinin “şer’îlik” çerçevesinde ele alınması esastır. Buna göre şer’î maslahatı esas alan birinci yaklaşım daha muteber görülmektedir. O da şer’î maslahatın şer’î *makâsıddan* ibaret olduğudur. Gazzâlî de “maslahattan kastettiğimiz şer’in maksadının korunmasıdır” diyerek buna vurgu yapmıştır.²² Ayrıca bir kısım âlimin teşri’in

¹⁶ 'Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. Bs., (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993), 7.

¹⁷ Reysûnî, *Naẓariyyetü'l-makâsıd*, 19.

¹⁸ Bk. Nûruddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-makâsıdı hücciiyyetuhu Davâbiḥuhu mecâlâtuhu*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1419/1998), 1: 48-50; *Pekcan, İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, 101-120.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 174; Semîh Abdulvehhab el-Cündî, *Ehemmiyyetü'l-makâsıd fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 145; Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, 99-103.

²⁰ Halid b. Abdülaziz Âlu Selman, *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaşd fi usûli'l-fıkh ve'l-kavâ'idü'l-fıkhıyye*, (Riyad: Dâru Künûz, 1434/2013), 1: 213-214.

²¹ Nitekim mutlak maslahat şer’î açıdan muteber sayılan yaraları kapsadığı gibi mülga/geçersiz olanları da kapsamaktadır.

²² Gazzâlî, , *el-Müstaşfâ*, 174; Hâdimî, *İlmü'l-makâsıdı's-Şer'ıyye*, 23.

ana gayeleri olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât değerlerini maslahat,²³ diğer bir kısmı ise *makâsîd*²⁴ çerçevesinde ele almaları da söz konusu iki kavram arasındaki sıkı ilişkinin bulunmasını gösteren başka bir kanıttır.

1.3. Makâsîdın Çeşitleri

Makâsîd, insan hayatındaki önemi bakımından zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde üçlü bir mertebeye; delalet ve sübut açısından katîlik ve zannilik olarak ikili bir taksime; kapsadığı fertler açısından genel, özel ve cüzî olarak üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur.

1.3.1. Önem Açısından Makâsîdın Çeşitleri

Şârî'in her maksadının insan hayatındaki öneminin aynı seviyede olması düşünülemez. *Makâsîd*ın gözetilmesinin insan hayatındaki olumlu veya ihmal edilmesinin onun hayatındaki olumsuz etkisine göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Usulcüler, *makâsîd* ilminin ortaya çıkışından itibaren bu konu üzerinde önemle durmuş, şer'î açıdan değerlendirmelerini özenle yapmış ve genelde onu önem sıralamasına göre üç kademeli bir taksime tabi tutmuşlardır. a) Zarûriyyâtın korunması; toplumun varlığı ve düzeni için vazgeçilmez temel değerlerdir. Bunları yitiren toplumun düzeni bozulur, onda kötülük ve bozgunculuk hâkim olur; hatta o toplumda bulunan fertlerin ahiret hayatı da tehlikeye girer. Bu zaruri değerler de kendi içinde önem açısından genelde dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması olarak beşli bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Toplumun düzeni bunların korunmasıyla mümkün olabilmektedir. Bunlar literatürde "*makâsîd*-ı hamse", "*zarûriyyât*-ı hamse", "*külliyât*-ı hamse" gibi isimlerle anılır. Bütün din ve yasalar, bunların korunmasının gerekliliği hususunda müttefikdir.²⁵ b) Hâciyyâtın sağlanması; insanın, hayatını sıkıntıya düşmeden kolaylık içinde sürdürmesini sağlayan düzenlemelerdir. Bunlar önem açısından zaruret seviyesinde olmamakla beraber bulunmaması, insan için zorluk ve sıkıntıya sebep olur. İbadetlerdeki ruhsatlar, satım, kira vb. akitlerin meşru kılınması, temiz yiyecek ve içeceklerin helal kılınması gibi durumlar buna örnek olarak gösterilebilir.²⁶ c) Tahsiniyyâtın gerçekleştirilmesi; insana yakışır güzel geleneklerin alınması ve sağduyulu insanın hoş karşılamadığı tasarruflardan uzak durmasıdır. Bunların yokluğu, hayatın düzenine hâlel getirmeyeceği gibi hiçbir meşakkatte de yol açmamaktadır. Övgüye layık tüm davranış ve güzel huylar (mekârimü'l-ahlâk) bunun içinde değerlendirilir.²⁷

1.3.2. Sübut Açısından Makâsîdın Çeşitleri

Şer'î *makâsîd*ın tespitinde genelde iki yol izlenmektedir. Birincisi, doğrudan kitap ve sünnet naslarına müracaatla belirlenen maksatlardır. Ahkâm ile ilgili âyet ve hadislerin nasları incelendiğinde hepsinin -ihtiva ettiği şer'î hükümlerin konulmasında- şârî'in *makâsîd*ının gerçekleştirilmesine yönelik olduğu gözlemlenmektedir. Sözü geçen naslardan

²³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 174.

²⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 17.

²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 79; Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 30. bs., (Ankara: TDV Yay., 2018), 535.

²⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 21; Ertuğrul Boynukalın, "Makasîdüş-şeria", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 425.

²⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 22.

*makâsîd*ın tespiti ise usûlcüler arasında illeti bulma metotları (mesâlikü'l-ille) olarak bilinen yöntemle yapılmaktadır. *Makâsîd* alanında çalışmalar yapan araştırmacılar şer'î hükümlerin konulmasına neden olan şâri'in *makâsîd*ını, illeti bulma metodunu kullanarak tespit etmeye çalışmışlardır.²⁸ İkincisi, istikrâ/tümevarım yoluyla tespit edilen *makâsîd*dir. Bu da şer'î naslarla belirlenen hükümlerin tek tek incelenmesiyle genel bir sonuca/hükme varmakla gerçekleşmektedir. Zira benzer birçok hükmün tek bir gayeye matuf olduğunu gördüğümüzde o gayenin şâri'in maksadı olduğuna rahatlıkla hükmedebiliriz.²⁹

*Makâsîd*ın tespiti şer'î delillerle yapıldığına göre tamamının derece bakımından eşit seviyede olması beklenemez. İsnat edilen şer'î delilin delalet ve sübutuna bağlı olarak farklılık arz etmesi kaçınılmazdır. Buna göre kat'î deliller ile sabit olan *makâsîd* kat'î *makâsîd*, zannî delillerle tespit edilenler ise zannî *makâsîd* şeklinde sınıflandırılmaktadır. a) Kat'î *makâsîd*; müçtehidin kesin delillere dayanmak suretiyle şâri'in maksadı olarak tespit ettiği gayelerdir. Bu tür *makâsîd*ın tespiti ise delalet ve sübut açısından kat'î deliller veya kat'î istikrâ ile mümkündür. *Makâsîd*ın kat'î delillerle sübutuna, *teysîr*/kolaylaştırma ilkesi örnek olarak gösterilebilir. *Teyisîr*in şâri'in maksadı olduğu konusunda pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır.³⁰ Teyisîr ile ilgili söz konusu delillerin toplamı, şüphe götürmeyecek şekilde onun şâri'in maksadı olduğuna delalet etmektedir. Kat'î istikrâ ile tespit edilen şâri'in maksadına ise zarûriyyât-i hamse (dinin, canın, aklın, neslin ve malın koruması) örnek olarak gösterilebilir. Nitekim şer'î hükümlerin her biri incelendiğinde onların genelinin zikredilen değerlerin korunmasına yönelik olduğu görülmektedir. Bu da onların şâri'in *makâsîd* olduğunu kesin bir biçimde ortaya koymaktadır.³¹ Şâtîbî bunu şöyle ifade etmektedir: “Zaruriyyâtın şer'î maksat olduğuna dair ilim kat'îdir. Bu ilmin sübutu ise belli bir delille değil, şer'î delillerin toplamından meydana gelmektedir.”³² b) Zannî *makâsîd*; müçtehidin sübutu veya delaleti ya da her ikisinin de zannî olan bir delile dayanmak suretiyle şâri'in *makâsîd*ı olarak belirlediği gayelerdir. *Makâsîd*ın bu kısmı isnat edilen delilin sübutuna bağlı olarak farklı mertebelere ayrılmaktadır. Kat'î maksadın mertebesine yakın bir seviyede bulunanlar olduğu gibi daha düşük mertebelerde olanlar da vardır. Hatta bazen müçtehitlerin *makâsîd*ın dayandığı delillere farklı yaklaşımlarına göre değişik mertebelerde değerlendirildiği de olmaktadır. Sözelimi; şarabın haram kılınmasından gözetilen şer'î maksadın, aklın arızı bir fesattan korunması olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Aynı şekilde sarhoş edecek kadar şarabın içilmesinin haram olduğu konusunda da müçtehitler fikir birliği içindedirler. Ancak şarabın haram kılınmasından amaç, aklı bozan yolların kapanması (sedd-i zerâi') olup olmadığı hakkında farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Buna binaen de sarhoş etmeyen az miktarda şarap içmenin hükmünde ihtilaf edilmiştir. Şarabın haram kılınmasından amaç,

²⁸ Bk. Muhammed Sa'd el-Yübî, *Makâsîdü's-Serî'ati'l-İslâmiyye ve 'alâkatuhâ bi'l-edilleti's-Ser'iyye*, (Riyad: Dâru'l-Hicre li'n-Neşr, 1418/1998), 129-165; Nu'mân Cügaym, *Turuqu'l-keşfi an makâşidi's-şâri'*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1435/2014), 153-172.

²⁹ İbn 'Âşûr, *Makâşidü's-Ser'i'a*, 3: 57; Muhammed Abdul'âtî, *el-Makâşidü's-Ser'iyye ve eseruhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), 21-22.

³⁰ Bk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce, *Beyne ilmey usûli'l-fıkıh ve'l-makâşid*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004), 144.

³¹ İbn 'Âşûr, *Makâşidü's-Ser'i'a*, 3: 140-43.

³² Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, 1: 31.

aklı bozan yolların kapanması olduğunu düşünenler, şarabın azı veya çoğu arasında fark gözetmeksizin onu mutlak olarak haram görmüşlerdir. Şarabın azı ile çoğu arasına fark gözetilenler ise bunun aksini savunmuşlardır.³³ Hemen şunu da belirtelim ki, zannî delil fer'î meseleler için kaynak olabildiği gibi zannî *makâsıd*ın da şer'î hükümlerin belirlenmesinde dikkate alınması esastır.³⁴ Bir kısım araştırmacının üçüncü bir kısım olarak vehmî *makâsıd*ı zikretmeleri doğru bulunmamaktadır. Çünkü *makâsıd* şâri'e izafe edildiğinden kesin veya ona yakın olması gerekir. Vehmî *makâsıd* ise şâri'e izafesi mümkün olmadığından itibara alınmamalıdır.³⁵

1.4. Şümül Açısından Makâsıdın Çeşitleri

Şer'î hükümlerin vaz'inde gözetildiği bilinen gayelerin, kapsadığı konu ve alanın genişlik ve darlığına göre çeşitlilik arz ettiği tespit edilmiştir. Sözü edilen gayelerden fikhın cüzi bir mesele için vaz' edilenler olduğu gibi fikhın bir alanına has veya teşri'in ana gayeleri olarak nitelendirebilecek fikhın tüm alanlarını kapsayan âmm olanlar da mevcuttur. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: a) Cüzi *makâsıd*; şer'î tek bir hükmün konulmasında gözetildiği bilinen gayelerdir. Hz. Peygamber'in "Öfkeli olduğunuz durumda iki kişi arasında hüküm vermeye kalkışmayın."³⁶ anlamındaki hadis buna örnek gösterilmektedir. Hadiste öfke halinde hüküm vermenin yasaklanmasından güdülen amaç, hâkimin yanlış karar verme riskinin önüne geçmektir. Nitekim öfke, zihin karışıklığına yol açtığı için hâkimin dava ve delilleri iyi kavramasına engel teşkil etmekte ve dolayısıyla da onu isabetli hüküm vermekten alıkoyabilmektedir. Bu örnekte belirtilen maksat ise tek bir meselenin hükmünü ilgilendirdiği için cüzi maksat olarak isimlendirilmiştir. b) Has *makâsıd*; fikhın belli bir konusunun altında bulunan şer'î hükümlerin toplamı için gözetildiği belirtilen gayelerdir. Örneğin; ibadetlerle ilgili hükümlerin genelinin konulmasından amaç Allah'a boyun eğmek ve ona itaat etmektir. Muâmelât hükümlerinin vaz' edilmesinin gayesi, insanlar için maslahatın teminidir. Ukûbât/cezalardan amaç, mağdurun mağduriyetini gidermek ve suçluyu caydırmaaktır. c) Âmm *makâsıd*; genel manada teşri'in temel gayeleri olarak nitelendirilmektedir. Bu tür *makâsıd*, fikhın belli bir meselesi veya bir konusu için değil, onun tüm hükümleri veya büyük bir bölümü için gözetildiği tespit edilen genel hedeflerdir. Sözelimi, adaletin ikâmesi, kolaylaştırmanın sağlanması, maslahatın temini, küllî zarûriyyâtın korunması gibi değerler teşri'in genel gayeleri konumundadır.³⁷

2. Makâsıdın Müstakil Delil Olma Problemi

Fikhın teşekkülünden itibaren fakihler, özellikle hükmü naslarda bulunmayan meselelerin şer'î çözümünü için kıyas, istihsân, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi', sahâbe kavli, Medine ehlinin uygulamaları gibi farklı metotlar geliştirmişlerdir. Bunların her birisinin şer'î hükümlerin istinbâtında müstakil delil olup olmayacağı hususu, ilk dönemlerden günümüze

³³ İzzüddin Abdülaziz b. Abdüsselam, *Qavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1: 193; İbn 'Âşûr, *Makâşidü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 3: 145.

³⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1: 519.

³⁵ Âlu Selman, *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaşd*, 1: 191.

³⁶ Müslim, "Ekdiyye", 7.

³⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 2: 383; 3: 123; Abdullah İbrahim Zeydân el-Keylânî, "Eserü'l-makâşidi'l-cüz'iyye ve'l-külliyye fi fehmi'n-nüşûşi's-Şer'iyye", *Dirâsâtu 'Ulûmi's-Şer'i'a ve'l-Kânûn*, 33/1 (2006): 101.

dek en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Bunlar, genel olarak fıkıh usûlü kitaplarının içinde tartışıldığı gibi müstakil olarak da ele alınmış ve bu kapsamda muazzam bir birikim oluşmuştur. Ancak aynı durumu şer'î *makâsîd* için ifade etmek mümkün değildir. *Makâsîd*ın tek başına delil olup olmayacağı hususu hakkında klasik dönem fakihlerin eserlerinde net bir bilgi bulunmamaktadır. Sözü edilen eserlerin bir kısmında *makâsîd*ın içtihatteki önemine değinilmiştir. Bunu da ilk olarak *makâsîd* disiplininin fikir babası sayılan Cüveynî'de görmek mümkündür. O, “Emir ve nehiyelerdeki maksatları iyi kavramayan, şer'î hükümlerin vaz'inde isabetli karar veremez.” diyerek *makâsîd*ın içtihatteki önemine dikkat çekmiştir.³⁸ *Makâsîd*ı müçtehidin kıblesi olarak niteleyen Gazzâlî de (ö. 505/1111) içtihat şartlarından bahsederken müçtehidin kitap ve sünnetteki hitapların maksatlarını idrak edecek derecede Arapçayı bilmesi gerekir diyerek bu hususta Cüveynî'ye tabi olmuştur.³⁹ Sübkî (ö. 756/1355), müçtehit için *makâsîd*ın önem ve gerekliliğine şu ifadelerle dikkat çekmiştir: “Müçtehit, izhar etmek istediği her meselenin hükmünün arka planında bulunan şer'î maksadı araştırmalı ve bunu bir alışkanlık haline getirmelidir. Öyle ki, belirtilmemiş olsa bile her hükme münasip düşen şer'î maksadı anlamalıdır.”⁴⁰ Aynı şekilde İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Şâtıbî (ö. 790/1389) ve diğer bazı usulcüler de *makâsîd*ın içtihatteki önemine dikkat çekmiş ve bilinmesini içtihadın şartlarından saymışlardır.⁴¹ Onlara göre müçtehidin, şer'î *makâsîd*ı dikkate almadan şer'î hükümleri belirlemede sağlıklı bir sonuca varması düşünülemez. Zira *makâsîd*ı bilmek müçtehide bir özgüven aşladığı gibi vermiş olduğu hükmün geçerliliğine dair ona, bir iç huzur da verir.

Diğer taraftan şer'î hükümlerin bir kısmı, naslardan zannî yollarla elde edilmektedir. Bu naslar belli bir hükmü ifade edecek tarzda olmayıp, farklı hükümlere hamledilebilecek niteliktedir. Yine sözü geçen hükümlerin bir kısmı hakkında herhangi bir nas bulunmayıp, dinin genel direktifleri doğrultusunda belirlenmektedir. Bu tür durumlarda müçtehidin isabetli bir sonuca varması ise *makâsîd*ı bilmesiyle mümkündür.⁴²

Hemen belirtmemiz gerekir ki konuyla ilgili tartışma *makâsîd*ın müstakil delil sayılıp sayılmayacağı noktasındadır. Onun teâruz halinde bulunan deliller arasında tercih sebeplerinden sayılması konusunda ise ihtilaf bulunmamaktadır. Klasik dönem usulcüler, genelde kıyas illetlerinin birbirine tercih edilmesi konusunda bu meseleye yer vermiştir.⁴³ Maslahatı *Makâsîd* manasında kullandığını tahmin ettiğimiz Ebu'l-Hasan el-Merdâvî (ö. 885/1480) bunu şöyle anlatmıştır:

“Münâsebe⁴⁴ (illetler) kısımları çatıştığında maslahat bakımından daha güçlü olan takdim edilir. Buna göre zarûriyyât-i hamse hâcîyyât ve tahsîniyyâta takdim edilir. Hâcî olan da tahsîni

³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 101-108.

³⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, 344; Ahmed er-Reysûnî, *el-Fikru'l-Makâsîdi kavâ'iduhu ve fevâiduhu*, (b.y.: Ceridetü'z-Zemen, 2000), 91.

⁴⁰ Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 1: 8.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), 11: 354; Muhammed b. Abdullah İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir*, (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 2, 337.

⁴² Abdulmecid en-Neccâr, *Mağâsîdü's-serî'a bi eb'âdin cedide*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 237.

⁴³ Abdülhamid eş-Şâyib Ferrâs, “et-Tercih beyne'l-makâsîd ve eseruhu fi'l-fikhi'l-islâmî”, *Ulümü'serî'a ve'l-Kânûn*, 42/3 (2015): 1067.

⁴⁴ bk. Mehmet Ata Deniz, “Meslekü'l-Münâsebe min Turuki Ma'rifeti'l-İlle: Dirâse Tahliliyye”, *Artuklu Akademi Dergisi*, 3/2 (2016): 119-148.

olana takdim edilir. Yine zarûriyyât-i hamsenin tamamlayıcıları hâciyyâta takdim edilir. Zarûriyyât-i hamse kendi aralarında çatıştığında ise dinî olanlar diğerlerine takdim edilir. Çünkü (şâri'in) en büyük gayesi zarûriyyât-i dinîyenin korunmasıdır.”⁴⁵

Muasır araştırmacılar da bu konuda usûlcülerle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴⁶ Numan Cuğaym bunu özetle şu şekilde ifade etmektedir: “*Makâsıdı* gerçekleştiren veya buna yakın bir anlamı ifaden deliller, aksi durumda bulunan delillere tercih edilir.”⁴⁷

Şer'î *makâsıdı*n müstakil delil olup olmaması ile ilgili tartışmalar ise günümüz araştırmacılarına aittir. Aşağıda sözü edilen tartışmalardan hareketle *makâsıdı*n hücciyet değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Makâsıdı Müstakil Delil Olarak Görenler

Makâsıdı şer'î bir delil olarak kabul edenler, iki farklı yaklaşım sergilemektedirler. Bir yaklaşıma göre *makâsıdı*, her hangi bir sınırlama gözetilmeksizin, hakkında nas veya başka bir delil bulunsun veya bulunmasın mutlak olarak her şer'î meseleye kaynak olabilme niteliğindedir. Hatta bu yaklaşımı benimseyenlerin *makâsıdı* naslara takdim ettikleri de olmuştur. Diğer yaklaşımı benimseyenler ise *makâsıdı* müstakil delil olarak görmüş olsalar da bunu, hakkında nass bulunmayan meselelerle sınırlandırmışlardır.

2.1.1. Makâsıdı Mutlak Olarak Müstakil Delil Kabul Edenler

*Makâsıdı*n müstakil delil olarak kabul edilmesi, ilim erbabı arasında Necmüddin et-Tûfi'nin (ö. 716/1316) görüşü olarak şöhret bulmuştur. Tûfi, “Zarar ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.”⁴⁸ hadisi ekseninde bu görüşünü şekillendirmiştir. Şöyle ki, hadisin hükmünce özel bir gerekçe bulunmadıkça başkasına zarar vermek yasaktır. Nitekim zararın yasak olmasına ve maslahatın temin edinmesine dair pek çok açık nas bulunmaktadır. Dolayısıyla zarar nefyedilmemiş olsaydı şer'î naslar arasında hulf/aykırılık meydana gelirdi. Bu ise muhaldir. Tûfi, tahsis edecek bir delil bulunmadıkça sözü edilen nefyi, âmm bir delil olarak görür ve onu zararın nefyedilmesi ile maslahatın edinmesi hususunda diğer tüm delillere takdim eder.⁴⁹ O şer'î delilleri on dokuz olarak tespit eder; bunların en güçlü olanlarının nas ve icmâ olduğunu söyleyerek şunları ekler: Bu iki delil ya maslahatın riayetini muvafık olacak ki bu ne güzel olur. Çünkü nas, icmâ ve “Zarar ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.” hadisinden elde edilen maslahatın riyeti bir hüküm üzerinde birleşmiş olur. Ya da söz konusu deliller maslahatın gözetilmesine aykırı olur ki, bu durumda maslahatın öncelenmesi gerekir. Ayrıca Tûfi'ye göre hükümlerin tespitinde maslahat asıl maksat, diğer deliller ise araç konumundadır. Maksadın araca takdim edilmesi ise elzemdir.⁵⁰ Muasır bazı araştırmacılar da Tûfi'nin bu görüşünü *makâsıdı* çerçevesinde değerlendirip, onu naslardan

⁴⁵ Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Taḥbîr şerḥu't-tahrîr, fi usûli'l-fıkḥ*, (Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 8: 4249.

⁴⁶ İbn 'Aşûr, *Makâsıdü's-Şer'î'a*, 3: 41-52; Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, 285-302; Abdullah ez-Zübeyir Abdurrahman, “Eserü'l-makâsıd fi'l-ictihâdi's-Şer'î”, *Mecelletu Câmî'atü'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 9 (2004): 113-118.

⁴⁷ Numan Cuğaym, *Ṭurûku'l-keşf an makâsıdı's-Şer'î*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1435/2014), 42.

⁴⁸ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

⁴⁹ Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfi, *Kitâbu't-ta'yîn fi şerhi'l-erba'in*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, (Mekke: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998), 279-280.

⁵⁰ Tûfi, *Kitâbu't-ta'yîn*, 234-280; Ali Pekcan, “Necmüddin Tûfi (ö.716/1316)'nin maslahat risâlesi (çeviri ve değerlendirme)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1, (2003): 275-276; Mustafa Zeyd, *el-Maşlahâ fi't-teşri'i'l-islâmî*, (Mısır: Dâru'l-Yûsr, ts.), 74-75.

ayrı müstakil şer'î bir delil olarak görmektedirler.⁵¹ Sözü geçen araştırmacılardan bir kısmı *makâsıd* müstakil bir delil olarak görmenin ötesinde eski istinbât usulü yerine *makâsıd* eksenli yeni bir metot önermektedirler. Bunlardan 'Âbid el-Câbirî, hükümlerin belirlenmesinde *makâsıd* merkezli bu metodu Şâtıbî'nin yöntemi olarak nitelemiş ve bunu, İmam Şâfiî'nin metodu olarak nitelendirdiği kıyas metodundan daha geniş ve muteber görmüştür. Câbirî'nin bu husustaki ifadeleri özetle şöyledir: Şer'î hükümlerin belirlenmesinde biri kıyas, ta'lîl ve lafız eksenli, diğeri *makâsıd* merkezli olmak üzere iki farklı yöntem bulunmaktadır. Birincisinde müçtehit her bir şer'î hükmü müstakil olarak ele alıp, önce onun konulmasında müessir illeti tespit eder. Ardından bu hükmü, söz konusu illetin bulunduğu diğer meselelere de uygular. Bu metot, daha kullanışlı olmasına rağmen belli örneklerle sınırlı olduğu için yeni vuku bulan tüm olayları kapsamadığı gibi müçtehidin dar bir çerçevede tutup, onu kesintisiz ve geniş bir biçimde içtihat yapmayı engeller. Buna mukabil ikincisinde şâri'in yegâne maksadı olan maslahatın gözetilmesi esas alınır. Bu ise her durum ve ortamda ve vuku bulan her olaya uygulanabilir esneklikte olup, müçtehide daha geniş alan açmaktadır. Bu görüşün önemli özelliklerinden, yukarıda ifade edildiği gibi şer'î nasların yeniden yorumlanması, değiştirilmesi ve geliştirilmesi olduğu görülmektedir.⁵²

2.1.2. Makâsıdî Naslarda Hükmü Bulunmayan Meseleler İçin Kaynak Kabul Edenler

Muasır araştırmacıların bir kısmı *makâsıd*ın, hakkında şer'î bir nas veya kıyas edilebilecek benzer bir nas bulunmayan yeni olaylar için delil olabileceğine hükmetmektedir. Buna göre yeni olay etrafıca incelendikten sonra ondaki şâri'in maksadının çeşit, mertebe ve yönleri belirlenerek ona uygun bir hüküm verilir.⁵³ İbn Âşûr, müçtehitlerin şer'î naslara karşı pozisyonunu şu maddelerde toplamıştır: 1. Şer'î nasların anlam ve delaletlerini dil ve nakil açısından inceleyerek belirlemektir. Bunun büyük bir bölümünü fıkıh usulü üstlenmektedir. 2. Mevcut delile muarız başka bir delilin bulunup bulunmadığını araştırmaktır. 3. Hükmü şer'î naslarda bulunmayan meseleyi aralarındaki illet birliğine dayanarak, hükmü naslarda bulunana kıyas etmektir. 4. Naslarda hükmü ve benzeri bulunmayan yeni ortaya çıkan meseleye hüküm bulmaktır. 5. Müçtehidin kendince sabit olduğu halde şer'î bir hükmünün illetini ve hikmetini idrak edemeyip, bu hususta kendini yeterli görmemektir. Bu durum taabbudî hükümlerde söz konusudur. Bunun devamında İbn Âşûr, müçtehidin tüm bu pozisyonlarında *makâsıd*ı öğrenmek zorunda olduğunu ifade ederek konumuzla da doğrudan ilişkili olan dördüncüsünün izahına girişmektedir. Şöyle ki, müçtehidin dördüncü tutumunda *makâsıd*da ihtiyaç duyması açıktır. Evrensel olması hasebiyle şer'î at hükümlerinin her dönemde her nesil için uygulanabilir olmasının gerekliliği bunu icap ettirmektedir. Nitekim İmam Mâlik'in mesâlih-i mürselenin hücciyetini savunması ve diğer imamların da içtihatlarında zarûrî olan şer'î külliyyatı gözetmeleri ve hâciyyât ile tahsîniyyâtı buna ilhak

⁵¹ Ahmed İdris et-Ta'ân, *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'ani'l-kerîm*, (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 386-387.

⁵² Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *ed-Dînu ve'devle ve ta'biku's-şerî'a*, (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1417/1996), 167-177.

⁵³ Muhammed Sa'd b. Ahmed el-Yübî, "Davâbiḥu i'mâli makâsıd'ı-şerî'a fi'l-ictihâd", *Mecelletü'l-Usûl ve'n-Nevâzil*, 4 (2010): 35.

etmeleri bunu göstermektedir. İbn Âşûr bu görüşünü İmam Mâlik'in (ö. 93/711) konuyla ilişkilendirilebilecek bazı uygulamalarıyla desteklemektedir.⁵⁴ İsmail el-Hasenî de İbn Âşûr'ın bu ifadelerinden hareketle *makâsıd*ın, hakkında özel nas bulunmayan ve kıyas kapsamına da girmeyen olaylar için kaynak olabileceğini ve fukahâ ile usûlcülerden birçoğunun buna vurgu yaptıklarını söylemektedir. Hasenî bunun teyidi için önce Gazzâlî'nin "Maslahatı şâri'in maksadını korumak olarak gördüğümüzde ona uyma hususunda bir ihtilaf yoktur. Bilakis bu durumda onun hüccet olması kesinleşir." şeklindeki ifadesini aktarır. Ardından Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Sahâbeye dil uzatanların, cezalandırılması gerektiği; sultanın onu affedemeyeceği" şeklindeki fetvasını nakleder.⁵⁵ Hasenî, Hanbelî'nin bu hükmü, şer'î maksada uygun olarak verdiğini iddia etmektedir.⁵⁶ Yine *makâsıd* alanının uzmanı 'Allâl el-Fâsî (ö. 1394/1974), şer'î *makâsıd*ın bir parçası olarak İslâm'da adalet fikrinin temellendirilmesi çerçevesinde onun hücciyetine değinmiştir. Ona göre *makâsıd*, hükümleri naslarda bulunmayan yeni ortaya çıkan pek çok meseleye kaynak olabilecek nitelikte şer'î bir delildir. Fâsî konuyla ilgili uzun bir izahattan sonra şunları kaydeder: "Bu konuyu uzatmamın nedeni *makâsıd*ın İslâm hukukunun kaza ve teşri' hükümlerine ebedî merci olduğunu ve onun söz konusu hukukun dışında bir kaynak olmadığını, aksine onun özünden geldiğini beyan etmesidir."⁵⁷ Hatta Fâsî gerektiğinde *makâsıd*ın, hükmü nasla belirtilen meseleye de tesir edebileceğini iddia etmektedir. Bunu da Hz. Ömer'in kıtlık yılında hırsızlık yapanı cezalandırılmaması şeklindeki uygulamasını örnek göstermektedir. Ona göre Hz. Ömer, şâri'in had cezasından maksadının başkasının malını düşmanca alanı cezalandırmak olup, onu bundan caydırmak olduğunu anlamış olmalı ki zor durumda olan hırsız bu çerçevede değerlendirmemiş ve onu sözü edilen ceza hükmünün dışında tutmuştur.⁵⁸ Reysûnî de *makâsıd*ın hücciyetiyle ilişkilendirilebilecek klasik usûlcülerin ifadelerinden yola çıkarak şöyle bir çıkarımda bulunmuştur: "Müçtehit kişi, üzerine şer'î hükmü bina etmek için *makâsıd*ı öğrenmesi icap eder. Aynı şekilde mukallit olanın da *makâsıd*ı öğrenmesi gerekir. Çünkü onun imamının fikhî *makâsıd*ı bina edildiğine göre imamının hükümleri belirlerken dikkate aldığı *makâsıd*ı ve gözettiği mesâlihi bilmeden onun ortaya koyduğu fıkıhla fetva vermesi düşünülemez."⁵⁹ Yübi'nin *makâsıd*ı, hükmü naslarda bulunmayan olaylar için kaynak olması açısından nas ve icmâdan sonra üçüncü sıraya yerleştirdiğini görüyoruz. Ona göre *makâsıd*, gerek klasik fıkıh tasnifinde yer alan ibâdât, muâmelât ve 'ukûbât alanlarından gerekse ekonomi ve tıp gibi yeni konulardan olsun hükmü naslarda bulunmayan tüm meselelere çözüm üretecek genişliktedir.⁶⁰ Nûruddîn el-Hâdimî *makâsıd*ın delil oluşunu şöyle anlatmaktadır: "*Makâsıd*, kesinleşmiş bir asıldır. Kabul edilmesi gereken yakînî bir hüccettir.

⁵⁴ İbn Âşûr, *Mağâşidü's-Şer'â*, 3: 40-41.

⁵⁵ Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim, *İlâmü'l-muwaqqi'tn an rabbi'l-âlemîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 4: 287.

⁵⁶ İsmail el-Hasenî, *Nağariyyetü'l-mağâşid inde'l-imâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, (Amerika: el-Ma'hadü'l-Âlemî, 1426/2005), 378-380.

⁵⁷ 'Allâl el-Fâsî, *Mağâşidü's-Şer'âti'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. bs. (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993) 45-56; Reysûnî *el-Fikru'l-mağâşid*, 97-98.

⁵⁸ Fâsî, *Mağâşidü's-Şer'â*, 55-56.

⁵⁹ Reysûnî, *Nağariyyetü'l-mağâşid*, 353-357.

⁶⁰ Yübi, "Davâbi'tu i'mâli mağâşid", 34, 62.

Fıkhi hükümlerin belirlenmesinde, geliştirilmesinde ve birbirlerine tercih edilmesinde dikkate alınması gerekmektedir.”⁶¹ Cemalüddin ‘Atiyye konuyu “*makâsıdî* içtihad” kavramı bağlamında değerlendirmektedir. ‘Atiyye bu kavramın kullanılmasının ne kadar doğru olacağını ve *makâsıdın* müstakil delil sayılıp sayılmayacağını, sözü geçen kavramı kullanan bazı araştırmacıların ifadelerini irdeleyerek tespit etmeye çalışmaktadır. Onun vardığı sonuç ise özetle şu şekildedir: *Makâsıd* dayalı içtihad için böyle bir kavramın kullanılması doğru değildir. Zira sözü edilen içtihad haddizatında mesâlih-i mürsele veya istislâhdan ibaret olup, usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Bizim yaptığımız çalışmalar onların verdikleri malumatların geliştirilmesinden başka bir şey değildir.⁶²

Makâsıd müstakil bir delil olarak kabul eden araştırmacılar, görüşlerinin temellendirmesi için genelde müçtehitlerin konuya hamledilebilecek bazı uygulamaları yanında şöyle bir akıl yürütmeyi benimsemektedirler: Mesâlih-i mürsele ve istihsân gibi akli yöntemler delil olarak kabul edildiğine göre bunun da delil olmasında bir sakınca bulunmaması gerekir.⁶³

2.2. Makâsıdî Müstakil Delil Olarak Görmeyenler

Konuyla ilgili çalışma yapan bir kısım muasır araştırmacı, şer’î *makâsıdın* nasların doğru anlaşılmasında, tearuz halinde görünen delillerden birinin diğerine tercih edilmesinde, fetva veren fakihe doğru hüküm bulma noktasında ve şer’î illetlerin tespitinde önemli rolü bulunduğunu kabul etmekle beraber onun tek başına şer’î bir meselenin hükmüne kaynak olabileceğine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Numan Cuğaym şunları kaydetmektedir: Hükümlerin istinbâtında şer’î *makâsıdın* bilinmesi son derece önemlidir. *Makâsıd* ise müçtehidin ihtiyaç duyduğu bir unsurdan ibarettir. Müstakil bir delil değildir. Nitekim şer’î bir hükmün istinbâtı için öncelikle içtihadta konu olayın dâhil olduğu nassın iyi anlaşılmasıyla mümkündür. Bu ise Arap diline hâkim olmasıyla beraber söz konusu nassın nâsih veya mensûh, onun âmm-has, mutlak-mukayyet olduğunun, nüzul veya vürut sebebinin ne olduğunun, muarızı bulunup bulunmadığının, hükmün konulmasına sebep olan vasfın ve netice itibarıyla da olaya verilen hükmün şâri’in maksadına uygun olup olmadığının anlaşılmasıyla mümkündür. Bu durumda *makâsıdın* faydası çeşitli manalara muhtemel nassın uygun manaya hamledilmesidir. Sözü edilen olay için belli bir nas bulunmadığı durumda ise ilhak edilebilecek genel kaide ve benzeri naslara müracaat edilir. *Makâsıdın* bu durumdaki yararı ise benzer hükümler arasında en uygun olanın tespit edilip olayı ona ilhak edilmesidir.⁶⁴ Usâme b. Muhammed eş-Şeybân adlı araştırmacı da Cuğaym’ın bu ifadelerinin aynısını iktibas ederek bu görüşü tercih etmiştir.⁶⁵ Diğer muasır bir araştırmacı Abdulvehhab el-Cündî de “*makâsıdın* yeni problemlerin çözümü için genel bir çerçeve ve metot mahiyetinde olmasına rağmen bu onun müstakil bir delil olduğunu göstermez. Onun nas veya icmâ gibi bağımsız bir delil olduğuna gerekçe teşkil etmez” diyerek bu görüşü tercihe şayan

⁶¹ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-makâsıdî*, 57.

⁶² Cemalüddin ‘Atiyye, *Neḥu taf’ili makâsıd-ü's-serî'a*, (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1424/2003), 185-197.

⁶³ İbn ‘Âşûr, *Makâsıd-ü's-serî'a*, 3: 41-43; Fâsî, *Makâsıd-ü's-serî'a*, 56.

⁶⁴ Cüğaym, *Turukü'l-keşf*, 41.

⁶⁵ Usâme b. Muhammed eş-Şeybân, “İstismâru'l-makâsıd-ü's-ser’iyye fi'l-İçtihad”, *Mecelletü'l-Cem’iyyetü'l-Fıkhiyye es-Suudiyye*, 17 (2013): 134.

bulmuştur.⁶⁶ Gördüğümüz kadarıyla bu görüşü savunanlar somut bir gerekçe ileri sürmüş değillerdir.

2.3. Konuya İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi

Konuya ilişkin yaptığımız genel okumaların bizde oluşturduğu kanaat *makâsıdın* müstakil bir delil olarak hükmü naslarda bulunmayan olayların şer'î çözümünde kaynak olabilmesidir. Nitekim bu görüşü savunanların ileri sürdükleri gerekçelerin yanı sıra şu nedenler de bu görüşü daha isabetli görmemize sebep olmaktadır:

- İslâm'ın herhangi bir coğrafi bölgeye, döneme veya ırka özgü olmayıp, evrensel bir din olması, onun getirdiği hukukun her zaman ve coğrafyada yaşayan ve farklı gelenek ve kültürlerle sahip her milletin problemlerine çözüm getirecek nitelikte esnek olmasını gerektirir.⁶⁷ Ancak hukuk ile ilgili sınırlı naslara bağlı kalarak sürekli gelişen insan hayatına bağlı olarak sınırsız olaylara çözüm bulmak imkânsızdır. Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren müçtehitler, İslâm hukukunun evrenselliğini dikkate alarak naslarla sınırlı kalmayıp kıyas, istihsân mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi' gibi birçok akli yöntem geliştirerek yeni ortaya çıkan olayları çözümsüz bırakmamışlardır.⁶⁸ Söz konusu şer'î *makâsıd* da mahiyeti itibarıyla zikredilen şer'î çözüm yöntemlerden farklı olmadığına göre onun da müstakil bir delil olmasında her hangi bir beis olmamalıdır. Buna göre kat'î veya buna yakın bir delille sabit olan şer'î bir maksadın kaynak olmasında bir mâniin olmaması beklenmektedir. Bunu bir örnekle izah etmemiz gerekirse; müzâbeneve cizâf⁶⁹ muamelelerinin nehiy edilmesinin illeti, bedellerin birisinde belirsizliğin bulunmasıdır. Yine alışverişte aldatmanın olmaması şartının sahih görülmesinin illeti, dolandırıcılığın ortadan kaldırılmasıdır.⁷⁰ Bu ve benzeri muamelelerin illetleri incelendiğinde hepsinin tek bir gayeye matuf olduğu görülecektir. O da şari'in önemli maksatlarından olan "risk barındıran muâvaza'ât akitlerinin geçersiz" sayılmasıdır. İstikrâ yoluyla tespit edilen şari'in bu maksadı, bir asıl olarak kabul edilip, ona dayanarak dolandırmayı barındıran yeni ortaya çıkan olayların geçersiz sayılması kimsenin karşı çıkması gereken bir durumdur.⁷¹ Diğer taraftan şer'î naslar incelendiğinde şari'in bazı durumlarda genel hüküm dışında maslahata uygun bir takım hükümler verdiği de görülmektedir. Sözelimi leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların eti haram kılınmıştır. Ancak şari', açlıktan ölmek üzere olana, zikredilen şeylerden yemesine izin vermiştir. (Bakara, 2/173) Yani şari' bu hükmü, şer'î *makâsıdın* zaruri kısmından olan nefsin korunmasına binaen vermiştir. Aynı şekilde sahâbenin verdiği birçok şer'î hükmün arka planında makâsıdın olduğu da bir gerçektir. Nasi Aslan'ın da isabetle belirttiği şekilde "Hz. Ömer'in bazı uygulamaları bunun en güzel örneklerini teşkil eder. Onun fethedilen Sevâd

⁶⁶ Cündi, *Ehemmiyyetü'l-makâsıd*, 63.

⁶⁷ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006), 32-33.

⁶⁸ İbrahim Câsim Muhammed, "el-Mesâilü'l-Müstehdese ve Mürünetü'l-Fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhidi, Câmi'atu Tikrit*, 7 (2011): 23-27.

⁶⁹ Müzâbene: Ağaçtaki taze hurmanın kuru hurmayla satılmasıdır. Cizâf: Miktarı ayrıntılı olarak bilinmeyen şeyin satılmasıdır. Muhammed 'Amimü'l-İhsân el-Bereketi, *et-Ta'rifâtü'l-fkhiyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 71, 202.

⁷⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8: 662; Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavviz, (Beirut: Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 6: 538.

⁷¹ İbn 'Aşûr, *Makâsıdü'sher'ati'l-islâmiyye*, 3: 56-57; Abdul'âti, *el-Makâsıdü's-şer'iyye*, 21-22.

arazisi ile ilgili uygulaması bunu en özgün örneklerinden biridir.”⁷² Bu da şer'î maksadın kaynak olarak kullanılabilceğini açıkça göstermektedir.

- Şer'î *makâsîd*ın müstakil delil sayılıp sayılmayacağı problemi klasik dönem usûlcüleri tarafından tartışma konusu yapılmadığı ve konuya ilişkin açık görüşleri bulunmadığı bilirse de onlardan konuyla ilgilenen bazılarının, buna yorumlanabilecek bir takım ifadeleri de yok değildir. Tespit edebildiğimiz bu ifadeler ise *makâsîd*ın müstakil delil olabilme vasfını haiz olduğunu göstermektedir. Sözü edilen ifadelerin bir kısmı aşağıdaki gibidir.

Bunlardan en önemlisi Cüveynî ve Gazzâlî tarafından nakledilen İmam Şâfiî'nin şer'î delillerin tertibine ilişkin şu ifadeleridir: “Ortaya çıkan olayın hükmü için önce kitabın naslarına başvurulur. Bulunması takdirde esas alınır. Aksi durumda mütevâtir haberlere müracaat edilir. Bulunmadığı takdirde âhâd haberlere gidilir. Bunlarda da bulunmadığı halde hemen kıyasa başvurulmaz; önce şer'î'nin külliyatına ve genel maslahatına başvurulur.” Şâfiî'nin kıyasa bile öncelediği şer'î'nin külliyatından ve onun genel maslahatından amacın şer'î *makâsîd* olduğu aşikârdır. Nitekim keskin bir aletle öldürmenin, kısası gerektirdiği hususunda ihtilaf yoktur. Ağır bir şey ile öldürmenin, kısası gerektirip gerektirmeyeceği ise tartışılmıştır. İmam Şâfiî Hanefî'ye muhalif olarak bu tür öldürmede de kısasın gerektiğine hükmetmiştir. Cüveynî'nin anlattığına göre Şâfiî, bu hükmü, kısas müeyyidesinin konulmasında gaye edinen genel maslahata dayanarak vermiştir ki, o da şer'î bir maksat olan nefsin korunmasıdır. Diğer bir deyişle Şâfiî, şer'î *makâsîd*ı kaynak görerek sözü geçen hükmü ona binaen vermiştir.⁷³

Cüveynî'nin “Kıyas ve külli kaide çatıştığında kıyas -celi de olsa- terkedilir.” şeklindeki ifadesi de *makâsîd*ın müstakil bir delil mahiyetinde olduğuna delalettir. Cüveynî'nin külli kaideden amacı şer'î maksattır. Nitekim kısas eşitlik esasına dayandığından kıyas hükmü gereğince bir kişinin öldürmesinde ortak olan bir topluluğun tamamının değil, katil olan tek kişinin kısas edilmesi gerekir. Fakat bu gibi öldürme fiilinde katilin belli olmaması, kıyasın gereği olarak kısasın uygulanmamasını gerektirmektedir. Bu ise zaruriyât-i hamseden olan nefsin korunması esasına aykırıdır. Diğer bir deyişle bu tür öldürme fiilinde kıyas gereği olan kısasın uygulanmaması ile nefsin korunması olan şer'î *makâsîd* çatışmaktadır. Cüveynî bu konuda şer'î *makâsîd*ı kıyas hükmüne öncelemiş ve bu tip öldürmelerde kısasın uygulaması gerektiğine hükmetmiştir.⁷⁴

Gazzâlî de *makâsîd* konusunda hocası Cüveynî'yi takip etmiş ve farklı usûl eserlerinde konuya değinerek bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Gazzâlî, maslahat eksenli bir *makâsîd* analizi yapmıştır. Ona göre kitap, sünnet veya icmâdan anlaşılan şer'î *makâsîd*ı dönük her maslahat muteberdir. Aksi durumunda olan ise mülgadır. Gazzâlî sözü edilen maslahatı

⁷² Bk. Nasi Aslan, “Gâi Yorum/Makâsîd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”, *ÇÜİFD*, 18/2 (2018): 661-689.

⁷³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 575.

⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 928-928; Hişâm b. Sa'îd Ezher, *Makâsîdü's-serî'a inde'l-imâm el-haremeyn ve âsâruhâ fi't-teşerrufâtî'l-mâliyye*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1431/2010), 325; Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/maslahat söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 10/28, (2006): 191-214; İhsan Akay, “Şâfiî Mezhebine Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)*, 10/21 (2018): 83-85; Ahmet Muhammed el-Münîfî, *Mehecû'l-hüküm ala'l-maslahâ fî mâ lâ naşse fih*, (<https://www.alukah.net/library/0/110801/>): 14.

zikredilen deliller dışında ayrı bir delil olarak görmediği gibi kıyas olarak da kabul etmemekte; onu maslahat-i mürsele olarak isimlendirmektedir. Bunu da şöyle gerekçelendirmektedir: Sözü ettiğimiz maslahatın şer'î maksat olduğunun tespiti, kıyasın aksine özel bir delille değil; kitap, sünnet, değişik hal ve emareler gibi sayısız delillerle mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı da buna maslahat-i mürsele denilmektedir. Bunun devamında Gazzâlî, savunduğumuz düşünceyle yakın ilişkili olan şu ifadelerle yer verir: “Maslahatı şer'î maksadı muhafaza etmek olarak yorumladığımızda buna tabi olmamanın hiçbir gerekçesi kalmaz. Belki onu hüccet olarak kabul etmemiz icap eder.”⁷⁵ Görüldüğü üzere Gazzâlî bahse konu *makâsıdı* kesin bir delil olarak görmektedir. Onun şer'î *makâsıddan* ibaret olan maslahatın kitap, sünnet ve icmâ dışında bir delil olmadığı biçimindeki ifadesi ise söz konusu maslahatın zikredilen deliller tarafından onaylanmış olması gerektiğine yönelik olduğunu düşünüyoruz. Yoksa onun müstakil bir delil olmadığına yönelik değildir. Yani sırf akla dayalı ve şer'î deliller ile sabit olan maslahatı ayırt etmek için bu ifadeyi kullanmıştır. Çünkü onun son ifadesi bunu göstermektedir.

Makâsıd disiplininin gelişmesinde katkısı bulunan önemli simalardan biri İzz b. Abdisselâm'dır (ö. 660/1262).⁷⁶ İzz b. Abdisselâm'ın konuya ilişkin ifadesi şu şekildedir: “Şâri'in mesâlihini edinmesindeki ve mefâsidi defetmesindeki maksatlarını inceleyen kişi için, hakkında kitap, sünnet veya özel bir kıyas bulunmasa da sözü edilen maslahatın vazgeçilemez ve mefsetetin de yaklaşılamaz olduğuna dair bir kanaat oluşur. Çünkü şer'in idraki bunu gerektirir.”⁷⁷ Yani İzz b. Abdusselâm'a göre şer'î nasların incelenmesi neticesinde şâri'in gayelerine aşına olunur; kitap, sünnet ve kıyas gibi şer'î deliller bulunmasa da yeni ortaya çıkan olayların hükmü takdir edilebilir. Bu da bu tür olayların çözümünde şer'î *makâsıdın* dayanak olabileceğine işaret etmektedir.⁷⁸

Şunu belirtelim ki, şer'î *makâsıd* sanılan her maslahat gelişigüzel bir biçimde delil kabul edilir diye bir durum söz konusu değildir. Bilakis onun delil sayılması belli bir takım kurallar çerçevesinde olabilmektedir. Bu kurallar ise şu maddelerde toplanmaktadır:

- Yeni olaya uygulanmak istenen maksadın şer'î olduğu kesin olmalıdır. Bu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi kat'î veya buna yakın bir delille mümkün olabilmektedir. İbn Âşûr bunun önemine şu ifadelerle dikkat çekmektedir: “Araştırmacı şer'î *makâsıdı* uzun bir sürede inceleyerek tespit etmelidir. Bunu hafife alıp acele etmemelidir. Çünkü külli veya cüzî olsun belirlenen şer'î bir *makâsıda* pek çok delil ve hüküm bina edilmektedir. Onun belirlemede yapılan bir hata büyük tehlikelere yol açabilmektedir.”⁷⁹

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 179; Ahmed Sâlih el-Geylânî, *Makâsıdü's-şer'i'a inde Eb'l-Hâmid el-Gazzâlî*, (Yüksek Lisan Tezi, el-Cemâhiru'l-Arabiyye el-Libiyye 2009), 73-75; Akay, “Şâfi Mezhebine Makâsıd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”, 87-88.

⁷⁶ Tâcüddîn es-Sübki'nin, İzzî “Şer'iatın hakikatlarını ve gizemlerini bilen ve onun *makâsıdına* vakıf.” olarak tavsif etmesi *makâsıddaki* önemini gösterme açısından önemlidir. Tâcüddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyyetü'l-kübrâ*, (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1992), 8: 209.

⁷⁷ İzz, *Qavâ'idü'l-ahkâm*, 2: 189; Yusuf Ahmed el-Bede'î, *Makâsıdü's-şer'i'a inde İbn Teymiyye*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, tsz.), 86-87.

⁷⁸ Hasan 'İvez Ebû 'Arkûb, *Minhâcü's-şer'i'a fi teşri'l-ahkâm*, (Umman: Mektebu'l-Ürdün, 1338/2017), 44.

⁷⁹ İbn 'Âşûr, *Makâsıdü's-şer'i'a*, 3: 138.

- Şerî *makâsıd*ın mertebesinin tespit edilmesi gerekir. Onun zarûriyyâtan, hâciyyâtan veya tahsiniyyâtan mi; kat'î veya zannî mi; genel veya özel mi olduğu tespit edilmelidir.

- Şerî *makâsıd*ın tespiti içtihat ehliyetini haiz âlimlerce yapılmış olmalıdır. Nitekim şâri'nin şerî naslardan amaçladığı hikmet ve maslahatlar ancak söz konusu âlimlerce bilenebilir; herkesin bilebileceği bir durum değildir. İbn Rüşd, Mesâlih'in belirlenmesi işlemini şerî'atın hikmetlerini bilenlere havale etmemiz gerekir diyerek buna vurgu yapmıştır.⁸⁰

- Şerî *makâsıd* şerî naslardan elde edildiğine göre onlarla çelişik olmamalıdır.⁸¹

- Fakih şerî *makâsıd*ı kullanırken olası sonuçları dikkate almalıdır. *Makâsıd*ı dayanarak vereceği hükme terettüp edebilecek maslahat veya mefsedetleri dikkate alarak hüküm vermelidir.⁸²

Netice itibarıyla *makâsıd*ı mutlak olarak delil görmeyen anlayış, genel kabul görmediği gibi onu mutlak olarak kaynak görüp naslara takdim eden anlayış da reddedilmiştir.⁸³ Şerî kaynakların yeniden yorumlanmasını, değiştirilmesini ve geliştirilmesini ön gören bu son yaklaşıma ilişkin İslâm Fıkıh Kurulunun şu tavsiyeleri önemlidir: “İlk olarak, dinî nasların yeniden yorumlanması düşüncesi, nasların kabul görmüş manaların tahrifine yönelikse bu, İslâm toplumu, kültürü ve değerleri için büyük tehlikedir. Şerî ilkeleri göz ardı ederek bu tür düşüncelere yönelen bir kesim bu tehlikeye girmiş durumdadır. İkinci olarak bu tür akımlara karşı durmak, onları bertaraf etmek ilgililere farz-i kifâye bir görev önemindedir.”⁸⁴ Gerek yukarıda izah etmeye çalıştığımız nedenlerden gerekse karşıt görüşü savunanların aksine *makâsıd*ı müstakil delil görenlerin ileri sürdükleri gerekçelerden ötürü olsun hükmü naslarda bulunmayan olaylar için *makâsıd*ın kaynak olması daha isabetli görünmektedir. Buna göre yukarıda zikrettiğimiz ilkeler çerçevesinde belirlenen her hangi bir şerî *makâsıd*, müstakil şerî kaynak olarak kabul edilip, yeni vuku bulan olayların çözümünde kullanılabilir. Zaten pratikte fıkıh alanında uzmanlaşmış muasır birçok âlimin şerî *makâsıd*ı fetvalarında kullanmış olmaları da bunu teyit etmektedir.⁸⁵

Sonuç

Şerî *makâsıd*ın devrisaadetten beri fikhî hükümlerin konulmasında dikkate alındığı bir gerçektir. İlk müçtehitlerin içtihatlarına bakıldığında da *makâsıd*ın gözetildiği görülür. Sonraki dönem fukahâsı da bilhassa hakkında nas bulunmayan yeni olayların hükümlerinin belirlenmesinde onu dikkate aldığı gözlemlenir. Ne var ki sözü edilen fukahâ, teorik

⁸⁰ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muhtaşid*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 3: 69.

⁸¹ Yûbî, “Davâbiṭu i'mâli makâşid”, 36, 62

⁸² Olası sonuçlar ilkesi için bk. Mehmet Selim Aslan, “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016): 183-218.

⁸³ Halid Âlu Süleyman bu görüşü şu sınıflara ayırmaktadır: 1. Basın ve medya yazarları. 2. Yabancı felsefelerin yeni akımları üzerine bina edilen felsefi fikirler. 3. Yabancı dil ve edebiyat ilimleri üzerine inşa edilen dilsel araştırmalar. 4. Şerî ilimlerin içine sokulan bir takım yabancı düşünce ve itikatlara mebnî ve usulün bazı temel kabullerini inkâr eden araştırmalar. 5. Şerî kaynakların yeniden yorumlanmasını, değiştirilmesini ve geliştirilmesini ön gören araştırmalar. Halide'e göre ilk sınıf ilmi araştırmalar kategorisinde değerlendirilmemektedir. İkinci, üçüncü ve dördüncü sınıflar usulden çok kelâmî alanla ilgilidir. Beşinci sınıf usule ilişkin olmakla beraber Tüfî'nin düşüncesinden farklı bir düşünce değildir. Halid Âlu Selman, *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaşd*, 293-300.

⁸⁴ Komisyon, “Karârün bi Şe'ni Kirâti'l-Cedide li'l-Kur'an le li'n-Nüşûş'i'd-Dîniyye”, (Mecma'u'l-fikhi'l-islâmî ed-düvelî, 2005), 146 (4/16), <http://www.iifa-aifi.org/2178.html>.

⁸⁵ Bk. Karadâvî, *Dirâse fi fikhî makâşid'i-ş-şerî'a*, 215-217; Cündî, *Ehemmiyyetü'l-makâşid*, 64-65; Muhammed Yüsrî İbrahim, *Fikhü'n-nevâzil li'l-eqalliyâti'l-müslime*, (Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1434/2013), 1: 268-281.

bakımından diğer usûl konularıyla iştigal ettiği kadar *makâsıd* ile uğraşmamıştır. *Makâsıd*ın teorik boyutuyla daha çok muasır âlimler ilgilenmiştir. Bunun yanı sıra günümüzde fıkıh alanında söz sahip olmuş pek çok âlimin, fetvalarında *makâsıd*ı esas aldığını da görmekteyiz.

İnsanın yararına yönelik şer'î maslahat, şâri'in de muradı olduğuna göre şer'î *makâsıd*dan ibaret olmalıdır. Yani şer'î *makâsıd* ve şer'î mesâlih aynı hakikatin iki ayrı ifadesinden ibarettir. Buna göre *makâsıd*, bir kısım araştırmacının savunduğunun aksine usûl literatüründe tartışmalı şer'î deliller arasında yer alan mesâlih-i mürsele değildir. Nitekim *makâsıd*, muteberliği şer'î bir delille tescillenen maslahattan ibretken mesâlih-i mürsele muteber olup olmadığına dair şer'î bir delil bulunmayan maslahattır. *Makâsıd*ın hücciyet değerinin klasik dönem usûlcüler tarafından tartışılmamış olması ise şu iki nedenden biri olma ihtimali vardır: Ya günümüz araştırmacılarından bir kısmının da benimsediği şekilde söz konusu usûlcüler *makâsıd*ı, mesâlih-i mürsele olarak değerlendirmişlerdir. Ya da *makâsıd*ı, şer'an muteberliği sabit olan maslahat olarak görmüş ki, bu da şüphe götürmeyecek derecede şer'î bir delil olduğundan onu tartışmaya açmasını gerek görmemişlerdir.

Şer'î *makâsıd*ın tespitinde ise iki yöntem kullanılmaktadır. Birincisi *makâsıd*ın, illeti bulma metotları (mesâlikü'l-ille) kullanılarak tespit edilmesidir. Bu, şâri'in hükümlerin konmasında gözettiği -açıkça zikredilen veya istinbât yoluyla tespit edilen- gayelerden ibarettir. İkincisi, tümevarım metodu ile tespit edilmesidir. Bu ise her birini incelemek suretiyle şer'î hükümlerden yola çıkarak genel bir sonuca varmakla gerçekleşmektedir. *Makâsıd*, önem açısından zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât; sübut açısından kat'î ve zannî; kapsam bakımından cüzî, has ve âm olarak taksim edilmiştir.

Şer'î *makâsıd*ın hükümlerin istinbâtındaki önemi ve dolayısıyla da fakihin ona şiddetle ihtiyaç duyması herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Fakihlerin *makâsıd*ı içtihadın önemli şartlarından veya Şâtîbî gibi onu içtihadın temel unsuru saymaları bunu teyit etmektedir. *Makâsıd*ın ehemmiyeti ise şu hususlarda tebarüz etmektedir:

- Şer'î *makâsıd*, nasların doğru anlaşılmasında büyük bir role sahip olduğu gibi müçtehide, bu tür naslardan hüküm çıkarmada kolaylık sağlayıp ona, vermiş olduğu hükmün geçerliliğine dair özgüven vermektedir.

- Aralarında teâruz olduğu düşünülen delillerin uzlaştırılmasında veya birinin diğerine tercih edilmesinde müçtehide yol göstermektedir.

- Fikhî ihtilafları minimize ederek mezhebî taassubun önüne geçmektedir.

- Fıkhın evrensel bir hukuk olarak her zaman ve ortamda uygulanabilir olduğunu ortaya koymaktadır.

*Makâsıd*ın müstakil delil sayılıp sayılmayacağı konusunda üç farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Birincisi, *makâsıd*ın mutlak olarak bağımsız şer'î bir delil olup nassa öncelenmesidir. Bu düşüncenin temel savunusu, şer'î delillerin yeniden gözden geçirilmesine ve kıyas merkezli eski istinbât usulü yerine *makâsıd* endeksli yeni bir istinbât metodunun kullanılmasına vurgu yapılmasıdır. Bu görüş, itibara alınmayacak derecede bir araştırmacı topluluğu tarafından savunulmaktadır. İkincisi, *makâsıd*ın müstakil şer'î bir delil olarak

kabul edilmemesidir. Bu görüş, gerek somut bir delili olmamasından gerekse fikhî uygulamalara ters düşmesinden kabul görmemektedir. Üçüncüsü, *makâsıdın* naslarda hükmü bulunmayan yeni olaylar için delil kabul edilmesidir. Bu görüş daha muteber görülmektedir. Fıkhın evrensel bir hukuk olması, dolayısıyla da meydana gelen her yeni olay için çözüm bulması gerekliliği bunu icap ettirmektedir. Diğer taraftan sınırlı nasların sınırsız olaylara çözüm olması mümkün olmadığı için fikhın teşekkülünden itibaren istihsân ve istishâb gibi yöntemlerle yeni ortaya çıkan olaylar çözüldüğüne göre aynı mantıkla işlenen şer'î *makâsıdın* da bu amaç için kullanılmasında bir beis olmamalıdır. Buna göre kesin veya buna yakın bir delil ile sabit olan *makâsıdın* -ilgililerce ileri sürülen ilkeler çerçevesinde- yeni olaylar için çözüm mercii olmasının fikhın ruhuna daha uygun olduğunu ifade etmek mümkündür. İlk dönem fakihlerinde olduğu gibi günümüzde bu alanda söz sahibi âlimlerin şer'î hükümlerin belirlenmesinde *makâsıd* esas almaları bunu teyit etmektedir.

Son olarak belirtmemiz gereken önemli bir husus da müstakil delil olarak kabul edilen *makâsıdın* merteye açısından kıyasa göre konumudur. Bu hususta muasır araştırmalardan bir kısmı kıyası öncelemekte, diğer bir kısmı ise aksini savunmaktadır. Ancak kat'î veya galip zan ile tespit edilen şer'î bir maksadın kıyastan daha muteber olacağı için takdim edilmesinin daha doğru olacağı ifade edilmiştir. Nitekim başta Şâfiî olmak üzere konuya değinen bir kısım usûlcünün ifadeleri bunu teyit etme mahiyetindedir. Cüveynî'nin “Zaruri maslahat ile çatışan kıyasın terk edilmesi gerektiği” şeklindeki ifadesi bunun açık bir örneğidir.

Kaynaklar

- 'Atiyye, Cemâlüddîn. *Neḥu taf'îli maḳâşıdı's-şer'î'a*. Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1424/2003.
- Abdulâtî, Muhammed. *el-Maḳâşıdü's-şer'ıyye ve eseruhâ fi'l-fıkhı'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007.
- Abdurrahman, Abdullah ez-Zübeyir. “Eseru'l-maḳâşıd fi'l-ictihâdi's-şer'î”. *Mecelletu Câmi'atü'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*. 9 (2004): 93-118.
- Akay, İhsan. “Şâfiî Mezhebine Maḳâşıd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)*. 10/21 (2018): 75-98.
- Âlu Selman, Halid b. Abdülaziz. *Te'âruzu delâleti'l-lafz ve'l-kaşd fi usûli'l-fıkh ve'l-kavâ'idil-fıkhıyye*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Künûz, 1434/2013.
- Aslan, Mehmet Selim. “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016): 183-218.
- Aslan, Nasi. “Gâî Yorum/Makâsıd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”. *ÇÜİFD*, 18/2 (2018): 661-689.
- Bedevî, Yusuf Ahmed. *Maḳâşıdü's-şer'î'a inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, tsz.
- Bereketî, Muhammed 'Amîmü'l-İhsân. *et-Ta'rifâtü'l-fıkhıyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makasıdüş-şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 425-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *ed-Dînu ve'devle ve taṭbîku's-şerî'a*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1417/1996.
- Câsim Muhammed, İbrahim. "el-Mesâilü'l-Müstehdese ve Mürûnetü'l-Fıkhî'l-İslâmî (Dirâse Fıkhîyye Tahlîliyye)". *Mecelletu Âdâbî'l-Ferâhidî, Câmi'atu Tikrît*, 7 (2011): 14-68.
- Cüğaym, Nu'mân. *Ṭuruḳü'l-keşfi an maḳâşidü's-şarî'*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1435/2014.
- Cündî, Semîh Abdulvehhab. *Ehemmiyyetü'l-maḳâşid fi's-şerî'ati'l-islâmiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Deniz, Mehmet Ata. "Meslekü'l-Münâsebe min Ṭuruḳi Ma'rifeti'l-İlle: Dirâse Tahlîliyye". *Artuklu Akademi Dergisi*. 3/2 (2016): 119-148.
- Ebû 'Arkûb, Hasan 'İvez. *Minhâcü's-şerî'a fi teşri'l-aḳkâm*. Umman: Mektebu'l-Ürdün, 1338/2017.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.
- Ezher, Hişâm b. Sa'îd. *Maḳâşidü's-şerî'a inde'l-imâm el-haremeyn ve âsâruhâ fi't-teşerrufâti'l-mâliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1431/2010.
- Fâsî, 'Allâl. *Maḳâşidü's-şerî'ati'l-islâmiyye ve mekârimuhâ*. 5. Baskı. B.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993.
- Ferrâs, Abdülhamid eş-Şâyib. "et-Tercih beyne'l-maḳâşid ve eseruhu fi'l-fıkhî'l-islâmî", *Ulûmü'serî'a ve'l-Kânûn*, 42/3 (2015): 1065-1082.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Menḫûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1419/1998.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Geylânî, Ahmed Sâlih. *Maḳâşidü's-şerî'a inde Eb'l-Hâmid el-Gazzâlî*. Yüksek Lisan Tezi, el-Cemâhiru'l-Arabiyye el-Lîbiyye 2009.
- Hâdimî, Nûruddîn b. Muhtâr. *el-İçtiḥâdü'l-maḳâşidü hücciyetuhu Ḍavâbiṭuhu mecâlâtuhu*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1419/1998.
- Hasanî, İsmail. *Naẓariyyetü'l-maḳâşid inde'l-imâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*. 2. Baskı. Amerika Birleşik Devletleri: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fıkrî'l-İslâmî, 1426/2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Maḳâşidü's-şerî'ati'l-islâmiyye*. thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce. 3 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. thk. Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdüsselam, İzzüddîn Abdülaziz., *Ḳavâ'idü'l-aḳkâm fi meşâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *İlâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

- İbn Kudâme, Muhammed b. Abdullah. *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır*. 2 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed. *Sünen*. 2 Cilt b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muqtasid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Sâlih Ömer. *Mağâsîdü's-şerî'a inde'l-İzz b. Abdisselâm*. Ürdün; Dâru'n-Nefâis, 1423/2003.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmu'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995.
- İbnü'l-Hüce, Muhammed el-Habîb. *Bejne ilmey usûli'l-fıkıh ve'l-mağâsîd*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'sşüûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbrahim, Muhammed Yüsri. *Fıkhü'n-nevâzil li'l-eğalliyâti'l-müslime*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1434/2013.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fi fıkhî mağâsîdü's-şerî'a*. Mısır: Dâru'sşürük, 2008.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris. *Meğâyisü'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Keylânî, Abdullah İbrahim Zeydân. "Eserü'l-mağâsîdü'l-cüz'iyeye ve'l-külliyeye fi fehmi'n-nüşûşi's-şer'iyeye". *Dirâsâtu 'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Kânûn*, 33/1 (2006): 99-115.
- Komisyon. "Karârün bi Şe'ni Kırâti'l-Cedide li'l-Kur'an le li'n-Nüşûşi'd-Dîniyye". (Mecma'u'l-fıkhî'l-islâmî ed-düvelî, 2005). 146 (4/16). <http://www.iifa-aifi.org/2178.html>.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Taḥbîr şerḥu't-tahrîr, fi usûli'l-fıkıh*. 8 Cilt. Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Münifi, Ahmet Muhammed. *Mehecü'l-ḥüküm ala'l-maşlaḥa fîmâ lâ naşse fih*. (<https://www.alukah.net/library/0/110801/>).
- Neccâr, Abdulmecid. *Mağâsîdü's-şerî'a bi eb'âdin cedîde*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Pekcan, Ali. "Necmuddîn Tûfî (ö.716/1316) 'nin maslahat risâlesi (çeviri ve değerlendirme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1, (2003): 276-313.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*. İstanbul: Şenyıldız Yay. Matbaacılık, 2012.
- Reysûnî, Ahmed. *el-Fıkru'l-Mağâsîdü kavâ'iduhu ve fevâiduhu*. B.y.: Ceridetü'z-Zemen, 2000.
- Reysûnî, Ahmed. *Medḥal ilâ mağâsîdü's-şerî'a*. el-Mensûre: Dâru'l-Kelime li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1431/2010.
- Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-mağâsîd inde'l-imâm eş-Şâtibi*. Amerika Birleşik Devletleri: el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-Fıkri'l-İslâmî, 1416/1995.
- Sübki, Abdulvehhâb b. Ali. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Sübki, Abdulvehhâb b. Ali. *Ṭabaḳâtü's-şâfiyyetü'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenûhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1992.

- Şaban, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. 30. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1410/1990.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Selman. 7 Cilt. B.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şeybân, Usâme b. Muhammed. "İstismâru'l-makâşidî's-şer'îyye fi'l-içtihad". *Mecelletü'l-Cem'iyetü'l-Fıkhiyye es-Suudiyye*. 17 (2013): 103-172.
- Ta'ân, Ahmed İdris. *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'ani'l-kerîm*. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Tûfî, Süleyman b. Abdilkavî. *Kitâbu't-ta'yîn fi şerhi'l-erba'în*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Mekke: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Yaman, Ahmet "İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsıd İçtihadının veya Gâî/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Makâsıd ve İçtihad*, ed. Ahmet Yaman. İstanbul: İFAV, 2017.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2005): 93-123.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâşid/maslahat söylemi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*. 10/28, (2006): 191-214.
- Yübî, Muhammed Sa'd b. Ahmed. "Davâbiţu i'mâli makâşidî's-şerî'a fi'l-ictihâd". *Mecelletü'l-Usûl ve'n-Nevâzil*. 4 (2010): 19-70.
- Yübî, Muhammed Sa'd. *Makâşidü's-şerî'ati'l-islâmiyye ve 'alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'îyye*. Riyad: Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1418/1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülaziz-Abdullah Rabî'. 4 Cilt. B.y.: Mektebetu Gurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, 1418/1998.
- Zeyd, Mustafa. *el-Maşlahâ fi't-teşri'i'l-islâmî*. Mısır: Dâru'l-Yüsr, tsz.

The Theoretical Aspect of Makâsîdü's-Şerî'â and the Problem Related to Be A Single Evidence

Abstract

It is generally accepted that the view of Şer'î makâsîd took place in the literature as it started with Cüveynî since the century V/XI of the hejra. Even if some valuable acquaintance was given in the center of this view that it founded in the further periods, this remained more insignificant than the other method subjects and any significant accumulations were not revealed in this field up to the century VIII/XIV. The single consideration of Makâsîd started with Şâtîbî. The main feature which takes Şâtîbî away from the other methodologists is that he accepted the makâsîd as a distinct discipline but not a subject of method and became systematized by it. However, his successors were not as sensitive as him about this issue. This situation went on to the century XIV/XX. The scholars gave the necessary importance on the makâsîd since this century and made many valuable studies on this field. One of the issues discussed in these studies is whether the aims are counted as independent evidence. However, this discussion is in the form of a superficial contact when dealing with matters of purpose rather than an independent consideration of the issue.

Three views were determined about this point. According to the first view, şer'î makâsîd is definitely accepted as a single evidence. Advocates of this view present their aims in case of conflict with textual evidence. The second view defends the opposite one. The researchers who adopt this view accept the makâsîd as a main factor to make the opinion sturdily and they don't accept it as a distinct şer'î evidence. According to the third view which is more moderate than the aforementioned views, makâsîd can be the şer'î sources in the events which are not available in the provisional nas. Accordingly, there is not any objection about that makâsîd which is definite or stable with the evidences thereabouts is an evidence for the events that there is not nas about it and occurs newly. In our study the theoretical aspect of şer'î makâsîd was considered firstly. So the nature of makâsîd was revealed, its importance and varieties were reviewed in terms of the certainty and scope. Subsequently, the problem that the makâsîd is accepted as a single evidence was focused. In this context, the more accurate view was tried to be determined as the approaches of those who accept the makâsîd as a single evidence and those who defend the opposite one were reviewed. The statements of previous methodologists which can be associated with the subject were used with the acquaintances that the coeval researchers provided about the subject for the determination of accurate view. Moreover, the important issues about that the makâsîd has an important role in the interpretation of şer'î nas sturdily, the evidences which are seen as disagreement are removed or it guided the interpreter of islamic law for the manner that one of them is preferred to the other one.

Keywords: Shariy Maqâsîd, Maslaha, Evidence, Provision.

Musa İbn Meymûn'un Düşüncesinde İnsan ve Tanrı İlişkisi

The Relationship Between Human and God in the Thought of Maimonides

Mirpenç AKŞİT^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
e-Posta: mirpenc.aksit@igdir.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-3682-0479>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	30.10.2019
Kabul Tarihi:	20.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

İnsanlık tarihine baktığımızda farklı kültürler arasında etkileşimler görmek mümkündür. Bunun özel bir örneği olarak, Orta Çağ düşünce dünyasında İslam ve Yahudi kültür dünyaları arasındaki etkileşimlerden biri de İbn Meymûn'dur. İbn Meymûn, Orta Çağ düşünce tarihi içerisinde birçok bakımdan önemsenmesi gereken bir düşünürdür. İlahiyat, tıp ve astronomi gibi ilimlerde döneminin seçkin bir bilgini olan İbn Meymûn, birçok İslam felsefesi araştırmacısına göre İslam felsefe geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir filozoftur. İslam felsefecilerinin problem olarak ele aldıkları birçok konuyu İbn Meymûn'un felsefi içerikli eserlerinde de görmek mümkündür. İbn Meymûn metot olarak; felsefe-din ilişkisi bağlamında Yahudi dini ile felsefe arasında içten bir bağlantı kurarak, felsefe ile dinin uzlaşacağını, ikisinin de aynı doğrulara işaret ettiğini göstermeye çalışmıştır. Temel problemlerin sadece din merkezli çözülemeyeceği kanısındadır. Din ile felsefe arasında ki uyumdan yola çıkarak adeta din ile felsefe arasında bir uzlaştırma minyonunu kendisine özel bir görev bilmiştir. Yahudi geleneğinin aksine Yahudi dinini rasyonel bir zeminde değerlendirmeye çalışmıştır. Vahiy ve akıl arasında yakın bir ilişki bulunduğunu, birinin diğerini nakzetsine ileri sürmüştür. Kitab-ı Mukaddes'de akla aykırı görünen ifadelerin mecazi anlamda kabul edilmesi gerektiğini, müteşabih ayetleri te'vil etmenin tenzihe uyma gayesi itibarıyla bizzat dinin özü olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda naslara farklı yaklaşıldığında ortaya beşerî özellikleri olan bir Tann ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu durum ise dinin kendi öğretilerine ters düşmektedir. Varlık kavramı ele alırken Meşşai geleneğindeki varlık tasnifi ve varlık tasavvurunu teolojik zemine uyarlamaya çalışmakla birlikte İbn Sina'dan farklı bir varlık tasnifi de yapmıştır. Fakat "zorunlu varlığa yüklenen anlam İslam felsefecileri ile aynıdır. İbn Meymûn'un ifade ettiği varlık anlayışı; kendine kaim olan "Zorunlu Varlık"tır. İbn Meymûn, dini emirlerin ve ahlaki davranışların sebeplerinin, bilge kişilerce aranması gerektiğine inanarak, insan tasavvurunda bilgi ve eylem bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Bu durum ise akli faziletlerin gelişmesine bağlamıştır. Mükemmelliği dörde ayıran İbn Meymûn ruh mükemmelliğini daha çok ön plana çıkarmıştır. İnsan da olması gereken asli mükemmellik amellerle ve ahlaki niteliklerden çok nazari (spekülatif) düşünce ile, araştırma ile elde edilen bilgidir. Birçok eserinde nazari düşüncenin önemine vurgu yapmıştır. Ona göre mükemmel bir akıl en nihayetinde Tanrısal olana yönelmiş olan akıldır. İnsan anlayışını daha çok insanın aklilik (düşünce) yönünü dikkate alarak temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre aklilik ahlakilikten önce gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymûn, Tanrı, Varlık, Zorunlu Varlık, İnsan.

Giriş

İslam düşüncesinde Ebû İmrân Musâ b. Meymûn b. Ubaydallâh el-Kurtubî el-Endülüsî el-İsrail olarak tanınan filozof, kısaca İbn Meymûn veya Musa b. Meymûn olarak da anılır.¹

¹ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi

İngilizce ve Almanca kaynaklarda Moses Maimonides, Fransızca kaynaklarda Maimonide olarak zikredilen filozofun ismi, Yahudi literatüründe Rabbi Moşeh ben Meymon olarak geçer. Bu ismin baş harflerini kullanarak kısaca Rambam veya Ha-Rambam olarak da adlandırılmıştır. İbn Meymûn 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs (İspanya)'ün Kurtuba kentinde, uzun zaman önce buraya yerleşmiş soylu bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.² İbn Meymûn Fârâbi gibi Müslüman düşünürlerin eserlerini okuyarak hem Aristoteles'i hem de Yunan düşüncesini tanımıştır. Endülüs'ün değişik yerlerinde tıp, astronomi, felsefe ve matematik eğitimi almıştır. Eyyûbi hükümdarlığı döneminde hükümdarın veziri Kadı'l-Fadıl'ın ve Selahaddin Eyyûbi'nin, oğlu el-Afdal ile el Aziz'in özel doktorluğunu yapmıştır.³ Ayrıca saray dışında da hekimliğini sürdürüp ve tıp ilmiyle ilgili bazı kitaplar yazmıştır.⁴

İbn Meymûn'un Yahudi düşünce tarihindeki rolü, kendisi gibi filozof ve teolog olan Thomas Aquinas'ın Katolik düşüncesindeki gibidir Aquinas, Kilise ve Kilise Babalarının öğretilerinde yer alan çelişik ve tutarsız unsurları ortadan kaldırmak, Hıristiyan teolojisini sistemleştirmek ve daha ussal bir çerçeveye kavuşturmak istiyordu. İbn Meymûn da Aquinas gibi problemlerin sırf teoloji ile halledilemeyeceğine, ilahiyat ilminin yanı sıra felsefenin de gerekliliğine inanıyordu. Her iki filozofun, felsefeyi doğal aklın, Tanrı'yı idrak etmedeki önemli bir unsuru olarak kabul etmeleri, mensubu oldukları dini düşüncelerin rasyonelleştirilmesinde, içerisinde yaşadıkları asır içinde küçümsenmeyecek bir öneme sahiptir.⁵

İbn Meymûn'un babası, Kurtuba'da zamanın en güçlü Talmud⁶ âlimlerinden birisi ve Yahudi şeriat mahkemesi hâkimi idi. İslam medreselerinde öğretilen tabii ve felsefi ilimleri de öğrenmişti. Elde ettiği bilgileri özellikle çevresindeki Yahudi cemaatine öğretmiş, oğlunun eğitimi ile de bizzat meşgul olmuştur. Baba Meymûn, Miladın ikinci asrında Mişna'yı toplayan Yahuda'ya kadar giden bir soya mensuptur. Bu durumu İbn Meymûn, Mişna tefsirinde açıklamış yedi nesil soy ağacının isimlerini belirtmiştir. Yedi nesilde de dört önemli din adamı olmasından dolayı memnundur ve gurur duymaktadır.⁷

Yahudi felsefesinin Yeni Platoncu ve daha sonra Aristocu felsefeyi tanınması İslâm filozofları üzerinden mümkün olabilmıştır. Müslümanların ürettiği bilim ve felsefenin, hem Orta Çağ Hıristiyan düşünce dünyasını hem de Yahudi düşünce dünyasını etkilediğini; hatta bir anlamda şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Fârâbi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün Aristo'yu okuma

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, II, 159.

² Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London First Published 1990, s. 4.

³ Joseph Drory, "The Early Decades of Ayytbid Rule", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996, s. 307.

⁴ Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihî Selahattin Eyyubi*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 1987, s. 414.

⁵ Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay., İstanbul, 1996, s. 255

⁶ Talmud: "Musevilerin kutsal kitapları Tevrat'dan sonra ikincil derecede önem verdikleri şeriat kitabıdır. Yaklaşık M.S. beş yüz yılları tarihinde tamamlanan bu eser, bir Yahudi ansiklopedisi niteliğindedir. Tevrat (Tora)'ın dini konularda yetersiz kaldığı kısımlar Talmud adlı yapıtta derlenen yorumlar ve kıyaslarla tamamlanmaya çalışılmıştır. Dini, felsefi ve tarihi bilgilerin toplanmış bulunduğu Talmud, Yahudi milleti için, tarihin karanlık devirlerini aydınlatan, onların mili birlik ve bütünlüğüne hizmet eden bir kitap olması açısından da ayrı bir öneme sahiptir". (Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2.bsk., Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, VI, 218.

⁷ Paul Johnson, *A History of the Jews*, Harper & Row, New York 1988, s. 183.

biçimleri, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yorumları aracılığıyla anlamışlardır.⁸ Bu okuma biçiminin etkisinde kalmış olan Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Romalı Giles, Duns Scotus, Saadya Gaon, İbn Cebirool ve İbn Meymûn vb. pek çok düşünür yetişmiştir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Yahudi felsefesi üzerindeki etkisi kalıcı ve sürekli olmuştur.⁹ İslâm medeniyetinin bilimler ve eğitim açısından sağlamış olduğu akli ve medenî birikimleri ise İbn Meymûn da dâhil Yahudilere uygun bir entelektüel ortam hazırlamıştır. İslam düşünce ve medeniyetinin Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi, Yahudilerin felsefe yazım dilinde de kendini göstermiştir. Orta Çağda Yahudi dünyasında felsefe ve bilimin yazı dili Arapçadır.¹⁰

İbn Meymûn, kaleme aldığı eserlerinde İslam kültürünün etkisini açık bir şekilde görülmektedir.¹¹ Bu nedenle o, günümüz İslam filozofları tarafından olduğu gibi birçok batılı düşünürlerce de bir İslam filozofu olarak kabul görmüştür.¹²

İlahiyat, tıp ve astronomi gibi ilimlerde döneminin seçkin bir bilgini olan İbn Meymûn, her şeyden önce İslam felsefe geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir filozoftur. Felsefesinde genel olarak, Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuğun unsurlarıyla İslam düşünülerinden özellikle Fârâbî ve İbn Sina'nın tesiri inkâr edilemez. Bu eklektik yapı içerisinde Yahudi dininin öğretileri de önemli bir yer teşkil eder.¹³ Hüseyin Atay, *Delâletü'l Hâirîn*'nin başlangıcına yazdığı önsözde, İbn Meymûn'un İslam filozofu olarak kabul edilmesinin doğru bir yaklaşım olacağını şu şekilde açıklar; "*Musa İbn Meymûn bir İslam filozofu sayılır. Bu din inancı bakımından değil, İslam kültürüne ve medeniyetine sahip olması yönündendir.*"¹⁴

1.İbn Meymûn'un Metodolojisi

İbn Meymûn dinin ifade etmek istediği hakikatlerin yeterince anlaşılabilmesi için ilahiyat ilmine sahip olmanın yanı sıra iyi bir gramer ve felsefi bilgiye sahip olmanın gerekliliği üzerinde durur. Aksi takdirde akıl ile vahyin¹⁵ lafızlarının zahiri yorumlaması yapılırken,

⁸ Özcan Akdağ, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine." *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 2018;(3) :123-144.s. 124.

⁹ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 54.

¹⁰Atilla Arkan, *İbn Sînâ'nın İbn Meymûn Üzerinde Etkileri*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2008,s.346.

¹¹ Oliver Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, vol.: 1 ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996, s. 4-7.

¹² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, Kent Basımevi, İstanbul 1995, s. 13; İbn Meymûn, *Delâletü'l - Hâirîn* (Thk. Hüseyin Atay), A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1974, s. XI-XII; Alexander Broadie, "Maimonides", *History of İslami c Philosophy*, vol.: 1 ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996, s. 725.

¹³ Joel L. Kraemer, "Introduction ", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996, s. 4.

¹⁴Atay, İbn Meymûn, *Delâletü'l - Hâirîn*, "Önsöz", s. XI; İbn Meymun (Maimonides),Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, önsöz. Kayseri 2019.

¹⁵"İbn Meymûn'un Kutsal Kitap'ta bulunan Tanrı hakkındaki ifadeleri nasıl anladığını kavrayabilmemiz için vahyin oluşumunda mütehayyile gücünün etkinliğini iyi anlamamız gerekir. Bu hususta İbn Meymûn Meşaii geleneğinin düşüncesini takip etmiştir. Mütehayyile gücü normal bilgi edinme sürecinde duylardan gelen süretlerin kopyasını çıkarmakta, duyu objeleri olmadığı zaman bile bu kopyaları zihne sunabilmektedir. Ayrıca söz konusu objenin tikel anlamını muhafaza eder. Vahiy sürecinde ise bunun tersi olur. Feyiz yoluyla Faal akıldan gelen anlam ya doğrudan mütehayyile gücüne ya da insanın aklı üzerinden dolaylı olarak mütehayyile gücüne gelmektedir. Gerek Faal akıldaki gerekse insan aklındaki bilgiler ve anlamlar küllî olduğu için bunlar mütehayyile gücü tarafından tikel anlamlara dönüştürülür. Diğer bir ifadeyle feyzle gelen anlam lafza dönüşür. Böylece soyut ve küllî olan vahyi bilgi, mütehayyile gücü aracılığıyla dilsel bir ifadeye dönüşür. Hiç şüphesiz mütehayyile gücü vahiyle gelen anlamı tikel mânâlara dönüştürüp dile aktarırken kendi zihninde bulunan imaj ve imgelere başvurur. Bu imaj ve imgeler ise vahyi alan kişinin sosyal ve kültürel çevresiyle yakından ilgilidir. Peygamberler, mütehayyile güçleri filozoflara göre daha fazla

ortaya çıkabilecek çelişkilerin okuyucuda iki yanlış fikrin oluşuma tehlikesine sebebiyet verebileceği, dikkat çeker. Kutsal kitabın manaları üzerinde bütüncül ve tutarlı düşünme çabası içerisinde olan kişi, ayetlerdeki isimlerin müşterek (equivocal), müstear (metaphorical) ve müşekkek (amphibolous) gibi delâlet ettikleri anlamların bilgisinden yoksun ise öncelikle rasyonel düşüncüyü elde edememenin sıkıntısını yaşayacak ve kutsal metinlerin akıl ile uyumlu olmadığı inancına varacaktır. Veya kendi zihninin bozuk olduğunu kendisini tutarsız ve yanlış sonuçlara ulaştırdığını düşünerek akli için hiç de hoş olmayan çıkarımlarda bulunacak.¹⁶

İbn Meymûn akıl ile nakil arasında yakın bir ilişki bulunduğunu, birinin diğerini nakzetmeyeceğini ileri sürmüştür. Kitab-ı Mukaddes'de akla aykırı görünen ifadelerin mecazi anlamda kabul edilmesi gerektiğini, müteşabih ayetleri te'vil etmenin tenzihe uyma gayesi itibarıyla bizzat dinin icabı olduğunu belirtir. Aksi takdirde beşeri özellikleri olan bir Tanrı kabul etmek gerekir ki bu da dinin kendi öğretisine ters düşmektedir.¹⁷ Orta Çağ İslam düşünürlerinin problem olarak ele aldıkları konuları İbn Meymûn'un felsefi içerikli eserlerinde de görmek mümkündür.¹⁸ Felsefe-din ilişkisi bağlamında Yahudi dini ile felsefe arasında içten bir bağlantı kurarak, felsefe ile dinin uzlaşacağını, ikisinin de aynı doğrulara işaret ettiğini göstermeye çalışmıştır.¹⁹ İbn Meymûn, aklın ya da diğer bir deyişle felsefenin bize sunduğu Tanrı tasavvuru ile dinî metinlerin yani Tevrat'tın bize sunduğu Tanrı tasavvuru arasında ortaya çıkan çatışmayı çözmeyi amaçlamaktadır. Bilindiği gibi Tevrat'ta Görmek, İşitmek, Yükselmek, İnmek, Gelmek, Mekân, Taht vb. tarzda cismanîlik içeren pek çok ifade Tanrı'ya nispet edilmektedir. Bu tür cismanî şeylerin Tanrı'ya nispeti birtakım güçlükler doğurmaktadır. Zira felsefenin bize sunduğu Tanrı tasavvuruna göre cisim olan ve etkiye maruz kalan (münfail) bir varlığın Tanrı olması mümkün değildir. Felsefenin Tanrı tasavvuru ile dinin bize sunduğu Tanrı tasavvuru arasında bu noktada bir uyumsuzluk söz konusudur. Felsefe, Tanrı'yı gayrimaddî, herhangi bir organı olmayan, her şeyin ilk nedeni, kendisinde bilkuvvelîğin bulunmadığı mahza bilfiil bir varlık olarak tasvir ederken, din ise Tanrı'yı, insanî birtakım hasletlere, organlara sahip bir varlık diğer bir ifadeyle antropomorfik tarzda tasvir etmektedir. Dolayısıyla Tevrat'tın Tanrı tasavvuru ile felsefenin Tanrı tasavvuru arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu sorunun üstesinden gelmek için İbn Meymûn, kendisinden öncekilerin yaptığı gibi, dinî metinlerde yer alan ve Tanrı'ya birtakım cismanî nitelikler atfetmemize neden olan Görmek, İşitmek, Yükselmek İnmek, Gelmek, Mekân, Taht, Ayak,

gelişmiş olduğundan, kendilerine gelen ilâhî feyzi herkesin anlayabileceği formda sunabilmektedirler. Diğer bir ifadeyle peygamberler vahyin kendilerine ulaştırıldığı rüya ve rüyette mütehayyilelerini kullanırlar. Gelişmiş mütehayyile güçleriyle vahiy ile sunulan manayı gerçeğe en yakın şekli ile anırlar. Bu süreçte gelen küllî bilgiyi mütehayyile güçlerindeki objelerle idrak ederler. Mütehayyilede görülen şeyler peygambere anlatılmak istenen manaya uygun veya yakın anlamları içeren sûret ve imgelerdir. Bu imgelerin isimleri verilmek istenen mânâdaki imgenin türediği kavrama veya eşanlamlı mânâyâ dikkat çekilmek sûreti ile olur. Mütehayyile gücü verilmek istenen mânâyı eş anlamlısı ile gösterir. Bu yüzden Kutsal Kitaplarda birbirine benzer meseller vardır". (Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990, s. 39.)

¹⁶ Arthur Hyman, "Maimonides on Religious Language", Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London, 1996, s. 175-179.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Fak. Yay., Rıza Koşkun Matbaası, İst, 1946, s. 31-32

¹⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 2004, s. 297.

¹⁹ Joseph A. Buijs, "The Philosophical Character of Maimonides' Guide -A Critique of Strauss' Interpretation", Maimonides: A Collection of Critical Essays, ed. Joseph A. Buijs, Univ. Of Notre Dame Press; Notre Dame-Indiana 1988, s.61. 37

Mekân gibi kavramları tevil yoluna gitmiştir.²⁰ Ona göre bu ifadeler salt zahir mânâda anlaşılırsa, bu durumda Tanrı'nın bir bedeninin olduğu, kendisinde bilkuvvelîğin bulunduğu ve O'nun birtakım etkilere maruz kaldığı sonucu ortaya çıkacaktır. Tevil yapmasının gerekçesinin Her ne kadar felsefe ile hahamların ifade ve yorumları arasında bir tearuz varsa da bunun nedeni hahamların yaşadığı dönemin bilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü hahamlar, kendi dönemlerindeki bilim anlayışını temele alarak sema ve diğer şeyler hakkında birtakım görüşler benimsemişlerdir.²¹ Ona göre o zamanın din adamları, o dönemin felsefe ve bilim anlayışının genel literatürüne hâkim olmadan böyle bir sonuca varmaları mümkün değildir. Şayet onlarda felsefe/bilim anlayışına vâkıf olsalardı, kesinlikle buna uygun ifadeler kullanırlardı Meymûn'a göre din ile felsefe arasında bir tearuz söz konusu değildir.

Felsefi anlayışında Fârâbî'den etkilenen İbn Meymûn Fârâbî'ye olan bu büyük hayranlığını da açıkça ifade etmiştir. Öğrencisi Samuel İbn Tibbon'a Aristoteles'in eserlerinin yeterince kavranabilmesi için; İskender Efrodîsî, Themîsius ve İbn Rüşd'ün şerhlerinden başka eser okunmamasını tavsiye eder. Fârâbî'ye olan hayranlığını şu şekilde ifade etmiştir. "*Sana söylüyorum, Mantık üzerine çalışmalara gelince, yalnızca Ebu Nasr el-Fârâbî'nin eserlerine çalışılmalı. Onun tüm eserleri kusursuz mükemmelliktedir. Yalnızca onlar üzerine çalışıp onları anlamalısın. Çünkü O büyük bir adamdır. Keza Abu Bakr al-Sa'îgh (İbn Bacce) 'de büyük bir filozoftur. Onun eserlerinin tümünün de standartları yüksektir.*"²²Yahudilerin rasyonel bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilmesi için önemli çabalar sarf eden İbn Meymûn, Fârâbî'nin mantık ile ilgili yazılmış eserlerinden etkilenmiştir.²³

2. İbn Meymûn'da Zorunlu Varlık Tasavvuru

Ele aldığı temel problemler arasında Tanrı problemi vardır. Tanrı'nın bilinebilirliği, özünü, sıfatları, fiilleri, yaratması, Tanrı-âlem ilişkisini uzun uzadıya irdeler. Daha sonra varlık, peygamberlik, insan ve ahlak üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁴İbn Meymûn'un belli başlı konuları arasında, diğer klasik İslam filozoflarında olduğu gibi her şeyden önce Tanrı vardır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak İslam düşüncesinden etkilenerek varlık problemi kapsamında ele almıştır. Kitaplarında Tanrı'nın bilinebilirliği, özünü, sıfatları, fiilleri, yaratması, Tanrı-âlem ilişkisine değinmiştir.²⁵

İbn Meymûn evrenden yola çıkarak Zorunlu Varlığı ispat eder: Duyularla algılanan bütün varlıklar hakkında üç muhtemel alternatif vardır:

1. Hiçbir varlık oluş ve bozuluşa tâbi değildir.
2. Veya bütün varlıklar oluş ve bozuluşa tabidir.

²⁰ Saadya Gaon, *el-Emanât ve'l-İtikadât*, ed. Samuel Landauer, Brill, Leiden 1880, s. 97-103.

²¹ Özcan Akdağ, Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2019;30(1):182-91,s. 190.

²² Alexander Broadie, "*Maimonides*", *History of Islamic Philosophy*, vol.: I ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996, s. 725; İbn Meymûn'un söz konusu mektubunun çevirisi için bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, 2017,s. 97-98.

²³ Hyman, "*Maimonides on Religious Language*", *Perspectives on Maimonides*, s.175-179.

²⁴ Alfred L. Ivry, "*Neoplatonic Currentsin Maimonides' Thought*", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996, s.115-138.

²⁵ Alfred L. Ivry, "*Neoplatonic Currentsin Maimonides' Thought*", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996, s.115-138.

3. Son olarak onlardan bazıları oluş ve bozuluşa tabi, bazıları ise değildir.

Ona göre birinci alternatif tutarsızdır. Çünkü gözlemlerimizle etrafımızdaki birçok varlığın oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu duyularımızla bilmekteyiz. İkinci alternatif de aynı şekilde tutarsızdır. Zira eğer bütün varlıklar oluş ve bozuluşa tâbi ise bu durumda bütün varlıkların her birinin bozuluşa uğrama imkânı olacaktır. Bu durumda ise sürekliliği olan cins ve türlerin devamlılığı sağlanamayacaktır. Evrendeki süreklilik aynı zamanda değişime uğramayan varlıkların olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Meymûn oluş ve bozuluşa uğramayan evrende sürekli varlığını devam ettiren varlıkları gözlemlediğimizi söyler. Oluşmayan ve asla da bozulmayacak olan bu varlık kendisinde asla imkânın olmadığı “Kendisiyle Zorunlu Varlık”tır.²⁶ Bu tür varlığın, varlığının zorunlu olmasıyla iki tür ihtimal bulunmaktadır: Ya kendi zatına nispetle ya da varlığının sebebine nispetle zorunlu varlıktır. İkinci şıktaki varlığın kendi zatı itibariyle varlığı ve yokluğu mümkündür. Bu varlık kendi var olma sürekliliğini kendisinden almaz. Aksine başka bir varlığa nispetle varlığı zorunludur. Şayet bu ikinci şıktaki varlığın sebebi olmasaydı, o asla var olamazdı. Böylece onun sebebi kendisi olmayıp, kendisinin dışında olan Zorunlu Varlık olur.²⁷ Akıl yürütmede sebepler zinciri sonsuzca geriye götürülemeyeceğinden birinci şık kabul edilir. Böylece zatına nispetle varlığı zorunlu olan bir Varlık (Vâcibü'l-vücûd li zâtihi) kabul edilir. O olmaksızın, ne oluş ve bozuluşa tâbi olan ne de gök cisimleri gibi tâbi olmayan, hiçbir varlık var olmaz. Aristoteles'in açıkladığı gibi şayet bu tarz bir varlık varsa, bu varlık, varlığı zorunlu olan bir sebebin sonucu olması itibariyle oluş ve bozuluşa tâbi değildir.²⁸

İbn Meymûn'un Zorunlu Varlık kavramını temellendirmesi İbn Sînâ'dan farklıdır. İbn Meymûn dış dünyadan yola çıkarak, duyu sonrası verilerine dayanarak Kendisiyle Zorunlu Varlığı temellendirirken İbn Sînâ “varlık”, “şey”, “zorunlu” gibi insan zihninde apriori olarak bulunduğunu varsaydığı temel kavramlardan yola çıkarak Kendisiyle Zorunlu Varlığı temellendirir. Bununla beraber İbn Meymûn ve İbn Sînâ Kendisiyle Zorunlu Varlığın İlk Varlık ve İlk Sebep olduğu hususunda hemfikirdir.²⁹ Yine İbn Meymûn, İbn Sînâ'yı takiben, Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramından yola çıkarak O'nun cisim olamayacağı ve birden fazla olamayacağını belirtir. Zatı itibariyle Zorunlu Varlık var oluşu hususunda hiçbir sebebe muhtaç olmamalıdır. Ayrıca onda hiçbir mâna çokluğu da bulunmamalıdır. Bundan dolayı cisim ve cisimde bulunan bir güç de olmamalıdır. Çünkü bütün bunlar var oluşları hususunda bir sebebe muhtaçtırlar. Aynı şekilde bu akıl yürütmenin sonucunda zatı gereği bir Zorunlu Varlığın bulunduğu ve O'nun hiç bir sebebinin olmadığı ve O'nda hiçbir birleşmenin bulunmadığı da ispatlanmıştır. Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramı aynı zamanda bizi Tanrı'nın bir olduğu sonucuna da ulaştırmaktadır. Zira türler için varlığın zorunluluğu, ikisinden her birinin zatlarına eklenen bir anlamdır. Onlardan her biri zatı itibariyle Zorunlu Varlık olmamakta, aksine Zorunlu Varlığın nevi/türü olan bir mâna sebebiyle zorunlu olur.

²⁶ Atilla Arkan, *İbn Sînâ'nın İbn Meymûn Üzerinde Etkileri*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, s.347.

²⁷ İbn Meymûn, *The Book of Knowledge From The Mishneh Torah of Maimonides*, (İbrânce'den (Çev. H. M. Russel-J. Weinberg), New York, KTAV, 1983, s. 1-2.

²⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 87-90

²⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn II*, Neşr (Hüseyn Atay), Ankara 1974,1/278; *The Guide for the Perplexed* (tre. M. Friedlander), New York 1947,s.248

Yani onlar zorunlu olma halini Zorunlu Varlıktan alırlar.³⁰ İbn Meymûn yine İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde Kendisiyle Zorunlu Varlık anlayışının, Tanrı'nın cisim olmayışının ve O'nun birliğini de ortaya koyduğunu belirtir.³¹ Şayet iki tane Tanrı olsaydı, zorunlu olarak her ikisi için de onları ilâh yapan bir manayı paylaşmaları gerekirdi. Yine aynı şekilde onların ayrı olmalarını ve farklı iki varlık olmalarını sağlayan ek bir mananın daha olması gerekirdi. Bu durumda, her birinde diğerinde olmayan bir mana bulunduğundan, her ikisi de iki farklı manadan oluşmuş olurlardı. İkisinden hiçbiri özü gereği İlk Sebep ve Zorunlu Varlık olamazdı aksine onların da sebeplerinin olması gerekirdi. Eğer ayrı mana onlardan sadece bir tanesinde var ise kendisinde iki mana bulunan varlık zati gereği Zorunlu Varlık olamazdı.³² Çünkü Zorunlu Varlık birleşik bir varlık olamaz.

İbn Meymûn'a ve İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık bütün sebeplerin sebebidir. O'nda gerçekleşmemiş hiçbir potansiyel bulunmamaktadır. O Kendisi sebebiyle Zorunlu Varlıktır. O, sürekli olarak bilfiil olup, tek bir şeyin zatını akleder. O'na has olan akletme kendi mahiyetinden ibaret olan akli idrak etmektir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, hem âkil, hem de makûldür.³³ Tanrı, Zorunlu Varlık olup birdir, O'nun dışındaki varlıklar ise ikili bir yapıya sahiptir.

3. İbn Meymûn'da İnsan Tasavvuru

İbn Meymûn, İlahi emirlerin ve ahlaki davranışların sebeplerinin, bilge kişilerce aranmasının elzem olduğunu belirtir. Çünkü İbn Meymûn, Tanrı'nın her emrinin bir sebebi olduğunu, o sebebin incelenmesi ile de hikmetlerinin, faydalarının daha iyi anlaşılabileceğini ve sonuçta hâkim (hikmet sahibi) bir Tanrı'nın olduğu bilgisine ulaşılabilceğini belirtir.³⁴

İbn Meymûn, insanoğlunda bulunan dört değişik mükemmelliği en düşüğünden en ulvisine doğru şu şekilde sınıflandırır: Bunlardan birincisi yeryüzündeki insanın uğruna hayatlarını verdiği zenginliktir. Bir kimse kral dahi olsa bu sınıf içerisinde yer alır. Bu en alt derecedeki mükemmellik durumunda kişi sadece sahip olduğu veya olmayı umduğu mallarını hayal ederek mutlu olur. Maddî varlıkları nedeni ile oluşan mükemmellik velev ki kişinin bütün hayatı süresince devam etse de, bu tip insanlar geçici şeyler ve hayallerle uğraşan mükemmelliğin en alt düzeyindeki kimselerdir. İkincisi hem zengin hem de vücut yapısı sağlıklı ve güzel olan kişilerin sahip olduğu cismani kemal dir. Bu derecedeki mükemmellik geçici olduğu kadar hayvanidir. Zira birçok hayvanın vücut özellikleri insanda da mevcut olduğu gibi bazı hususiyetlerde hayvan insandan ileri olabilir.³⁵ Üçüncü derecedeki mükemmellik, kişinin ahlaki davranışları neticesinde ortaya çıkan faziletleridir. Ahlaklı ve faziletli bir insan eylemlerini sırf kendisi için değil başkaları için de yapandır.³⁶ En son derecede yani en üst düzeyde yer alan mükemmellik ise, akil faziletleri kazanan kimselerin

³⁰ Atilla Arkan, *İbn Sînâ'nın İbn Meymûn Üzerinde Etkileri*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, s.350.

³¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II, 1/279; Guide, s. 250.

³² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I, s. 68.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II* (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2005, s. 88-89.

³⁴ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed II*, ed. Sholomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963. s. 632-633

³⁵ Maimonides, *The Guide of the Perplexed II*, s. 634-635

³⁶ Maimonides, *The Guide of the Perplexed II*, s. 635.

mükemmelliğidir. Bu akıl faziletlerden kasıt; insanın ilahiyat konusunda doğru görüşlere sahip olmasına yarayan ma'kulatın tasavvurudur. Bu durum gerçek kemali ve sürekliliği ifade eder. Haddi zatında insan bu özelliği ile insan olur. İbn Meymûn, için en son derece mükemmellik, öyle anlaşılıyor ki entelektüel çabanın en yoğun harcandığı akıl faziletleri geliştirme eylemleridir.³⁷İbn Meymûn'a göre akıl, ruhun en seçkin özelliğidir ve cismin vefatından sonra yaşamaya devam edecek ve son bulmayacak yalnız O'dur.³⁸ Bu nedenledir ki, aklılık ahlakilikten önce gelir.

Aynı zamanda İbn Meymûn'un mükemmelliği iki kısımda değerlendirir. Birinci derece mükemmellik beden mükemmelliği olup, neticesi ruh mükemmelliğidir. Beden mükemmelliği vücudun sıhhatli ve güzel olması ile ilişkilidir. Bunun temini için gereken şeyler (yiyecek, içecek, barınak vs.) yerine getirilmelidir. İkinci derecede mükemmellik insanın akli eylemlerde bulunmasıdır ki, bu en önemlisi dir. Burada, insan kapasitesi ölçüsünde varlıklarla ilgili olarak bütün bilgilere sahip olabilir. Şüphesiz ki, bu büyük mükemmellik ne amellerle ne de ahlaki niteliklerle değil nazari (spekülatif) düşünce ile, araştırma ile elde edilen bilgidir. İbn Meymûn'a göre mükemmel bir akıl en nihayetinde Tanrısal olana yönelmiş olandır. Artık o akıl Tanrı'nın varlığı, birliği, ilmi kudreti, iradesi ve ezeliği üzerine zihni eylemler yapan akıldır.

İbn Meymûn'a göre insan mevcudattaki konumunu dikkatte alırsa, kendisinin bu âlemde çok küçük bir yer kapladığını öğrenecek böylece hakikat bu kişi için açık-seçik hale gelecektir. Zira insan türü içerisinde yer alan her şahsın, hatta diğer tüm canlı varlıkların, mevcudatın tümüne izafetle hiçbir değeri yoktur. Bu düşüncesini desteklemek için de İbn Meymûn ,”İnsan bir nefes gibidir” ve “Nerede kaldı ki bir kurtçuk olan insan ve böcek olan insanoğul!” gibi Tevrat'ta geçen bir takım pasajları örnek verir. Ona göre Tevrat'ta yer alan böylesi pasajların amacı insana, onun âlemdeki konumunu bildirmek için ve bu âlemin, sadece kendisi için var edilmediği düşüncesini öğütlemektedir.³⁹ İbn Meymûn, tüm mevcudatın, yaratıcının iradesi ile var olduğunu insan türünün bu âlemde, yüce varlıklara yani feleklere ve yıldızlara izafetle çok az bir yere sahip olduğunu ifade eder. İnsan, şerefli bir varlıktır; ancak insanın sahip olduğu bu şerefli mertebe, en aşağı (ednâ) âlemdeki şeylere nispetlidir. Başka bir deyişle insan, dört unsurdan mürekkep olan şeyler içerisinde en şerefli olanıdır. İnsan bireyleri arasında ortaya çıkan kötülüklerin çoğu, bu tür içerisinde ki nakıs bireylerden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra insanın, seçme kudretine sahip olması acı verici fiiller ifa etmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu tür sebeplerden ötürü insan denilen varlık acı çekmekte ve bu acılarının nedeni olarak Tanrı'yı görmekte ve O'nu suçlamaktadır. Ancak Tanrı bir ithamdan münezzehtir. Zira Tanrı, kendisinde kötülük bulunmayan mutlak bir varlıktır. Bu düşüncesini temellendirmek için İbn Meymûn Tevrat'ta geçen “Tanrı fesada uğrar mı? Hayır. O'nun kulları yoldan saptı...” pasajını örnek verir.⁴⁰

³⁷ Maimonides, *The Guide of the Perplexed II*, s. 396-397.

³⁸ Abbê Barbe, *Tarih-i Felsefe*, (Çev. Bahur İsrail),Matbaai Amire, İstanbul 1331, s. 291.

³⁹ Özcan Akdağ, “İbn Meymûn'a Göre Kötülük Sorunu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2017,sayı: 65,ss. 149-163,s. 158.

⁴⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l- Hâirîn*, III, / 12,s. 501-502.

İnsan evrende içkin olan ilahî feyizle ve var olan diğer varlıklarla etkileşim halindedir. Bir parçası olduğu iki bölümlü evrenin ay altı alanının ilahî bölüm olan ay-üstüne en yakın olan varlığıdır. Bu yakınlığın nedeni bir akıllar evreninde bulunuyor olması nedeniyle insanın sahip olduğu akıldır. İnsan akli ilahî bir güç olup, insanın içinde bulunduğu evrenle ilişkisini sağlar. Bu ilişki ağı insanın tabii mizacı ve eğitimi ile ilgili olarak güçlü veya zayıf bir şekilde gelişir. Burada belirtilen, mizaç, akli ve ahlaki eğitim, vahyin imkânını güçlendiren ana unsurlar olarak ortaya çıkar. Bu unsurları alt yapıda insanın sahip olduğu idrak güçleri desteklerler.

İbn Meymûn insanın aklının sınırlı olduğunu kabul etmekle birlikte insanın belli bir bilgiye ulaşabileceğini kabul eder. İnsan bilgi için kendi varlığına has olan idrak güçlerini kullanır. İnsanın bilgiyi edinmedeki aletleri olan akıl ve diğer idrak güçlerini genel olarak İslam filozoflarının kullandığı model çerçevesinde açıklar. İnsan ay-altı âlemde var olup, akıl sahibi olması nedeniyle akıllar evrenine en yakın olan varlıktır. İslam filozofları kullandıkları evren tasavvurunda da ay-altı âlemde var olan varlıklar en basitten mürekkebe doğru yükseliş gösterir. İnsana kadar ki bu yükselişte akli bir unsura rastlanılmaz. İnsana gelindiğinde onu diğer canlılardan ayıran önemli bir özellik vurgulanır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve ay-üstü âleme yaklaştıran bu önemli unsur akıldır. İnsan düşünce/şuur yetisi ile varlığı akledebilir ve bu özelliği ile ay-üstü/akli dünya ile karşılıklı bir ilişki içinde bulunabilir. Bu durumda insan hem idrake sahip olmayan ay-altı âlemin varlıklarını hem de akli olan ay-üstü âlemin bilgisini elde edebilir. İnsan bilgisi fiziki âlemin bilgisini de akli âlemin bilgisini de kendine has idrak güçleri vasıtasıyla elde eder.

İnsanın beden ve nefse sahiptir ve varlığı bu iki yapının kendine has algıları ile idrak eder. İnsan fiziki âlemin bilgisini elde ederken idrak güçlerini bir bütün halinde kullanır. İbn Meymûn, Fârâbî⁴¹ gibi nefsin insanın var oluşu ile birlikte onda bir istidat olarak bulunduğunu kabul eder.⁴² Buna göre nefis beslenme gücü, duyu gücü ve akıl gücü şeklinde bir üçlü tasnife tabi tutulur. Beslenme gücü beslenme ile ilgili durumları düzenler. Duyu gücü duyusal idrak ve mütehayyile ile ilgili durumları düzenler. Akıl gücü sadece insanda bulunur ve maddeden ayrık olması sebebiyle külli hakikatleri elde edebilir.⁴³

Sonuç

İlahiyat, tıp ve astronomi gibi ilimlerde döneminin seçkin bir bilgini olan İbn Meymûn, her şeyden önce İslam felsefe geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir filozoftur. Musa İbn Meymûn İslam felsefecilerinden etkilenerek Yahudi dinini rasyonel bir zeminde temellendirmiştir. İbn Meymûn problemlerin sırf teoloji ile halledilemeyeceğine, ilahiyat ilminin yanı sıra felsefenin de gerekliliğine inanmıştır. İbn Meymûn akıl ile nakil arasında

⁴¹Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2000,s.82.

⁴² Shlomo Pines, "Maimonides Rabbi Moses Ben Maimon" The Collected of Shlomo Pines Vol: V Studied in The History of Jewish Thought by Shlomo Pines, Ed: Warren Zev Harvey, Moshe Idel, The Magnes Press, The Hebrew Universty, Jerusalem. ss. 350-363.s.174.

⁴³ Blumberg Harry, "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas" Eschatology in The Maimonidean Thought Messianis, Resurrection and Th Word to Come, Editör: Selected Studies with an introduction and Bibliography by Jacob I.Dienstag, KTAV Publishing House, Inc.1983,s.86.

yakın bir ilişki bulunduğunu, birinin diğerini nakzitmeyeceğini ileri sürmüştür. Kitab-ı Mukaddes'te akla aykırı görünen ifadelerin mecazi anlamda kabul edilmesi gerektiğini, müteşabih ayetleri te'vil etmenin tenzihe uyma gayesi itibariyle bizzat dinin icabı olduğunu belirtir. Aksi takdirde beşerî özellikleri olan bir Tanrı kabul etmek gerekir ki bu da dinin kendi öğretisine ters düşmektedir. Felsefe-din ilişkisi bağlamında Yahudi dini ile felsefe arasında içten bir bağlantı kurarak, felsefe ile dinin uzlaşacağını, ikisinin de aynı doğrulara işaret ettiğini göstermeye çalışmıştır. İbn Meymûn, Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramından yola çıkarak O'nun cisim olamayacağı ve birden fazla olamayacağını belirtir. Zatı itibariyle Zorunlu Varlık var oluşu hususunda hiçbir sebebe muhtaç olmamaktadır. Ayrıca onda hiçbir mâna çokluğu da bulunmamalıdır. Bundan dolayı cisim ve cisimde bulunan bir güç de olmamalıdır. Çünkü bütün bunlar var oluşları hususunda bir sebebe muhtaçtırlar. Aynı şekilde akıl yürütmenin sonucunda zatı gereği bir Zorunlu Varlığın bulunduğu ve O'nun hiçbir sebebinin olmadığı ve O'nda hiçbir birleşmenin bulunmadığı da ispatlanmıştır. Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramı aynı zamanda bizi Tanrı'nın bir olduğu sonucuna da ulaştırmaktadır. Aynı zamanda İbn Meymûn'un mükemmelliği iki kısımda değerlendirir. Birinci derece mükemmellik beden mükemmelliği olup, neticesi ruh mükemmelliğidir. Beden mükemmelliği vücudun sıhhatli ve güzel olması ile ilişkilidir. Bunun temini için gereken şeyler (yiyecek, içecek, barınak vs.) yerine getirilmelidir. İkinci derecede mükemmellik insanın akli eylemlerde bulunmasıdır ki, bu en önemlisi dir. Burada, insan kapasitesi ölçüsünde varlıklarla ilgili olarak bütün bilgilere sahip olabilir. Şüphesiz ki, bu büyük mükemmellik ne amellerle ne de ahlaki niteliklerle değil nazari (spekülatif) düşünce ile, araştırma ile elde edilen bilgidir. Ona göre mükemmel bir akıl en nihayetinde Tanrısal olana yönelmiş olandır. Artık o akıl Tanrı'nın varlığı, birliği, ilmi kudreti, iradesi ve ezeliyeti üzerine zihni eylemler yapan akıldır.

Kaynaklar

- A. Buijs, Joseph. "The Philosophical Character of Maimonides' Guide -A Critique of Strauss' Interpretation", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. ed. Joseph A. Buijs, Univ. Of No tre Dame Press; Notre Dame-Indiana 1988.
- Akdağ, Özcan, Bayder, Osman. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi (Journal of Islamic Research)*. 2019;30(1):182-190.
- Akdağ, Özcan. *İbn Meymûn'a Göre Kötülük Sorunu*, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2017, sayı: 65, ss. 149-163.
- Arkan, Atilla. *İbn Sînâ'nun İbn Meymûn Üzerinde Etkileri*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2008.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- Barbe, Abbé. *Tarih-i Felsefe*, (Çev. Bahur İsrail),Matbaai Amire, İstanbul 1331.
- Broadie, Alexander . "Maimonides", *History of İslami c Philosophy*, vol.: 1 ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996.

- Drory, Joseph. "The Early Decades of Ayytlibid Rule", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 2004
- Guide for the Perplexed (tre. M. Friedlander), New York 1947.
- Haarry, Blumberg. "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas" Eschatology in The Maimonidean Thought Messianis, Resurrection and Th Word to Come, Editör: Selected Studies with an introduction and Bibliography by Jacob I.Dienstag, KTAV Publishing House, Inc.1983.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Hyman, Arthur. "Maimonides on Religious Language", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London, 1996.
- İbn Meymun (*Maimonides*), Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.
- İbn Meymûn, *Delâletü'l -Hâirîn II*, Neşr (Hüseyin Atay), Ankara 1974.
- İbn Meymûn, *The Book of Knowledge From The Mishneh Torah of Maimonides*, (İbrânice'den (Çev. H. M. Russel-J. Weinberg), New York, KTAV, 1983.
- İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II* (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2005.
- Johnson, Paul. *A History of the Jews*, Harper & Row, New York 1988.
- Kraemer, Joel L." *Introduction* ", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Küken, Gülnihal. *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları İstanbul, 1996.
- L.Ivry, Alfred. "Neoplatonic Currentsin Maimonides' Thought", *Perspectives on Maimonides: Philosophica/ and Historical Studies*, ed. Joel L. Kraemer, Vallentine Mitchell & Co. Ltd., London 1996.
- Leaman, Oliver. "Introduction", *History of İslamic Philosophy*, vol.: 1 ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge, London and New York 1996.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed II*, ed. Sholomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960.
- Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990.
- Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London First Published 1990.

- Pines, Shlomo. *Maimonides Rabbi Moses Ben Maimon*” The Collected of Shlomo Pines Vol: V Studied in The History of Jewish Thought by Shlomo Pines, Ed: Warren Zev Harvey, Moshe İdel, The Magnes Press, The Hebrew Universty, Jerusalem. pp. 350–363.
- Saadya Gaon, *el-Emanât ve'l-İtikadât*, ed. Samuel Landauer, Brill, Leiden 1880.
- Şeşen, Ramazan. *Kudüs Fatihî Selahattin Eyyubi*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 1987.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, Kent Basımevi, İstanbul 1995.

The Relationship Between Human and God in the Thought of Maimonides

Abstract

When we look at the history of humanity, it is possible to see interactions between different cultures. Maimonides is a special example of interactions between the Islamic and Jewish cultural worlds in the thought of the mediaeval world. Maimonides should be considered one of the most significant thinkers of the medieval thought. According to many scholars of Islamic philosophy, Maimonides, as a distinguished scholar of sciences like theology, medicine and astronomy, has to be considered in tradition of Islamic philosophy. It is possible to see many issues which were dealt by scholars of Islamic philosophy, could also seen philosophical works of Maimonides. Maimonides as a principle; in term of the relationship between philosophy and religion, he established an intimate connection between Jewish religion and philosophy, and he tried to show that philosophy and religion could reconcile, and they (religion and philosophy) both point the same truths. He thinks that basic problems cannot be solved solely on the basis of religion. Because of the harmony between religion and philosophy, he feels to be obliged to compromise religion and philosophy. Contrary to the Jewish tradition, he tries to evaluate the Jewish religion on a rational basis. He argues that there is a close relationship between revelation and reason, one of them cannot abrogate the other. According to Maimonides, the expressions in the Holy Scripture, which are unreasonable, must be accepted metaphorically, and because of acquitting them, interpreting these allegorical verses should be accepted as the essence of religion itself. In this context, when approaching the sources differently, a God with human characteristics emerges. According to him, this situation is contrary to religion's own doctrine. While trying to deal with the concept of existence, Maimonides tries to locate the classification of existence and the imagination of existence in the Peripateticism to a theological ground. However, while he is doing that he is making a different classification of existence than Avicenna. But he attributes similar meaning to the "Necessary Being" with scholars of Islamic Philosophy. Maimonides' understanding of being is a self-sustaining "Necessary Being." Maimonides believes that the reasons of religious orders and moral behaviors should be sought by wise people, and he emphasizes the integrity of knowledge-action in human imagination. This situation has connected the development of mental virtues. Maimonides divides perfection into four, and according to him, soul perfection is more important than others. He argues that the essential perfection in human beings is the knowledge obtained through research and theoretical (speculative) thinking rather than deeds and moral qualities. In many of his works, he emphasizes the importance of theoretical thought. According to him, a perfect mind is ultimately the mind directed towards to the Divine. He tries to base the human understanding on the basis of the rationality(thought) of people. According to him, wisdom comes before morality

Keywords: Maimonides, God, Necessary Being, Human.

İslâm Hukuku'nda Katl-Makâsıd İlişkisi

Homicide and the Purposes of Shari'ah (Maqâsid) Relationship in Islamic Law

Mustafa Harun KIYLIK^a

^a Dr. Öğr. Üyesi., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: harunkiylik@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-8238-0144>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	17.01.2019
Kabul Tarihi:	29.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde zikri geçen "katl" kavramı, İslâm Hukukunda kasten, kasta benzer ve hataen öldürme gibi başlıklar altında incelenmiş ve bu kavrama sistematik bir yapı kazandırılmıştır. Geniş anlamda bir kullanımı olmakla birlikte "katl" kavramı İslâm Hukukunda çok özel bir tarzda ele alınmış, katle sebep olan fiillerin mahiyeti doğrultusunda farklı katl türlerinden bahsedilmiştir. Ölümden olduğu gibi katl'de de ruhun cesetten ayrılması söz konusudur. Ne var ki bu durum bir başkası tarafından gerçekleştirildiğinde katl; hayatın kendiliğinden sona ermesi durumunda ise "mevt" diye ifade edilmiştir. İslâm hukukçuları, birinin diğeri üzerinde herhangi bir fiili söz konusu olmaksızın hayatın kendiliğinden sona ermesini, yani "mevt'i" katl olarak değerlendirmemişlerdir. Öldürme anlamına gelen katl kavramı, haksız yere birini öldürme anlamına geldiği gibi, kişinin kendini öldürmesini, haklı gerekçelerle meydana gelen öldürmeleri, hataen vuku bulan öldürmeleri ve Allah yolunda öldürülmeyi/şehitliği de ifade eder.

Hangi türden olursa olsun meydana gelen öldürmelerin ortak noktası, birinin hayat bütünlüğünün müessir bir fiille ortadan kaldırılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında aklı: "Nasıl olur da neticesi aynı olan bu fiillere farklı hükümler bağlanmış?" şeklinde bir soru gelebilir ki bu sorunun cevabını, kanun koyucunun hükümleri koymadaki maksatlarını/gâyelerini ifade eden bir kavram olan "makâsıd" çerçevesinde aramak daha doğru olacaktır. İslâm Hukukunda "makâsıdu's-şerîa", gâye probleminin ele alındığı bir disiplindir. Hükümlerin konulmasındaki hikmetlerin ilmi olarak da ifade edilen bu kavram, Şâri'nin kullarının hem dünyada hem de ahirette mutlu olmaları için tayin ettiği hükümlerin gâyelerini, esas ve ilkelerini kavrama ilmi anlamına gelmektedir. Bu çalışmada katl konusunun makâsıd açısından ele alınmasının nedeni, aynı fiil hakkında farklı amaçların gözetilmiş olabilmesidir. Bu yüzden bir fiil işlendiğinde, bu fiilin kendilerine fayda sağlaması yönünde bir beklenti içinde olanlara menfaat sağlayacakken, işlenmesini istemeyenler için de zarar sayılacaktır. Allah'ın emrettiği şeylerin bir maslahattan dolayı emredildiği; yasakladığı şeylerin de bir mefsedet gerektireceği için yasaklandığı dikkate alındığında muhtelif katl türlerinin bu gayeler ile önemli bir ilgisinin olduğu gözlenecektir. Örneğin Şâri', kişinin başkalarını haksız yere öldürmesi ile kendini öldürmesini yasaklanmışken, Allah yolunda öldürme ve öldürülmeleri teşvik etmiş, bir hak gereği icra edilen öldürmeleri meşru görmüş ve kısas ile ilgili birtakım hükümler tayin etmiştir. İşte bu çalışma, muhtelif öldürme türlerini Şâri'in gâyeleri açısından incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Kanun Koyucu, Katl/Öldürme, Makâsıd.

GİRİŞ

1. KATL MEVZUU

“Katl” القتل kelimesi sözlükte ‘öldürmek ve ruhun bedenden ayrılması sonucunu doğuran müessir fiil’ anlamında kullanılmıştır.¹ İstilahta ise sözlük manasına yakın bir şekilde ‘insanlar tarafından birinin hayatını sona erdirecek fiil’ olarak tarif edilmiştir.² İslâm Hukukunda bu kavram, bir kişinin hukuki olarak can dokunulmazlığı olan bir şahsın ölümüne sebep olacak bir davranışta bulunmasını, daha teknik bir tabirle adam öldürme suçunu ifade eder. Böyle bir fiili işleyen kişiye kâtil, öldürülene de maktûl denilir. Katl kelimesinin fıkhîta zikri geçen ikinci terim anlamı ise irtidât,³ muhsan’ın⁴ zinası, eşkıyalık ve adam öldürme gibi belli ağırlıktaki suçları işleyenlere verilen ölüm cezasıdır. Fakat belli suç türlerinde ceza olarak icra edilen öldürmeler “recm”, “siyaset” ve “kisas” gibi özel isimlerle anıldığı için kelimenin bu anlamı çok da belirgin değildir.⁵ Genel olarak ifade etmek gerekirse İslâm Hukukunda biri haram olan; diğeri ise bir hak gereği icra edilen olmak üzere iki türlü katl’den bahsetmek mümkündür. Düşmanlığın sebep olduğu tüm öldürme çeşitleri birinci grupta zikredilirken, kâtilin ve mürtedin öldürülmeleri ikinci grupta değerlendirilir. Bunun dışında farklı değerlendirmeler de söz konusudur.⁶

İslâm Hukukunda insanın canını ve malını yok etmeye yönelik fiiller genel olarak “cinayet” kavramı ile ifade edilmiştir. Cinayetin biri hayvan ve cansız varlıklara, diğeri insanlara yönelik iki boyutu vardır. Hayvanlara ve cansız varlıklara dair cinayetler “ğasb ve itlâf” diye ifade edilirken insanın hayat bütünlüğüne/şahsa dair olan cinayetler “cinâye ale’n-nefs” diye ifade edilmiştir.⁷ Bazı İslâm hukukçuları katl, yaralama ve vurma fiillerini “cinâye / الجنایة ” başlığı altında değerlendirirken⁸ bazıları bunları “el-cirâh / الجراح ” başlığı altında,⁹ kimileri de “ed-dimâ’ / الدماء ” başlığı altında¹⁰ incelemiştirlerdir.¹¹ Katl kavramı, “cinayet”

¹ Ebu’l-Bekâ, Eyyüb b. Müsa, *el-Külliyât Mu’cemun fi’l-Mustalahât ve’l-Furûku’l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri, Beyrut, ts, s. 729; Bereketi, Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidi, *et-Ta’rifâtu’l-Fikhiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, yy., 1986, s. 170; Kal’aci, Muhammed Revvâs-Hamid Sadık Kuneybi, *Mu’cemu Luğati’l-Fukahâ*, Dârü’n-Nefâis, 1988, s. 357.

² Serahsi, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, Şemsü’l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1993, XXVI, s. 148; Bâberti, Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Fikr, yy., ts., X, s. 203; Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşri’u’l-Cinâiyü’l-İslâmî Mukârinen bi’l-Kânûni’l-Vad’i*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, Beyrut, ts., II, s. 6.

³ İrtidât: Müslüman olduktan sonra bu dinden dönmek. Böyle bir kimseye mürted denir. Heyet, *el-Mu’cemu’l-Vasit*, Dâru’d-Da’ve, ts. Kâhire, s. 338; İslâm Hukukunda irtidat, kurulu düzene karşı gelme, İslâm’i din ve düzen olarak reddetme anlamında suç sayılır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2015, s. 257.

⁴ Muhsan: Evli olan kişi, recm uygulaması için gerekli olan ihsan şartı, evli olduğu halde hür bir kadınla fiilen cinsel ilişkide bulunmuş olmayı ifade eder. Bkz. Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 55; Zebîdî, Abdurrezzak el-Hüseyni, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, ts., yy., XXXIV, s. 435; Bereketi, *et-Ta’rifâtu’l-Fikhiyye*, s. 47; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 393.

⁵ Ali Bardakoğlu, “Katil” md., *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 45.

⁶ Bkz. Udeh, *Teşri’u’l-Cinâiyü’l-İslâmî*, II, s. 6-7.

⁷ Kâsânî, Alâeddün Ebî Bekir b. Mesud, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertibi’s-Şerâi’*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, VII, s. 233.

⁸ Kâsânî, *Bedâi’*, VII, s. 233.

⁹ İbni Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu’l-Muhtâc fi Şerhi’l-Minhâc*, el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kübra, yy., 1983, VIII, s. 374; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni’l-Muhtâc ila Ma’rifeti Meâni Elfâzi’l-Minhâc*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, V, s. 209-210.

¹⁰ Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetu’d-Desûkî ale’s-Şerhi’l-Kebîr*, Dâru’l-Fikr, yy., ts., IV, s. 237; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu’l-Ceil fi Şerhi Muhtasar-ı Halîl*, Dâru’l-Fikr, yy., 1992, VI, s. 230.

¹¹ Udeh, *Teşri’u’l-Cinâiyü’l-İslâmî*, II, s. 4.

kavramının odağında bulunduğu ve ayrıca cinayetin en özel şeklini oluşturduğu için cinayet kavramının sıkça “katl” anlamında kullanıldığına rastlanır.¹² Klasik İslâm Hukuku kaynaklarında suçlara dair yapılan ta’zir, had,¹³ ve cinayet (diyet ve kısas) şeklindeki taksimatta da katl kelimesinin daha çok haksız yere vuku bulan öldürmeler için kullanıldığı görülür.

Farklı kavramlar ile ifade edilmiş olsa bile yukarıda zikri geçen öldürme türleri genel olarak “katl” kapsamına girmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada geniş anlamıyla “katl” kavramı ve bu kavramın makâsıd ile ilişkisi ele alınacaktır.

İslâm Hukukuna bakıldığında katl kavramının çok özel bir tarzda ele alındığı ve katle sebep olan fiillerin mahiyeti doğrultusunda farklı katl türlerinden bahsedildiği görülecektir. Örneğin bir kimseyi kesici ve delici bir aletle kasten öldürme hususunda kasten adam öldürme anlamında “katl-i amd” kavramı kullanılmıştır. Şâfiî mezhebine göre söz konusu aletin kesici ve delici olması şart değildir. Dolayısıyla büyük bir taş veya odun gibi bedenin kaldıramayacağı bir alet ile birine vurup o kişiyi öldürülmek de taammüden öldürme kabul edilmiştir.¹⁴ Mâlikî,¹⁵ Şâfiî,¹⁶ ve Hanbelîlere¹⁷ göre ruhu sonlandırıp ruhun bedenden ayrılmasına sebep olan her fiil katl olarak değerlendirilmiştir. Hanefîlere göre ise “katl” fiilinin insanların fiillerine izafe edilmiş olması önem arz eder. Şöyle ki ister direkt olsun isterse de sebebiyet vermek suretiyle olsun katl, adeten ruhu bedenden ayıracak bir fiil ile insan hayatının sonlandırılmasıdır.¹⁸ Dolayısıyla İslâm hukukçuları, birinin diğeri üzerinde bir fiili söz konusu olmaksızın hayatın sona ermesini ifade eden “mevt” kavramını, katl olarak değerlendirmemişlerdir. Bu cümleden olarak kasten, kasta benzeyen veya hata ile meydana gelen ölümleri cinayet anlamında kullanmışlardır. Sözlük manası itibarıyla katl ve mevt kelimeleri de zaten bu izahı zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki aslında katl, ölümden olduğu gibi ruhun cesetten ayrılmasıdır. Fakat bu, bir başkası tarafından gerçekleştirildiğinde katl; hayatın kendiliğinden sona ermesi durumunda ise mevt diye ifade edilir.¹⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de قتل kelimesi müştakları ile birlikte yüz yetmiş yerde geçmektedir.

Genel olarak geçtiği bu yerlerde Allah’ın emri/rızası ile düşmanla savaş/düşmanı öldürme,²⁰ Allah’ın emri ile öldürülme/şehitlik,²¹ hata ile öldürme,²² fesad çıkarmak için Allah’ın öldürülmesini haram kıldığı kişileri taammüden/kasten öldürme,²³ haksız yere öldürülme,²⁴

¹² Bardakoğlu, “Katil” md., *DİA*, XXV, s. 45.

¹³ Kur’ân ve Sünnet’te belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki cezai müeyyideleri ifade eden fıkıh terimi. Bkz. Ali Bardakoğlu, “Had” md., *DİA*, İstanbul 1996, XIV, s. 547.

¹⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 295.

¹⁵ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, Kâhire 1964, VI, s. 302.

¹⁶ Şirbîni, *Muğni’l-Muhtâc*, IV, s. 529.

¹⁷ Buhûti, Mansur b. Yunus, *Keşşâf’ül-Kinâ’ an Metni’l-İknâ’*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1982, V, s. 504.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi’*, VII, s. 233.

¹⁹ Ebu’l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 729; Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1412, s. 655.

²⁰ Bakara, 2/190, 191, 193, 216, 244, 251; Âl-i İmrân, 3/167; Nisâ, 4/76, 84, 89, 91; Enfâl, 8/39, 65; Ahzâb, 33/26, 61; Enfâl, 8/17; Tevbe, 9/5, 36, 111, 123; Hadid, 57/10; Saff, 4; Müzzemmil, 73/20; Hucurât, 49/9.

²¹ Bakara, 2/154; Âl-i İmrân, 3/13, 146, 169; Nisâ, 4/74; Tevbe, 9/111; Hac, 22/58; Muhammed, 47/4; Haşr, 59/11.

²² Nisâ, 4/92.

²³ Bakara, 2/61, 91; Âl-i İmrân, 3/21, 181; Mâide, 5/30, 32, 95; Enâm, 6/151; Kehf, 18/74; İsrâ, 17/33; Mü’min, 40/28; Nisâ, 4/93.

²⁴ Bakara, 2/178; Âl-i İmrân, 3/157, 158; İsrâ, 17/33; Burûc, 85/4; Tekvîr, 81/9.

kıyas ile öldürme,²⁵ kendi canına kıyma/intihar,²⁶ kendi evlatlarını öldürme,²⁷ av hayvanı öldürme²⁸ ve beddua/lanet²⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.³⁰

İslâm Hukukunda katl kelimesi sistematik olarak ele alınmıştır. Yapılan muhtelif tasniflere bakıldığında, sadece amden/kasten ve hataen katl şeklindeki bir taksimin³¹ yanı sıra bunlara şibhu'l-hata'nın ilave edildiği bir tasnif de söz konusudur.³² Bunlara “hata yerine geçen öldürmeleri” ekleyip sayıyı dörde,³³ “tesebbüben katli” ekleyip bu sayıyı beşe çıkaran İslâm hukukçuları³⁴ da vardır.³⁵ Katl'in söz konusu beş türü özetle şu şekilde sunulabilir: 1) Amden: Silah veya silah yerine geçen bir aletle kasten ve bilerek öldürmektir. 2) Şibhu'l-amd: Ebû Hanîfe bu kavramı, silah sayılamayacak aletlerden biriyle bilerek vurmak şeklinde ifade etmiştir.³⁶ Dolayısıyla şibhu'l-amd, genelde vurunca öldürmeyen bir alet ile birini öldürmek için kullanılır. 3) Hata: Av olduğu zannıyla veya herhangi bir yere ateş edip birini öldürmek. 4) Hata yerine geçen öldürme: Uyurken birinin üstüne düşüp öldürmek gibi. 5) el-Katl bi sebep: Kendi mülkü olmayan bir yere kuyu kazılması ve birinin de o kuyuya düşüp ölmesi gibi.³⁷ Öte taraftan had³⁸ için öldürmek de söz konusudur ki mürted olanı, zina yapan muhsanı ve eşkiyayı öldürmek böyledir. Mirasçılarının affetmediği durumlarda ölen kişiye karşılık olarak kasten öldüren kişinin öldürülmesi diye ifade edilen kıyas da yine القتل kavramı ile ifade edilmektedir.³⁹ Kısaca katlin söz konusu kısımları hakkında malumat verildikten sonra katl-makâsıd ilişkisi ele alınacaktır.

1.1. Haksız Yere Katl/Adam Öldürme

İslâm Dini, insan hayatının saygın ve dokunulmaz olduğunu kabul edip ister iman etsin ister etmesin bütün insanların haksız ve kanunsuz yere öldürülmesini yasaklamıştır.⁴⁰ Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın haksız yere öldürülmesini haram kıldığı kişileri taammüden öldürme ve bunun haram oluşuna dair birçok ayet vardır.⁴¹ Dolayısıyla Kur'ân'da haksız yere

²⁵ Furkân, 25/68.

²⁶ Bakara, 2/54, 85; Nisâ, 4/29, 66;

²⁷ Enâm, 6/137, 140, 151; Araf, 7/141; İsrâ, 17/31; Mümtehine, 60/12.

²⁸ Mâide, 5/95.

²⁹ Zâriyât, 51/10; Abese, 80/17; Müddessir, 74/20; Tevbe, 9/30; Münâfikün, 63/4.

³⁰ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2007, s. 643-645.

³¹ Örneğin Mâlikî mezhebi böyledir. Bkz. Ruaynî, *Mevâhibu'l-Celil*, VI, s. 240.

³² Remlî, Şemsuddin Muhammed, *Nihâyetu'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, VII, s. 247; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin, *el-Muğni*, Mektebetu'l-Kâhire, yy., 1968, VIII, s. 260; Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, Kâhire 1313/1893, VI, s. 97.

³³ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 233.

³⁴ İbn Nüceym, Zeynuddin İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts., yy., VIII, s. 327.

³⁵ Udeh, *Teşriü'l-Cinâiyü'l-İslâmî*, II, s. 7.

³⁶ Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise odun veya ağaç ile vurmak da amden öldürmek sayılır.

³⁷ Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 233; Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., IV, s. 442; Bâberti, *el-İnâye*, X, s. 203; Bereketi, *et-Ta'rifâtu'l-Fikhiyye*, s. 171.

³⁸ Şarap içme ve sarhoşluk, zina ve kazf ve hırsızlık için öngörülen cezalar da had cezaları içerisinde zikredilmektedir. Ne var ki bu hadlerde vücut bütünlüğünü sona erdirmeye söz konusu olmadığı için metinde zikredilmemiştir. Had cezaları için bkz. Bardakoğlu, “Had” md., *DİA*, XIV, s. 548-549.

³⁹ Kal'acı, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, s. 357.

⁴⁰ Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa, Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât*, Rağbet Yay., İstanbul 2017, s. 165.

⁴¹ Örneğin bkz. Mâide, 5/32: “Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur...”; Enâm, 6/151: “De ki: Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: ..., fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin, ... Haksız yere Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın.”; İsrâ, 17/33: “Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı canı öldürmeyin. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine

başkasını öldürmek haram kılındığı gibi bu kabilden olmak üzere kişinin kendini öldürmesi de “*Kendinizi öldürmeyin.*”⁴² ayeti ile yasaklanmıştır. Kişinin kendi can bütünlüğüne zarar verecek davranışlarda bulunması ve intihar etmesi hadisler ile de kabih görülüp yasaklanmıştır.⁴³ Kişinin kendi canına kıyması veya başkasına bu konuda izin/yetki vermesi anlamına gelen ötenazi şeklindeki uygulamalar, günahı ortadan kaldırmadığı ve ayrıca hukuka da aykırı olduğu için katl derecesindeki büyük günahlardan biri kabul edilmiştir.⁴⁴ Ayrıca kişinin kendi elleriyle kendisini tehlikeye atmasını yasaklayan ayet⁴⁵ bir kimsenin kendi ölümüne sebep olacak davranışlara girişmesinin yasak olduğunu göstermektedir.⁴⁶

Ayetler ile haram kabul edilen haksız yere bir cana kıyma eylemi, hadisler ile de teyit edilmiştir. Örneğin “*Zulmen öldürülen her insanın kanunun günâhından Âdem’in ilk oğluna da mutlaka bir pay ayrılır. Çünkü o insan öldürme çığırını ilk başlatan kişidir.*”⁴⁷ hadisinde olayın farklı bir boyutu vurgulanmıştır. Yine “*Şüphesiz sizin kanlarınız ve mallarınız; bu gününüzün, bu ayınızın ve bu beldenizin haram olduğu gibi birbirinize haramdır.*”⁴⁸ hadisinin yanı sıra “*Yedi helak edici şeyden sakınınız. Bir tanesi de haklı durumlar müstesna Allah’ın haram kıldığı cana kıymaktır.*”⁴⁹ şeklindeki rivayetler böyle bir fiilin büyük günahlar arasında sayıldığını ve dolayısıyla haram olduğunu apaçık bir şekilde ifade etmektedir.

1.2. Hata ile Katl/Adam Öldürme

Mükellefiyeti tamamen veya kısmen ortadan kaldıran ehliyet arızaları arasında yer alan “hata”, yapılması iyi olan şeyi istediği halde herhangi bir kasıt olmaksızın istenen şeyin aksinin gerçekleşmesi veya bir kimsenin, kastetmiş olduğu bir şeyi yaptığında ihtiyatlı ve titiz davranmadığı için kasıtsız olarak bu iş haricinde kendisinden sadır olan söz veya fiiller olarak tarif edilmiştir. Bu cümleden olarak had suçlarını hata ile işleyen veya hataen birinin canına kıyan bir kişi, öldürme günahı veya had suçu işlemiş olmayacağı gibi, böyle birine had ve kısas cezası uygulanmayacağı hususunda ittifak vardır.⁵⁰

Kur’an’da hata ile olması müstesna, bir müminin bir diğer mümini öldüremeyeceği ifade edilmiş, hata sonucu meydana gelen bir öldürme fiiline de mümin bir köleyi azad etmekle birlikte ölen kişinin ailesi (olan varislerine) teslim edilmek üzere bir diyet tayin edilmiştir. Ölenin ailesinin bağışlaması durumu ise bundan hariç tutulmuştur. Öldürülen

bir yetki verdik. O da öldürmede aşırı gitmesin. Çünkü ona (dinin kendisine verdiği yetki ile) yardım olunmuştur.”; Nisâ, 4/93: “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî olarak kalacağı cehennemdir. Allah ona gazab ve lanet etmiş ve onun için büyük bir azab hazırlamıştır.*”; Furkan, 25/68: “*... Onlar, Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler...*”; Tekvir, 81/8-9: “*Kız çocuğun hangi suçtan ötürü öldürüldüğü kendisine sorulduğu zaman.*”

⁴² Nisâ, 4/29.

⁴³ Bkz. Buhârî, Cenâiz, 84; Enbiya, 50; Cihad, 182; Tıb, 56; Müslim, Cenâiz, 107; İman, 173, 175; Tirmizî, İmân, 16; Cenâiz, 68; Nesâî, Ebû Abdurrahman, *Sünenü’n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Cenâiz, 68.

⁴⁴ Bardakoğlu, “Katil” md., *DİA*, XXV, s. 46; Hayati Hökelekli, “İntihar” md., *DİA*, 2000, XXII, s. 352.

⁴⁵ Bakara, 2/195.

⁴⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, V, s. 156; İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru’l-Kurâni’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dâr-ul-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1419, ts., I, s. 390-391; Hökelekli, “İntihar” md., *DİA*, XXII, s. 351.

⁴⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Enbiyâ, 1; Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Kasâme, 27.

⁴⁸ Buhârî, İlim, 37, Hac, 132; Müslim, Hac, 147; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sunenü’t-Tirmizî*, thk. A. Muhammed Şakir-M. Fuad Abdulbaki, İbrahim Utve, Mısır 1975, Fiten, 6.

⁴⁹ Buhârî, Hudûd, 45; Vasâyâ, 23, Tıb, 48; Müslim, İmân, 38, 144; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’âs, *Sunen-u Ebi Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Kamil, Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, yy., 2009, Vasâyâ, 10.

⁵⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, VII, s. 234; İbn Rüşd, Ebû’l-Velid, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Dâru’l-Hadis, Kâhire 2004, IV, s. 192; Şirbinî, *Muğni’l-Muhtâc*, V, s. 212; H. Yunus Apaydın, “Hata” md., *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 437, 439.

kişinin mümin olmakla birlikte düşman bir kavimden olması durumunda ise öldüren kişinin bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması gerektiği ifade edilmiştir. Öldürülenin kendisiyle antlaşma yapılan bir kavimden olması durumunda ise öldüren kişinin, öldürülen şahsın ailesine diyet ödemesi ve ayrıca mümin bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması gerekecektir. Bunu yapamayanların da tövbelerinin kabul edilmesi için peş peşe iki ay oruç tutmaları gerekecektir.⁵¹ Hata ile meydana gelen öldürmeler için söz konusu olan bu kefarete “keffâretü'l-katl” diye ifade edilir.⁵² Hataen meydana gelen öldürmelerde hata, hafifletici sebep konumunda olduğu için bu fiili işleyen kişi mazur sayılacağından diyet borcu hafifletilerek âkilesi üzerine vacip olur.⁵³

1.3. Meşru Katl/Adam Öldürme

Haksız yere birinin canına kıyma haram olmakla birlikte, meşru birtakım gerekçeler ile birilerinin hayatına son vermenin helal olduğu durumlar da söz konusu olabilmektedir. Örneğin “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram (dokunulmaz) kıldığı cana kıymayın...*”⁵⁴, “*... Meşru bir hak karşılığı olmadıkça, Allah'ın haram kıldığı canı öldürmeyin...*”⁵⁵ şeklindeki ayetler bunu göstermektedir. “*Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur...*”⁵⁶ ayetinden de birini öldüren ve bozgunculuk çıkaran kişilerin öldürülebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in “*Müslümanın kanı ancak şu üç şeyden birisi ile helal olur: Zina eden evli/muhsan, cana karşılık can, dinini terk eden ve İslâm toplumundan ayrılan (mürted) kişi.*”⁵⁷ hadisi de bu hususu teyit etmektedir. Meşru addedilen bu tür öldürmeler kısaca izah edildikten sonra makâsıd konusu ele alınacaktır.

1.3.1. Kısas ile Öldürme

Kısas, yapılan şeyin mislinin yapılmasıdır.⁵⁸ Hukukta kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun failinin işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, fıkhıdaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık failin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedeni-fiziki zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.⁵⁹ Dolayısıyla kısasta bedeliyet manası vardır. Kısas, eşitlik esasına dayanır. Bu nedenle kasıtlı olarak adam öldürmede söz konusu olan kısas, birinci öldürmenin misli olan ikinci öldürmedir.⁶⁰ Kasıtlı yaralamalarda ise ya birinci uzvun misli mesabesindeki ikinci uzvun kesilmesi ya da birinci yaralamanın misli olan ikinci yaralamadır.⁶¹ Kur'an'da bilerek ve haksız yere vuku bulan

⁵¹ Bkz. Nisâ, 4/92.

⁵² Kâsânî, *Bedâi'*, V, s. 95; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, IV, s. 167; Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Gâye Vakfı Yay., İstanbul 2004, s. 73.

⁵³ Bkz. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2004, IV, s. 195; Apaydın, “Hata” md., *DİA*, XVI, s. 440.

⁵⁴ İsrâ, 17/33.

⁵⁵ En'âm, 6/151.

⁵⁶ Mâide, 5/32.

⁵⁷ Buhârî, Diyet, 6; Müslim, Kasâme, 25; Ebû Dâvud, Hudûd, 1; Tirmizî, Hudûd, 15.

⁵⁸ Bkz. Cessâs, Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405, I, s. 167; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, s. 6; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 241.

⁵⁹ Şamil Dağcı, “Kısas” md., *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 488.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 241.

⁶¹ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, s. 72.

öldürmelerin dünyadaki cezasının kısas, ahiretteki cezasının da ebedi cehennem olduğu bildirilmiş,⁶² aynı zamanda bu suçu işleyenler tüm insanları öldürmüş gibi kabul edilerek⁶³ bu suçun adeta bir insanlık suçu olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶⁴ Bununla birlikte öldürülenin velisine affetme yetkisi de tanınmıştır.⁶⁵

Hadislerde de ağır bir suç ve hak ihlali olarak görülen katil, şirkten sonra en büyük günahlar arasında zikredilmiş⁶⁶ ve bu suça terettüp eden ceza “kısas” ve aynı anlama gelen “kaved” kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁶⁷ Klasik fıkıh literatürüne⁶⁸ bakıldığında ise kısas ile eş anlamlı olan “kaved” kavramının daha sık kullanıldığı görülür.⁶⁹

1.3.2. Zina Yapan Muhsan’ın Öldürülmesi

Kur’ân-ı Kerîm’de zina yapmanın cezası tayin edilmiştir. Buna göre zina yapan kadın ile zina yapan erkeğin her birine yüz celde vurulur.⁷⁰ İlgili ayette geçen zina yapan kadın ve erkek ifadesi mutlak olarak kullanılmıştır. Fakat hadislerde⁷¹ bu fiili yapan kişilerin muhsan/evli olması durumunda recm edilmeleri gerektiğine dair ifade ve uygulamalar mevcuttur.⁷² Yukarıda da geçtiği üzere Müslümanın kanının helal olacağı üç durumdan birisi de zina yapan muhsanın öldürülmesidir. Hatta önceleri bu hükmü barındıran bir ayetin lafzı neshedildiği halde hükmünün devam ettiği kimi rivayetlerde ifade edilmiştir.⁷³ Mevcut rivayetler doğrultusunda icra edilen bu tür bir öldürmenin de meşru bir öldürme olduğu anlaşılmaktadır. Burada zina eden kimsenin recm edilmesi için muhsan/evli olması şartının arandığını özellikle ifade etmekte fayda vardır.⁷⁴

1.3.3. Allah Yolunda Öldürme/Savaş/Cihad

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın emri ile düşmanın öldürülmesi/düşmanla savaş yapılması gerektiği yönündeki ayetlerin⁷⁵ yanı sıra cihadı emreden ayetler de⁷⁶ zikredilmiştir. قاتل “kâtele” fiili müşâreke/isteşlik ifade ettiği için karşılıklı bir eylemi, yani hem karşı tarafı öldürmeyi hem de onlar tarafından öldürülmeyi ifade etmektedir. Tevbe suresinde bu durum

⁶² Bakara, 2/178; Nisâ, 4/93; Mâide, 5/45.

⁶³ Mâide, 5/32.

⁶⁴ Bardakoğlu, “Katil” md., *DİA*, XXV, s. 45.

⁶⁵ Bakara, 2/178.

⁶⁶ Buhâri, Vasâyâ, 23; Müslim, İmân, 141-145.

⁶⁷ Bkz. Buhâri, İkrâh, 7; Diyât, 8; Ebû Dâvud, Diyât, 17.

⁶⁸ Bkz. Serahsî, *Mebûsât*, VII, s. 224; XXVI, s. 60; Mevsili, Ebû'l-Fazl Mecdüddin, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. şeyh Mahmud Ebû Dakika, Tab'atü'l-Halebi, Kâhire 1937, V, s. 23-28; Zeylai, *Tebiyü'l-Hakâik*, III, s. 191; Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn, *ez-Zahîre*, thk. M. Haccî, Saïd A'rab ve M. Bû Hubze, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, XII, s. 34; Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, VIII, s. 291; İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, s. 190; Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, VI, s. 13; Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim, *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts., III, s. 366; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, V, s. 248.

⁶⁹ Dağcı, “Kısas” md., *DİA*, XXV, s. 488.

⁷⁰ Nûr, 24/2: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

⁷¹ Buhâri, Ahkâm, 21: وَأَقْرَبُ مَا عُرِّدَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالزَّانَا أَرْبَعًا، فَأَمَرَ بِرَجْمِهِ; İbn Mâce, Ebû Abdillâh, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Hudûd, 9: «رَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجِمْنَا بَعْدَهُ»

⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, s. 94-95.

⁷³ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, s. 94; San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habiburrahman el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, III, s. 365; VII, s. 329.

⁷⁴ Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmed Erdoğan, İz Yay. İstanbul 1990, I, s. 185.

⁷⁵ Bkz. Bakara, 2/190-193, 216, 218, 251; Âl-i İmrân, 3/167; Nisâ, 4/54, 76, 84, 89, 91; Mâide, 5/54; Enfâl, 8/17, 39, 65; Tevbe, 9/5, 36, 111, 123; Ahzâb, 33/26, 61; Muhammed, 47/4; Hucurât, 49/9; Hadîd, 57/10; Saff, 61/4; Müzzemmil, 73/20.

⁷⁶ Enfâl, 8/72, 74; Tevbe, 9/19, 20, 41; Hucurât, 49/15.

net bir şekilde ifade edilmiştir.⁷⁷ Allah yolunda savaşarak adam öldürmek suretiyle vuku bulacak öldürmelerin meşru boyutunu ifade etmesi açısından bu ayetler büyük önemi haizdir.

Türevleriyle birlikte **جهد** kelimesi Kur'an'da kırk bir ayette geçmektedir.⁷⁸ Geçtiği bazı yerlerde bu kelime ile doğrudan savaş kastedilmiş;⁷⁹ bazı yerlerde ise özetle “Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası” şeklinde genel bir manada kullanılmıştır.⁸⁰ Cihad, Müslümanlara farz olup⁸¹ i'lây-ı kelimetullah maksadıyla yapılır⁸² ve bundan güdülen gâye, fitneye son vermek ve dini yalnızca Allaha has kılmaktır.⁸³ İslâm hukuk âlimlerinin daha ziyade kâfirlerle savaş yapmayı ifade eden cihada değinmiş olmaları, bu tür cihadın hukuki bir veçhesinin olması ve aynı zamanda bazı hukuki neticeler doğurması hasebiyledir. Nitekim klasik fıkıh kaynaklarında, savaş ve barış münasebetlerinin yanı sıra devletler hukukuna dair konuların yer aldığı bölümler “kitâbu'l-cihâd”⁸⁴ veya “kitâbu's-siyer”⁸⁵ başlıkları altında işlenmiştir. Bununla birlikte kişinin nefsiyle olan mücâhedesi şeklinde tezahür eden cihatla daha çok ehl-i tasavvuf alakadar olmuştur.⁸⁶ Kur'an'da Müslümanlara karşı savaş yapan kişilerle savaşılması ve bu kişilerin öldürülmesine dair ayetlerde⁸⁷ “katl” fiili zikredilirken cihad kavramını için “katl” kavramının değil “cihad” kavramının kullanılması cihadın savaştan başka anlamlara da gelebileceğini mümkün kılmaktadır.

İslâm'da savaş ya dış devletlerdeki kâfirlere karşı ya da iç isyanlardan dolayı isyancılara karşı yapılır ki en meşhur anlamıyla قتال “kitâl” denildiğinde bunlar anlaşılır. İsyancılara karşı girişilen savaş; meşru devlet başkanına karşı girişilen isyan hareketi/bağy ve bu isyancılara/bâğî karşı savaş; yol kesen eşkıyalara karşı yapılan savaş ve mürtedlere karşı yapılan savaş şeklinde tezahür eder.⁸⁸ Kur'an'da bu tür suçların cezası açıkça beyan edilmiş⁸⁹ ve isyanları bastırılıp ele geçirilmeden önce tövbe etmeleri durumunda bu cezaların kendilerinden sâkit olacağı ifade buyrulmuştur.⁹⁰ Bu hususların her birinin kendine has hükümleri klasik fıkıh doktrininde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁹¹

⁷⁷ Tevbe, 9/111: يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ “... onlar, Allah yolunda savaşarak; öldürürler ve öldürülürler.”

⁷⁸ Bkz. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 224-225.

⁷⁹ Mâide, 5/35; Tevbe, 9/41, 44, 81, 86.

⁸⁰ Ahmet Özel, “Cihad” md., *DİA*, İstanbul 1993, VII, s. 527.

⁸¹ Bakara, 2/216.

⁸² Muhammed Nâsır b. Abdurrahman el-Ca'vânî, *el-Kitâl fi'l-İslâm, Ahkâmuhu ve Teşriâtuhu, Dirâse Mukârane*, 1973, yy., s. 18.

⁸³ Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39.

⁸⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, s. 167; Karâfi, *Zahîre*, III, s. 383; İbn Rüşd, *Bidâye*, II, s. 143; Merdâvî, Alâuddin Ebu'l-Hasen, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, yy., ts., IV, s. 115; Buhûtî, *Keşşâfî'l-Kınâ*, I, s. 8.

⁸⁵ Bkz. Serahsî, *Mebûs*, X, s. 2; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 97; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, s. 117; Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, s. 265; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, VI, s. 3.

⁸⁶ Özel, “Cihad” md., *DİA*, VII, s. 528.

⁸⁷ Bakara, 2/154, 190, 191; Nisâ, 4/74, 76; Tevbe, 9/5, 36, 39, 123; Saff, 61/4.

⁸⁸ Ca'vânî, *el-Kitâl fi'l-İslâm*, s. 113.

⁸⁹ Âyet-i Kerîmede bu kategoride değerlendirilen kişilere verilecek ceza olarak ilkin öldürülmeleri emredilmiştir. Bkz. Mâide, 5/33: “Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.”

⁹⁰ Mâide, 5/: 34.

⁹¹ Bkz. Karâfi, *Zahîre*, XII, s. 5; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, s. 90, 140; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, s. 375, 411; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, V, s. 399, 497.

Mürtedlere karşı savaş yapıp onları öldürmeye gelince, bu husus İslâm Hukukunda “riddet” ile ilgili başlıklar altında ele alınır. Riddet, İslâm Dinine girdikten sonra bu dinden çıkmayı ve bu dine karşı gelmeyi ifade eder.⁹² Mürtedin hükmü ile ilgili detaylara girmeden Kur’ân-ı Kerim’de mürtedin kâfir olduğu, bütün amellerinin boşa gittiği ve cehennem ehli olduğu⁹³ zikredilir. Ayrıca mürtedin öldürülmesi gerektiği hususu, hadis-i şerifler⁹⁴ ve icma ile de sabittir. İslâm Hukukunda, zina yapan muhsan’ın öldürülmesi, kısas filinin icrası sonucu meydana gelen öldürmeler ile mürtedin öldürülmesi şeklinde gerçekleşen öldürmeler, bir hak gereği icra edildiği için “katl” olarak isimlendirilmemiştir. Bunun nedeni, bu fiilleri icra edenlere (yani recm ve kısas cezasını uygulamakla görevli memurun yanı sıra mürtedleri öldürenlere) kısas uygulanmamasıdır.⁹⁵ İlgili rivayet de bunu gerektirmektedir.⁹⁶ Ne var ki bu durumları “katl/kitâl” başlığı altında değerlendiren çalışmalar⁹⁷ mevzunun bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi açısından önem arz eder. Nihayetinde bu tür öldürmeler, biri tarafından başka birinin hayatının sona erdirilmesi olduğu için sözlük anlamı ile de uyum arz edeceğinden mezkûr hususları da burada zikretmek uygun olacaktır.

1.3.4. Allah Yolunda Öldürülme/Şehitlik

Aralarında intiharın da yer aldığı haksız yere öldürmelerin meşru olmadığı ve bu tür suçlara terettüp eden cezalara dair ayet ve hadisler yukarıda zikredilmişti.⁹⁸ Hadislerde “yedi mübikât/büyük günah” arasında, Allah’ın haram kıldığı bir canı haksız yere öldürmek⁹⁹ ve kendi canına kıymak yasaklanmıştır;¹⁰⁰ öldürenin de ölenin de cehennemlik olduğu ifade edilmiştir.¹⁰¹ Fakat mesele Allah’ın emri/rızası gereği öldürme veya öldürülme olunca mevzu, cehennemi gerektirecek büyük bir günah olmaktan çıkıp, Allah’ın rızasını celb edecek ve mükâfatı cennet olacak bir eyleme dönüşmektedir.

Allah yolunda öldürme/savaşma, “cihad” diye tarif edilirken; “şehitlik” diye ifade bulan Allah uğrunda öldürülme muhtelif ayetlerde zikredilmiştir.¹⁰² Geçtiği bu yerlerde de kelime itibarıyla قتل ve türevleri kullanıldığı için bu tür öldürme ve öldürülmelerin de makâsıd

⁹² Udeh, *et-Teşrû’l-Cinâiyyü’l-İslâmî*, I, s. 661; Heyet, *el-Mu’cemu’l-Vasit*, s. 338; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 257, 481.

⁹³ Bakara, 2/217.

⁹⁴ “Dinini değiştireni öldürünüz.” Bu ve benzer hadisler için bkz. Buhârî, *Cihad ve’s-Siyer*, 148; Tirmizî, *Hudûd*, 25; İbn Mâce, *Hudûd*, 2.

⁹⁵ İsmâil Şendî, *Katlu’l-Ğile (el-İğtiyâl) ve Mevkifu’l-Fıkhî’l-İslâmî minh, Dirâse Mukârane*, Filistin 2009, s. 7.

⁹⁶ Bu hadise göre Müslüman’ın kanı ancak zina eden muhsan/evli, cana karşılık can ve mürted kişinin öldürülmesi şeklinde üç şeyden birisi ile helal olur. Bkz. Buhârî, *Diyet*, 6; Müslim, *Kasâme*, 25; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 1; Tirmizî, *Hudûd*, 15.

⁹⁷ Bkz. Ca’vânî, *el-Kitâl fi’l-İslâm*, s. 113.

⁹⁸ “Haksız Yere Katl/Adam Öldürme” başlığına bkz.

⁹⁹ Buhârî, *Vasâyâ*, 24; *Hudûd*, 46; Müslim, *İmân*, 38.

¹⁰⁰ Bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 84; *Enbiya*, 50; *Cihad*, 182; *Tıb*, 56; Müslim, *Cenâiz*, 107; *İman*, 173, 175; Tirmizî, *Cenâiz*, 68; *Nesâi*, *Cenâiz*, 68.

¹⁰¹ “Öldüren de öldürülen de cehennemdedir.”, bkz. Müslim, *Kasâme*, 10; *Fiten*, 4, 18; İbn Mâce, *Fiten*, 11.

¹⁰² Bakara, 2/154: “Allah yolunda öldürülenlere «ölüler» demeyin. Bilakis onlar diridirler, lakin siz anlayamazsınız.”, *Âl-i İmrân*, 3/157: “Eğer Allah yolunda öldürülür ya da ölürseniz, ...”, *Âl-i İmrân*, 3/169: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; ... Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.”, *Nisâ*, 4/74-75-76: “O halde, dünya hayatını ahiret karşılığında satanlar, Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz.”, *Tevebe*, 9/111: “Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşsınlar, öldürürler, ölürler.”, *Hac*, 22/58: “Allah yolunda hicret edip sonra öldürülen yahut ölenleri hiç şüphesiz Allah güzel bir rızıkla rızıklandıracaktır.”

açısından değerlendirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Burada şehitlik hakkında kısa bir malumat verildikten sonra mevzunun makâsîd ile olan irtibatına geçilecektir.

Şehîd kelimesi Arapça شهيد “şehide” kökünden müştak olup شاهد “şâhid” kelimesiyle aynı anlama gelir. Fakat ism-i mefûl anlamındadır.¹⁰³ İstilahta ise şehîd, müşrikler tarafından öldürülen, harp meydanında yaralı bulunan veya Müslümanların zulüm yaparak öldürdüğü kimse olup bundan dolayı mirasçılara bir mal tazmin edilmesi gerekmeyen kişidir.¹⁰⁴ Dolayısıyla şehîd, Allah yolunda canını feda eden Müslümanları ifade eder.¹⁰⁵

شَهِيد Kelimesi ve türevleri Kur’ân’da yüz altmış yerde geçmektedir.¹⁰⁶ Söz konusu bu yerlerde otuz beş yerde geçen şehîd¹⁰⁷ شَهِيدٌ kelimesinin çoğulu olan şuhedâ / الشُّهَدَاءُ , marife ve nekra olarak¹⁰⁸ yirmi yerde geçmektedir. Bunun yanı sıra, eş-şehâde¹⁰⁹ الشَّهَادَةُ gibi türevleri ile birlikte genelde bir hususta şahitlik/tanıklık yapma gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kelimenin, geçtiği üç ayette¹¹⁰ canını Allah yolunda feda etmek suretiyle şehitlik mertebesini elde eden kimseleri ifade ettiği söylenmişse de¹¹¹ Kur’ân’da bu hususun, yani “Allah yolunda öldürülme” anlamına gelen şehitliğin birazdan da izah edileceği üzere genelde قتل ve türevleri ile ifade edildiğini belirtmek gerekir. Hadislere bakıldığında ise شَهِيدٌ kelimesinin birçok yerde terim anlamıyla yani “Allah yolunda öldürülme” anlamında kullanıldığı görülür.¹¹²

Allah yolunda öldürülenlere neden şehit denildiği hususunda şu iki farklı bakış açısı geliştirilmiştir: Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki bağına, yani “görülen, tanıklık edilen” (meşhûd) manasına göre açıklayan âlimler, canını Allah yolunda feda eden birinin hemen cennet nimetlerine kavuşmasına Allah ve melekler tarafından şahitlik edilmesinden dolayı; “gören, tanıklık eden” (şâhid) anlamını esas alanlar ise Allah’ın vaad ettiği nimetleri hazır olarak görüp onlardan yararlandığı yahut kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber’le birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği için ona şehid dendiğini belirtirler.¹¹³ Bu görüşler mevcut olmakla birlikte Rasûlullah’ın özellikle Uhud savaşında Allah yolunda öldürülen ashâb için: “Ben onlar hakkında kıyamet günü şahit

¹⁰³ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, II, s. 653; III, s. 1248; Abdullah el-Kerimi el-Ömerî, *Ahkâmü's-Şehid fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Beyâni'l-Hadise, Suudi Arabistan 2001, s. 12.

¹⁰⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 97.

¹⁰⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 523.

¹⁰⁶ Bkz. Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 477-480.

¹⁰⁷ Geçtiği bazı yerler şunlardır: Bakara, 2/282; Âl-i İmrân, 3/98; Mâide, 5117; Enâm, 6/19; Yunus, 10/46; Hac, 22/17; Sebe, 34/47; Fussilet, 41/47, 53; Kaf, 50/37; Mücadele, 58/6; Buruc, 85/9.

¹⁰⁸ Bazıları şunlardır: Bakara, 2/133, 143, 282; Âl-i İmrân, 3/99, 140; Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8, 44; Enâm, 6/144; Hac, 22/78; Nur, 24/4, 6, 13.

¹⁰⁹ Bakara, 2/283; Talak, 65/2.

¹¹⁰ Nisâ, 4/69; Zümer, 39/69; Hadid, 57/19.

¹¹¹ Fahrettin Atar, “Şehid” md., *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 429.

¹¹² Bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârâni, Dâru'l-Muğni, Suudi Arabistan 2000, Cihad, 17, 18.

¹¹³ Atar, “Şehid” md., *DİA*, XXXVIII, s. 428.

olacağı.”¹¹⁴ dediği hadisinde veya bizzat شَهِيد kavramını kullandığı ifadelerinden¹¹⁵ hareketle bu kelimeyi, Allah yolunda öldürülen Müslümanlar için kullandığını söylemek mümkündür. Bu husus klasik fıkıh kaynaklarımızda “bâbu’ş-şehîd”¹¹⁶, “ahkâmu’ş-şehîd”¹¹⁷, “salâtu’l-cenâiz”¹¹⁸ gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Şehîd mevzuu nihayetinde vücut bütünlüğünün ortadan kalkması, bir hayatın son bulması olduğundan cenâiz başlığı altında ele alınmıştır. Fakat burada hayat, diğer ölümlerden farklı olarak sona erdiğinden özel birtakım hükümleri ve klasik fıkıh literatürümüzde özel başlıklar altında ele alınmasını gerektirmiştir.

2. MAKÂSİD

Makâsıdu’ş-şerîa, “İslâm Hukukunda gâye probleminin ele alınıp işlendiği usûl-u fıkıh ilminin bir alt disiplini” olarak kabul edilebilir.¹¹⁹ Makâsıdı müstakil bir şekilde ele alıp bu teoriyi fıkıh usûlünden bağımsız olarak bir disiplin haline getiren İbn Âşûr (v. 1973) olmakla birlikte¹²⁰ fıkıh usûlünü makâsıd düşüncesi ile yeniden inşa eden kişi Şâtîbî’dir (v. 790).¹²¹

Hikmet-i teşrî’ ilmi olan Makâsıdu’ş-şerîa, Şâri’nin kullarının hem dünya hem de ahiret saadetlerini¹²² elde edebilmeleri için tayin ettiği hükümlerin hedef ve gâyelerini, esas, umde ve ilkelerini kavrama ilmini ifade eder.¹²³ Genel olarak dinin, özel olarak da ibadet ve hukuka dair dini hükümlerin gâyelerini ifade eden bu kavram “İslâm’ın getirdiği hükümlerin gâyeleri” şeklinde özetlenebilir.¹²⁴ Bazı ayetlerden hareketle maksadın/gâyenin, bizzat sebepleri hazırlanan şey olduğu da söylenmiştir.¹²⁵ Bu bağlamda Şâri’ mükelleften, mükellefin amelde bulunduğu andaki kastının, teşrî’ esnasındaki kendi kastına uygun düşmesini beklemektedir. Dolayısıyla şer’î yükümlülükler hususunda biri, kendisi için meşru kılınan şeyden başkasını aradığında şerîata muhalif davranmış olacaktır.¹²⁶

Makâsıdu’ş-şerîa kavramı özü itibariyle şunu ifade eder: İslâm’ın getirmiş olduğu hükümlerin asıl gâyesi, insanların maslahatlarına olan şeyleri gerçekleştirmektir. Bir diğer ifadeyle yararlı neticelerin elde edilip zararlı olanların da defini sağlamaktır. Şer’î yükümlülükler aslında yaratılış hususunda gözetilen maksatları korumaya yöneliktir. İslâmî teşrî’inin temel gâyeleri, muhafazası hedeflenen faydaların önem derecesi bakımından üç

¹¹⁴ Buhârî, Cenâiz, 71.

¹¹⁵ Buhârî, Mezâlim ve’l-Ğasb, 34; Tıb, 29; Müslim, İmân, 48, 62; İmâre, 51.

¹¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, s. 97; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, II, s. 252; Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed, Bedruddin, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, s. 263; Müzenî, İsmail b. Yahya, *Muhtasarul-Müzenî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1990, VIII, s. 131; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetu’l-Matlab fî Dirâyeti’l-Mezheb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, yy., 2007, III, s. 35.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâi’*, I, s. 320.

¹¹⁸ Haraşî, Ebû Abillâh Muhammed, *Şerh-u Muhtasar-ı Halîl*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut, ts., II, s. 141.

¹¹⁹ Ali Pekcan, “Makâsıd Literatürüne Dair”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, 2008, s. 417.

¹²⁰ Pekcan, *Makâsıd Literatürüne Dair*, s. 426.

¹²¹ Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî’de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü, Makâsıdı Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 109.

¹²² Makâsıd açısından asıl önemli olan maksat, Şâri’nin daha başlangıçta Şeriatı koymadaki kastıdır ki bu maksat da Şeriatin her iki dünyada da kulların maslahatlarının temini için konulmuş olmasıdır. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 3.

¹²³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 338.

¹²⁴ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, md., *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 423.

¹²⁵ Şâtîbî, *Muvâfakât*, I, s. 187.

¹²⁶ Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 332, 134.

aşamalı bir şekilde tasnif edilmiştir. Bunlar zarûriyyât, hâciyyât¹²⁷ ve tahsîniyyât¹²⁸ şeklinde¹²⁹ literatürdeki yerini almıştır.¹³⁰ Hâciyyât ve tahsîniyyât seviyesindeki maslahatlar, zarûrî maslahatların koruyucusu ve geliştiricisi olarak kabul edilirler.¹³¹ Zarûriyyât,¹³² en üst seviyedeki yararların, yani toplumun var olabilmesi, dirliği ve düzeni için vazgeçilmez temel hak ve değerlerdir ki bunlar, genel olan maksatlar arasında yer alan dinin, nefsin/canın, aklın, neslin/nesebin-ırzın ve malın korunması¹³³ şeklinde özetlenmiştir.¹³⁴ Söz konusu beş esas ilkeyi koruyan şeyler maslahat; ortadan kaldıran şeyler de mefsedettir. Öyle ki bu mefsedetlerin ortadan kaldırılması dahi maslahattır.¹³⁵ Dolayısıyla şerî hükümlerin genel gâyesi bu esasları korumaya matuftur. Korunması zorunlu olan bu beş esası, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibi içerisinde değerlendirmek mümkündür.¹³⁶ Sadece bu beş esasın “zarûri maslahatlar” veya “makâsîdu’ş-şerîa” diye anıldığı ifade edilmekle birlikte¹³⁷ bu kavramın ‘Allah’ın normları tayin etmedeki muradını ve hukuk düzeninden beklediği faydaları’ ifade ettiği şekilde daha genel bir anlamı da mevcuttur.¹³⁸

Makâsîdu’ş-şerîa; Kur’ân ve Sünnetin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması, bu kaynaklardan hüküm çıkarma, çelişkili gibi görünen deliller arasında tercihte bulunabilme, hakkında nas bulunmayan konulardaki hukuki boşluğu doldurma faaliyetlerinde dikkate alınması gereken önemli bir husustur.¹³⁹ Maslahat-ı mürsele ile de sıkı bir ilişkisi olan makâsîd, bir içtihad faaliyeti olup “el-ictihâdu’l-mekâsîdî” veya “el-ictihâdu’l-gâî” diye de bilinmektedir.¹⁴⁰ Gazzâlî’ye (v. 505) göre maslahat, dinin maksatlarının/amaçlarının muhafazası, yani gerçekleştirilmesidir. Dinin maksadı ise yukarıda zikrettiğimiz beş esasın

¹²⁷ “Onsuz olmakla birlikte bir genişlik ve kolaylık sağladığı için ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman genelde sıkıntı ve güçlükler sebep olan şeylerdir... Ancak bu sıkıntı ve güçlükler, zarûriyyâtın bulunmaması durumunda doğan ve genel maslahatlarda beklenti halinde bulunan yaygın fesad derecesine ulaşmazlar.” Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 10.

¹²⁸ “Üstün ahlak anlayışına uygun bir davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamayacağı nahoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir.” Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 10.

¹²⁹ Sistemin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde bize kadar ulaşan formülün kurucusu Gazzâlî’dir. O, “Şifâu’l-Ğalîl” ve “Mustasfâ” adlı eserlerinde bu konuya geniş ve sistemli bir şekilde yer verir. Bkz. Pekcan, *Makâsîd Literatürüne Dair*, s. 420.

¹³⁰ Bu tasnif, maslahatın dereceleri olarak da gösterilmiştir. Ayrıca tahsîni, hâci için; hâci de zarûri için var olduğundan, asıl olan zarûri olmaktadır. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 7, 15; İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habib, Vizâretu’l-Evkâf, Katar 2004, II, s. 136-137; Ali Pekcan, “Hanefî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., 9, 2007, s. 325-329.

¹³¹ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu’ş-Şerîa*, s. 268.

¹³² Zarûriyyât; temel ve korunması zorunlu olan maslahatlar olup hiçbir insan topluluğunun bunları ihmal etmesi söz konusu olamaz. İnsan türünün varlığını sürdürmesi bunların varlığı ile mümkündür. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 7; Pekcan, *Hanefî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi*, s. 326.

¹³³ Bütün dinlerde/milletlerde bu beş esasın korunmasına riayet edilmiştir. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 9.

¹³⁴ Zarûriyyâtı oluşturan bu değerler arasında bir teâruzun söz konusu olması durumunda hangisinin önceleneceği hususu tartışmalıdır. Bununla ilgili olarak bkz. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu’ş-Şerîa*, s. 249-257; *Hanefî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi*, s. 329.

¹³⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, thk. M. Abdusselâm eş-Şâfîi, yy., 1993, s. 174.

¹³⁶ Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Şifâu’l-Ğalîl fî Beyâni’ş-Şebih ve’l-Muhayyel ve Mesâliki’t-Ta’lûl*, thk. Hamdulkubeysi, Matbaatu’l-İrşâd, Bağdat 1971, s. 160; Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 8-9.

¹³⁷ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Tabîi Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, *Makâsîd ve İctihâd, İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Yediveren, Konya 2002, s. 120.

¹³⁸ Bkz. Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsîd ve İctihâd*, Yediveren, Konya 2002, s. 159.

¹³⁹ Bkz. Boynukalın, “Makâsîdu’ş-Şerîa”, md., *DİA*, XXVII, s. 423-425; Abdurrahman Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İctihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yay., İstanbul 2004, s. 22, 145-147; Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Gâyeci Yaklaşım: Gazzâlî’nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 452, 455.

¹⁴⁰ Haçkalı, *Gâyeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 20-21.

korunmasıdır.¹⁴¹ Burada katl konusunun zarûriyyât-ı hamse diye ifade edilen bu beş esas ile ilişkisi ele alınacak, fakat hâciyyât ve tahsiniyyât konuları detaylandırılmayacaktır.

Konunun makâsîd açısından ele alınmasının nedeni, aynı fiil hakkında gözetilecek amaçların farklılık arz edebilmesidir. Bundan dolayı bir fiilin işlenmesi durumunda o fiil, ondan fayda bekleyen kimseler için menfaat olacakken, işlenmesini istemeyen kimseler için de zarar sayılacaktır. Bu durumda çoğu zaman ihtilafların oluşması, Şeriatın şehvi arzu ve istekler doğrultusunda konulmasına imkân vermez. Şeriatın tam ve ahenk içerisinde yürürlükte olabilmesi için mükelleflerin garazlarına uymasına bakılmaksızın mutlak anlamda maslahatın esas alınması gerekecektir.¹⁴²

3. KATL-MAKÂSİD İLİŞKİSİ

3.1. Haksız Yere Adam Öldürme Yasağı-Makâsîd İlişkisi

Kişinin doğrudan kendi maslahatını içeren fiillere nisbetle, başkalarının maslahatlarının bulunduğu fiiller tekit edilerek talep edilmiştir. İlahi hikmet; sorumsuz ve başkalarına zarar verecek şekilde şahsi maslahatların sağlanması, mefsetlerin de defedilmesi çabalarına karşı dünyada ıslah edici ve caydırıcı önlemler (ceza vb.) alınmasını, ahirette de cehennem azabına çarptırılmasını gerektirmiştir. İnsan öldürme de bu kabildendir.¹⁴³ İleride de izah edileceği üzere haksız yere meydana gelen öldürmeler için tayin edilen kısas cezası, hayat ve vücut bütünlüğüne karşı söz konusu olabilecek tecavüzleri engellemek için konulmuştur.¹⁴⁴

Öncelikle meşru olan öldürmeleri, haksız yere meydana gelen öldürmelerden ayırmak gerekir. Şâtübî bu bağlamda, sebebin yapılmasının emredilmesi, müsebbebin de emredilmiş olmasını gerektirmeyeceği yönünde detay bir bilgi verir. Buna göre haksız yere insan öldürmeyi yasaklamak, ruhun çıkarılmasını da yasaklamak manasını gerektirmez. Nitekim elbiseyi ateşe atmayı yasaklamak, bizzat yakma işini yasaklamak manasını gerektirmez.¹⁴⁵ Dolayısıyla meşru öldürmeler bu hususun kapsamı dışında olacaktır.

Câri olan ilâhi âdet muvacehesinde müsebbepler, sebeplere bağlı kılındığı için bir sebebi işleyen mükelleflerin, müsebbebe dair kasıtlarının bulunup bulunmamasının bir önemi yoktur. Bundan dolayı sebebi işleyen kişinin doğrudan müsebbebi işlediği varsayılır. Her ne kadar bizim fiillerimizden olmasalar bile kesbimizin sebep olduğu fiiller de aynı şekilde bize nispet edilmektedir. Meşru olan veya olmayan tüm sebeplere nispetle durumun böyle olduğuna “Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur...”¹⁴⁶ ayeti ile “Zulmen öldürülen her insanın kanunun (günâhından) Âdem’in ilk oğluna da mutlaka bir pay ayrılır.”¹⁴⁷ hadisi gösterilebilir. Bu naslarda da görüleceği üzere sebeplerin işlenmesi, müsebbeplerin ortaya konulması mertebesinde olur. Dikkat edilirse bu örneklerde fayda yahut zararın oluşmasına sebep olan

¹⁴¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174; Haçkalı, *Gâyeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 23-24.

¹⁴² Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 39.

¹⁴³ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 183.

¹⁴⁴ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, s. 152.

¹⁴⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, I, s. 186.

¹⁴⁶ Mâide, 5/32.

¹⁴⁷ Buhârî, *Enbiyâ*, 1.

müsebbepler, sebebi ortaya koyanın bir fiili değildir. Hal böyleyken, sebebi işleyen, onun müsebbebini gerektirecek şekilde işlemiştir. Ne var ki bazen sebebin müsebbebi gerektirecek şekilde işlenmiş olması genel anlamda ve tafsilatlı denilebilecek bir şekilde ve bilinçli olarak vuku bulur. Kimi zaman da tafsilatlı değil, yalnızca genel anlamda olur. Şöyle ki Allah'ın emrettiği şeyler, mutlaka yapıldıklarında kendilerinden dolayı ortaya çıkacak maslahatlardan dolayı emredilmiş; yasak kılınan şeyler de yapıldıklarında mefsedet gerektirecekleri için yasaklanmıştır. Bu bağlamda mükellef, aslında bir sebebe yeltendiğinde zımnen o sebebin altında yatan mefsedet ya da maslahatlara sebep olacağı şartını kabul etmiş olur. Mükellefin söz konusu sebebe terettüp edecek mefsedet, maslahat veya bunların miktarlarını bilmiyor olması onu bu konumdan çıkarmaz. Zira o şeyin emredilmesi, emredilen o şeyin yerine getirilmesinde Allah tarafından bilinen bir maslahatın bulunduğu ve bundan dolayı o şeyi emrettiği manasını içermektedir. Nehiy de böyledir. Çünkü nehyedilen şeyin yapılmasında Allah'ın bildiği bir mefsedet bulunduğu ve bundan dolayı o şeyin yasaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla fail, detaylarını bilmese bile o sebebin ortaya çıkaracağı bütün maslahat ve mefsedetleri yüklenmiş, kabullenmiş olur.¹⁴⁸

İslâm'da dinin temel amaçlarının başında yer alan nefsin muhafazası ilkesinin bir neticesi olarak bir kimsenin, bir başkasını haksız yere öldürmesinin¹⁴⁹ yanı sıra bu gâye doğrultusunda kişinin kendini öldürmesi de kesin bir tarzda yasaklanmıştır.¹⁵⁰ Kur'ân'da öldürmeyi yasak kılan ayetler, söz konusu her iki durum için de mevzu bahistir. Öyle ki intihar eyleminin, başka birini öldürmekten daha ağır bir suç olduğu da ifade edilmiştir.¹⁵¹ İntihar ile ilgili doğrudan bir ayete rastlamak söz konusu olmasa da bir bütün olarak Kur'ân'a bakıldığında intihar suçunun İslâm'ın genel ruhuna aykırı olduğu¹⁵² ve şeriatın temel gâyeleriyle örtüşmediği açıkça görülür. İntiharın kendisinde, bir diğer ifadeyle yasaklanmasında bile korunması zarûri olan beş esastan biri olan nefsin korunması için bir tedbir söz konusudur.¹⁵³ İbn Âşûr, intihar gibi can bütünlüğünü sonlandıracak durumlardan uzak durulmasını her mükellefin bizzat yapma zorunluluğu olması ve bu alanda mükellefin bir payının olmaması hasebiyle “aynî aslî maslahat” olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁴ Hastalıklardan korunma ve tedavi olmaya dair emir ve tavsiyeler¹⁵⁵ de yine hayatı koruma yönünde bir tedbir olarak anlaşılmalıdır.¹⁵⁶ Aksi takdirde kişinin kendini bile bile tehlikeye atması dahi söz konusu olabilir.

Mevzunun, maslahat ya da mefsedetın Şâri'in iltifatını gerektirecek şekilde ziyadeliğe ulaşması, yani birinin diğerine ağır basması açısından da ele alınmaya ihtiyacı vardır. Şöyle ki suç ve cinayetlerin önünü alabilmek amacıyla kâtilin öldürülmesinde biri mefsedet, diğeri maslahat olan iki durum söz konusudur ki öldürmek mefsedet, suç ve cinayetleri önlemek

¹⁴⁸ Şâtübî, *Muvâfakât*, I, s. 209-211.

¹⁴⁹ Bakara, 2/178; İsrâ, 17/33.

¹⁵⁰ Nisâ, 4/29.

¹⁵¹ Bkz. Mahmud Şeltut, *el-Fetâvâ, Dirâse li Müşkilâti'l-Âmme*, Kâhire 1983, s. 419-420.

¹⁵² Hökelekli, “İntihar” md., *DİA*, XXII, s. 351.

¹⁵³ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 166, 168.

¹⁵⁴ Bkz. Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdu's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, II, s. 146.

¹⁵⁵ Bkz. Buhârî, Tıb, 30; Müslim, Selâm, 26, 32.

¹⁵⁶ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 168.

ise maslahattır. Burada maslahat, mefsedete ağır bastığı için suç ve cinayetlerin önlenmesi için kâtil öldürülür.¹⁵⁷

Düşman orduları önlerine kadın, çocuk veya Müslüman esirleri birer siper olarak kullanarak İslâm beldesine saldırdıkları zaman kalkan edinilen Müslümanlar öldürülmedikleri takdirde düşman askerlerinin Müslümanları tümüyle yok edeceği anlaşıldığında siper edinilen Müslümanların öldürülmesi suretiyle diğer Müslümanların kurtarılması gerektiği¹⁵⁸ hususuna da burada yer vermek gerekir. Bilindiği üzere suçsuz yere kimsenin öldürülemediği konusunda özel birçok delil vardır. Bu anlamda söz konusu esirlerin bu delillerin kapsamına girdikleri düşünülebilir. Eğer bu Müslüman esirler sebebiyle düşmana mukâvemet gösterilmeyecek olursa, bütün Müslümanlar düşman eline düşecektir. Savaş terk edildiğinde bu kez de kâfirler Müslümanların başına musallat edilmiş olur ve böylece kâfirler ellerindeki esirler ile beraber ele geçirdikleri topraklardaki Müslümanları da öldüreceklerdir. Burada her iki durumda da esirler öldürüleceğine göre Müslümanların tamamını korumanın Şer'in amacına daha uygun olacağı söylenebilir. Dolayısıyla geneli korumak için bu siper edilen kişiler feda edilir. Bu maslahat için söz konusu olan vasıflar 'zarûrîlik', 'küllîlik' ve 'kesinlik'tir. Yani bu örnekte maslahatın zarûret derecesinde olduğu, bütün Müslümanları ilgilendirdiği ve kat'i olduğu görülmektedir.¹⁵⁹ Kudûri'de¹⁶⁰ de benzer ifadelerin yer aldığı bu hususta ilkin canın korunmasının esas olduğu anlaşılmaktadır. Zararın telafisi ve tamamen kaldırılması mümkünse genel olan zararın dikkate alınması öncelik arz edecektir. Yukarıdaki meselede kalkan edinilen kişilerin hakkının korunması ve öldürülmemesi, bütün Müslümanların öldürülmesine sebep olacak ve böylece siper edinilen Müslümanlar ile birlikte diğer Müslümanlar veya en azından ordunun tamamı zarar görmüş olacaktır. Böyle bir durumda zarar, her halükârda fertlere de dokunacaktır. Bundan dolayı sadece kalkan yapılan Müslümanların zarar görmesi göze alınacak; diğer Müslümanlar ya da ordu ise kurtarılmış olacaktır.¹⁶¹

Aynı maslahat, kâfirlerin kaledeki bir Müslümanı esir etmeleri için söz konusu değildir. Çünkü ortada sipere ateş etmeyi helal kılacak bir zaruret yoktur. O kaleye ihtiyaç da yoksa o kaleyi ele geçirmekten vaz geçilir. Zaten kalenin ele geçirileceği de kesin değildir. Aynı maslahat küllîlik vasfını taşımadığı için, bir gemide bulunan ve aralarından birini denize attıkları takdirde kurtulacak, aksi takdirde hep birlikte batacak olan bir topluluk için de

¹⁵⁷ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 29.

¹⁵⁸ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 352.

¹⁵⁹ Bkz. İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzü'd-din, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1991, I, s. 111; İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 75; Râzi, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir, Müessesetu'r-Risâle, yy., 1997, VI, s. 163; Celâluddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990, yy., s. 87; Mâverdî, Ebu'l-Hasen, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, ts., s. 77-78; Haraşî, *Şerh-u Muhtasari Halil*, III, s. 114; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 175-176; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi, yy., 1994, VIII, s. 87; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmî'l-Usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dımeşk 1999, II, s. 185; Subhi Receb Mahmesânî, *Felsefetu't-Teşri' fi'l-İslâm*, Mektebetu'l-Keşşâf, Beyrut 1946, s. 147-148; Şenkîti, Muhammed el-Emin, *el-Mesâlihu'l-Mürsele*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 1410, s. 15; Yaman, *Makâsîd İctihadının İlkeleri*, s. 178; Haçkâh, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Gâyeci Yaklaşım*, s. 459.

¹⁶⁰ Aralarında esir Müslümanlar varsa kâfirler hedef alınarak atış yapılabilir. Bkz. Kudûri, *Ahmet b. Muhammed, Muhtasaru'l-Kudûri fi'l-Fikhi'l-Hanefi*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 1997, s. 231.

¹⁶¹ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 352.

düşünülemez. Çünkü böyle bir olayda en kötü ihtimalle meydana gelecek birkaç ölüm vakası, Müslümanların tümünden yok edilmesi anlamını taşımaz. Öte taraftan gemidekilerden hangisinin denize atılacağını tayin için kur'a dışında muteber bir yöntem de yoktur. Açlıktan ölümün eşliğinde olan ve kur'a çekmek suretiyle kendi aralarında tayin ettikleri birini yemeleri durumunda kurtulmaları mümkün olan topluluklar açısından bakıldığında da yine küllilik vasfı bulunmadığı için buna da ruhsat verilemez.¹⁶²

Gâyeler karşılaştırıldığında kendisinden daha öncelikli ve kuvvetli olanı perdeleyen gâye dikkate alınmaz. Bir diğer ifadeyle daha kuvvetli, daha kesin ve daha zarûri olan maslahat başkalarına tercih edilir.¹⁶³ Zarûriyyât-ı hamsenin kendi içerisinde kuvvetliden daha az kuvvetliye doğru sıralanması hususunda usûlcüler arasında bir ittifak olmasa bile¹⁶⁴ genel eğilim dini, canı,¹⁶⁵ aklı, nesli ve malı korumak şeklinde bir sıralama yönündedir. Dolayısıyla dini korumaya yönelik olan makâsîd/maslahat, diğerlerine tercih edilir.¹⁶⁶

Mükellefler için mevzu bahis olan maslahatlar genelde zararlarla iç içe bulunduğu gibi mefsetler de bazı faydaları içerebilmektedir. Örneğin can güvenliği ve dokunulmazlığı esas olduğu için insanların her türlü saldırıdan korunması gerekir. Şayet mal pahasına da olsa canın ya da can pahasına da olsa malın muhafazası şeklinde bir durum tezahür ederse, malın heder olması göze alınacak ve böylece öncelik, insan hayatının kurtarılması olacaktır. Eğer dinin ihyası ile insanın kurtarılması karşı karşıya gelecek olursa, insanın ölmesi pahasına da olsa, dinin ihyasına öncelik verilecektir. Kâfirlere karşı yapılan cihad ve mürtetlerin öldürülmesi bu esasın birer yansımasıdır. Yine yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere birçok insanın hayatı ile bir insanın hayatı karşı karşıya geldiğinde, öncelik birçok insanın hayatını kurtarmak olacaktır. Yol kesicinin öldürülmesi de böyledir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere maslahat ve mefsetler iç içedir. Bütün bunlarda önem arz eden durum, maslahatın yönünün nefislerin arzu ve hevesleri doğrultusunda olmamasıdır.¹⁶⁷ Bir mürtedin, bir kimseyi düşmanca duygularla öldürmesi durumunda kul hakkı, dini bir haktan daha öncelikli olduğundan bu mürtedin riddet sebebiyle değil de kısasen öldürüleceği ifade edilse bile

¹⁶² Bkz. Gazzâlî, *Şifâu'l-Ġalîl*, s. 247; *Mustasfâ*, s. 176; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II, s. 185; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhîr*, VIII, s. 87; Subkî, Takîyyuddin Ebu'l-Hasen, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III, s. 179.

¹⁶³ Bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Mekâsîd*, thk. İyâd Hâlid, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1416, s. 45; İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 40, 83, 87; İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. M. Abdusselâm İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, III, s. 217; Yaman, *Makâsîd İctihadının İlkeleri*, s. 182.

¹⁶⁴ Bu ihtilaf için bkz. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şerîa*, s. 258.

¹⁶⁵ Ahmet Yaman, şu gerekçeyle canı korumayı birinci sıraya koymuştur: Din, insan ve toplum içindir. Canlı ve sağlıklı organizmanın olmadığı bir yerde din, fonksiyonunu icra edemez. Bu bağlamda kelime-i küfür söylemek ile can vermek arasında kalan kişi canı korumayı önceler. Yaman'a göre canın korunmasının daha öncelikli olduğunun bir başka göstergesi de hukuk düzenince tayin edilen suçlar hariç, cana kastı meşru kılabilen hiçbir durumun olmayışıdır. Diğer bütün mefset ve yasaklar zarûret hallerinde ihlal edilebildiği halde, derecesi ne olursa olsun bir başka insanı öldürmeyi mubah kılabilecek bir gerekçe bulunmamaktadır. (İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 130) İnsanın kendisini din uğrunda feda edebilmesi, dinin gönüllerdeki yüce konumu ve esas itibarıyla sahibinin yaratıcımız olması onun, diğer bütün değerlere öncelenmesi gerektiğini ihsas edebilir. Fakat dinin her bir hükmünün ve hatta dinin bizzat kendisini benimseyerek ilan etmek demek olan kelime-i şehâdeti ikrarın, canın heba olması tehlikesi karşısında terki, canın önceliğini göstermektedir. Yine Yaman'a göre can kaybına yol açma özelliği taşımasına rağmen cihadın farz kılınması, dinin önce geldiğini göstermez. Çünkü cihad, literatürdeki genel kabulün ötesinde sadece dini korumayı amaçlayan bir vecibe değil; belki zarûri beş değer in tümünü birden koruma kalkanı altına alan bir olgudur. Detaylı bilgi için bkz. Yaman, *Makâsîd İctihadının İlkeleri*, s. 182-183.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174; Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 9; Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, I, s. 12; II, s. 146; Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şerîa*, s. 258.

¹⁶⁷ Şâtîbî, ayrıca menfaat/yarar ve zararların göreceli olduğunu, değişmez bir gerçeklik arz etmeyeceğini de ifade etmiştir. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 37-38; İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 111-112.

burada söz konusu olan cezanın kul hakkından dolayı olduğu görüşünü doğru bulmayanlar da vardır. Bunlara göre bazı durumlarda nefis korunurken Allah hakları da söz konusu olabilmektedir. Örneğin insanın kendini öldürmesi veya ölüme götürecektir davranışlarda bulunması yasaklanmıştır. Ayrıca katl/öldürme konusunda kul hakkı ile Allah hakkı birlikte bulunmuştur. Bu durumda kısas, iki hakkı da yerine getirmiştir. Eğer yalnızca küfür sebebiyle öldürülürse, bu iki haktan biri yerine getirilmiş olur. Bu yüzden iki hakkın aynı anda korunması, birinin tek başına korunmasından daha evla olmuştur.¹⁶⁸

Maslahatın getirisi ile mefsedetin götürüsü eşit olduğu zaman maslahatta fedakârlıkta bulunarak mefsedetin giderilmesi sağlanır.¹⁶⁹ Örneğin bir kimse, bir başkasını öldürmediği takdirde öldürülmekle tehdit edilirse bu meselede canı koruma maslahatı ile masum birinin öldürülme mefsedeti eşit bir biçimde birleşmiş olur. Yine geminin ağırlığı sebebiyle batma ve yolcuların boğulması tehlikesiyle karşı karşıya kalındığında, bazı yolcuları denize atmak suretiyle hafifleyeceği için geminin kurtulacağı anlaşılırsa, gemide kalan kişilerin elde edecekleri hayat/yaşam maslahatı ile gemiden atılacak kişilerin karşılaşacağı ölüm mefsedeti eşit olarak karşı karşıya gelmiş olur. Her iki durumda da canların birbirine karşı herhangi bir önceliği olmayacağı için denize atma ve öldürme fiilleri işlenemez.¹⁷⁰

Fiillerin sonuçlarına bakmak da dinin gözettiği amaçlardandır. “Sonuçların dikkate alınmasının şer’an müteber ve kastedilmiş bir esas olması” diye ifade edilen gâi ilke; Kur’ân¹⁷¹ ve Sünnetin¹⁷² desteklediği bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷³ Genel olarak fiiller ya muhâlif (yasaklanmış olan türden) ya da muvâfık (izin verilen türden) olacağından müctehid, mükelleflerin yapmış olduğu bir fiile, bu fiilin sebep olacağı neticeleri göz önüne almadan fevri olarak hüküm vermemelidir.¹⁷⁴ Hz. Peygamber’in öldürülmeyi hak ettikleri halde tanıdığı münafıkları öldürtmekten kaçınması¹⁷⁵ bu konuyu aydınlayabilecek uygulamalarından biridir.¹⁷⁶

Şunu da ifade etmek gerekir ki ceninin öldürülmesinden dolayı “ğurre”¹⁷⁷ adı verilen diyet cezasının verilmesi¹⁷⁸ de korunması gereken beş esastan biri olan hayatın korunmasına matuf bir tedbirdir. Şöyle ki İslâm Hukukuna göre zaruret olmadıkça cenini düşürmek, kürtaj gibi muhtelif yöntemlerle cenini aldırma yasaklanmış ve bu eylemler cinayet ve insan hayatına yönelik kötü bir eylem olarak telakki edilmiştir.¹⁷⁹

¹⁶⁸ Bkz. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu’s-Şerîa*, s. 260-261.

¹⁶⁹ Bu husus, “*Def-i mefâsid celb-i menâfiden evladır.*” şeklinde formülleştirilmiştir. Mecelle, md. 30, Bkz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Derleyen: Ali Himmet Berki, Ankara 1959, s. 11.

¹⁷⁰ Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 176; İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 134; Yaman, *Makâsid İctihadının İlkeleri*, s. 186-187.

¹⁷¹ Kehf, 18/79, 80, 82; Bakara, 2/179; En’âm, 6/108.

¹⁷² Buhârî, *Nikâh* 27; Ebû Dâvûd, *Hudud*, 4.

¹⁷³ Nasî Aslan, “İslam Hukukunda Makâsid/Gâi İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası”, *Turkish Studies*, Volume 13/3, Winter 2018, s. 83.

¹⁷⁴ Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, s. 140-141.

¹⁷⁵ Buhârî, *Menâkıb*, 8; Müslim, *Bir*, 63.

¹⁷⁶ Yaman, *Makâsid İctihadının İlkeleri*, s. 192-193.

¹⁷⁷ Hz. Peygamber gurreyi bir köle ya da cariyeye parası olarak tayin etmiştir. Bkz. Müslim, *Kasâme*, 11.

¹⁷⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, s. 198.

¹⁷⁹ Bkz. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu’s-Şerîa*, s. 169.

3.2. Hata ile Katl-Makâsîd İlişkisi

Hız. Peygamber'in ümmetinden hata/yanılma hükmünün kaldırıldığını gösteren deliller mevcuttur.¹⁸⁰ Sorumluluğun kaldırılması hükmünün taalluku hususunda bunun sadece ahiret âlemiyle mi ilgili olduğu yoksa her iki âlemi de kapsayıp kapsamadığı tartışılmıştır. Âlimler sorumluluğun mutlak olarak kaldırılmadığı hususunda hemfikirdirler.¹⁸¹ İnsanın en değerli vasfı olan hayatının korunması için hâciyyât seviyesinde zorunluluğa sahip olan bazı ihtiyaçlar karşılanmıştır. Bunlardan biri de hayatı ortadan kaldırmaya yönelik öldürme fiilinin hataen gerçekleşmesi durumunda mümin bir kölenin azad edilmesi ile birlikte ölenin yakınlarına diyet vermektir.¹⁸² Ayrıca diyet cezasının âkile'ye yüklenmesi¹⁸³ ve kısas gereken öldürmelerde öldürülenin yakınlarına affetme yetkisinin tanınması da böyledir.¹⁸⁴ Dolayısıyla hataen de olsa meydana gelen bu öldürmelere bağlanan söz konusu cezalar/kefaretlar yine hayatı korumaya matuftur.

3.3. Meşru Katl-Makâsîd İlişkisi

Yukarıda müstakil başlıklar altında kısas ile öldürme, zina yapan muhsanın öldürülmesi, Allah yolunda ölme ve öldürme/savaş gibi meşru birtakım gerekçeler ile birilerinin hayatına son vermenin helal olduğu durumlar zikredildi. Bu başlık altında mevzu bahis olan katl/öldürme türlerinin makâsîd ile olan irtibatına değinilecektir.

3.3.1. Kısas-Makâsîd İlişkisi

Cinâyât adı ile zikredilen suçlar, korunması istenilen şeyleri ortadan kaldırmaya yönelik fiillerdir. Genel olarak bu fiillere terettüp eden cezai hükümler (cinâyât) dinin, nefsin, aklın, malın ve neslin korunmasına yöneliktir. Dolayısıyla cezâî hükümlerin zarûriyyât-ı hamseyi korumaya yönelik olduğu söylenebilir. Ancak bu koruma, bunların ortadan kaldırılmalarına imkân vermeme ve böylece varlıklarının sürdürülmesini sağlama açısındandır. Bu duruma engel olacak ve söz konusu maslahatların ortadan kalkması durumunda onların telafisine yönelik önlemler alınmış ve gerekli hükümler getirilmiştir. Nefsin korunması için getirilen kısas ve diyet hükümleri bunlardandır.¹⁸⁵

Kısas ve had cezalarının tayin edilmesi ve cana arız olması muhtemel durumların yasaklanması, canın korunması ilkesini oluşturan esaslardandır.¹⁸⁶ Haksız yere meydana gelen öldürmeler için öngörülen kısas; hayata ve vücut bütünlüğüne karşı meydana gelebilecek tecavüzleri önlemek amacıyla vaz'edilmiş¹⁸⁷ ve bu cezanın uygulanabilmesi için birtakım şartlar aranmıştır.¹⁸⁸ Bu çalışma kapsamında ele alınması gereken şart ise mağdurla

¹⁸⁰ İlgili ayetler: Ahzab, 33/5: "... Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."; Bakara, 2/286: "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. ... "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma!"; İlgili hadis: "Ümmetimden hata, unutma ve tehdit (ikrah/zor kullanma) altında yapılan şeyler (in hükmü) kaldırılmıştır." Bkz. İbn Mâce, Talâk, 16.

¹⁸¹ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 349.

¹⁸² Bkz. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 165, 169.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Bidâye*, IV, s. 195; Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Hayr, Dimeşk 2006, I, s. 119.

¹⁸⁴ Zuhaylî, *el-Veciz*, I, s. 119; Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 202.

¹⁸⁵ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 8-9.

¹⁸⁶ Bkz. Haçkalı, *Şâtübî'de Makâsîd ve Fıkîh Usûlü*, s. 94-95.

¹⁸⁷ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esaslar*, s. 152.

¹⁸⁸ Bu şartlar için bkz. Dağcı, "Kısas" md., *DİA*, XXV, s. 490-493.

ilgili aranan ilk şarttır ki bu da mağdurun canının hukuken koruma altında olmasıdır. Kısasın makâsîd ile olan ilişkisi de yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere kısasla, hayatın ve vücut tamamîyetinin korunmasının hedeflenmesi ve kısas cezası ile yaşama hakkı hukuki olarak garanti altına alınan insanların, bu haklarını ihlal edebilecek haksız tecavüzlere karşı muhafazasının amaçlanmış olmasıdır.¹⁸⁹ Ayrıca öldürülen kadar öldürenin de hayatına değer verildiği için öldürülenin velisine bir yetki verilerek sulh mekanizması devreye sokulmak suretiyle¹⁹⁰ kısas ile güdülen gaye kısas yapılmadan elde edilmiş olacaktır.¹⁹¹

Hanefilerin de içinde bulunduğu İslâm hukukçularına göre, hükümler sadece kulların maslahatı için konulmuştur. Kısas ve diyetle birlikte içki, kazif/zina iftirası, zina ve hırsızlık gibi hadler, İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer olan din, can, akıl, ırz ve malın korunması ilkesinin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Klasik dönem İslâm hukukçularının ifadelerinden de anlaşıldığı üzere kısas ve diyet cezası, insan hayatını; şarap içme ve sarhoşluk için öngörülen ceza, aklı; zina ve kazf suçlarına uygulanacak cezalar, ırzı; hırsızlık suçuna verilecek ceza, malı; irtidât suçunun cezalandırılması, dini; hirâbe/eşkîya¹⁹² ve bağıy suçu için öngörülen cezalar da bu değerlerden birkaçını ve sonuçta kamu düzenini korumayı hedef alır. Bu sebeple gerek kısas ve diyet gerekse had cezaları, İslâm'ın kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasını teşkil eder.¹⁹³ İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu kısasın, hayatın korunmasına dair en önemli müeyyide olduğu kanaatindedirler.¹⁹⁴ Hayatın korunmasından kasıt, fert ve toplum hayatına dair tehdit ve tehlikelere karşı gerekli tedbirlerin alınmasıdır. İbn Âşûr, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğundan farklı olarak canı koruma ilkesinden kastın, canın kısas ile koruma altına alınmasından ibaret olmadığını kanaatindedir. Ona göre kısas, canı korumaya yönelik tedbirlerin en az etkili olanıdır. En etkilisi, veba gibi bulaşıcı hastalıklara karşı tedbir almada olduğu gibi cana yönelik tehlike henüz oluşmadan önce koruyucu tedbirler almaktır.¹⁹⁵

Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyâtın bir de “mükemmilât” denilen tamamlayıcı unsurları vardır. Ne var ki bu unsurlar bulunmasa zarûrî, hâcî ve tahsînî olan asıllarda gözetilen asli hikmetler ihlale uğrayıp ortadan kalkmış olmazlar. Örneğin kısas, nefsin korunması gibi zarûrî bir aslı ifade ederken kısasta tarafların her yönden birbirlerine eşit olmaları/mümâselet tamamlayıcı unsur olmaktadır. Çünkü bu şekildeki bir hüküm için herhangi bir zarûret bulunmamakla birlikte buna aşırı bir ihtiyaç da gözükmemektedir. Aynı zamanda bu mükemmilât, kısas hükmünün hikmetini tamamlayıcı bir unsur olmaktadır.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Bkz. Dağcı, “Kısas” md., *DİA*, XXV, s. 491.

¹⁹⁰ İsrâ, 17/33.

¹⁹¹ Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, s. 153.

¹⁹² Hirâbe, silahla yahut başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala ve cana tecavüz, kamu düzenini ve asayişini ihlal olarak anlaşılır. Klasik literatürde “katu't-tarik” diye de zikredilirken Türkçeye eşkıya olarak geçmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Eşkîya” md., *DİA*, İstanbul 1995, XI, s. 463.

¹⁹³ Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174; Şifâu'l-Ğalîl, s. 160; Bardakoğlu, “Had” md., *DİA*, XIV, s. 549; Pekcan, *Haneî Ekolünde Makâsîd Düşüncesi*, s. 333.

¹⁹⁴ Bkz. Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, s. 79, 207; Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 160; *Mustasfâ*, s. 174; İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 192; Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 9; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, II, s. 129, 180; Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şerîa*, s. 166.

¹⁹⁵ Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, II, s. 139; III, s. 237.

¹⁹⁶ “Çünkü daha aşağı durumda olan biri karşılığında daha üst durumda birinin öldürülmesi, asabiyet duygularını galeyana getirir ve kan davalarına neden olabilir. Bu durumda eşitliğin bulunmadığı zaman kısasa gidilmesi, kısıstan

Çünkü kısasın ifasında denkliğe riayet edilmesi; önleme ve intikam duygularını bastırmak için meşru kılınmıştır. Bu amaç da ancak “denk” ile gerçekleşebilir.¹⁹⁷ Ne var ki kısasta eşitliği gözetme hususu itibardan düşse de asıl kısas batıl olmamaktadır.¹⁹⁸ Bununla birlikte kısas cezasından kurtulabilmek için bir araya gelerek birini öldüren topluluğa kısas cezasının uygulanması da söz konusudur ki bunun da dayanağı yine maslahattır. Şöyle ki öldürülen kişi masum olup kasıtlı olarak öldürülmüştür. Bu durumda onun kanının yerde kalması, kısas ilkesinin ihlaline sebebiyet verecektir. Eğer bu vb. durumlarda kısasın uygulanma imkânının bulunmadığı anlaşılırsa, insanlar bu yolla adam öldürmeye kalkışacaklardır. Netice itibariyle topluluğun hepsi gerçek kâtil olamaz, gerçek kâtil bir kişidir diye sadece kısasen onun öldürülmesi doğru olmaz. Anlaşılacağı üzere bu cezalandırmanın nedeni de yine hayatın korunmasıdır.¹⁹⁹

Dikkate alındığı zaman aslın ortadan kalkmasına sebebiyet verecek olan tamamlayıcı unsurlar (mükemmilât), itibardan düşer. Örneğin canın korunması küllî bir asıl olup çok önemlidir. İnsanlığa yaraşır şekilde hareket etmeyi ifade eden mürüvvet ise tahsînidir, yani güzel bir şeydir. Pis ve iğrenç şeyler olan necasetler mürüvvetin korunması ve insanları üstün ahlak anlayışına ulaştırmak için haram kılınmışlardır. Buna rağmen eğer pis olan bir şeyin alınması suretiyle canın kurtarılması gibi bir zarûret ortaya çıkarsa, bu durumda o pis şeyin alınması öncelikli olarak gerekecektir. Zalim idarecilerle cihada katılmak da böyledir. Âlimler bunu caiz görmüşlerdir. Zira İmam Mâlik'in de dediği gibi eğer idareciler zalim diye cihad terk edilecek olsa bunun zararı bütün Müslümanlara dokunur.²⁰⁰ Cihad zarûrî olduğu gibi cihadı idarecilerin yönetmesi de zarûridir. İdarecilerin adil olma vasıfları ise zarûrî olan cihadın tamamlayıcı bir unsuru olmaktadır. Tamamlayıcı unsur, aslı ortadan kaldırmaya yönelik bir duruma girdiğinde itibardan düşer ve dikkate alınmazlar. Bu yüzdendir ki hadislerde²⁰¹ zalim idarecilerle de olsa cihada katılınması emredilmiştir.²⁰²

Maslahatları temin etmek için tayin edilen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyâtın kapsamındaki bazı cüzi meselelerin bunlara dair hükümleri almaması yahut aldığı halde zarûriyyâttan olan kısas gibi cezalar, suçları önlemek için konulduğu halde bu gibi suçları devamlı işleyenlerin gözlenebilmesi örneğinden de anlaşılacağı gibi bunlardan gözetilen maslahatı gerçekleştirmemesi, bu esasların küllî ve genel oluş özelliklerini ortadan kaldırmaz.²⁰³

Şâtübî haksız yere meydana gelen öldürmelerin makâsîd ile ilişkisi hakkında sunduğu detayı, neticesi kısas olan öldürmeler için de zikreder. Bu doğrultuda Şâtübî, kısasta

beklenen “hayat” amacını gerçekleştirmez ve kısas öldürme olaylarını engelleyici olmaktan çıkar.” Bkz. Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 11.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174.

¹⁹⁸ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 237.

¹⁹⁹ Şâtübî, İbrahim b. Mûsâ, *el-İtisâm*, thk. Selim b. İd, I-II, Dâr-u İbni Affan, Suudi Arabistan 1992, II, s. 623-624.

²⁰⁰ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 13-14.

²⁰¹ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 33, *Salât*, 62.

²⁰² Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 13-14.

²⁰³ Şâtübî, *Muvâfakât*, II, s. 49.

öldürmeyi emretmenin, ruhun çıkarılmasını emretme manasını istilzam etmeyeceği kanaatindedir.²⁰⁴

3.3.2. Recm-Makâsîd İlişkisi

İslâm'da neslin korunması için zina yasaklanmış; fercler (ırz ve namuslar), hadler ile korunmuştur.²⁰⁵ İslâm'ın gözettiği amaçlardan biri de sağlıklı bir toplum yapısının oluşturulup nesillerin korunmasıdır. Bu açıdan Kur'ân²⁰⁶ fuhuş ve fuhşa götüren bütün davranışları zinaya yaklaştıran tutumlar olarak haram kılmıştır.²⁰⁷ Dolayısıyla recm cezasındaki gâyenin, öncelikle zarûriyyât-ı hamseden olan neslin korunması²⁰⁸ ile, tâli olarak da dinin korunması ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira böyle bir ceza ile hem zinanın önüne geçileceği için meydana temiz soylar gelebilecek, soylar bilinmezlikten hâlî olacak hem de zina yapmanın haramlığından ileri gelen dini bir emir ihya edilecek ve böylece din korunmuş olacaktır.

İslâm'da korunması amaçlanan hayat, hukuk nazarında dokunulmazlığı olan hayattır ki buna hayatın dokunulmazlığı anlamında "ma'sûmiyyetu'd-dem" denilir. Dolayısıyla neslin korunması, canın korunmasından daha alt sırada olduğu halde muhsan/evli zâninin recm edilmek suretiyle cezalandırılması öngörülmüştür.²⁰⁹ Hatta bu gâyenin tahakkuku için muhsan olmayanların dahi recm ile cezalandırılmasından söz edilmiştir.²¹⁰

3.3.3. Allah Yolunda Öldürme/Savaş/Cihad-Makâsîd İlişkisi

İslâm teşri'inin ana gâyelerinden olduğu ifade edilen zarûriyyâttan olan dinin korunmasına örnek olarak cihad ve saptırıcı kâfirin öldürülmesi gösterilmiştir.²¹¹ İslâm toplumunun üyeleri, kendilerinin can ve mal güvenliğini korumak amacıyla cihad etmeleri icap ederse, savaşa herkesin değil sadece bu işle görevli kimselerin katılması gerekir.²¹² Herkesin bu işte görev alması, toplumun mevcut tüm maslahatlarını ortadan kaldıracaktır.²¹³ Dinin korunması, cihadın vacip olması ve bidatlerin çığırkanlığını yapan kimselerin cezalandırılması ile olur. Hanefilere göre cihadın vucûbiyeti sırf küfür sebebiyle değil; onların bize karşı mütecaviz / harp halinde olmaları sebebiyledir. Bundan dolayıdır ki zımmî ve müste'menler ile savaşılmaz; kadınlar ve rahipler öldürülmez. Zira Müslümanın öldürülmesine ve onun dini konusunda fitneye düşmesine sebebiyet verecek olan kâfirlerle harp hali sürüp giderken dinin tam olarak korunmasından söz edilemez.²¹⁴

²⁰⁴ Şâtîbî, *Muvâfakât*, I, s. 186.

²⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, s. 179; Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsîdu's-Şeria*, s. 176-177.

²⁰⁶ İsrâ, 17/32.

²⁰⁷ Nebî Bozkurt, "Fuhuş" md., *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 212.

²⁰⁸ Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 9.

²⁰⁹ Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdu's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, III, s. 237.

²¹⁰ Bkz. İzz b. Abdisselâm, *Kavâid*, I, s. 106.

²¹¹ Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174; Pekcan, *Hanefti Ekolünde Makâsîd Düşüncesi*, s. 329.

²¹² Bkz. Tevbe, 9/122.

²¹³ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 231-232; Pekcan, *Hanefti Ekolünde Makâsîd Düşüncesi*, s. 335.

²¹⁴ Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 8.

Başta Gazzâlî²¹⁵ olmak üzere Râzî, (v. 606)²¹⁶ Âmidî (v. 631)²¹⁷ ve Karafî (v. 684)²¹⁸ gibi bazı usûlcüler cihadın farz kılınmasını, ehl-i harb ve mürtedlerle savaşılmasını, kendi bidatlerine çağırın zındık ve bidatçilerin bertaraf edilmesini dinin korunmasına örnek vermişlerdir.²¹⁹ Ne var ki Hanefilere göre cihadın vacip oluşunun sebebi mücerred küfür değil; Müslümanlara yönelik tecavüz ve saldırdır. Bu yüzdendir ki savaş sırasında rahipler ve kadınlar öldürülmez, kendilerinden cizye alınır.²²⁰ Dinin ve canın korunması birbiriyle teâruz ettiği zaman hangisinin tercih edileceği hakkında ihtilaf olsa da dinin daha öncelikli olduğu hususunun ağır bastığı söylenebilir.²²¹

3.3.4. Şehitlik-Makâsıd İlişkisi

Bu başlık altında şehitlikle ilgili iki husus dikkatleri çekmektedir. Bunların ilki, dinin korunması zarûretinin bir gereği olarak cihad emrini yerine getirip Allah yolunda öldürülmeyi ifade eden hakiki şehitlik durumu; diğeri ise İslâm Dininde, korunması amaçlanan beş esastan bazılarını korumaktan kaynaklanan ölümlerin hakikaten değil de hükmen şehitlik sayılması durumudur. Her iki hususun da ayrı ayrı makâsıd ile irtibatı gözlenmektedir.

Korunması dinin amaçları arasında yer alan can, mal ve namus uğruna ölenlerin şehîd olarak nitelendirilmesi, bu hususlara dinimizde ne kadar önem verildiğini göstermektedir.²²²

Şehitliğin intihar açısından da değerlendirilmesi gerekir. Zira intiharda kişinin kendini bile bile tehlikeye atmaması gerektiğini emreden ayet²²³ ile kişinin kendini öldürmesini yasaklayan ayete²²⁴ muhalefet vardır. Bu husus harpte söz konusu olan şehitlikte de mevzu bahistir. Yani Allah rızası için harbe iştirak eden biri öleceğini bile bile kendi canını tehlikeye atmış ve kendi canının sona ermesine sebep olmuştur. Ne var ki durum böyle olsa bile canın korunması esas olduğu için intihar haram kılınırken²²⁵ Allah'ın dininin yüceltilmesi ve dinin korunması²²⁶ zarûri olduğu için harpte savaşıp gerekirse canını vermeye teşvik edilmiş ve böylece şehâdet kapıları aralanmıştır. Neticede söz konusu fiil haram olmaktan çıkmış ve bir emir hüviyetini kazanmıştır.

²¹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 174.

²¹⁶ Râzî, "Allah'a ve ahiret gününe inanmayanlara karşı savaşın." (Tevbe, 9/29) ayetini delil olarak göstermiştir. Bkz. Râzî, *Mahsûl*, V, s. 160.

²¹⁷ Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidu'd-Din, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afifî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut ts., III, s. 274.

²¹⁸ Karafî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, *Şerh-u Tenkîhi'l-Fusûl*, thk. Taha Abdurraûf, Şeriketu't-Tibâati'l-Fenniyye, yy., 1973, s. 393.

²¹⁹ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa*, s. 160.

²²⁰ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, III, s. 306; İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn, *et-Tahrîr ve't-Tahrîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 1983, III, s. 144.

²²¹ Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa*, s. 262.

²²² H. Yunus Apaydın, "Namaz", *İlmihal I*, İslam, İstanbul, 1998, s. 377; Bayram Demir, "İslâm Hukukçularının Şehidlerini Yıkması Ve Üzerlerine Namaz Kılınmasıyla İlgili Farklı Yaklaşımları", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20, sy. 66, Erzurum 2016, s. 148.

²²³ Bakara, 2/195.

²²⁴ Nisa, 4/29.

²²⁵ Her ne kadar İslâm dini gibi şehitliği kutsal gören dinler tarafından kabul görmese bile muhtelif dinler tarafından "inanç veya yüce bir amaç uğruna kişinin kahramanca kendi hayatına son vermesi" diye ifade edilen dini intihar, kutsal/onurlu bir ölüm olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Şehid" md., *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 431; Hökelekli, "İntihar" md., *DİA*, XXII, s. 351.

²²⁶ Zaten ilgili hadislerde de dünyevi amaçla olmayıp yalnız Allah'ın dininin yüceltilmesi için canını feda edenler şehid sayılmıştır. Bkz. Buhârî, Cihâd, 15; Müslim, İmâre, 42, 43; Nesâî, Cihâd, 21; İbn Mâce, Cihâd, 13. Aksi takdirde (münafık olduğu halde Müslümanların safında yer alan ve düşman tarafından öldürülenler, savaştan kaçarken, riya veya ganimet elde etme gibi) dünyevi amaçlarla savaşıp öldürülenler sadece dünya hükümleri bakımından şehit sayılacaktır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, s. 252. Ne var ki iç yüzlerini yalnız Allah'ın bildiği bu kişilere dış görünüşleri dikkate alınarak şehid muamelesi yapılır. Atar, "Şehid" md., *DİA*, XXXVIII, s. 430.

Sahabe-i Kirâm'ın da bazı uygulamaları, bile bile kendini tehlikeye atmanın yasaklandığı bir intihar örneği olmaktan çıkıp Şâri'in maksatları doğrultusunda sevaba dönüşen bir tür isâr hüviyetine bürünmüştür. Örneğin Ebû Talha'nın Uhud günü kendisini Hz. Peygamber'e kalkan yapması ve Hz. Peygamber insanları görmek için başını uzattığında: *"Bakma ya Rasulallah! İnsanların attıkları oklardan biri sana isabet edebilir. Canım sana feda olsun."*²²⁷ demesi böyledir. Bu örnek Hz. Peygamber'in davranışlarında da mevcuttur. Zira kendisi savaşlarda düşmana en yakın kimse olurdu. Bir gece Ebû Talha'ya ait çıplak bir at üzerinde kılıcını kuşanmış, düşmanla ilgili malumatın mahiyetini öğrenmek istemiştir²²⁸ ki bu da kendi canını feda etmek isteyen birinin davranışdır. Hz. Ali'nin hicret günü müşriklerin Hz. Peygamberi öldürmeye azmettikleri bir anda onun yatağında yatması²²⁹ da böyledir.²³⁰

SONUÇ

İslâm Hukukunda "katl" kavramı, bir kimsenin hukuken can dokunulmazlığı bulunan bir şahsın ölümüne yol açacak bir davranışta bulunmasını ifade ettiği gibi adam öldürme, irtidât, eşkıyalık ve muhsan'ın zinası gibi ağır suçları işleyen kişiler için tayin edilen ölüm cezaları şeklinde de tarif edilmiştir. Ne var ki bazı suç türlerinde ceza olarak tatbik edilen öldürmeler recm, kısas ve siyaset gibi özel isimlerle anıldığından bu kavramlarda katl kelimesinin ön plana çıkmadığı görülür. Neticede haksız yere meydana gelen öldürmeler ile bir hak gereği icra edilen öldürmelerin katl olarak değerlendirildiğini ifade etmek gerekir. Şâri'in hükümleri koymadaki maksatlarının daha iyi anlaşılabilmesi için "katl" kavramının bu şekilde izahı daha uygun olacaktır. Nitekim muhtelif ayetlerde Allah yolunda öldürme, savaş/çihad ve öldürülme/şehitlik durumları için "katl" kelimesi ve türevlerinin kullanılması bunu mümkün kılmaktadır. Söz konusu bütün öldürmelerde "katl" kavramı ile ilintili olarak "birinin hayatının sona erdirilmesi" söz konusu olsa bile Şâri' bu tür öldürmelerin her birine aynı hükmü bağlamamıştır. Bu bağlamda aynı öldürme fiili kimileri için yasaklanıp bu fiile bir ceza tayin edilirken kimileri için bu fiil mubah görülmüş ve övülmüştür.

Fiziki neticeleri itibariyle aynı olan iki fiilin hukuki neticelerinin birbirinden tamamen farklılık arz etmesinin ancak makâsıd ile izah edilebileceği anlaşılmaktadır. Örneğin neticesi ölüm olan kısasta iki öldürme söz konusu olup birinci öldürme, canı hukuken koruma altında olan birinin öldürülmesi; ikincisi ise böyle bir öldürme fiiline kısas cezasının, yani bu suçu işleyene aynı fiil olan ikinci bir öldürme hükmünün bağlanması ve uygulanmasıdır. Dolayısıyla bu ikinci öldürme ile birincideki öldürmenin fiziki neticeleri aynı olacaktır. Fakat birincisi zulüm kabul edilip kınanacak; ikinci öldürme ise bir hak gereği icra edilecektir. İşte bu ikinci öldürme hükmündeki asıl gâyenin ne olduğu önem arz etmektedir ki bu hususta Şâri'in; "hayatı ve vücut bütünlüğünü muhafaza etmeyi amaçlayan" kısas cezası ile "hayat hakkı hukuken teminat altına alınan insanların bu haklarını ihlal eden haksız tecavüzlere

²²⁷ Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 18; Meğâzi, 18; Müslim, Cihâd, 136.

²²⁸ Buhârî, Cihâd, 82.

²²⁹ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Şeriketu't-Tibâeti'l-Fenniyye, yy., ts., II, s. 92; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 176; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâz Zirikli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 260.

²³⁰ Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, s. 358.

karşı korunmasını” amaçladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla buradaki maksat, zarûri olarak korunması gereken beş esastan biri olan canın korunmasıdır. Kişinin kendi canını katletmesi diye ifade edilen intihar da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Tüm bunlar İslâm’ın, kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasını teşkil etmektedir. Yine recm cezasına bakıldığında korunması zorunlu olan esaslardan biri olan neslin korunması ve böylece sağlıklı bir toplum yapısının oluşturulma gâyesinin güdüldüğü görülecektir.

Bir başka açıdan bakıldığında Allah yolunda meydana gelen öldürme ve öldürülme fiillerinin teşvik edilip övülmesindeki gâyenin ise dinin korunması zarûretinin bir gereği olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu tür öldürmelerde İslâm toplumunun üyelerinin kendi din, can, ırz ve mal güvenliklerini korumak amacıyla cihad etmelerinin icap ettiği sonucu da ortaya çıkar. Maksat bu olunca, bu uğurda kişinin öleceğini bildiği halde savaşması, kişinin kendini bile bile tehlikeye atması olarak değerlendirilmemiştir. Tüm bunlardan hareketle muhtelif katl türlerinin, Şâri’in hüküm koymadaki maksatlarıyla olan irtibatından dolayı farklı hükümler aldığı söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadis, Kâhire 2007.
- Akşit, Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Gâye Vakfı Yay., İstanbul 2004.
- Âmidî, Ebu’l-Hasen Seyyidu’d-Din, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I-IV, thk. Abdurrezzâk Afifi, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut ts.
- Apaydın, H. Yunus, “Hata” md., *DİA*, XVI, İstanbul 1997, (437-442).
- Apaydın, H. Yunus, “Namaz”, *İlmihal I*, İsam, İstanbul, 1998.
- Aslan, Nasi, “İslam Hukukunda Makâsîd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası”, *Turkish Studies*, Volume 13/3, Winter 2018, p. 79-90.
- Atar, Fahrettin, “Şehîd” md., *DİA*, XXXVIII, 2010, (428-431).
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Ğitâbî Bedruddin, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, I-XIII, (1. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Fikr, yy., ts.
- Bardakoğlu, Ali, “Eşkiya” md., *DİA*, XI, İstanbul 1995 (463-466).
- Bardakoğlu, Ali, “Had” md., *DİA*, XIV, İstanbul 1996, (547-551).
- Bardakoğlu, Ali, “Katil” md., *DİA*, XXV, Ankara 2002, (45-48).
- Bardakoğlu, Ali, “Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, *Makâsîd ve İctihâd, İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, (Haz. Ahmet Yaman) 1. Baskı, Yediveren, Konya 2002.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu’l-Eşrâf*, (I-XIII), 1. Baskı, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâz Zirikli, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996.
- Bereketî, Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidî, *et-Ta’rifâtu’l-Fıkhiyye*, (1. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, yy.

- Berki, Ali Himmet (Derleyen), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Ankara 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, (3. Baskı), thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsidü's-Şerîa", md., *DİA*, XXVII, Ankara 2003, (423-427).
- Bozkurt, Nebi, "Fuhuş" md., *DİA*, XIII, İstanbul 1996, (211-214).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. Salahaddin İbn Hasen b. İdris, *Keşşâfü'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- Ca'vânî, Muhammed Nâsır b. Abdurrahman, *el-Kitâb fi'l-İslâm, Ahkâmuhu ve Teşrîâtuhu, Dirâse Mukârane*, (2. Baskı), 1973, yy.
- Celâluddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 1. Baskı, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, 1. Baskı, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, yy., 2007.
- Dağcı, Şamil, "Kıyas" md., *DİA*, XXV, Ankara 2002, (488-495).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan 2000.
- Demir, Bayram, "İslâm Hukukçularının Şehidlerin Yıkanması Ve Üzerlerine Namaz Kılınmasıyla İlgili Farklı Yaklaşımları", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20, sy. 66, Erzurum 2016.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, I-IV, Dâru'l-Fikr, yy., ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'âs, *Sunen-u Ebî Dâvud*, I-VII, (1. Baskı), thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Kamil, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, yy., 2009.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî, Beyrut, ts.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, I-IV, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- el-Ömerî, Abdullah el-Kerîmî, *Ahkâmuş-Şehîd fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1. Baskı, Dâru'l-Beyânî'l-Hadîse, Suudi Arabistan 2001.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, Ensar Yay., İstanbul 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfî, yy., 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-Ğalîl fi Beyâni Mesâilî't-Ta'lîl*, thk. Hamdulkubeysi, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1971.
- Gürkan, Salime Leyla, "Şehîd" md., *DİA*, XXXVIII, 2010, (431-433).

- Haçkalı, Abdurrahman, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Gâyeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İçtihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* c. 13, sy. 3-4, 2000.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, (1. Baskı), Etüt Yay., İstanbul 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman, *Şâtibi'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü, Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi' Muhammed b. Hamdeviyye, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1990.
- Haraşî, Ebû Abillâh Muhammed b. Abdullâh, *Şerh-u Muhtasar-ı Halil*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Hattâb er-Ruaynî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh, *Mevâhibu'l-Celil fî Şerhi Muhtasar-ı Halil*, (3. Baskı), I-VI, Dâru'l-Fikr, yy., 1992.
- Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've, Kâhire, ts.
- Hökelekli, Hayati, “İntihar” md., *DİA*, XXII, İstanbul 2000, (351-353).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-VI, (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsîdu's-Şereiatî'l-İslâmiyye*, (I-III), thk. Muhammed el-Habib, Vizâretü'l-Evkâf, Katar 2004.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, 1. Baskı, thk. Remzi Münir Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 1983.
- İbni Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-X, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübra, yy., 1983.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb, es-Sîretu'n-Nebeviyye, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Şeriketu't-Tibâeti'l-Fenniyye el-Müttehîde, yy., ts.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, thk. Muhammed Abdusselâm İbrahim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 1. Baskı, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Dâr-ul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğni*, I-X, Mektebetu'l-Kâhire, yy., 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts., yy., VIII.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2004.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, (I-VIII), 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzu'd-din Abdulaziz, *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Mekâsid*, 1. Baskı, thk. İyâd Hâlid, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1416.
- İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzu'd-din Abdulaziz, *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, I-II, Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1991.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs-Hamid Sadık Kuneybî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, (2. Baskı), Dârü'n-Nefâis, 1988.
- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, *ez-Zahîre*, I-XIV, (1. Baskı), thk. Muhammed Haccî, Saîd A'râb ve Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, *ez-Zahîre*, *Şerh-u Tenkîhi'l-Fusûl*, 1. Baskı, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Şeriketu't-Tibâati'l-Fenniyye el-Muttehide, yy., 1973.
- Kâsânî, Alâaddün Ebî Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kudûri, Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân Ebu'l-Hüseyn, *Muhtasaru'l-Kudûri fî'l-Fikhi'l-Hanefî*, 1. Baskı, thk. Kâmil Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 1997.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Baskı, Kâhire 1935.
- Mahmesânî, Subhi Receb, *Felsefetu't-Teşri' fî'l-İslâm*, Mektebetu'l-Keşşâf, Beyrut 1946.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, ts.
- Mahmesânî, Subhi Receb, *Felsefetu't-Teşri' fî'l-İslâm*, Mektebetu'l-Keşşâf, Beyrut 1946.
- Merdâvî, Alâuddin Ebu'l-Hasen, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*, I-XII, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, yy., ts.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, thk. şeyh Mahmud Ebû Dakika, Tab'atü'l-Halebî, Kâhire 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kasım b. Yûsuf el-Abderî el-Ğırnâtî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, I-VIII, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Müzenî, İsmâil b. Yahya, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, (Subkî ve Mutî'nin "et-Tekmile"si ile birlikte), Dâru'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet, "Cihad" md., *DİA*, VII, İstanbul 1993, (527-531).
- Pekcan, Ali, "Hanefî Ekolünde Makâsıd Düşüncesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., 9, 2007.

- Pekcan, Ali, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdu'ş-Şeria, Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât*, 3. Baskı, Rağbet Yay., İstanbul 2017.
- Pekcan, Ali, “Makâsıd Literatürüne Dair”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, 2008, (417-438).
- Rağıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, 3. Baskı, thk. Taha Câbir, Müessesetu'r-Risâle, yy., 1997.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza, *Nihâyetu'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemenî, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, I-XXX, Beyrut 1993.
- Subkî, Takiyyuddin Ebu'l-Hasen Ali, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, 1. Baskı, thk. Selim b. İdu'l-Hilâlî, I-II, Dâru İbni Affan, Suudi Arabistan 1992.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, İslâmî İlimler Metodolojisi, I-IV, Çev. Mehmed Erdoğan, İz Yay. İstanbul 1990.
- Şeltut, Mahmud, *el-Fetâvâ, Dirâse li Müşkilâti'l-Âmme*, Kâhire 1983.
- Şendî, İsmâil, *Katlu'l-Ğile (el-İğtiyâl) ve Mevkifu'l-Fıkhî'l-İslâmî minh, Dirâse Mukârane*, Filistin 2009.
- Şenkî, Muhammed el-Emin, *el-Mesâlihu'l-Mürsele*, 1. Baskı, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 1410.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, (1. Baskı), thk. eş-Şeyh Ahmed İzv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dımeşk 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi Fıkhî'l-İmâmî'ş-Şâfî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sunenu't-Tirmizî*, I-V, (2. Baskı), thk. Ahmed Muhammed Şakir-M. Fuad Abdalbaki, İbrahim Utve, Mısır 1975.
- Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşrû'l-Cinâiyü'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Yaman, Ahmet, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Gâi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsıd ve İctihad*, 1. Baskı, Yediveren, Konya 2002.

Zebîdî, Abdurrezzak el-Hüseyîni, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XXXX, Dâru'l-Hidâye, ts., yy.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed, *Bahru'l-Muhîtt fî Usûli'l-Fıkh*, 1. Baskı, I-VIII, Dâru'l-Kutubî, yy., 1994.

Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, (1.Baskı), thk. Ahmed İzzu İnâye, (Şilbî Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, Kâhire 1313/1893.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2. Baskı, (I-II), Dâru'l-Hayr, Dımeşk 2006.

Homicide and the Purposes of Shari'ah (Maqâsid) Relationship in Islamic Law

Abstract

The Qur'ân has the concept of "qatl" (killing) in many places. This concept, in Islamic law, has been dealt with under the headings of intentional homicide, intentional-like homicide and mistakenly homicide. Although it has a wide range of uses, the concept of killing has been dealt with in a very specific way in Islamic Law, and different forms of killing have been mentioned in accordance with the nature of the acts that lead to the killing. Like death, the killing is also the separation of the soul from the body. When someone else carries out the act of killing, it is called "qatl." However, when the life is spontaneously ended it is called "mawt." Islamic jurists did not regard spontaneously death, which happened without act of someone as homicide or killing. The notion of "qatl" has various meanings, such as killing himself/herself, to kill someone for right reasons, killing someone for unjust reasons, killing someone by mistake and being killed (martyrdom) in the way of Allah.

"Maqâsid" means the aims and purposes of the lawmaker (who is Allah for Islamic Law) behind the enacted laws. In this sense, various types of killing have a significant relevance to the purposes in question. In Islamic law "The Aims and Purposes of Shari'ah" is a discipline in which the problem of the aim is addressed. This concept, also referred to as the science of wisdom in the provision of judgments, means the science of understanding the objectives, principles and principles of the judgments of the legislator in order to be happy both in the world and the Hereafter. In this study, the issue of killing is related to the issue of 'maqâsid', because different purposes may be observed about the same verb. After that, a verb can be processed, while this verb will benefit those who want to benefit them, while we call harm for those who do not want it to be processed. Considering that the things ordered by Allah are commanded to provide a benefit and the things that are forbidden will harm, it will be seen that different types of killing have an important connection with these aims. When the concept of "qatl" is evaluated in this respect, the following result is obtained: It is forbidden for someone to kill himself and others unfairly. Nevertheless, to kill in the way of Allah and being killed for this cause are encouraged as well as the provisions related to the act of retaliation is determined. This study aims to examine the different types of homicide in terms of the aims and purposes of Shari'ah.

Keywords: *Islamic Law, Legislator, Homicide, The Aims and Purposes of Shari'ah*

Şart Anlamındaki إذا ve إن ‘in Arap Dili ve Belagatı Açısından Değerlendirilmesi: Bazı Ayetler Örneğinde*

Analysis of the Meaning Given in a Sentence with Prepositions of Condition “iza” and “in”: Applications in Some Verses

Mustafa KESKİN^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap ve Belagati Ana Bilim Dalı
e-Posta: mustafakeskinhoca@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-8508-3479>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	30.04.2019
Kabul Tarihi:	06.09.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Bu çalışmada Arap Dilinde şart edatı olan “iza/ إذا” ve “in/ إن”in başında bulunduğu cümleye şart manasıyla beraber başka bir anlam katıp katmadığı ele alınmıştır. Bu çerçevede bu iki edatın Arap Dili ve Belagatı açısından başında buldukları cümleye birbirinden farklı anlamlar katıp katmadığı araştırılmış ve konuya ilişkin Arap Dil Bilimci ve Belagatçılarının görüşlerine yer verilmiştir. Dil bilimciler, “iza” edatının kendinden sonra gelen sözcüğün lafzına herhangi bir etkide bulunmazken, “in” edatının kendinden sonra gelen kelimeye farklı etkide buldukları gibi başında buldukları cümleye de farklı mana kattıklarını dile getirmişlerdir; “cezm” özelliği olmayan “iza” edatının başında bulunduğu cümleye şart manasıyla birlikte söz konusu cümleye kesinlik katmaktadır. Buna karşılık kendinden sonra gelen sözcüğü “cezm” eden “in” edatı, başında bulunduğu cümleye şart anlamıyla birlikte ihtimal/ kesin olmama manasını katmaktadır. Konuya ilişkin Arap Belagatı kaynakları ise cümlelerin birtakım unsurlarla sınırlandırılması konusunu işlerken, bir cümlelerin şart ile kayıt altına alınması belli birtakım manalara dönük olduğunu kaydetmişlerdir. Cümlelerin şart edatlarından “iza” ve “in” ile sınırlandırılması, birbirinden farklı anlam ortaya koyduğunu belirtmişlerdir. “iza” edatının cümleye kesinlik manasını kattığını, “in” edatı ise cümleye ihtimal anlamını kazandırdığını dile getirmişlerdir.

Biz bu çalışma kapsamında konuya dair Arap Dil Bilimci ve Belagatçılarının görüşlerini verdikten sonra bu iki edatın Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerine uygulamaya gayret ettik. Çalışmada örneklerini verdiğimiz gibi ayetlerde bu iki şart edatının başında buldukları cümleye birbirinden farklı mana kattıkları kanaatine vardık. Verdiğimiz ayetlerde de izah ettiğimiz gibi Kur’an-ı Kerim’de bu iki edat, Arap Dili ve Belagatındaki kullanımı esas alınarak zikredilmiştir. Özellikle Kur’an’da inanca dair ayetlerde örneğin Allah’ın (c.c.) fiilleri, sıfatları, Ahiret ve Kıyamet gibi meselelerden bahsedilirken cümleye kesinlik katan “iza” edatı zikredilirken, kulların eylemlerini konu edinen ayetlerde ise cümleye ihtimal ve kesin olmama veya mümteni olma manasını katan “in” edatı zikredilmiştir. Sonuç olarak Arap Dili ve Belagatında var olan bir uygulamayı, Kur’an’ın dikkate alması gayet anlaşılır bir şeydir. Zira Kur’an’ın nüzul dönemine baktığımızda Arapları en çok övündükleri alan söz sanatıdır. Araplar, bir ifade ile farklı manaların eda edilmesini bir meziyet olarak kabul etmiştir. Kur’an-ı Kerim’in bu hususu dikkate alarak muhataplarının mahir oldukları bir alanda onların kullandıkları üslubu kullanarak ve bu manayı en iyi şekilde eda ederek zirveye çıkması Kur’an’ın i’cazını göstermektedir. Bu bağlamda Arapların iki şart edatının aynı ortak manaya sahip oldukları halde, bu ortak mana ile birlikte birbirinden farklı arti mana eda ettiğini belagat örneği olarak kabul etmeleri, Kur’an’ın bunu daha ince ve daha derinlikli bir şekilde kullanması Kur’an’ın anlaşılmasında Arap Dili ve Belagatının rolüne işaret etmektedir. Kur’an dünyasında en önemli alan olan inanç konusundaki ayetlerde, cümleye kesinlik katan “iza” edatıyla vurgu yapılması, kul fiillerinin konu edildiği ayetlerde ise, cümleye ihtimal katan “in” edatıyla işaret edilmesi Kur’an’ı

* Bu makale, yazarın “Arap Dili ve Belagatında Şart Edatlarından إذا ve إن ‘nin Cümleye Kattığı Farklı Anlam: Kur’an’da Bazı Ayetler Örneği” (İKSAD, 2018) adlı bildirisinden hareketle geliştirilerek kaleme alınmıştır.

anlamada Arap Dili ve Belagatının önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca konu bağlamında bazı tefsir kaynakları araştırılarak konuya ilişkin müfessirlerin görüşleri verilmiştir. Söz konusu kaynaklarda her iki şart edatının başında buldukları cümleye farklı anlam kattıklarının görüşü hâkim olması, bizim konuya ilişkin kanaatimizi güçlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat, “iza”, “in”, Farklı, Anlam, Şart, Edat

Giriş

Kur'an-ı Kerimin nüzulü sırasında olduğu gibi, nüzul döneminden sonra da Kur'an'ın mesajını anlamak Müslümanlar için önem arz etmeye devam etmiştir. Bu çerçevede birçok ilmi çalışma yapılmıştır. Müslüman âlimler, bu ilmi çalışmaların bir parçası olarak Kur'an'ı Arap Dili ve Belâğatı çerçevesinde anlamaya çalışmış ve bu dilin kaide ve kuralları doğrultusunda Kur'an'ın mesajını ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Bu gayretler sonucu “Kur'an ilimleri” olarak isimlendirilen ilim dalları oluşmuştur. Ulemanın Kur'an'ı anlama gayretleri sonucunda oluşturulan bu ilmi disiplinlerden biri de tefsir ilmidir. Tefsir terminolojisinde “lügavi tefsir” olarak bilinen yaklaşım, Kur'an'ı Arap Dili ve Belâğatı çerçevesinde anlamaya gayret eden bir bakış açısidir. Bu yaklaşımın kökleri Tercümanü'l-Kur'an lakabıyla bilinen Abdullah b. Abbas ve Ömer b. Hattab'a kadar uzanmaktadır.¹ Bu ekol, etkinliğini muhafaza ederek günümüze kadar gelebilmiştir. Hatta tefsir çalışmaları çerçevesinde oluşturulan iki ana ekolden biri olan dirayet tefsirinin bir parçası olmuştur.

Tefsir ilminde temel ekoller; nakle ağırlık veren *rivayet* tefsiri ve reye ağırlık veren *dirayet* tefsiridir. Bu çalışmada dirayet tefsirini ilgilendiren bir faaliyet olarak şart edatlarından إذا ve إن'ın buldukları ayetlere kattıkları manaları, Arap Dili ve Belâğatı kuralları çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu hususta إذا ve إن edatlarına ilişkin Belâğat âlimlerinin görüşlerinin tefsir kaynaklarında nasıl değerlendirildiğini araştırılarak konuya dair müfessirlerin görüşlerine yer verilmiştir.

Kur'an-ı Kerimin anlaşılmasında Arap Dili Belagatının rolünü önemli olduğu düşüncesinden hareketle bu çalışma kaleme alınmıştır. Kur'an-Kerimde: “Biz onu düşünürsünüz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”² Ayetinde de ifade edildiği gibi Kur'an-ın Arapça indirilmesine vurgu yapılması, bu konudaki kanaatimizi teyit eden unsurlardan biri olarak varsayılmıştır. Bu kapsamda önce Arap Dili ve Belagatında bu iki edata dair görüşler araştırılmış, daha sonra Kur'an ayetlerinden örnekler vasıtasıyla konu incelenmiştir.

1. إن Harfinin Genel Kullanımı

Hemzenin kesresi ve nun ن harfinin sükûnu ile telaffuz edilen şart anlamındaki إن edatı dört farklı kullanımı mevcuttur.

¹ Bkz. İbnu'l Ezrak, Nafi', *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak 'an Abdillâh b. Abbâs*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî, (Kıbrıs: Dâru'l-Ceffan ve'l-Cabî, 1413/1993). Mukaddime, s. 8.

² Yusuf, 12/2.

1.1. Şart edatı olarak kullanılması; bu durumda birincisi “fiili şart” ikincisi “ceza şart” olarak iki fiili cezm eder. Kur’ân-ı Kerim’de: {لَنْ تُوَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوا بِمَا سَبَّكُمْ بِهِ اللَّهُ} “İçinizdekileri gizleseniz de açığa da vursanız Allah sizi hesaba çekecektir.”³ Bu ayette altı çizili iki muzari fiilin ilki “fiili şart” ikincisi de “ceza şart” olup her ikisinden de ن “nun” düşürülerek cezm edilmiştir. Bu edata ما veya لا bitişmesi halinde sakın olan ن harfi, ما ve لا harflerinde idğam edilerek telaffuz edilir.⁴ Kur’ân-ı Kerim’de: {أَلَا تَنْصَرُونَ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ} “Eğer siz, Ona (Muhammed’e) yardım etmezseniz Allah Ona yardım edecektir.”⁵ Burada kelamın takdiri إن لا şeklindeyken sakın olan إن edatının harekeli لا harfine denk gelmesiyle dağm (iç içe) edilmiştir.

1.2. Olumsuzluk edatı olarak kullanılması; Bu manada kullanılan إن edatı, isim ve fiil cümlesinin başına gelir. Kur’ân-ı Kerim’de; {إِنَّ الْكٰفِرِينَ اِلَّا فِي غُرُورٍ} “Kâfirler ancak dalalettedirler.”⁶ Yani buldukları durum dalaletten başka bir şey değildir. {إِنَّ أَرْدْنَا اِلَّا الْحَسَنَى} “Biz ancak iyiliği dilemiştik.”⁷ İyilikten başka bir şey dilemiş değiliz. Bu iki ayetteki إن edatı olumsuzluk manasını ifade etmektedir.⁸

1.3. Müşakkale (şeddeli) den muhaffefeye dönüştürülmüş: Nahiv ilminde إِنَّ ve grubu diye bilinen bu edatlar, cümlelerin başına gelerek ismini nasb haberini ref ederler. Bu altı edattan biri olan إِنَّ bazen şeddesi atılarak muhaffefe (şeddesiz) hale getirilir. Bu durumda إِنَّ diye telaffuz edilir. Bu haliyle daha çok mazî fiilin başına getirilir. Yanı sıra muzari fiil ve isim cümlesinin başında da kullanılır. Kur’ân-ı Kerim’de: {وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلٰى الدِّينِ هَدٰى اللّٰهُ} “Şüphesiz bu, Allah’ın doğru yola ulaştırdığı kişilerden başka herkes için zor bir sınavdı.”⁹ Başka bir ayette bu edat, isim cümlesinin başında kullanılmıştır; {اِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلٰىهَا حٰفِظٌ} “Muhakkak her nefsin bir muhafızı vardır.”¹⁰ Verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi, şekilsel olarak burada şeddeli olan إِنَّ edatı muhaffefeye dönüştürülerek إِنَّ şeklinde kullanılmıştır.¹¹

³ el-Bakara, 2/284.

⁴ Zemahşeri, *el-Mufasssal*, s.418.

⁵ et-Tevbe, 9/40.

⁶ el-Mülk, 67/20.

⁷ en-Nisa, 4/62.

⁸ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, s. 98.

⁹ el-Bakara, 2/143.

¹⁰ et-Tarik, 86/4.

¹¹ İbn Hişam, Abdullah el-Ensâri, thk. Muhammed Mihyeddin Abduhamid, *Şezeratu’z Zeheb fi Marifeti Kelami’l Arab*, (Beyrut: Daru İhyai’t Turasi’l Arabiyyi, 1422/2001), s. 32.

1.4. Te'kid (pekiştirme) için kullanılması: Bu durumda اِنَّ edatı cümlelerin anlamını pekiştirir. Bu anlamda kullanılan اِنَّ edatı, şu edatlardan sonra kullanılır:

a. Olumsuzluk ifade eden ما 'dan sonra:

{ ما إن أتيتُ بشئٍ أنتَ تكرهه --- إذن فلا رفعت سوطي إلى يدي } *Senin hoşlanmadığın bir şey yapmış değilim. O halde bana ne kamçıyla vurmaları ne de bana el kaldırmalısın.*¹²

b. Masdar manasındaki ما 'dan sonra:

{ ورجح الفتي للخير ما إن رأيتَه --- على السنِّ خيرا لا يزال يريد } *Yaşlandıkça iyiliklerini arttıran ve kendine çeki düzen veren kişiden hayır bekle.*¹³

c. İsmi mevsul olan ما den sonra:

{ يرحي المرء ما إن لا يراه --- وتعرض دون أدناه الخُطوبُ } *Cömert kişi tanımadıklarına iyilik yapandır. Ve çevresinde iyilik dileyenler olan kişidir.*¹⁴

d. Ünlem edatı ألا dan sonra:

{ ألا إن سرى ليلي فبتٌ كئيباً--- أحاذر و أن تتأذى التي بغضوبا } *Hey! Eğer Leyla gece giderse, ben öksüz kalacağım. Ey "Gaduba'da"(yer adı) bulunan (Leyla) Sakın uzaklaşmasın.*¹⁵

2. إذا Edatının Kullanımı

Arap dili gramerinde إذا edatı cümleye kattığı anlam bakımından birkaç anlama gelmektedir. Bu anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.1. Şart manasını içermesi: Bu manada kullanılan إذا ilki fiili şart ikincisi ceza şart olarak iki cümleyi gerektirir. Bu manadaki edat sonrasında daha çok fiili mazî gelmekle birlikte bazen muzari fiil veya isim de gelebilmektedir.¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'de: { قالوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ } "sana münafıklar geldiklerinde biz senin Allah resulü olduğuna şahadet ederiz derler."¹⁷

2.2. Zarf manası ifade etmesi: Bu anlamda kullanılan إذا edatı şart manasından soyutlanmış sadece zarf manasında kullanılmaktadır. Bu durumda kullanılan إذا daha çok

¹² İbn Hişam, Abdullah l-Ensârî, thk. Muhammed Mühyeddin Abdühamid, *Muğni'l Lebib an Kutub'l E'arib*, (Kuveyt,: et-Turaşu'l Arabiyye, 1423/2002), II, s. 25.

¹³ Sibeveyh, Ebu Bişr Amar b. Osman b. Kanber, thk. Abdusselam Muhammed Harun, *el-Kitab*, (Kahire: Mekebetu'l Hancı, 1402/1982), IV, s. 222.

¹⁴ Ali Tefvik Ahmed, Yusuf Cemil *ez-Za'bi, el -Mu'cemu'l Vafî fi Edevati'n -Naşvi*, (Ürdün: Daru'l-Emel, 1414/1992), s. 80.

¹⁵ Ali Tefvik, *el-Mu'cemu'l Vafî fi Edevati'n- Naşvi el-Arabiyyi*, s. 81.

¹⁶ Ali Tefvik el-Hamed, Za'bi, *el-Mu'cemu'l Vafî*, 35.

¹⁷ el-Münafıkun, 63/1.

kasemden sonra gelir. Sonrasında gelen mazî fiil ile mahallen mansuptur. Kur'ân-ı Kerim'de {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} “Gecenin alaca karanlığına yemin olsun.”¹⁸ Bazen de bu edat bulunduğu cümlede hal olarak irap edilir.¹⁹

2.3. Fucaiyye (sürpriz-aniden) anlamında kullanılması: Bu manada kullanılan إِذَا isim cümlesinin başında kullanılır. Sonrasında gelen isim mübteda olarak irap edilir. Manası ise “istikbal” değil “hal” yani şimdiki zamanıdır. {خَرَجْتُ فَإِذَا الْمَطَرُ نَازِلٌ} “Çıktığımda bir de baktım ki yağmur yağıyordu.” Örneğinde olduğu gibi.²⁰

Çalışmanın başında belâgat âlimlerinden إِنَّ ve إِذَا edatlarının buldukları cümleye kattıkları anlam ile ilgili naklettiğimiz görüşler şöyle özetlemek mümkündür; muhtevası kesin veya gerçekleşme ihtimali yüksek olan cümlelerin başına إِذَا gelirken, vukuu kesin olmayan veya nadir olan cümlelerin başına da إِنَّ gelmektedir. Şimdi ise bazı ayetler üzerinden bu iki edatın zikredildiği ve şart anlamı dışında cümleye kattığı anlamsal farklılığı inceleyelim.

3. إِنَّ ve إِذَا ‘in Kullanımı ve Aralarındaki Anlam Farkı/Farkları

Şart edatlarından إِنَّ ve إِذَا ‘in arasındaki temel fark, إِنَّ edatının gelecekte vuku bulması kesin olmayan cümlelerin başına gelmesi dolayısıyla daha çok muzari fiil ile kullanılmasıdır. ²¹ Şart edatı إِنَّ ‘den sonra muzari fiil zikredilmesi, cümlelerin ifade ettiği anlamın muzari kalıbının ifade ettiği müstakbel zaman diliminde vuku bulmasının kesin olmadığına işaret etmektedir. Zira müstakbel zaman diliminin henüz gerçekleşmemiş olması bu edatın cümleye şüphe ve kesin olmama anlamını katması hususunda -ikisinin de henüz vuku bulmadığı- ortak bir nokta vardır. Ancak şart ifade eden إِذَا ‘da durum farklıdır; mütekellimin gelecekte vuku bulmasının kesin olduğuna kanaat ettiği durumlarda kullanılır. Bu nedenle daha çok muhtevası bakımından gerçekleşme ihtimali yüksek olan cümlelerin başında kullanılır. Sonrasında ise fiili mazî getirilerek bu kati duruma işaret edilir.²²

Bu çerçevede kesin anlam ifade eden { غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَتَتْ } “Güneş battığında gel” cümlesinde إِنَّ yerine إِذَا kullanılır. Çünkü güneşin batması kesin bir vakadır. Nahiv âlimleri

¹⁸ el-Leyl, 92/1.

¹⁹ Ali Tefîk el-Hamed, Za’bî, *el-Mu’cemu’l Vafî* s. 35.

²⁰ Ali Tefîk el-Hamed, Za’bî, *el-Mu’cemu’l Vafî*, s.37.

²¹ Taftazânî Sadüddin Mesud b. Fahrüddin b. Burhanüddin Ömer Abdullah el-Herevî, *Muhtasarü’l Me’anî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitab Evi,1977), s.132; Hatib el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman, *Telhisü’l Miftâh*, Pakistan: Mektebetü’l Buşra, 1431/2010), s. 37.

²² Muradî, el- Hasan b. Kasım, *el-Cena ed-Dani fi Hurufi’l- Meanî*, thk. Fahrüddin Kabava, Muhammed Nedim Fadıl, (Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1413/1992),s. 367-368; Habenneke, Abdurrahman el-Meydânî, *el-Belagatu’l Arabiyye Üsusuha ve Ulumuha ve Fünunuha*, (Beyrut: Daru’s Şamiyye,1416/1996),473-475; İsa Ali el- Akubî, *el-Mufasssal fi Ulumi’l Belagati’l Arabiyyeti el-Meanî el-Beyan el-Bedi’*, (Haleb: Menşuratu Camiatu Haleb, 1421/2000), s. 193-194;

de bu iki edatın yapısal farklarına işaret etmişlerdir. Nahivciler şart edatı olan إن edatının harf olduğunu sonrasında gelen fiilin kendisiyle meczum olduğunu ifade ederken, şart edatı إذا in ise zarf olduğunu sonrasında gelen cümlenin de mahallen mecrur olduğunu kaydetmişlerdir.²³ Bu iki edat ile ilgili belağat âlimlerinin ortaya koydukları anlamsal farkı ise bir ayet üzerinde izah etmeye çalışalım;

{إِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ...}

“Fakat onlar, kendilerine ne zaman bir bolluk erişse "Bu (zaten) bizim hakkımızdı!" Derler, ne zaman da başları dara düşse bunu Musa ve onun taraftarlarının uğursuzluğuna yorarlardı.”²⁴ Bolluk söz konusu olduğunda إذا ile birlikte mazî fiil getirilmiştir. Çünkü onlar daha çok bolluk içinde yaşıyorlardı. Dolayısıyla ayetteki şart edatı إذا bolluk ve bereketli ortamın kesin bir şekilde vuku bulacağına işaret etmektedir. Bolluğun muhakkak gerçekleşeceğinin başka bir işareti {الحسنة} kelimesinin “el” takısıyla zikredilmiş olmasıdır. Çünkü {الحسنة} başındaki el takısı mahiyet/cins ifade etmektedir. Dolayısıyla iyilik ve bolluğun mahiyet/cins itibarıyla vuku bulması katidir. Yani mutlaka yeryüzünde iyilik ve bolluk bir çeşit olarak vardır. Bu itibarla vuku bulduğu muhakkaktır.

Ayette kesinlik ifade eden şart edatı ile birlikte, manası müstakbele dönüşüyorsa da şeklen mazî fiil ve el takısı bu kesinliği pekiştirmektedir.²⁵ Ancak kötülük ve sıkıntı söz konusu olduğunda muzari fiil ile birlikte إن zikredilmiştir. Çünkü iyilik ve nimetlere nispeten kötülük ve sıkıntının vuku bulması azdır. Darlık ve sıkıntının vuku bulmasını şüpheli hale getiren edat ile kullanılması onun az olduğuna işarettir. Kötülüğün az olduğuna ilişkin diğer bir işareti ise {سَيِّئَةٌ} kelimesinin nekre olarak zikredilmesidir. Zira bir şeyin belirsizliği onun azlığına delalet etmektedir.²⁶

Şimdi bu iki edatın başında buldukları cümleye farklı anlam yansıttıklarını daha detaylı göre bilmek için bu iki edatın zikredildiği bazı ayetler ele alınacaktır. Bu ayetler, belağat âlimlerinin her iki edatla ilgili ifade ettikleri görüşler çerçevesinde tahlil edilecektir. إذا ve إن edatının buldukları cümleye nasıl bir anlam kattıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Belağat âlimlerinin ifade ettikleri anlamsal farklılıkların iki edatın verilen örnek ayetler üzerinden tespitine gayret edilecektir. Yanı sıra ilk tefsir kaynakları taranarak müfessirlerin

²³ Taftazânî, *Muhtasarü'l Me'ani*, 132; *ed-Danî fi Hurufi'l Meanî*, s. 369.

²⁴ el-Araf, 7/131.

²⁵ Hatib el-Kazvîni, *Telhisu'l Miftah*, s. 37.

²⁶ Zemaşşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. 'Umer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, (Riyâd: Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998), 2: 493; Taftazânî, *Sadeddin Muhtasarü'l Me'ani*, 132; İsa Ali el Akubî, Ali Sad eş-Şitvî, *el-Kafî fi Ulumi'l-Belağetu fi Ulmi'l-Arabîyyeti el-Meanî ve'l Beyan ve'l Bedî'* (İskenderiyye: Menşuratu'l-Cami'eti'l-Meftuhati, 1993), s.196.

söz konusu ayetlerde geçen iki edatın, cümleye kattığı anlamlarıyla alakalı görüşleri aktarılacaktır.

3.1. 'in Zikredildiği Ayetler

Şart edatı 'in geçtiği ayetlerin tamamını burada tahlile tabi tutmak çalışmanın kapasitesini aşacağı için biz burada seçilen bazı örnekler üzerinde konuyu inceleyip değerlendireceğiz.

1.

{قُلْ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}

De ki: “Muhakkak ben Rabbime isyan edersem o büyük günün azabından korkarım.”²⁷ Bu ayetin tefsiri ile ilgili müfessirlerin görüşleri şu şekildedir: Razî ve Alusî; Kuşku ifade eden şart edatı 'in geçmiş zaman fiili ile kullanılmış olmasını varsayıma dayalı manaya işaret ettiğini ifade etmişlerdir.²⁸

Ebu Hayyan; Bu ayetteki koşul bildiren عَصَيْتُ fiilinin mana olarak vuku bulmasının mümteni olduğunu ifade ederek, ismet sıfatından dolayı peygamberlerin masum olduklarını zikretmiştir.²⁹

Beydâvi; Bu ayette şart edatı 'in, mazî fiili ile kullanılmasını müşrikleri düşünmeye sevk etmeye yönelik bir manaya ta'riz³⁰ sanatıyla ima edildiğini ifade etmiştir.³¹

Haşiyetu's Şihab Alel Beydâvi'de ise bu konuda şunlar kaydedilmiştir; Peygamberden isyanın olmadığı halde ayette mazî fiil ile birlikte 'in edatının kullanılmasının faraziye üzerine kurulan bir hüküm ifade eder. Ve zahir mananın dışında bir manaya işaret ederek “ta'riz” sanatı vasıtasıyla müşriklerin Allah'a karşı asi olduklarını ve Allah korkmadıklarına işaret edilmiştir.³²

Bu ayete ilişkin yukarıda tefsir kaynaklarından naklettiğimiz yorumlar şunu gösteriyor: Şart edatı 'in sonrasında gelen şart fiili -şart bildiren cümle- anlam itibarıyla vuku bulmuş değildir. Müfessirlerin şart edatı 'inden sonra gelen cümlenin anlam bakımından gerçekleşmediği yönündeki görüşlerini bu edata dayandırmaları belâgat âlimlerinin 'in edatına ilişkin görüşlerini teyit etmektedir.

²⁷ el-Enam,6/15.

²⁸ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. 'Umer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrüt: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981), XII, s. 180; Alusî, Şihabüddin Mahmud, *Tefsiru'l Kurâni'l Azim, ves'ebi'l-Mesâni*, (Beyrut: Daru İhyai't Turâsi'l -Arabiyyi, ts), VII, s. 111.

²⁹ Beydâvi, Nâsırüddin, Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, (Beyrüt: Dâru İhyâ et-Turâsi'l -'Arabiyy, Beyrüt, ts), II, s. 156; Konevî, Usamuddin İsmail b. Muhammed *Haşiyetu'l -Konevî, Ala Tefsiri'l - Beydâvi*, (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1422/2001),XIII, s. 35.

³⁰ Belâgatta cümlenin ifade ettiği zahir anlamının dışında bir anlam kastetmektir. Geniş bilgi için bk. Muhtasaru'l - Me'ani, s. 372.

³¹ Beydâvi, Abdullah b. 'Umer eş-Şirâzî, *Envâru't Tenzil ve Esraru't Tevil*, (İstanbul: Dersaadet kitabevi, ts.) II, s. 295.

³² Hafâci, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. 'Umer el-Hafâci' *Haşiyetu's-Şihab âla Tefsir'l-Beydâvi - İneyetu'l-Kadi ve Kifayetu'r-Râdi*, (Beyrut: Daru Sadır, ts). IV, s. 33.

2.

{أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفْعِلُونَ فِيهِ كَفَىٰ بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ

{الرَّحِيمُ}

“Yoksa "Onu uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer ben onu uydurmuşsam, Allah'ın beni cezalandırmasına karşı sizin bana yapacağınız hiçbir şey (fayda) olamaz. O, sizin, hakkında yaygara kopardığınız şeyi daha iyi bilir. Benimle sizin aranızda şahit olarak O yeter! O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."³³

Faḥrüd-din er-Razi bu ayetin tefsirine ilişkin şunları ifade etmektedir: Allah (c.c.), surenin başında tevhid, nübüvvet ve mucizelerden bahsettikten sonra müşriklerin vahiyle ilgili bu “*Muhammed'in uydurmasıdır.*” İddialarına karşı “Onu uydurdu” mu diyorlar?” İfadesini zikretmiştir. Ayetin başındaki istifham (soru) hemzesi inkâr amaçlıdır. Yani Allah (cc), müşriklerin sözlerini baştan reddetmiştir. Bununla birlikte Peygambere müşriklerin iddialarına farazi olarak cevap vermesini emrederek: De ki: "Eğer ben onu uydurmuşsam, Allah'tan gelecek olana (cezaya) karşı siz benim için hiçbir şey yapamazsınız.

Bu ayette Allah(c.c.) müşriklerin peygambere yönelttikleri iftirayı defetmek ve böyle bir şeyin olamayacağını ifade etmek için اِنْ edatını zikretmiştir. Zira bu edat, şart anlamını ifade etmekle birlikte kendinden sonra gelen şart bildiren cümlelerin vuku bulmadığına da işaret etmektedir. Buna binaen Allah (c.c.) peygamberini tasdik etmiş, müşriklerin peygambere ilişkin iddia ve iftiralarının doğru olmadığına işaret etmiştir.”³⁴

3.

{ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ}

“Bu (duruma düşmeniz)in sebebi şudur: Tek Allah'a çağrıldığınız zaman inkâr ederdiniz. O'na ortak koşulunca inanırdınız. Artık karar yüce ve büyük Allah'a aittir.”³⁵ Bu ayetteki hitap Kıyamette suçlarını itiraf eden ve cehennem azabından kurtulmayı uman müşriklere yöneliktir.³⁶ Dediler ki: "Rabbimiz, bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin. Günahlarımızı itiraf ettik. Şimdi (şu ateşten) çıkmak için (bize)bir yol var mı (acaba)?"³⁷

Üstte verilen ayette iki şart edatı zikredilmiştir. Allah'a davet kısmında اِذَا edatının zikredilmiş olması bu adatın sonrasında gelen şart bildiren cümlelerin kesinlik ifade ettiği görüşünü teyit etmektedir. Zira Allah'a davet vuku bulacağı kesindir. Ancak Allah'a şirk koşma fiili her ne kadar vuku bulmuşsa da bu fiil gerçekçi olmadığı için olmamış gibi kabul edilip, genel kullanım itibarıyla şart bildiren cümlelerin vuku bulmadığını ifade eden اِنْ edatı

³³ el-Ahkaf, 46/8.

³⁴ Beydâvî, *el-Keşşâf*, V, s. 493; Râzî, Faḥrüd-din, *Mefâṭıhu'l-Gayb*, XXVIII, s. 6.

³⁵ el-Gafir, 40/12.

³⁶ Ebu's-Su'ûd, İbn Muhammed el-İmâdî el-Ḥanefî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, (Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd, 1947), V, s. 9.

³⁷ el-Gafir: 40/11.

zikredilmiştir. Yanı sıra *إن* edatı ile birlikte muzari fiil zikredilmiş olması, ayetin devamında ise cümleye kesinlik anlamı katan *إذا* edatı ile birlikte mazî fiil zikredilmiş olması, - *إن* için kesin olmama anlamı, *إذا* için ise kesinlik anlamı - ile mazî ve muzari fiilin ifade ettikleri zaman dilimleri³⁸ arasında uyumun sağlanması bakımından dikkat çekicidir.³⁹ Bu iki şart edatının ayete farklı anlam katmasının tespit edilmiş olması bu çalışmanın başında *إذا* ve *إن* ile ilgili nakledilen belâgat âlimlerinin görüşlerini teyit eder mahiyettedir.

4.

{وَأَنْ تُطِيعَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّلَّ وَأَنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ}

“Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırlar. Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz, yalandan başka söz de söylemezler.”⁴⁰ Bu ayette de Allah (cc) Peygamberine (s.a.v.) hitaben: (faraza) Mekke müşriklerine veya yeryüzünde bulunan diğer dinlere mensup insanlara uyarısa kendisini Allah yolunda alıkoyacaklarını ifade etmiştir. Bu farazi duruma ayetin başına *إن* edatı getirilerek işaret edilmiştir. Ayrıca Peygamberin (s.a.v.) müşriklere veya diğer dinlere mensup kişilere uymayacağına da işaret edilmektedir.⁴¹

Sonuç olarak belâgat âlimleri *إن* edatının sonrasında gelen ve şart bildiren cümlelerin kesinlik ifade etmediği ve vuku bulmasının bazı durumlarda muhtemel bazı durumlarda da mümteni olduğu şeklindeki görüşleri birçok ayette görmek mümkündür. Vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı gibi bu görüşü birçok tefsir kaynakları da teyit etmektedir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in Arap Dili ve Belâgati çerçevesinde değerlendirilmesinin yerinde olduğunu otaya koymaktadır. Şimdi şart edatı *إذا* 'ın Kur'an'daki bazı ayetler üzerinde anlam tahliline ilişkin birkaç örnek verelim:

3.2. إذا'nın Bulunduğu Ayetler

Kur'an-ın birçok ayetinde “iza” şart edatı olarak zikredilmiştir. Bu edatın geçtiği ayetlerdeki şart bildiren cümlelerin anlam bakımından zaman içinde ya gerçekleştiği veya gerçekleşmesi kesin olan konulara ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Biz burada şart edatı *إذا* 'ın zikredildiği ayetlerden birkaç örnek vererek konuyu tahlil etmeye çalışacağız.

1.

{وَأَمَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ}

³⁸ Her ne kadar şart cümlesinde mazi fiilin manası muzariye dönüşse de, şart cümlesinden bağımsız, genel kullanımda bu iki fiilin zaman mefhumu iki şart edatının cümleye yansıttıkları mana ile örtüşüyor.

³⁹ Ebu's-Su'ud, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, .V, s.9; Hasan Tabîl, *Kurân'da İltifat Üslubu*, (Kahire: Daru'l Fikri'l Arabiyyi, 1418/1998), s.136.

⁴⁰ el-Enam,6/116.

⁴¹ Hafâcî, Şihâbüddin *Hâşiyetü's-Şihab*, IV, s. 33.

“Gerçekten biz insana katımızdan bir rahmet tattırdığımızda ona sevinir; ama elleriyle yaptıkları işler yüzünden onlara bir kötülük dokunursa, o zaman da insan pek nankördür.”⁴²

İbn Kâyyım bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmektedir: Allah (cc.) vuku bulması kesin olan rahmetten bahsederken إذا edatını zikretmiş, kötülüğün isabeti konusunda ise إن edatını zikretmiştir. Bu durum Allah'ın insana yaptığı rahmetin kesin olduğunu, ancak insanın kusurundan dolayı hak ettiği cezayı alması ilahi rahmetin genişliği nedeniyle kesin olmadığına işaret etmektedir. Bununla beraber ayetin rahmet ile ilgili bölümünde geçmiş zaman fiilinin (şeklen)kullanılması, kötülükten bahsedilen kısmında ise müstakbel fiilin kullanılması bu iki edatın cümleye kattıkları farklı anlamlarıyla örtüşmektedir. Şöyle ki gerçekleşmesi muhakkak olan cümlelerin tahkik edatı إِنَّ ile gelmesi ve dokunmanın en etkili kısmı olan tattırma anlamındaki أَذَقْنَا -tattırdığımızda-ile gelmesi, kesinlik ifade eden إذا edatıyla uyumlu bir mana bütünlüğü ortaya koymaktadır.

Ayetin devamında ise şart edatı إن 'in şart cümlesine kattığı tereddüt ve zayıf ihtimal manasına uygun düşecek şekilde pekiştirme edatı olmaksızın ve müstakbel fiil zikredilmiştir.⁴³

2.

{وَإِذَا نَعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَا بَاجِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤْمِنًا}

“İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirip yan çizer. Kendisine şer dokununca da umutsuzluğa düşer.”⁴⁴ İbn Kâyyım bu ayetin tefsirinde şunları kaydetmektedir; Bu ayette gerçekleşmesi kesin olan manaya delalet eden إذا edatı kullanılmıştır. Zira umutsuzluk ancak kötülüğün vuku bulduğu bir anda meydana gelen bir durumdur. Ayette “umutsuzluğa düşer” geçmiş zamanın hikâyesi -dili- mazî fiilden anlaşılıyor ki umutsuzluk vuku bulmuştur. Bu durumda şart bildiren fiil olan {نَعَمْنَا} cümlesi başında إذا'nin getirilmesiyle kat'i bir şekilde vuku bulduğuna işaret etmektedir.⁴⁵

3.

{وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ - وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ - وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ - وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ - وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ - وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ - وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ - وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ - بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ - وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ - وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ - وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ - وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِقَتْ - عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ}

“Güneş, dürüldüğü zamana, yıldızlar, bulanıp söndüğü zamana, dağlar, yürütüldüğü zamana, gebe develer salıverildiği zamana, yaban hayatı yaşayan (irili ufaklı) tüm canlılar

⁴² eş-Şura, 42/48.

⁴³ Abdulfettah Laşin, *İbnü'l- Kayyım ve Hissuhu'l Belagiyyu fi Tefsiri'l- Kurân*, (Beyrut: Daru er-Raid el-Arabiyyi, 1402/1982), s. 56-57.

⁴⁴ el-İsra, 17/83.

⁴⁵ Abdulfettah, *İbnü'l- Kayyım ve Hissuhu'l Belagiyyu fi Tefsiri'l- Kurân*, s. 56-57.

toplandığı zamana, Denizler kaynatıldığı zamana, ruhlar (bedenlerle) eşleştirildiği zamana. Diri diri gömülen kız çocuğunun hangi günahından dolayı öldürüldüğünün sorulduğu zamana, Amel defterleri açıldığı zamana, Gökyüzü (yerinden) sıyrılıp koparıldığı zamana, Cehennem alevlendirildiği zamana ve Cennet yaklaştırıldığı zamana yemin olsun ki herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir.”⁴⁶ Bu surede kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşecek olan birtakım hadiselerden söz edilmiştir. İslam inanç esaslarına göre adı geçen hususların tamamı gerçekleşmesi kesin hususlardır. Bu nedenle cümlelerin başına إِذَا getirilmiştir. Şart edatı إِذَا in katiyet ifade eden bu cümlelerin başında kullanılması belâğat âlimlerinin söz konusu edatın cümleye katiyet anlamı kattığına dair görüşlerini teyit etmektedir.

4.

{كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ}

“Sizden birine ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılınmıştır.”⁴⁷ Bu ayette de vuku bulması muhakkak olan ölüm vakası başında şart edatı إِذَا kullanılmıştır. Bu ayetin devamında şart edatı إِنْ kullanılmıştır: “Eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması...”. Çünkü kişinin geride mal bırakması kesin bir şey değildir. Bu durum şart edatı إِنْ in cümleye إِذَا nın aksine şüphe veya olabilirlik anlamını kattığı görüşüne uygun düşmektedir. Buraya kadar vermiş olduğumuz örneklerden özellikle kıyamete ilişkin birçok ayette⁴⁸ ve gerçekleşmesi kati olan meselelere ilişkin konularda hep إِذَا edatı zikredilmiştir. Bu durumda Arap Dili ve Belagati âlimlerinin de ifade ettikleri gibi bu edatın cümleye kesinlik anlamını kattığı aşikârdır. Dolayısıyla Kur’ân’ı yorumlamak O’nu sahil bir şekilde anlamak ve derin manalarını kavramak için dilbilimsel boyutuna dikkat etmek gerektiği kanaatindeyiz. Zira Kur’ân’ın çeşitli ayetlerinde “Düşünüp manasını anlamamız için biz, onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.” (Yusuf, 12/2)⁴⁹ buyurulmaktadır. Bunun bir anlamı da Kur’ân yorumunda Arap dilinin dikkate alınması gerektiğidir. Bu bağlamda Arap belâğatini dikkate alıp bu iki edatın geçtiği ayetleri bu çerçevede tefsir ettiğimizde Kur’ân’ın *icaz* vasfını da ortaya koymuş oluyoruz.

Sonuç

⁴⁶ et-Tekvir, 81/1-14.

⁴⁷ el-Bakara, 2/180.

⁴⁸ ez-Zariyat 51/1-6; el-Vaki’a, 56/1-5; el- Hâkka, 69/13-14; en- Nazi’at, 79/1-5; et-Tekvir, 81/1-8; el- İnfitar 82/1-4; el-İnşikak, 84/1-5; ez-zilzal 99/1-3. Süreleri ve kıyamete ve ölüme ilişkin ayetlerde “iza” edatı zikredilmiştir.

⁴⁹ Diğer yerler için bk. Tâhâ, 20/113; ez-Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; eş-Şûrâ, 42/7; ez-Zuhruf, 43/3.

Bu çalışma vesilesiyle yaptığımız araştırmada Arap Dili ve Belagati âlimlerinin, şart edatlarından إذا ve إن 'in cümle içinde önemli bir yere sahip olduğu konusunda ittifak ettiklerini tespit ettik. Bu bağlamda Nahiv ve Belâğatî âlimleri bu iki edatın kelimeyi lafzen etkilemesi bakımından birbirinden farklı bir işleve sahip olduğu gibi cümleye kattığı anlam bakımından da birbirinden farklı olduğunu dile getirmişlerdir. Bu çerçevede belagatçılar, bu iki edattan إن 'in kelimeyi cezm etme özelliğine sahip olduğu halde إذا 'nın böyle bir işleve sahip olmadığına dikkat çekmiş ve bu iki edatın şart anlamı dışında cümleye farklı manalar kattıklarını ifade etmişlerdir. Arap Dili ve Belâğatî âlimleri إن edatının, başında bulunduğu cümleye kuşku, vuku bulması ihtimal dışı veya mümteni olma anlamları kattığını dile getirmiş, şart edatı إذا için ise lafız bakımından cezm işlevini yapmadığını ancak mana bakımından cümleye kesinlik ve katiyet kattığını ifade etmişlerdir. Bu çalışma vesilesiyle biz, Arap Dili ve Belâğatî âlimlerinin bu iki edatın farklı anlamlar taşıdığı görüşünde büyük ölçüde ittifak ettiklerini belirledik. Bu bağlamda bazı tefsir kaynaklarına da başvurduk. Müfessirlerin şart edatı إذا ve إن 'in bulunduğu ayetleri nahiv ve belâğat âlimlerinin görüşlerini teyit edecek mahiyette yorumlarda bulduklarını tespit ettik. Bu çerçevede müfessirler, şart edatı إن 'in kendinden sonraki cümleye zayıf ihtimal, vuku bulma veya mümteni anlamı kattığını ifade etmişlerdir. Şart edatı إذا 'ın ise sonrasında gelen cümleye kesinlik anlamını kattığını, hatta bazı müfessirlerin Kur'ân-ı Kerimde bu iki edatın cümleye bu çerçevede farklı anlam katmadığı görülen bazı ayetleri tevil yoluna giderek bu kapsama almaya çalıştıklarını belirledik. Biz bu hususu Kur'ân ayetlerinden birtakım örnekler üzerinde inceledik. Bu iki edatın farklı anlam yansımalarının ayetlerde de mevcut olduğunu tespit ettik. Bu iki edattan إذا 'dan sonra gelen cümlenin anlamca gerçekleşmesi kesin konular olduğunu إن edatından sonra gelen şart cümlesi ise anlamca vuku bulması zayıf ihtimalli veya mümteni meselelere dair olduğunun kanaatine vardık. Ayrıca bu çalışma vesilesiyle Kur'ân'ın sadece Arapçayı konuşma dili olarak bilmekle anlaşılamayacağını Arapçayı konuşma dili olarak bilmekle birlikte bu dilin nahiv ve belagat boyutuna ilişkin bilgilerin de gerektiği sonucuna vardık.

Kaynaklar

- Abdulfettağ Laşin, *İbnü'l- Kayyim ve Hissuhu'l Belagiyju fi Tefsiri'l -Kurân*, Beyrut, Daru er-Raid el-Arabiyyi, 1402/1982.
- Ali Tevfik Ahmed, Yusuf Cemil ez-Za'bî, el -Mu'cemu'l Vafî fi Edevati'n -Nahvi, Ürdün, Daru'l-Emel,1414/1992.
- Alusi, Şihabüddin Mahmud, Tefsiru'l Kurâni'l Azim, ves'ebi'l -Mesâni, Beyrut, Daru İhyai't Turâsi'l - Arabiyyi, ts.

- Beydâvî, Nâsırüddîn, Ebû'l-Ḥayr Abdullah b. 'Umer, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Beyrût, Dâru İhyâ et-Turâsi'l-'Arabîyy, Beyrût, ts.
- Ebû Ḥayyân, el-Endülüsî Muhammed b. Yûsuf, el-Baḥru'l-Muḥîṭ, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, vd., yy., Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebu's-Su'ûd, İbn Muhammed el-'imâdî el-Ḥanefî, İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, Riyâd, Mektebetu'r-Riyâd, 1947.
- Habenneke, Abdurrahman el-Meydânî, el-Belagatu'l Arabiyye Üsûsuha ve Ulumuha ve Fünunuha, Beyrut, Daru's Şamiyye, 1416/1996.
- Ḥafâcî, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Ḥafâcî' Ḥaşîyetü's-Şihab âla Tefsir'l-Beydâvî İnayetu'l-Kadi ve Kifayetu'r-Râdî, Beyrut, Daru Sadır, ts.
- Hasan Tabîl, Kurân'da İltifat Üslubu, Kahire, Daru'l Fikri'l Arabiyyi, 1418/1998.
- Hatib el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman, Telhisu'l Miftâh, Pakistan, Mektebetu'l Buşra, 1431/2010.
- İbn Hişâm, Abdullah el-Ensârî, thk. Muhammed Mühyeddin Abduḥamid, Şezeratu'z Zeheb fi Marifeti Kelami'l Arab, Beyrut, Daru İhyai't Turasi'l Arabiyyi, 1422/2001.
- İbn Hişâm, Abdullah l-Ensârî, thk. Muhammed Mühyeddin Abduḥamid, Muğni'l Lebib an Kutub'l E'arib, Kuveyt, et-Turasu'l Arabiyye, 1423/2002.
- İbnu'l Ezrak, Nafi', Mesâilu Nâfi' b. Ezrak 'an Abdillâh b. Abbâs, thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Kıbrıs, Dâru'l-Ceffan ve'l-Cabî, 1413/1993.
- İsa Ali el Akubî, Ali Sad eş-Şitîvî, el-Kafi fi Ulumi'l -Belâgetu fi Ulmi'l- Arabiyyeti el-Meanî ve'l Beyan ve'l Bedi' İskenderiyye, Menşuratu'l Cami'eti'l Meftuhati, 1993.
- İsa Ali el- Akubî, el-Mufasssal fi Ulumi'l Belagati'l Arabiyyeti el-Meanî el-Beyan el-Bedi', Haleb, Menşuratu Camiatu Haleb, 1421/2000.
- Konevî, Usamuddin İsmail b. Muhammed Ḥaşîyetu'l -Konevî, Ala Tefsiri'l - Beydâvî, Beyrut, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1422/2001.
- Muradî, el- Hasan b. Kasım, el-Cena ed-Danî fi Hurufi'l- Meanî, thk. Faḥruddin Kabava, Muhammed Nedim Fadıl, Beyrut, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1413/1992.
- Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. Ömer, Mefâtîḥu'l-Ġayb, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sibeveyh, Ebu Bişr Amar b. Osman b. Kanber, thk. Abdusselam Muhammed Harun, el-Kitab, Kahire, Mekebetu'l Ḥancî, 1402/1982.
- Taftazânî Sadüddin Mesud b. Fahrüddin b. Burhanüddin Ömer Abdullah el-Herevî, Muhtasaru'l Me'anî, İstanbul, Salah Bilici Kitab Evi, 1977.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. 'Umer b. Ahmed, el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Ġavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Riyâd, Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998.

Analysis of the Meaning Given in a Sentence with Prepositions of Condition “iza” and “in”: Applications in Some Verses

Abstract

In this study, it is discussed whether the conditionals "iza" and "in", which are conditionals in the Arabic language, give a different meaning to the sentence, of which is at the head, except for conditional. In this context, it is investigated whether these two conditionals have different meanings to the sentence, of which is at the head, in terms of Arabic Language and Rhetoric, and the views of Arabic linguistic scientists and rhetoric writers related to the subject are included. While linguists mention that "iza" conditional has no effect on the meaning of the sentence after it, "in" conditional has the effect of "cezm" on the "muzari" verb after it. The linguists have stated that these two conditionals not only have different effects on the sentence after themselves but they also give a different meaning to the sentence before themselves. "iza" conditional, which has no characteristic of "cezm", gives the meaning of condition to the sentence before itself and adds precision to it too. In contrast, "in" conditional, which makes the sentence after itself "cezm", gives the meaning of condition and a probability or not certain. too. On the other hand, the Arab rhetoric documents on the subject, while limiting the sentence to a number of elements, recorded that the recording of a sentence with a condition is directed towards a number of meanings. They mention that "iza" conditional gives the meaning of certainty, whereas "in" conditional gives the meaning of the probability to the sentence.

We have tried to apply some of these two prepositions to the Quranic verses after giving the views of the Arab linguists and the rhetoric scientists about this subject. As we have given examples in the study, we concluded that the verses of these two conditionals add a different meaning to the sentence, of which they are at the head. As we have explained in the verses of the Qur'an, these two conditionals are mentioned considering as the use of the Arabic language and the rhetoric is based. In particular, in the verses about faith in the Qur'an, "iza" conditional was added, which adds certainty to the sentence when talking about the verbs such as Allah's (c.c.) verbs, adjectives, the Hereafter and Doomsday. In the verses on the actions of the servants, "in" conditional was mentioned, which adds the meaning of the probability and imprecision to the sentence. As a result, it is quite understandable that the Qur'an is based on an application that exists in the Arabic language and rhetoric. Because, when we look at the apoplexy period of the Qur'an, It was the elocution that Arabs were proud of the most. It is a virtue that different meanings should be expressed in a word in elocution. Considering this issue, Qur'an used the same mode as the way its interlocutors used and this shows that Qur'an reached a peak in this way by performing the best. In this context, while the two conditionals of the Arabs have the same common meaning, they accept that this common meaning is different from each other as the example of eloquence and that the Quran uses it in a more subtle and deeper way. This points out the role of Arabic language and rhetoric. In the verses of faith, which is the most important in the world of Qur'an, being emphasized by "iza", which means certainty and in the verses of man's acts, being to emphasized by "in", which means probability shows how Arab language and rhetoric is important to understand Qur'an. In addition, some tafsir sources were examined in the context of the subject and opinions were given about it. In these sources, the fact that these two conditionals give a different meaning to the sentence made our opinion more powerful on the subject.

Keywords: Arabic Language, Balagah, “iza” “in”, Meaning, Condition, Preposition

İsmail Hakkı Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme

Study and Critical Edition of Ismail Hakkı Bursevî's Commentary on the Hadith 'The Believer is a Mirror of his Fellow Believer': A Study on the Points where the Esoteric and Exoteric Meaning Unite and Separate

Orkhan MUSAKHANOV^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
e-Posta: orkan.musaxan@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-9081-3771>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	08.10.2019
Kabul Tarihi:	07.12.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Osmanlı âlim ve sūfileri arasında eserlerinin çokluğuyla bilinen Ekberî geleneğe mensup bir âlim-sūfidir. "Rūhu'l-Beyân" isimli bâtnî-işârî tefsirinin yanı sıra Nevevî'nin (ö. 676/1277) kırk hadisi üzerine yaptığı tercüme-şerh çalışması, kendisinin derlediği kırk hadis üzerine yaptığı Arapça şerh ve de müstakil hadislerin üzerine yazdığı risaleler, onun işârî tefsir ameliyesinin Kur'ân-ı Kerimle sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır. Osmanlı'nın son döneminde yaşamış önemli biyograflardan Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) Osmanlı Müellifleri'ndeki Bursevî ve "Rūhu'l-Beyân" tavsifleri Bursevî'nin Osmanlı âlim-sūfileri içerisindeki ayrıcalıklı yerini ortaya koymaktadır. Mehmed Tahir'in Bursevî tavsifinden hareketle Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' hadis-i şerifi üzerine yazdığı müstakil risaleyi konu edinen bu makalede onun işârî tefsire olan bakış açısı, zâhirî ve bâtnî yorum konusunda tutturduğu denge hassasiyeti Ekberî geleneğe mensup Afîüddin Tilimsânî'nin (ö. 690/1291) sūfilerin işârî tefsir ameliyesinde ittifakla başvurduğu 'Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî, bâtnî, haddi ve matla'ı vardır' hadis-i şerifi üzerine getirdiği yorum üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Tilimsânî'nin ana hatlarıyla İslâmî ilimler tasnifini de içeren söz konusu yorumunu şöyle özetlemek mümkündür: Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerifler üzerine getirilen yorumlarda zâhir/ilim ve bâtn/irfan anlamın varlığını, ayrıştığı/had ve birleştiği/matla' noktaları tek bir anlam bütünü'nün parçaları olarak tespit etmek. Bu tespitin bir diğer boyutu Tilimsânî'nin metinleri ilim-irfan-tahkik üçlemesi içerisinde tasnif edişine dayanmaktadır. Söz konusu üçlü ayırma göre had ve matla'ı bilmek tahkik karşılık gelmektedir. Afîüddin Tilimsânî'nin söz konusu hadis-i şerif üzerine getirdiği teknik ve cami yorumu diğer sūfîlerde bulmak güçtür. Bu makalenin amacı Tilimsânî'nin getirdiği nazari yorumun amelî yansımaları Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' hadis-i şerifi üzerine getirdiği yorumlar üzerinden tespit etmek ve bu vesileyle farklı zamanda yaşamış Ekberî sūfîlerin kullandıkları asıllar (usûl) ve bu asıllardan bilgi çıkarma yöntemleri (menhecü'l-istinbât) arasındaki bütünlüğe ve sürekliliğe işaret etmektir. Bu amaca binaen Tilimsânî'nin söz konusu tasnifinden hareketle Bursevî'nin makaleye konu edinilen hadis üzerine getirdiği yorumlar arasında beşer cinsine ait müminle ilgili olanları zâhirî, cin ve melek cinsine ait müminle ilgili olanları bâtnî ve Hak Mü'minle ilgili olanları ise zâhirî ve bâtnî'nin ayrıldığı/had ve birleştiği/matla' yerleri ortaya koyan yorumlar olarak tespit edilmiş ve detaylandırılmıştır. Makalenin amacı öncelikli olarak Bursevî'nin 'Şerhu Kavlihi 'Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mirâtü'l-Mü'min' isimli eserinin incelemesi olduğu için söz konusu eserin tahkikine ekte yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ekberîyye, Zâhirî-Bâtnî Yorum, Had-Matla', Afîüddin Tilimsânî, İsmail Hakkı Bursevî

Giriş

Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde İsmail Hakkı Bursevî'yi "ulemâ ve meşâyih-i Osmâniye" [Osmanlı sûfilere] içinde kesret-i âsârıyla [eserlerinin çokluğuyla] müteârif bir şeyh¹ olarak tanımlar. *Rûhu'l-Beyân*² isimli mufassal işârî tefsirinin yanı sıra o Nevevî'nin *Erbain*'inin Türkçe tercüme ve şerhinde,³ kendisinin derlediği kırk hadis üzerine yazdığı Arapça şerhinde⁴ hadislerin de işârî yorumunu yapmıştır. Söz konusu iki kırk hadis şerhinin yanı sıra *Kenz-i Mahfi*⁵ ve *Mü'min Mü'minin aynasıdır* hadis-i şerifleri üzerine yazdığı müstakil eserler onun işârî tefsir teliflerinin sadece Kur'an-ı Kerim'le sınırlı kalmadığını göstermektedir.⁶ Bursevî (ö. 1137/1725) Osmanlı Müellifleri/Sûfilere içerisinde eserlerinin çokluğuyla temeyyüz etmiştir, bu çoklukta işârî tefsir sahasında verdiği eserlerin payı büyüktür. Onun bu yönü kendisi hakkında yukarıda Mehmed Tahir'den yaptığımız alıntıyı biraz daha açar ve tamamlar niteliktedir. Mehmed Tahir'in Bursevî'yi nitelerken sadece "meşâyih-i Osmâniye içerisinde" demeyip "ulemâ ve meşâyih-i Osmâniye" demesi, Mehmed Tahir'in gözünde Bursevî'nin sadece sûfi-müellif değil, aynı zamanda zâhirî ilimlerde de üst düzey bir âlim olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aşağıda inceleyeceğimiz *Mü'min Mü'minin Aynasıdır* hadis-i şerifi üzerine getirdiği zâhirî/lügavî ve bâtinî/işârî/zevkî yorumların neredeyse birbirine denk düşecek seviyesi Mehmed Tahir'in söz konusu görüşünü teyit eder niteliktedir.

Hadis-i şerifin işârî yorumuna geçmeden önce işârî tefsirin mâhiyet ve meşrûiyeti üzerinde makalemize temel teşkil eden iki Ekberî sûfi/Tilimsânî ve Bursevî bağlamında durmak gerekmektedir. Zira Bursevî makalemize mevzubahis olan risalesinin sonunda işârî tefsirin mahiyet ve meşrûiyetine de değinmiştir. İşârî tefsirin mâhiyeti üzerine Bursevî bağlamında değindikten sonra Bursevî'nin getirdiği zâhirî ve bâtinî yorum misalleri Tilimsânî'nin⁷ *Kur'an-ı Kerim'in zâhiri, bâtinî, haddi ve matla'ı vardır* hadis-i şerifi üzerine getirdiği yorum üzerinden incelemeye tabi tutulacaktır. Böylece Tilimsânî'nin getirdiği nazarî yorumun Bursevî'deki amelî yansımasıyla irtibatı üzerinden Ekberî sûfilerin⁸ yöntemlerindeki bütünlük ve sürekliliğe işaret edilmiş olacaktır.

¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 1:26. Bursalı Mehmed Tahir'in söz konusu eserin Meşâyih kısmında zikredilen sûfilerin tercüme-i hali incelendiğinde İsmail Hakkı Bursevî tavsifine benzer tek sûfinin Ekberî geleneğin diğer bir önemli temsilcisi Dâvud-ı Kayserî (ö. 751/1350) olduğu görülür. Bursalı Dâvud-ı Kayserî'yi şöyle tanımlar: "Ulemâ-yı râsihin ve meşâyih-i vâsilinden bir zat olup Kayserilidir." Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 69.

² Mehmed Tahir *Rûhu'l-Beyân*'ın zâhir ve bâtin tefsirleri içermesine ve müellifin eserleri arasındaki ayrıcalıklı yerini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Müellifin en meşhur ve en büyük eseridir. Menkûlâtın kesreti dolayısıyla 'Mecmûatü't-tefâsîr' makamındadır. Tasavvufî olan akşamından be-tahsis *Te'vîlât-ı Necmiyye*'den alınan nakliyat, muhakkıkânedir." Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 28.

³ İsmail Hakkı Bursevî'nin *Erbain*'in Türkçe tercüme ve şerhinde izlediği metod/yöntem hakkında değerlendirme için bkz. Ayşe Gültekin, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48 (2017), 710-727.

⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu'l-Erba'ine Hadîsen*, Bursa Yazma Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 38.

⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, (İstanbul 1290).

⁶ Bursevî'nin tefsir ve hadis ile ilgili yazdığı eserlerin listesi burada listelenenler ile sınırlı değildir, tam liste için bkz. Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 113-219.

⁷ Afifüddin Tilimsânî'nin tasavvuf tarihindeki yeri ve bilhassa Ekberî gelenekteki konumu için bkz. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 41-135.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket olan Ekberî hakkında bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Ekberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 544-545. Kılıç bu maddede İbnü'l-Arabî hakkında Bursevî'nin onun "yolunun bütün tarikatları ihtiva ettiğini, zevki eksik, yolculukta sebatsız olanlar dışında onun yolundan gitmeyen, ilminden istifade etmeyen hiçbir Allah yolcusunun bulunmadığını ve istidat sahiplerinden himmetini esirgemediğini" söylediğini aktarır.

I. Zâhirî Yorum Karşısında Bâtınî Yorumun Mahiyet ve Meşruiyeti: Tilimsânî ve Bursevî Bağlamında

Bursevî, *Mü'min Mü'min'in aynasıdır* hadisi üzerine şerh yazmasının sebebinin, hadis-i şerifin akli-nakli ve zevki anlamının ne olduğu ile ilgili kendisine soru sorulması olarak zikreder. Hadis-i şerifin akli-nakli ve zevki anlamını hadis-i şerifin zâhirî ve bâtinî anlamı olarak okumak mümkündür. Nitekim Bursevî söz konusu şerhin sonunda hadis-i şerif üzerine getirdiği tasavvufi/işârî/zevkî/bâtinî yorumları *Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî anlamı/anlamı vardır* hadis-i şerifiyle desteklemektedir.⁹ Bu durum bize Ekberî sûflerin Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerif üzerine getirdiği yorumlarda gözettikleri yöntem ve üslûb birliğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle sûflere göre Kur'an-ı Kerim'in zâhir ve bâtinî olduğu gibi hadis-i şeriflerin de zâhirî ve bâtinî anlamları vardır. Bursevî *Rûhu'l-Beyân* isimli hacimli tefsirinde işârî tefsirin meşrûiyeti bağlamında söz konusu hadis-i şerife başvurur.¹⁰ *Mü'min mü'min'in aynasıdır* hadis-i şerifi üzerine yazdığı şerhte de o, bâtinî yorumun yöntem olarak meşru bir yorum biçimi olduğunu, ancak önceliğin zâhirî anlamda olduğunu ve salt bâtinîlikten¹¹ ayrıldığını şu ifadelerle dile getirir:

“Eğer dersin: İbarenin [zâhirî=nakli/akli/lügavî anlamı] yanında işâret [işârî/bâtinî/zevkî anlam] de ne demektir? Derim ki: İşâret ibârenin [zâhiri anlamı] itibara alındıktan sonra kabul edilir önce kabul edilmez. Çünkü tevîl mahallî dışında naslar zâhirî anlamlarına göredir. Resûl-i Ekrem'in “Kur'an için bir zahr ve batn vardır/Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî anlamı/anlamı vardır” sözüne dikkat kesilmeyen kimse, ibareden [nassın ibâresinin zâhirî anlamını kabul ettikten] sonra işareti [nassın bâtinî ve işârî anlamını] kabul eden kimseyi yermiştir. O bu konuda nasıl yerilir?! Te'vil ve işâretin anlaşılması sırf irfandandır. Nitekim buna Teftazânî “Şerhu'l-Akâid”de işâret etmiştir.”¹²

⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, Bursa Yazma Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 41, 58b.

¹⁰ İsmail Hakkı Bursevî söz konusu hadis-i şerifin yorumunda neshin Kur'an-ı Kerim'in zâhirî anlamında geçerli, bâtinî anlamında ise geçerli olmadığını zikreder. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniye 1306), 1: 196

¹¹ Tasavvufî İşârî/Bâtinî Yorumun Şii-İsmailî Bâtinîlikten farkı hakkında güncel bir çalışma için bkz. Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtinî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, (İstanbul: KURAMER, 2018), 71-75. Yukarıda değinilen salt bâtinîliğin karşıtı da salt zâhirîliktir. Salt bâtinîlik sadece bâtinî anlamın varlığını kabul edip zâhirî anlamı geçersiz sayarken salt zâhirîlik ise bunun tam tersini yapmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) zâhirî ve bâtinî anlamın varlığının meşruluğuna işâret ettikten sonra iki aşırı grubun zararlarına *Kur'an'ın zâhirî, bâtinî, haddi ve matla'ı vardır* hadisi bağlamında uzunca değinmektedir: “Şüphesiz yok ki Kelâmullah lisân-ı mübin-i Arabî ile nâzil olmuştur. Kur'an'ın lisanı, lugaz [bilmece] ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Ve şüphesiz yok ki nusûsta asıl olan, bir karine-i mâniâ' bulunmadıkça, zâhirî üzere hamlolunmaktadır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki, Kur'an'ın ümmül-Kitâb olan muhkemâtının yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihâtı; hakikatı, mecazı, sarihi, kinayesi, istiaresi, temsili, tansisi, imâsi, belağatının nükteleri, ta'rizleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vâzih olan mana maksud olmakla beraber, müstetbeât-ı terâkib [satır arası anlamlar] denilen ve derece-i tâliyyede matlûb olan nice ifadeler de vardır[...] Kur'an'da hiç bâtin ve remiz ve imâ yoktur demek de doğru olmaz. [...] Doğrusu bazı âsârda dahi vârid olduğu üzere *Kur'an'ın hem zâhirî vardır hem bâtinî hem haddi vardır hem matla'ı*. Kur'an [...] hakikatte ihtilâf ve tenakuzdan azâde eblağ bir kitâb-ı mübin olduğu için zâhirî ile bâtinî arasında tehâlûf ve tebâyünden de münezzehtir. [...] Kur'an'ın rûhî ve vicdânî zevklere doğabilen işârat ve tevîlâtından bahseden sûfiyye tefsirlerinin hepsini de Karâmîta ve Hurûfiyye bâtinîyyesi gibi zenâdikadan saymak da doğru değildir. Meselâ Kâşânî ve Arâis tefsirlerini mahzâ zâhirî olan meânî ve ahkâmı iptal vâdisinde yazılmış Hasan Sabbah ve Gulât-ı İmâmiyye kitapları gibi mütalaa etmek isteyenler şüphesiz ki yanlış yola gitmiş olurlar. [...] Herhalde zâhirîlikte ifrat etmek de bâtinîlikte ifrat etmek kadar muzırdır.” Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Nebioğlu Basım Evi, 1960), 8: 5611-13.

¹² İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 58b.

Fikret Karapınar İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) İbn Akil'den (ö. 513/1119) yaptığı alıntıyı yorumlayarak bâtinî yorum

Bâtını/İşârî tefsirin meşrûiyeti ile ilgili Bursevî'nin dayandığı Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'de zikrettiği görüş, nasların zâhiri anlamlarına hamledilmekle birlikte naslarda sûfilere keşfedilmiş inceliklere/dekâik işâret eden gizli anlamların varlığının kabul edilmesidir. Teftazânî'nin herhangi bir nassa dayandırmaksızın zikrettiği bu görüşün veya kabulün kaynağı, büyük ölçüde Bursevî'nin de yukarıda bu bağlamda zikrettiği “*Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır*”¹³ hadis-i şerifidir. Tilimsânî'nin bu hadis-i şerif üzerine getirdiği yorum, zâhirî ve bâtinî ayrımın/anlamın varlığı, ayrıştığı ve birleştiği noktaların tespitine dayanmaktadır. Bu bağlamda onun söz konusu hadis-i şerife getirdiği yorum aynı zamanda bir tür İslâmî ilimler tasnifini, İslâmî ilimlerin birleştiği ve ayrıştığı noktaları da içermektedir. Diğer sûfi-müelliflerde görülmeyen bu teknik ve camî yorumu Tilimsânî'nin ifadeleriyle aktarmak gereklidir:¹⁴

*“Matla'/Muttala' zâhir ve bâtını cem eden şeydir. Had, ikisinin arasında zâhir ve bâtın arasında olur [ikisinin arasını ayıran şeydir]. Zâhir, sâlih amelin kendisiyle gerçekleştiği faydalı ilimden elde edilmiş naklî (menkul) ve aklî (ma'kûl) ilimlerdir. Bâtın da naklî ve aklî ilimlerin rûhu olan ilâhî marifetlerdir. Had, ilmin/zâhirin marifetten/bâtından ayrıldığı şeydir. Matla'/muttala' ise zâhir ve bâtının [diğer bir ifadeyle ilm ve marifetin] aynıleştiği/ittihad ettiği şeydir. Böylece zâtî müşâhedeye (tevhîde/mutlak birliğe) yol açılmış olmaktadır.”*¹⁵

Tilimsânî'den yapılan bu alıntıyı biraz daha açtığımızda Kur'ân-ı Kerim'i ve yorumu olan İslâmî ilimleri insana benzettiğini diğeri bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasını insanın anlaşılmasıyla eşdeğer gördüğünü söyleyebiliriz. Bu yoruma göre insanın bedeni zâhirî anlama, rûhu ise bâtinî anlama tekabül etmektedir. Beden ve rûh nasıl insanın ayrılmaz parçası ise ve de İslâmî telakkiye göre beden ve rûh olmadan bir insan tasavvur edilemeyecek ise Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî ve bâtinî anlamı da Kur'ân-ı Kerim'in ayrılmaz parçasıdır. Bu tasnif zımnen şu sonucu da içermektedir. İnsanın bedeni ne kadar açık ise zâhirî anlam o kadar açık, rûhu da bedenine nispeten ne kadar gizli ise zâhirî anlama nispeten bâtinî anlam

ve işârî yorumun birbirinden farklı şeyler olduğunu ve genellikle birbirleriyle karıştırıldığını iddia eder. Ona göre işârî yorum lafzın işâret ettiği derûni manaları delil ve karinelerle ortaya koymayı hedeflerken, bâtinî yorum ise nassın ne lafzını ne anlamını ne de işâretini dikkate almaktadır. İbn Arabî (ö. 638/1240), Bursevî (ö. 1137/1725) ve Âlûsî (ö. 1270/1853) gibi bazı sûfiler her ne kadar Şii-İsmâilî Bâtinîler ile aynı yorum biçimine sahip oldukları düşünülse de onları ehl-i sünnet bâtinî yorum kategorisinde ele almak daha uygun olabilir.

Fikret Karapınar, “İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur'ân'ın Bâtını ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, (İstanbul: KURAMER, 2018), 114-115.

Yukarıda Bursevî'den yaptığımız alıntı onun bâtinî ve işârî anlamı birbirinin müteradifi olarak kullandığını görmekteyiz. Bursevî'nin kendi derlediği kırk hadise yaptığı Arapça şerhindeki şu ifadeler de görüşümüzü teyit eder niteliktedir: “*Kur'ân için bir zâhir ve batın vardır/Kur'ân'ın zâhirî ve bâtinî anlamı/anlamı vardır. Zâhirî anlamı kitabı öğretenlerden öğrenilir. Bâtinî anlamı ise Hak Teâlâ'ya (Rabbü'l-erbâb) vasil olan şeyhlerden (meşâyih) öğrenilir.*” İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu'l-Erba'ine Hadîsen*, 5a.

Biz de makalemizde İsmail Hakkı Bursevî'nin söz konusu sarîh tavrından hareketle bâtinî ve işârî kelimelerini birbirinin müteradifi olarak kullandık.

¹³ Bu hadis-i şerifin sıhhati ve üzerine diğeri fakih ve sûfilerin getirdiği yorumlar hakkında bilgi için bkz. Dilaver Selvi, “ ‘Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır’ Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 7-41.

¹⁴ Afifüddin Tilimsânî'nin bu yorumuna nispeten yakın bir yorum Abdülvehhâb Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) aittir: “Zâhir, kendisiyle salih amellerin meydana geldiği faydalı ilimlerden ma'kûl ve makbul olanlarıdır. Bâtın, ilahî marifetlerdir. Matla', zâhirle bâtının birleştiği bir manadır. Had, her şeyde Cenab-ı Hakk'ı müşâhedeye götüren bir yoldur.” Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 12; Dilaver Selvi, “ ‘Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır’ Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, 32. Burada tekrar belirtelim ki Tilimsânî haddi, zâhir ve bâtın mananın ayrıldığı yer olarak görür.

¹⁵ Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Tahran: Meclis-i Şura-yı İslami Kütüphanesi, nr. 10613, 1b.

da o kadar kapalı ve gizlidir. Beden ve ruhun ayrıldığı yer, diğer bir ifadeyle zâhiri anlamın sınırının bittiği ve bâtinî anlamın sınırının başladığı yer haddir. Bu ayırım hadis-i şerifte beşer cinsine ait mü'mine getirilen yorumların zâhir ve cin ve melek cinsine ait yorumların bâtin anlam olarak tespit edilmesinin de zeminini oluşturmaktadır. Zîrâ zâhiri yorum beden gibi açık, bâtinî anlam ise cin ve melek gibi kapalıdır. İkisinin bitiştği yer ise matladır (insanın bütünüdür). Hadis-i şerifteki matla' ise 'Hak Mü'min' olarak tespit edilecektir. Onun bu bakış açısının temelini, bu satırların yazarına göre sebebi metinleri/ilimleri ilim-irfan-tahkik üçlüsüne göre tasnif etmesidir. İlim burada zâhirî anlama, irfân bâtinî anlama tahkik ise had ve matla'ı bilmeye tekabül etmektedir. Başka bir ifadeyle tahkik, zâhir ve bâtin anlamın ayrıldığı ve birleştiği noktaları bilmektir.¹⁶

Bu bakış açısı zâhirî ve bâtinî ilimlerin diğer bir ifadeyle nazar/istidlal ve tasfiye/keşf/zevk yönteminin neye tekabül ettiğini, işlevlerinin büyük resimde nereye oturduğunu ve bu yöntemlerin ürettiği mahsullerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda bir usûl niteliğindedir. Zâhirî ve bâtinî yorumun işlevi ve oturduğu zemini Tilimsânî ve Bursevî bağlamında belirttikten sonra Bursevî'nin *Mü'min Mü'min'in Aynasıdır*¹⁷hadisi üzerine getirdiği nakli-akli/zâhirî ve zevki/bâtinî yorumların tespit ve ayrıştığı ve birleştiği noktalarının tahliline sırasıyla geçilebilir.

II. Mü'min Mü'min'in Aynasıdır Hadisinin Akli-Nakli/Zâhirî Yorumu

Bursevî her ne kadar hadis-i şerifin sonunda hadisin zâhir/ibâre ve bâtin/işâre olarak manalarını verdik dese de şu anlam zâhirî ve şu anlam ise bâtinîdir şeklinde sarih ifadeler kullanmamıştır. Bundan dolayı burası zâhirî ve bâtinî anlamın birleştiği ve burası da zâhirî ve bâtinî anlamın ayrıldığı yerdir şeklinde açıklamada bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte yukarıda aktardığımız Tilimsânî'nin ortaya koyduğu usulden hareketle hangi anlamın lügavî ve zâhirî; hangi anlamın ise bâtinî olduğunu ve bu iki anlamın birleştiği ve ayrıldığı noktaları kestirmek pek de güç değildir. Bu durumu açıklığa kavuşturduktan sonra hadis-i şerifin zâhirî anlamlarının tespitine geçilebilir.

Bursevî'nin *Mü'min Mü'minin Aynasıdır* hadis-i şerifinin sahih olup olmadığı meselesini de eserin diğer bir telif sebebi olarak zikrettiğini burada belirtelim. Kendisine sorulan soruya cevaben Bursevî hadis-i şerifin Muhyissünne Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbih*¹⁸ve Kudâ'î'nin (ö. 454/1062) *Şihâb*¹⁹ -ki bu kitaplarda hadis-i şerifin cin ve melek cinsine ait yorumları ve el-Hak Müminle irtibatları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır- isimli eserlerinde geçtiğini ve hadis âlimlerinin hadisi sahih olarak vâf ettiklerini belirttikten sonra hadisin lafızlarının, "mü'min" ve bilhassa "ayna" lafızlarının uzunca etimolojik tahlilini yapar. Bursevî'nin "mü'min" ve "mir'ât" kelimesi üzerine getirdiği etimolojik yorumları, onun hadis-i şerifin bâtinî anlamları kadar zâhirî anlamlarını da neredeyse eşit düzeyde önemseydiğini

¹⁶ Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 109-133.

¹⁷ Hadis-i şerifin sıhhati ve rivayetleri hakkında bilgi için bkz. Huriye Martı, "Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2009), 39-63.

¹⁸ Muhyissünne Begavî, *Mesâbihü's-Sünne*, nşr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı ve Diğerleri, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 3: 375.

¹⁹ Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, nşr. Hamdî b. Abdülmecid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1: 105-106.

belirtmek açısından burada aktarmak konunun unsurlarının detaylarını ortaya koymak açısından gerekmektedir:

i. 'Mir'ât' kelimesi üzerine getirilen etimolojik yorumlar.

"el-Mir'ât" kelimesi kapalı te "المِرْآت" ile dir. Çünkü o [te/ة], el-fevâtü/الفَوَات ve el-beyâtü/البيات [kelimelerinde olduğu] gibi kelimenin aslından değildir. Onu açık te/ت ile yazmak câhilliktir. Ancak beyitlerin sonunda tenasüp için veya Türkçe ve Farsça yazarken açık te/ت ile yazmak bunun dışındadır. Çünkü bir dilin yazımı, başka bir dilin yazımıyla kıyas edilmediği gibi aynı zamanda Arapça tek bir lafız da başka bir dildeki yazıma [Arapçadaki yazımı üzere] misâl olarak kıyas edilmez. Nitekim bu durum ediblerin muhakkiklerine gizli değildir. Bu zamanda onlar da çok azdır. Kelimelerin bazılarının yazımı "el-Furûk" isimli risalemizden araştırılabilir. [...] Ben derim ki âlimler arasında bunun [mir'ât'ın ceminin merâyâ şeklinde] kullanımı yayılmıştır. Yanlış meşhur olduğu zaman [doğrusundan] evladır. Nitekim bu böyle meşhur olmuştur. [Galat-ı meşhur, lügat-i fasihten evladır.] Şeyh-i Ekmel²⁰ şöyle demiştir: "[Çok] kullanılan hata, nadir [kullanılan] doğrudan daha hayırlıdır."²¹

ii. 'Mü'min' kelimesi üzerine getirilen etimolojik yorumlar.

"el-Mü'min" sözündeki lâm cins içindir. Böylece o [el-Mü'min kelimesi] insanlardan siyah ve beyazı ve de ikisinin içine giren her şeyi kuşatır. Bunun anlamı şudur: Ayna olmaklık efrâdın* [her bir müminin] sıfatıdır. Çünkü cins [olma] ancak [cinsin] altına giren şeylerfi kuşatmak ile gerçekleşir. Mü'min bireylerden her bir birey, bilkuvve dahi olsa söz konusu ayna olmaklığa istidad sahibidir."²²

Bursevî hadisin lügavî anlamlarından sonra zâhirî anlamlarına iki yorum ayırmış; birini gören kul ve beşer mümin açısından ikincisini ise görünen kul ve beşer mü'min açısından yorumlamıştır. Bu ikili yoruma gidilmesinin sebebi üzerine düşünüldüğünde şöyle bir netice ortaya çıkar: Bir beşer mümin aynaya baktığında tek kişidir ve aynada yansıyan da kendisidir.²³ Beşer mü'min beşer mü'minin aynası olunca bir beşer mü'min diğer bir beşer mü'mine/aynaya baktığında artık görünen beşer mü'min ayna mesabesinde olduğundan ayna ortadan kalkmış diğer beşer mü'min aynaya dönüşmüştür. Bir itibardan iki beşer mü'min ve diğer itibardan ise iki ayna vardır ve gören aynayla/mü'minle görünen mü'minin/aynanın hükümleri farklılaşmaktadır. Ancak iki beşer mü'min de burada birbirinin aynası olduğundan aynı anda ikisini de yorumlamak mümkün değildir. Bundan dolayı olsa

²⁰ Şeyh-i Ekmel ile Ekmelüddin Bâbertî'yi (ö. 786/1384) kastediyor. Ancak bununla birlikte nakilde bulunduğu kitabının ismini zikretmemiştir.

²¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 56a. Hadis-i şerifteki "mir'ât/ayna" kelimesi üzerine getirdiği etimolojik yorumlar onun sadece Arapçaya değil, Farsça ve Türkçeye yani söz konusu üç dilin/elsine-i selâse edebî inceliklerine ve yazım kurallarına olan vukufiyetini ortaya koymaktadır.

* Efrâd, Bursevî'nin terminolojik kullanımında mü'minlerin kâmillerine işaret eder ki bu kullanım aşağıda gelecektir. Ancak burada Bursevî etimolojik yorum yaptığı ve ibarenin devamındaki anlam efrâdın literal anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Bu nedenle kare parantez içerisinde müminlerin her biri açıklamasını yaptık.

²² İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 56a.

²³ Aynanın tarihi, tasavvufi yorumu ve edebiyattaki kullanımı hakkında genel bilgiler için bkz. Nermin Sinemoğlu-Süleyman Uludağ-İskender Pala, "Ayna", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 4: 259-262.

gerek Bursevî iki farklı yoruma/itibara daha açık bir ifadeyle gören ve görünen ayna/mü'min ayrımına gitmiştir:

i. Gören/râî kul ve beşer mü'min açısından yapılan zâhirî yorum.

“Mü'min mü'minin kardeşidir. Diğer bir ifadeyle kardeşinden kötü bir şey aktaran ancak kendi nefsinin sıfatlarından haber vermiştir. Nitekim bir kimse aynaya baktığında aynada kendisinin sûreti yansır, başkasının sûreti değil. Eğer sûretini güzel görürse Allah'a hamd etsin. Yok, eğer durum tersi ise ancak kendi nefsinin kınasın. Öyleyse hadis mü'mini, kardeşi hakkında kötü konuşmaktan nehy ve yine kardeşi hakkında aklın çirkin, fitratın kerih ve şeriatın münker gördüğü şeyleri duymaktan men etmiştir.”²⁴

ii. Görünen/mer'î kul ve beşer mü'min açısından yapılan zâhirî yorumu

“Kul ve beşer olan mü'min, kul ve beşer olan mü'minin aynasıdır. Yani hissedilir şeylerin sûretleri aynada yansıdığı ve [hissedilir şeyler aynayla] karşılaştığı vakitte hissedilir şeylerin kötülükleri güzellerinden ayrıldığı gibi, aynı şekilde mü'min ve mü'minin kalbi, kardeşinin söz ve fiillerinin nakışlarının nakşedildiği bir aynadır. Karşılaşma zamanı söz ve fiillerinin doğruları yalanından, sahih olanları hatalarından ayırır. Çünkü kişi kendi sıfatlarını olduğu hal üzere incelemekten perdelenmiştir. Hallerinin yanlış olanını doğru olanından inceden inceye araştırmaya güç yetiremez. Ancak [velev ki güç yetirseydi] asla görüşünü doğru saymaz, ciddi olarak halinin övülmesini isteyemez ve dalâlete düştüğünde onu doğru yola sevk edecek, kaydığı ve yanlışla düştüğünde elinden tutacak ve doğruya hidayet edecek birine ihtiyaç duymazdı. [...] Ayna kendiliğinde ona bakanın nazarından müstağni değildir. Aynı şekilde mü'min de söz ve fiillerinde kendisine bakan [mü'min] kardeşinin nazarından bizatihi müstağni değildir. Eğer bir ayıp görürse tembih ve irşadla onu giderir. Öyleyse hadis mü'mini kardeşinin nasihatini kabul etmeye teşvik etmektedir. Çünkü o [mü'min kardeşi] kendisinin bilmediği şeyleri bilir ve böylece ona yüz çevirdiğinde kendisine yönelmekle seslenir. Eğer kendisine nasihat eden arkadaşının uyarısını kabul etmez ve onu kendisine mukâvemet gösteren bir arkadaş zannederse yaygın bir darb-ı meselde şöyle denmektedir: ‘Ahmakla arkadaşlığı kesmek Allah'a yakınlaşmaktır.’”²⁵

III. Mü'min Mü'min'in Aynasıdır Hadisinin Zevkî-İşârî/Bâtinî Yorumu

İsmail Hakkı Bursevî “Resûl-i Ekrem'in başka bir hadisindeki Sizden her biriniz kardeşinin aynasıdır. Onda bir eza görür ise onu ondan gidersen²⁶ sözünün delâletiyle mezkûr hadisin ibaresi, beşer cinsine mahsus olsa da işaret kapısı daha geniştir” diyerek hadisin zâhirî anlamının kul ve beşer cinsinden mü'mine ait olduğunu belirtir. Ancak işaret

²⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 57a.

²⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 56b.

²⁶ Tirmizi, Birr 18.

kapısından hadisin bâtinî/işârî anlamına intikâl eder ve böylece buradaki mü'min kelimesinin sadece beşer türüne ait mü'mine değil, cin, melek cinsinden olan mü'minleri ve el-Mü'min olan Allah'ı da içine aldığı belirtilir.²⁷ Buradan hareketle de hadis-i şerifin bâtinî anlamlarını diğer bir ifadeyle hadisin bâtinî anlamları olan cin ve melek mü'minin özelliklerini zikre intikâl eder. Bursevî, *Mü'min Mü'minin Aynasıdır* hadis-i şerifinin bâtinî anlamına intikâl ettiğinde hadis-i şerif artık Allah-âlem ilişkisini anlatan bir metne, daha net bir ifadeyle İbnü'l-Arabî perspektiften inşa edilen metafizik metne dönüşür. Burada el-Mü'min olan Hak, insan-ı kâmil olan mü'mine tecellî eder ve bu aynada bütün ilâhî kemaller zuhûr eder. Bu bağlamda Bursevî *Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı*²⁸ hadis-i şerifine başvurur. Bursevî'nin bu hadise baş vurmasının sebebi beşer mü'minin cin ve melek mü'minden üstün olmasını zikretmektir. Bursevî'nin kendi ifadeleri şöyledir:

“Kul mü'min, Hak Mü'minin aynasıdır. Kul mü'minde Hak Teâlâ'nın kemâlleri zâhir olur. Çünkü o, O'nun eşi ve benzeri olmayan sırrına meclâ (tecelli mahalli) ve mazhardır. Bu, kurb-ı nevâfile işaretidir. Nitekim Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: Onun için (işiten) kulak ve (gören) göz olurum. Hak Mü'min, mü'minin aynasıdır. O'nun garip halleri mü'minle zâhir olur. Bu kurb-ı ferâize işaretidir. Nitekim Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: Allah kendisine hamd edeni duymuştur. Bu makamdan kul ilkinin aksine Allah'ın (işiten) kulağı ve (gören) gözü olur. Bu ancak efrâdin [insan-ı kâmil müminlerin] nâil olduğu yüce bir makamdır. “Süreyya yıldızı nerede? Ona uzanan el nerede?” Bu yüce tarikatla olan ahidden dolayı benden alınan söz, buradaki sırları ifşâ etmekten beni alıkoyuyor. Ancak Resûl-i Ekrem'in “Allah Âdem'i Kendi sureti üzere yarattı”²⁹ sözündeki az bir şeye işâret etmemizde bir beis yoktur. “Sûretihî/O'nun sureti” kelimesindeki mecrur zamir/hu lafza-i celale döner [Âdem'e dönmez]. İlâhî sûret, yedi mürettep sıfattan ibarettir; hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar ve kelam. Âdem'in sûreti, ilâhî sûrettir. Çünkü o, diğer mevcûdatın aksine bilful bu sıfatların mazhardır. Çünkü mevcûdatın [insan dışındaki varlıkların] mazharlığı bilkuvedir. Allah Teâlâ'ya suretin izâfe edilmesi zâhir ehli indinde mecazdır. Çünkü sûret, hakikatte ancak duyulurlarda olur. Lâkin muhakkiklere göre ise [Allah'a sûretin izâfe edilmesi] hakikattir. Çünkü büyük âlem, bütünüyle ilâhî hazretin suretidir. Bu ilk taayyünden/belirle(n)me kâinattaki son taayyüne kadar itibar edilen tenezzüller itibariyledir. Bu tenezzüller için teşbih âlemi denilir. Bunun için Allah Teâlâ kendi nefsinin (işiten) kulak ve (gören) göz ile vasf etti. Bu tenezzüllerin arkasında ne isim ne resim ne suret ne hakikat ne de mecaz vardır. Bu teşbihe karşılık olan tenzihin ilkesi olan tenzih âlemidir (Hakk'ın mutlak varlık olması). İlke olmaklığı/mebdeiyeti söyledik. Çünkü izâfî emirler hadistir-mahlûktur. ‘O şeriki olmayan tektir/vahdehu lâ şerike leh’ sözündeki

²⁷ Bu irtibatı İbnü'l-Arabî'den önce zikreden sûfilerden biri Aynülkudât el-Hemedâni'dir (ö. 525/1131). Bkz. Süleyman Uludağ, “Ayna”, 4: 260-262.

²⁸ Buhârî, İsti'zân 1.

²⁹ Buhârî, İsti'zân 1.

*vahdetle murâd edilen şirkin nefyine karşılık olan vahdettir. Bu da kesrete karşılık olan vahdetin ilkesidir.*³⁰

Bursevî, burada aynadan ilâhî sûrete, ilâhî sûretten de mutlak varlığa intikâl etmektedir. Söz konusu intikal ve yorumların kaynağı, büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde ayna üzerine getirdiği yorumlardır.³¹ Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin bu yorumlarının büyük oranda zâhir/rûsum ulemasının şiddetli taarruzlarına maruz kaldığının farkındadır. Bundan dolayı onu, hadis-i şerifin söz konusu batinî yorumunun sonunda İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eder hâlde buluruz. Bursevî'nin Mutlak Vücûd bağlamında İbnü'l-Arabî müdafaasında dikkat çeken husûs ise vahdet-i vücûd ehli ve vücûdiler³² ayrımına gitmesidir. Bu ayrım bize şunu göstermektedir ki Bursevî'ye göre İslam düşüncesinde vahdet-i vücûd ile vücûdiler adında iki ayrı fakat birbirine karıştırılan düşünce ekolü söz konusudur. Dolayısıyla Bursevî'nin ayrımı günümüzdeki Batı merkezli panteizm düşüncesinden bağımsız olarak okunmalıdır. Çünkü Bursevî'nin vücûdiler olarak atıf yaptığı kimseler, Batılı panteistler değil İslam düşüncesinde vahdet-i vücûd anlayışını hatalı yorumlayan kimselerdir. Fakat Bursevî'nin ayrımından anlaşıldığı kadarıyla onun vücûdilerin görüşleri Batı kaynaklı panteizmle benzerdir. Bu bakımdan başta Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) olmak üzere *Istilah Encümen*'nin Batıda ortaya çıkan panteizm akımına Türkçe karşılık olarak vücûdiyye kavramını kullanması³³ Bursevî'nin ayrımını doğrular niteliktedir. Ancak günümüzde hatalı olarak Batı kaynaklı panteizm, vahdet-i vücûd ekolüyle aynileştirilmiştir.³⁴

Dolayısıyla Bursevî'nin vahdet-i vücûd ile vücûdiler/panteistler ayrımı bugünkü anlamda Batı ve İslam düşüncesi ayrımı değil, bizzat İslam düşünce dünyasında ortaya çıkan tevhid yorumlarının vahdet-i vücûd ehli ve vücûdiler diye tasnif edilmesi ve vücûdilerin/panteistlerin dışarıda bırakılmasıdır. Bursevî'nin vahdet-i vücûd ehli ile vücûdiler/panteistler ayrımıyla çağdaşı Spinoza'nın (1632-1677)³⁵ sistemleştirdiği panteizme atıf yapması zaten mümkün değildir. Dolayısıyla Bursevî'nin bu yorumu bize İslam dünyasında kendilerini tasavvufa nispet edenler içerisinde vücûdî/panteist görüşlerin olduğunu veya her vahdet-i vücûd altında sunulan görüşlerin vahdet-i vücûd şeklinde algılanmasının kendisi tarafından yanlış görüldüğünü göstermektedir. Ancak Bursevî'nin bu ayrımının kapalı tarafı, doğru kabul ettiği vahdet-i vücûd ehlinin kimliğini başta İbnü'l-Arabî

³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, 58a.

³¹ İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde aynayı yerleştirdiği konunun detayları hakkında bilgi için bkz. Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf Dergisi*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, 23 (2009), 75-89.

³² Buradaki 'vücûdiler' kavramı Tanzimat sonrasında panteistlerle eşleştirilmiştir. Nitekim batı kökenli felsefe ve bilim terimlerine Türkçe karşılık vermede büyük bir titizlik gösteren Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) *vücûdiyyeyi panthéisme* terimiyle karşılamıştır. Babanzâde vahdet-i vücûdu dini, panteizmi ise felsefi bir düşünce olarak niteler: "Bizde 'la mevcûde illallah' diyenlerin mezhebine *vahdet-i vücûd mezhebi* denir. Ancak *Istilah Encümeni* felsefi panteizme 'vücûdiyye mezhebi' namını vermekle onu dini olan vahdet-i vücûd mezhebinden ayırmak istemiş gibi görünüyor. Biz de bu tabiri kabul ediyoruz." Babanzâde'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi-*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 326. Ancak bütün bunlarla birlikte vücûdiyye tam olarak panteistlerle eş değer görülmemelidir. Çünkü Babanzâde panteizmin önderlerini anlatırken görüşlerinin aralarında ince farkların olduğunu belirtmektedir. Babanzâde söz konusu ince farkların dayandığı iki ana panteist okulun Türkçe karşılıklarını şöyle verir; *vücûdiyye-i ilmiye* (panthésime idéaliste) ve *vücûdiyye-i tabiiye* (panthésime naturaliste).

³³ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi-*, 326.

³⁴ Vahdet-i vücûd ve panteizm ayrımının dini ve felsefi temelleri için bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 434-5.

³⁵ Spinoza (ö. 1677) öldüğünde İsmail Hakkı Bursevî (d. Ekim 1653) 24 yaşında idi.

olmak üzere açık bir şekilde belirtmesi buna karşılık vücûdilerin/panteistlerin kimler olduğunun belirtmemesidir. Bursevî, vücûdilerin/panteistlerin ismini zikredip müsemması zikretmemektedir. İslam dünyasında kendilerini tasavvuf ehli olarak sunan vücûdilerin/panteistlerin kimliğinin Bursevî tarafından belirsiz bırakılması bizi vahdet-i vücûd ehli ile İslam dünyasında zuhûr eden vücûdiler/panteistler arasında daha nesnel bir mukayese imkânından mahrum bırakmaktadır. Ayrıca bu teorik ayrımın pratikte neye tekabül ettiğinin daha net tespitinin ileri çalışmalara ihtiyaç duyduğunu belirtmek gereklidir. Bursevî açık bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin tevhid anlayışının vahdet-i vücûd şeklinde algılanışını doğru ve İslâmî, vücûdiyye/panteizm şeklinde algılanışı yanlış ve küfür olarak kabul etmektedir. Bursevî ile İbnü'l-Arabî arasında yaklaşık beş asırlık zaman dilimi ve de Bursevî'nin zâhir ve bâtin ilimlerinde otorite bir âlim oluşu dikkate alındığında, onun İslam dünyasında zuhûr eden vücûdilerin/panteistlerin kimliğini belirtmemesinin yani vücûdî görüşlere sahip bir kimse veya esere atıf yapmamasının vahdet-i vücûd ile vücûdiyye arasında yapılacak somut bir mukayeseye imkân tanımamaktadır. Bu durumun ilmi olarak ne kadar büyük bir kayıp olduğu gözler önündedir. Ancak yine de önemine binaen söz konusu ayrımı Bursevî'nin ifadeleriyle aktarmak gerekmektedir:

“Bu inceliğe filâhî sûretin bütünüyle büyük âlem olması husûsuna] dikkat kesilmeyen kimse mukayyedin karşıtı oluşu sebebiyle mukayyed mutlaka intikale ederek sûfîlerin büyüklerini Allah’a ‘mutlak lafzı’nu izâfe etmelerinde onları hatalı gördüler. Bu böyle değildir. Bununla [Allah’a ‘mutlak vücûd’dur/varlıktır demekle] onların kastı hakikî-zâtî izâfe etmedir, itibârî değildir. Çözüm yolu senin nezdinde düğümlemiş/kapalı olan şeylerden kendini tutman gerekir. Bu işin hepsinden perdeyi kaldıramazsın.

Eğer dersen: Allah’a ‘mutlak vücûd’ izafe etmede sûfîlere vücûdî tâife [panteist grup] ortaklık etmektedir. Hakkın ortaya çıkması için ikisi arasındaki fark nedir? Bu batıldan uzak müteşerri sûfîlerin yoludur. Bu [da şeriatı] iptal eden vücûdiyenin [panteistlerin] yoludur [İkisinin kastı nedir?] Derim ki: Vücûdilerin [panteistlerin] kastı ‘vücûd-ı âm/genel varlık Allah’tır’ şeklindedir. Sûfîlerin kastı ise O’nun mutlak vücûd olduğudur. Yani bir başka şeyin illeti ve malulü olmayışı sebebiyle başkasıyla mukayyed olmayışıdır. Aksine o illet ve malullerin yaratıcısıdır.³⁶

Eğer dersen: Hazret-i Şeyh-i Ekber’in-Allah onun tertemiz sırrını takdis etsin- ‘Eşyâyı eşyânın ‘ayn’ıyken halk edeni tenzih ederim’³⁷sözü, onun muhakkik sûfîlerin önderi olmasıyla birlikte Vücûdilerin [panteistlerin] sözünü teyit etmektedir. Derim ki: Hayır. Çünkü o başka bir yerde şöyle demiştir: ‘O, zuhurda her şeyin aynıdır. O, eşyânın zâtında eşyânın aynı değildir. Aksine O, O’dur, eşyâ da eşyâdır.’³⁸

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi’s-Selâm: el-Mü’minü Mir’atü’l-Mü’min*, 58b.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 2: 459.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdülkâdir el-Cezâirî ve Diğerleri, (Mısır: Dâru’l-kütübü'l-Arabiyyetü’l-

Bursevî insân-ı kâmil üzerinden Allah-âlem irtibatını açıkladıktan sonra hadis-i şerif üzerine getirdiği diğer bir işâri yorumda ise insan cinsine ait müminin melek ve cin cinsine ait müminlere olan üstünlüğü üzerinde durur. Bu üstünlüğün sebebini şu şekilde açıklar:

“Beşer cinsine ait mü'min, cin ve melek cinsine ait mü'minin aynasıdır. Aksi de böyledir. [Yani cin ve melek cinsine ait mü'min beşer cinsine ait mü'minin aynasıdır.] Diğer bir ifadeyle mü'min-i kâmil -kevnî ve ilâhî hakikatleri kendinde gerçekleştiren insandır. Çünkü mutlak [bir isim veya sıfat] ile (burada mü'min sıfatı) ferd-i kâmil kastedilir³⁹ cemâl ve celâl ve ikisinin denizlerinin bitiştiği yeri [kemalî] kendinde cem edişinden dolayı, cin ve melek türünün her birinin yaratılışının lütuf ayetleri ve cemal vasıflarından taşıdığı şeyleri kahr ve celâl olmaksızın kendinde görür. Çünkü onlar [cin ve melekler] kemalden tek bir kanat [sadece cemal kanadı, celâl kanadı değil] üzeredirler. Cin ve melek cinsine ait mü'min, ilâhî cemâle mazhar oluşundan dolayı, beşer cinsine ait mü'minin kendinde yaratılışının taşıdığı cemâl ve celâl vasıflarından [sadece] birini [yani cemalî] görür. Beşerî mü'minin vücudunun mushaf'ının kuşattığı satırlar, cin ve meleğin vücudunun kuşattığı satırlardan fazladır. [...] Bil ki beşer gibi cinler, mü'min de olur kâfir de olur. Cinlerde iman vasfı belirgindir. [Cinlerin çoğu mü'min olur.] Meleklerle gelince Kur'ân'da açıklandığı gibi ancak mü'min ve itaatkâr olur. Hârût ve Mârût'a gelince ikisi hakkında “Rûhu'l-Beyân” isimli tefsirimizde geniş açıklamalar yaptık. Kim isterse burayı mütalaa etsin.”⁴⁰

Ona göre melek ve cin cinsine ait mü'min, insan cinsine ait mü'minde kendi kemalini bütünüyle gördüğü hâlde insan cinsine ait mü'min, melek ve cin cinsine ait mü'minde kendisinin bir tarafını görür. Bu şu anlama gelmektedir ki insan cinsine ait mümin, melek ve cin cinsine ait müminden daha ziyade kemale sahip olduğundan melek ve cin cinsine ait müminde kendi kemallerinin bütününe göremez, ancak cin ve melek cinsine ait mümin ise kendilerini insan cinsine ait müminde tamamıyla görür. *Mü'min Mü'min'in Aynasıdır* hadis-i şerifinin⁴¹ bu yorumu yine büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği ilahî ve kevnî hakikatleri kendinde toplayan insan-ı kâmil/kevn-i cami görüşüne dayanmakta ve bir önceki işâri yorumun yatay boyutuna ışık tutmaktadır. Bu yorum doğal olarak Bursevî'yi insan, melek ve cin cinsine ait mü'minler arasında olan ontolojik farkların açıklamasına sevk eder. Bu yorum da yukarıda zikredilen Allah-âlem irtibatında kul ve beşer müminin niçin merkezi konuma oturtulduğu mevzuunu tamamlar mâhiyettedir.

Bursevî burada konunun “mü'min” oluşundan dolayı şeytanı zikretmez. Bunun sebebi “mümin” kelimesiyle “şeytan” kelimesinin evvelemerde bir irtibatının mümkün

Kübrâ, t.y.), 2: 484; İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'atü'l-Mü'min*, 58b.

³⁹ ‘Mutlak ifade ile ferd-i kâmil kastedilir’ ifadesi bir usûl-ı fikh külli kâidesidir. Bu kâidenin detayı hakkında bkz. Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik ve'l-Kavâid ve Cevâmiu'r-Revâik ve'l-Fevâid*, nşr. Hâlid Azizî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2016), 421. Ali Kârî bu kâideyi İsmail Hakkı Bursevî ile benzer siyakta zikretmiş ve şöyle demiştir: “Mutlak isim ile ferd-i kâmil veya meşhur isim kastedilir. Bundan dolayı muhaddisler şöyle istilâh vazettiler: Mutlak olarak Abdullah zikredildiğinde bununla Abdullah b. Mes'ûd ve Hasan zikredildiğinde bununla Hasan-ı Basrî kastedilir.” Ali Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbiḥ*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 2002), 4: 1803.

⁴⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'atü'l-Mü'min*, 57b.

⁴¹ Muhyissünne Begavî, *Mesâbiḥü's-Sünne*, 3: 375; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, 1: 105-106.

gözükmemesidir. Bununla birlikte Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'da "şeytan"ın ontolojik konumu üzerine getirdiği yorumlar buradaki melek ve cin ayrımında odak durumundadır. Bursevî, şeytanın ontolojik durumu üzerine getirdiği birinci yoruma/nakle göre şeytan, meleklerle birlikte secdeyle emredilmiş ve istisnâ edildiği cins de melekler olduğu için meleklerden biriydi. Bursevî müfessirlerin genelinin paylaştığı söz konusu görüşün zaafını ise meleklerin asla isyan edemez hâlde yaratılmış olduğu görüşüyle çeliştiğini belirtir. İkinci yorum ise şeytanın melek cinsinden değil, cin cinsinden olduğu görüşüdür. Bu görüş de *şeytan cinlerden idi Rabbinin emrinden çıktı* [el-Kehf, 18/50] âyet-i kerimesiyle desteklenmektedir. Üçüncü ve konumuz için esas olan görüş ise Bursevî'nin Hâfız diye meçhul birisinden nakilde bulunup diğer iki görüşün aksine herhangi bir çelişki ve zaafına değinmediği şu görüşdür: "Cin ve melekler tek bir cinstir. Onlardan kim temiz/tahir olur ise melek, kim habis/murdar olur ise şeytan, ikisinin arasında olan ise cindir."⁴²

Her ne kadar cin de insan gibi melek ve şeytan arasında ara bir durumda ise de cinin tabiatında baskın olan taraf iman tarafıdır ve cin, insanın vücûdunun içerdiği kemâlleri ihtiva etmemektedir. Bursevî'nin söz konusu insan ve cin ayrımının, daha açık bir ifadeyle insanın cin cinsine olan üstünlüğünün temeli Hz. Süleyman'ın yanındaki cin ve insan nevine ait âlimin ifadeleriyle irtibatlandırmak mümkündür. Bu irtibatın zemini teşkil eden âyet-i kerime şöyledir. *Cinlerden bir ifrit, 'Sen makâmından kalkmadan önce ben onu [Belkıs'ın tahtını] sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim' dedi. Kitaptan bir bilgisi olan ise, 'Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm' diye cevap verdi.*⁴³ Burada müfessirler âyette geçen 'kitaptan bir bilgisi olan' ile kastedilenin özel ismi hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak kastedilenin bir insan olduğu hususunda ittifak vardır.⁴⁴ Dolayısıyla burada insanın, cinden üstün olduğuna açıkça işaret vardır. Ancak insanın kemâl konusunda cinlere üstünlüğüne karşılık, genel olarak cinler imân hususunda niceliksel olarak insanlara üstündür. Yani insanlar, imanın kemali bakımından cinlere üstün iken salt iman bakımından insanların tamamı içerisinde iman edenlerin oranı cinlerin iman edenlerine göre azdır. Bunun cinler açısından anlamı şudur ki imanın kemalinde insanın gerisindedirler, fakat insan türüne karşılık cinlerin iman edenlerinin sayısı daha fazladır.

IV. Mü'min Mü'min'in Aynasıdır Hadisinin Zâhirî ve Bâtinî Yorumunun Ayrıldığı ve Birleştiği Noktalar

*Mü'min mü'minin aynasıdır*⁴⁵ hadis-i şerifini Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sahîh*'inde geçen ve Bursevî'nin de bu bağlamda başvurduğu *Sizden her biriniz kardeşinin aynasıdır. Onda bir eza görür ise onu ondan gidersin*⁴⁶ hadis-i şerifiyle birlikte düşündüğümüzde burada 'mü'min'

⁴² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1: 71-72.

⁴³ Neml Suresi, 27/39-40.

⁴⁴ Elmalılı Hamdi Yazır bu hususa şöyle değinir: "Nazm-ı Kur'ân mülâhaza edildiği zaman 'indehü 'ilmün mine'l-kitâb olmakla ma'lûm olan zat ancak Süleyman aleyhisselâmdir. [...] Ekseriyet, bu zâtın Süleyman aleyhisselâmın kendisi değil, ashâbından birisi olmasını nazmın siyakına daha muvafık bulmuşlardır. Muhyiddîn-i Arabî *Fusûs*'ta demiştir ki: 'Bu Süleyman aleyhisselâmın ashâbından bazısının eli ile oldu ki hazır olanların nefislerinde Süleyman aleyhisselâmın şâmî için daha azametli olsun.' *İntehâ* [*Fusûs*'tan yapılan alıntı bitti]. Şüphesiz ashâbından böyle [bir] kerâmetin zuhuru kendisinin daha yüksekliğine delalet eder." Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3679-80.

⁴⁵ Muhyissünne Begavî, *Mesâbîhü's-Sünne*, 3: 375; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1: 105-106.

⁴⁶ Tirmizî, *Birr* 18.

kelimesinden kastedilen, anlamın zâhiren insan cinsine ait mü'min olduğu açıktır. Yani beşer cinsine ait mü'minden konuşulduğu sürece hadisin zâhiri anlamı dile getirilmiştir. Ancak insan cinsine ait mü'minden -diğer bir ifadeyle zâhir anlamdan- melek ve cin cinsine ait mü'mine intikal edildiğinde artık zâhir anlam bitmiş bâtını anlam başlamıştır. Bu ayrımların tespiti ise Bursevî'nin meseleyi el-Mü'min yani Hak Teâlâ üzerinden yorumlaması daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Şöyle ki beşer cinsine ait müminin aksine, cin ve melek cinsine ait mümin Hakk'ın sadece kemâl sıfatını taşıdığından -ki bunun detayları yukarıda aktarıldı- bütünün görülmesinde ve bilinmesinde yani matla'ı/muttala' makamında yeterli değildir. Dolayısıyla zâhir ve bâtın anlamların birleştiği ve ayrıldığı noktaları tespit etmek için hadis-i şerifin "el-Mü'min Hak" şeklinde anlaşılması Bursevî'ye hadisin yorumlanmasında geniş imkanlar açmış ve beşer cinsine ait mü'minle cin ve melek cinsine ait müminin arasındaki ontolojik farkları değerlendirme imkânı vermiştir. Beşer müminden -zâhiri anlamdan- melek ve cin mü'mine -bâtını anlama- intikal etmek ve el-Mü'minden hareketle iki cinse ait mü'minin birleştiği ve ayrıştığı yerleri tespit etmek sûfilerin idraklerinin latifliklerinden kaynaklanmaktadır. Tilimsânî bu durumun kuvvet ve zaaf noktalarına şöyle işaret etmektedir:

"Sûfiler (mütat ve mer'î olan) tefsir husûsunda cahil de değildirlere. Ancak sûfiler anlamlardan Allah'ın kitabının zâhiri (rivâyet ve dirâyete dayalı) tefsirinin kuşatamadığı şeyleri görüyor, söz konusu anlamların sonu olmadığını kabul ediyor ve bu anlamların içinde de talep ettikleri her ne varsa buluyorlar. Sûfiler işâretlerinde Kur'ân-ı Kerim ile teberrük etmeye ihtiyaç duydukları şeyleri -her ne kadar Kur'ân-ı Kerim'in [ve hadis-i şeriflerin] zâhiri kolayca (bi-suhûleti'l-fehm) söz konusu işâreti kabul etmese de işâretin Kur'ân-ı Kerim'i nefyetmemesi cihetinden- Kur'ân-ı Kerim'den çıkarıyorlar. Sûfiler -Allah onlardan razı olsun- idraklerinin latifliğinden (uzak ve derin anlamlara süratle intikallerinden) dolayı (çıkardıkları) her şeyi Kur'ân-ı Kerim'e döndürmeleri onlara mümkün olmuyor. Onlar Kur'ân-ı Kerim ile böyle istidlâl ve istişhat ediyorlar."⁴⁷

Tilimsânî, sûfilerin bu uzak anlamlara intikâl ederek metnin zâhir-bâtın anlamları ile bu anlamların ayrıştıkları ve birleştikleri yerleri tespit etmelerini onların matla'/muttala'ın hakikatine vakıf olmalarıyla irtibatlı görür. Matla', ona göre cem makamıdır ki zâhir ve bâtının birleştiği yerdir. Zâhir ve bâtının ayrıldığı yere/hadde o ikisinin birleştiği yerden yani matla'dan ulaşılır. Tilimsânî, Resûl-i Ekrem'in öncekilerin ve sonrakilerin ilmini bilmesi ve kendisine cevâmiu'l-kelim özelliği verilmiş olmasını matla' makamında mukim olmasıyla irtibatlı görür.⁴⁸Tilimsânî'nin ifadeleri göz önüne alınarak Bursevî'nin *Mü'min Mü'minin Aynasıdır* hadisi üzerine getirdiği zâhiri ve bâtını yorumların seviyesi değerlendirildiğinde Bursevî'nin verâseten⁴⁹ matla' makamında mukim olduğu söylenebilir. Bu durum söz konusu

⁴⁷ Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, nr. 364, 60a; Orkhan Musakhanov, "Afifüddin Tilimsânî ve *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Süreti'l-Bakara'sı*" (Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Süreti'l-Bakara*, nşr. Orkhan Musakhanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018 içinde), 5-51

⁴⁸ Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Süreti'l-Bakara*, nşr. Orkhan Musakhanov, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 100.

⁴⁹ Burada verâseten kasıt, 'Âlimler peygamberlerin varisleridir' hadisidir.

hadis-i şerif üzerine diğer zâhir ehli müellifler -ki Bursevî'nin buradaki mufassal açıklamalarına nispetle çok kısıtlı değerlendirmelerdir- tarafından yapılan incelemeler ve Bursevî'nin getirdiği yorumlar mukayese edildiğinde daha net ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda Tilimsânî'nin getirdiği teknik yoruma binaen detayı verilen iki işârî yorumun temelleri büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'ye dayanmakta ve Allah-âlem ilişkisini anlatmakta idi. İkinci işârî yorumda Bursevî'nin İbnü'l-Arabî'yi savunması bu arka plan ile ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin getirdiği geniş bakış açılarının sunduğu imkânla Bursevî *Mü'min Mü'min'in Aynasıdır* hadis-i şerifi üzerinde böyle geniş bir yorumlama alanı bulabilmiştir. Bütün bunlarla birlikte Bursevî hadis-i şerifin üçüncü işârî yorumunu İbnü'l-Arabî öncesi sûfilere dayandırarak İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf kaynaklarıyla da hadisin yorumunu irtibatlandırmış ve bir sürekliliğe işaret etmek istemiştir. İbnü'l-Arabî öncesinden getirdiği örnekler ontolojik değil, bireysel-ahlâki örneklerdir. *Avârif* ve *Risâle*'den yapılan bu bireysel-ahlâki yorumları ve kıssa alıntılarını yukarıda verilen iki zâhirî ve iki bâtinî yorumun muhteva olarak tam içerisinde değerlendirmek pek güçtür:

[i. Avârif]⁵⁰

“Mü'min mü'minin aynasıdır. Mü'min, mü'min kardeşine baktığında onun söz, amel ve hallerinin arkasından Allah'tan gelen ağıyara gizli ve nurlar ehlinin idrak ettiği bilgiler, açıklamalar ve ilâhî tecellileri elde eder.”

[ii. Risâle]

“Hayr en-Nessâc bir insanla karşılaştı ve o insan Hayr en-Nessâc'a [Kendisini terkedip kaçan Hayr adındaki siyahî kölesine benzeterek] şöyle dedi: ‘Sen benim kölemsin ve ismin de Hayr'dır.’ Hayr en-Nessâc bunu [o adamdan değil] Hak'tan duydu. Bu adam onu senelerce dokumacılıkta çalıştırdı. Bir zaman sonra ona şöyle dedi: ‘Sen benim kölem değilsin ve senin ismin de Hayr değildir.’”⁵¹

Sonuç

Sûfiler Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerifler üzerine getirdikleri bâtinî-işârî yorumların meşruiyetini *Kur'ân-ı Kerim'in zâhiri, bâtinî, haddi ve matla'ı vardır* hadis-i şerifine dayandırırılar. Tilimsânî, söz konusu hadis-i şeriften hareketle *zâhir* anlamın *ilim*, *bâtin* anlamın *marifet*, *haddin* bu iki anlamın ayrıldığı nokta ve *matla'*ın ise bu iki anlam ve yöntemin birleştiği nokta olarak tespit etmiştir. Bu makalede Tilimsânî'nin söz konusu tespitinden hareketle Bursevî'nin *Mü'min Mü'min'in Aynasıdır* hadis-i şerifi üzerine getirdiği yorumlardan beşer cinsine ait müminle ilgili olanları zâhirî, cin ve melek cinsine ait müminle ilgili olanları bâtinî ve 'Hak Mü'min'le ilgili olanları zâhirî ve bâtinînin ayrıldığı/had ve birleştiği/matla' yerleri ortaya koyan teviller olarak tespit edilmiştir.

⁵⁰ Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) aksine *Arâvif* müellifi Şihâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olsa da *Avârif*'te anlattığı tasavvuf varlık merkezli değil, ahlak merkezlidir. Onu Kuşeyri ile birlikte değerlendirmenin sebebi de İbnü'l-Arabî ile aralarında olan bu teorik ayrışmışlıktır. Sühreverdiyye tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis Sühreverdî için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, “Sühreverdî, Şehâbeddin”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 40-42.

⁵¹ Şihâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâih-Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 1: 294; Kuşeyri, *er-Risâle*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017), 192; İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Kavlihi Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtu'l-Mü'min*, 59a.

Bu ayırım ve temellendirmenin zeminini ise, Tilimsânî'nin söz konusu tespitinin Bursevî'nin hadis-i şerif üzerinde genişçe ortaya koyduğu zâhirî ve bâtinî anlamlara uygulanması sağlamıştır. Bu tespitin zeminini sağlayan diğer bir önemli unsur ise Bursevî'nin hadis-i şerifin şerhinde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği metafizik işârî tevillerle kurduğu irtibatlardır. Bursevî, söz konusu metafizik işârî yorumlarla irtibat kurarken vahdet-i vücûd ehli ile vücûdiyye ayırımına giderek vahdet-i vücûd ehlini İslâmî, vücûdiyyeyi gayr-ı İslâmî olarak sunmuştur. Bu ayırım da Bursevî'nin risalesini büyük bir öneme sahip kılmaktadır. Bursevî'nin bu teknik ayırımı dikkate alındığında vahdet-i vücûd reddiyelerinin vahdet-i vücûd reddiyesi mi yoksa vücûdiyye reddiyesi mi olduğunu tespit etmede yeni imkânlar ortaya koyacaktır.

Bursevî her ne kadar sûfî kimliği ile öne çıkmış olsa da *Mü'min Mü'minin Aynasıdır* hadis-i şerif üzerine getirdiği lügavî ve zâhirî yorumlar, mevzubahis hadis bağlamında belirtecek olursak onun zâhir ilimlerdeki seleflerinden geniş ve derinliklidir. Bu da risalenin katkılarını sadece tasavvuf araştırmalarıyla sınırlı kılmamaktadır. Bu katkının temelinde Bursevî'nin çok yönlü âlim-sûfî olmasının yanı sıra Osmanlı ilim dünyasında İslami ilimlerin -kendi özel karakterlerini kaybetmeden- eklektik ve birbirleriyle irtibatlı biçimde sunulması yatmaktadır.

Kaynaklar

- Ali Kârî. *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2002.
- Begavî, Muhyissünne. *Mesâbihü's-Sünne*. nşr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı ve Diğerleri, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *el-Furûk*. nşr. Şeyhzâde Mehmed Esad, İstanbul: Dâru't-Tibâeti'l-Ma'mûre, 1251.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfî*, İstanbul 1290.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye 1306.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu'l-Erba'ine Hadisen*, Bursa Yazma Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 38.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu Kavlihî Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'âtü'l-Mü'min*, Bursa Yazma Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 41.
- Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42: 431-5.
- Ebû Saïd Hâdimî. *Mecâmiu'l-Hakâik ve'l-Kavâid ve Cevâmiu'r-Revâik ve'l-Fevâid*. nşr. Hâlid Azîzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Gültekin, Ayşe. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/48 (2017), 710-727.

kütübi'l-Arabiyyetü'l-Kübrâ, t.y.

Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi-*

İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Karapınar, Fikret. "İlk Dönem Süfilerin Nassları Yorumlama Tarzı", *Kur'an'ın Bâtını ve İşâri*

Yorumu. ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: KURAMER, 2018, 97-128.

Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi-*

İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Kılıç, Mahmud Erol. "Ekberiyeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV

Yayınları, 1994, 10: 544-545.

Kudâî. *Müsnedü's-Şihâb*. nşr. Hamdî b. Abdülmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Kuşeyri. *er-Risâle*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.

Martı, Huriye. "Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme". *Selçuk*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 27 (Bahar 2009), 29-63.

Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları,

2001.

Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf Dergisi*, İbnü'l-

Arabî Özel Sayısı-2, 23 (Ocak-Haziran 2009), 75-89.

Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtin ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans

Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtını ve İşâri Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: KURAMER,

2018, 59-84.

Selvi, Dilaver. "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır' Hadisindeki Zâhir ve Bâtin Kavramları

Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 7-41.

Sinemoğlu, Nermin-Uludağ, Süleyman-Pala, İskender. "Ayna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 4: 259-262.

Şa'rânî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Şihâbeddin Sühreverdi. *Avârifü'l-Ma'ârif*. nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâih-Tevfik Ali Vehbe,

Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.

Teftazânî. *Şerhu'l-Akâid*. nşr. Arfe Abdurrahman Ahmed ve Abdurrahman en-Nâdî, Kuveyt:

Dârü'z-Ziyâ, 2013.

Tilimsânî, Afifüddin. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Tahran: Meclis-i Şura-yı İslami Kütüphanesi, nr.

10613.

Tilimsânî, Afifüddin. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*. Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, nr. 364.

Tilimsânî, Afifüddin. *Şerhu'l-Fâtîha ve Ba'zı Süreti'l-Bakara*. nşr. Orkhan Musakhanov,

İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. [İstanbul]: Nebioğlu Basım Evi, 1960.

Study and Critical Edition of Ismail Hakkı Bursevî's Commentary on the Hadith 'The Believer is a Mirror of his Fellow Believer': A Study on the Points where the Esoteric and Exoteric Meaning Unite and Separate

Abstract

Ismail Hakkı Bursevî (d. 1137/1725) is a scholar-Sufi of the Akbarî tradition who is widely known among Ottoman scholars and Sufis for his prolific works. Among his works, the allegorical exegesis Rûh al-Bayân is of singular importance. This paper, which deals with Ismail Hakkı Bursevî's treatise on the hadith 'The believer is a mirror of his fellow believer', will examine Ismail Hakkı Bursevî's perspective on allegorical exegesis, the delicate balance that he observes in his literal and esoteric interpretations, alongside the Akbarian 'Afîf al-Dîn Tilimsânî's (d. 690/1291) interpretation of the hadith that the Quran possesses an outer, inner, limited, and highest meaning. This interpretation of Tilimsânî's, which integrates his general classification of the Islamic sciences, can be summarized as follows: evaluating the interpretations advanced on the Quran and hadiths which have a meaning of outer/knowledge/ilm and inner/gnosis/ma'rifah, and the points at which they are separated/hadd and and united/maṭla' are, as parts of a whole, all within a single meaning. Another aspect of this evaluation is based on the classification of the tripartite 'ilm-'irfân-tahqîq in the works of 'Afîf al-Dîn Tilimsânî. It is difficult to find when it comes to other Sufis the likes of 'Afîf al-Dîn Tilimsânî's technical and extensive interpretation on the said hadith. The purpose of this paper is to determine the practical reflection of Tilimsânî's theoretical interpretation through Ismail Hakkı Bursevî's interpretation of the hadith 'The believer is a mirror of his fellow believer', and, therefore, to also point out the coherence and continuity of the Akbarian Sufis' methods and the knowledge that they derived from them. Additionally, by using Tilimsânî's above-mentioned classification as a starting point, we have identified and elaborated on Bursevî's interpretations on the said hadith as interpretations of outer (zâhirî) for those about the believers belonging to the human genus (al-mu'min al-basharî), inner (bâṭinî) for those concerning the believers of the jinn or angelic genus (al-mu'min al-jinnî va'l-malakî), and as for those that are related to God the Faithful (Al-Mu'min) is where the outer and inner were separated/hadd united/maṭla'. Included in the appendix is a critical edition of Sharḥ Qawlihi 'Alayhi al-Salâm: Al-Mu'min Mir'ât al-Mu'min.

Keywords: Akbarians, Zâhirî-Bâṭinî İnterpretation, Hadd-Maṭla', 'Afîf al-Dîn Tilimsânî, Ismail Hakkı Bursevî

EK: ŞERHU KAVLİHİ ALEYHİ'S-SELÂM: EL-MÜ'MİNÜ MİR'ÂTÜ'L-MÜ'MİNİN TAHKİKİ

Tahkikte Takip Edilen Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) esas aldığım *Şerhu Kavlihî Aleyhi's-Selâm: el-Mü'minü Mir'ätü'l-Mü'minin*'in tahkikinde, Bursa Yazma Eski Basma Eserler Kütüphanesi, nr. 41, 56a-59b arasında eserin müellifi Bursevî'nin hattıyla bulunan ulaşabildiğim tek nüshası esas alındı. Tahkikte âyet ve hadisler tahric edildi, Bursevî'nin kendinden önceki âlimlerden yaptığı iktibasların tahrici yapıldı. /vech, arka Alıntılar, üç cümleden fazla olduğunda içerlek içine alınmış, varağın ön yüzü / zahr harfi ile gösterilmiştir. Elimizdeki tek nüsha müellif hattıyla olduğu için yüzü ise tahrif ve tashiften halidir.

شرح قوله عليه السلام: «المؤمن مرآة المؤمن»

للفقيه الشيخ إسماعيل حقي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق آدم على صورته⁵² وجعله مرآة لانطباع نقوش قدرته، والصلاة على من هو فاتح باب حضرته وحامل لواء خلافته سيدنا محمد وعلى آله وصحابه مدى الدهر ونهايته.

وبعد فإني سئلت عما ورد من قوله: «المؤمن مرآة المؤمن» هل هو صحيح أم لا؟ وعلى تقدير صحته ما معناه ذوقاً ونقلًا وعتلاً؟ فريث أن لا أضن في إجابته لئلا يرد عليّ قوله عليه السلام: «من كتم علمًا يعلمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»،⁵³ والله الهادي في جميع الأطوار، ومنه إلهام الحقائق والأسرار. فأقول أولًا: إن الوارد المذكور المستول عنه قد حوته بطون الأوراق وأوصته الرواة في الآفاق [و]وصفته أمراء الكلام بالصواب وكشفوا عن وجه صدقه نقاب الارتباب، فمن ذلك الإمام محبي السنة البغوي في *المصايح* في باب "الشقيقة والرحم على خلق الله"،⁵⁴ شكر الله سعيه في جميع ما حواه، ومن ذلك القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي في كتاب *الشهاب* له، المشتغل على ألف حديث من الأحاديث المليحة المثبتة بالأسانيد الصحيحة،⁵⁵ رحمه الله فيما اجتهد وأتعب أنامله وأفاض عليه من الغفران شامله.

فإذا تقرر هذا فاسمع بُدًا من المفردات وما يتعلّق بها؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَنْتُمْ أَلْبِيُوتٌ مِنْ آبَائِهِمْ﴾ [البقرة، 189/2]. وذلك أن اللام في قوله: "المؤمن" للجنس فيتناول [56] الأصناف من أحمره وأسوده وما دخل تحت محيطها،⁵⁶ ومؤداه أن المرآتية صفة الأفراد؛⁵⁷ إذ الجنس لا يتحقق إلا في ضمنها، وكل فرد من أفراد المؤمنين مستعد لتلك المرآتية ولو بالقوة،⁵⁸ وهل الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم داخلون فيه أم لا؟ ففيه شيء، غاية ما في الباب أن بعض المعاني الآتية يعتمهم. ومعنى المؤمن في حق العبد المصدق وفي حق الحق تعالى أنه الذي يُعزى إليه الأمن والأمان لا يرد⁵⁹ تخويفه عباده، فإن كونه محوفاً لا يمنع كونه مؤمناً كما أن كونه مدلاً لا يمنع كونه مُعزاً. وقوله: "المرآة" بالتاء القصيرة؛ لأنها ليست من نفس الكلمة كالفوات والبيات، فرسمها بالطويلة جهلاً إلا في أواخر الآيات للتناسب أو في خلال الألفاظ التركية أو الفارسية؛ فإنه كما لا يقاس رسوم لغة على رسوم لغة أخرى، فكذا لا يقاس اللفظ الواحد العربي مثلاً على

52 هنا إشارة إلى حديث: «إن الله خلق آدم على صورته». صحيح البخاري، الاستئذان 1.

53 سنن الترمذي، العلم 3.

54 مصابيح السنة للبغوي، 375/3.

55 مسند الشهاب للنصائي، 106-105/1.

56 وفي الهامش: «أبو هريرة، روى مسلم عنه: «المؤمن أخو المؤمن» (مسلم، التلاخ 6)؛ أي في الدين كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات، 10/49]. فيبني أن يعاشروا معاشرتهم في التي تيسر والتصافي (الإخلاص وتبادل المحبة والصفاء) والاجتناب عن التجاني (والنجان): عدم الاطمئنان.»

57 وفي الهامش: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المؤمن مرآة المؤمن»؛ أي يرى منه ما لا يرى من نفسه فيستفيد المرء بأخيه معرفة عيوب نفسه ولو افرد لم يستفد كما يستفيد بالمرآة الوقوف على عيوب صورته الظاهرة.» من *لجاء العلوم* من مجلده [182/2].

58 وفي الهامش: «قال بعض الكبار: لا يكمل الفتر عندنا في الطريق حتى لا يقع بصره ولا خاطره على عيب أحد من المسلمين، فهالك يكمل: لأن المؤمن مرآة المؤمن، وما رأى العيب في أخيه إلا عيبه، فلو تراه الفتر عن العيوب لم يظهر له في أخيه عيب قط، فافهم!» من كتاب *المجواهر للشعراني*. ولم أجده في مطبوع *المجواهر*.

59 بخط المصنف: ولا يرد.

رسمه في غير ذلك اللسان كما لا يخفى على محققي الأدباء، وقليل ما هم في هذا الزمان، وعند الامتحان يُكرم الرجل أو تُهان، ولِيُطَلَّب بعض الرسوم في رسالتنا المسماة بالفروق.⁶⁰
قال الحريري:

يقولون في جمع مرآة مَرَايا فيوهمون فيه كما وهم بعض المحدثين حين قال:
فُلْتُ لَمَّا سَتَرْتُ لِحْيَتَهُ بَعْضَ الْبَلَايَا فِتْنٌ زَالَتْ وَلَكِنْ بَقِيَتْ مِنْهَا بَقَايَا
فَهَبِ اللَّحْيَةَ عَطَّتْ مِنْهُ حَدًّا كَالْمَرَايَا مَنْ لِعَيْنِهِ الَّتِي تَقْسِمُ فِي الْخَلْقِ الْمَنَايَا
/[56ظ] والصواب أن يقال فيها: مرآة على وزن مَرَاعٍ، فأما مَرَايا فهو جمع ناقةٍ مَرِيٍّ وهي التي
تُدِرُّ إِذَا مَرِيَ صَرْعُهَا، وقد جُمِعَتْ عَلَى أَصْلِهَا الَّذِي هُوَ مَرِيَّةٌ، وَإِنَّمَا حُذِفَ الْهَاءُ مِنْهَا عِنْدَ إِفْرَادِهَا لِكُونِهَا
صفة لا يشاركها المذكر فيها. انتهى كلامه.⁶¹

أقول: قد شاع بين العلماء استعماله، والغلط أولى إذا كان مشهوراً كما هو المشهور. قال الشيخ الأكل: «الخطأ المستعمل خير من الصواب النادر». انتهى.⁶²

فإذا وعيت هذا فاستمع لما يُتلى عليك من المقاصد واجعل رُوعَكَ مترصداً بخير المراصد! وهو أن عبارة الحديث المذكور وإن خصته بجنس البشر بدلالة قوله عليه السلام في حديث آخر: «إِنَّ أَحَدَكُمْ مَرَأَةٌ أَخِيهِ فَإِنْ رَأَى بِهِ أَدْنَى فُلَيْمِطٍ عَنْهُ»⁶³ ولكن باب الإشارة أوسع، ولا مزاحمة في النكات، فيدخل فيه المؤمن البشري والجنّي والملكيّ والمؤمن الذي هو الله سبحانه، فيتحصّل من هذا وجوه شتى. [1] منها: أن العبد المؤمن البشريّ مرآة العبد المؤمن البشريّ؛ أي كما أن المرآة ينطبع فيها صورُ المحسوسات فيتميّز قبيحها من حسننها عند المقابلة، فكذا المؤمن وقلبه مرآة ينتقش فيها نقوشُ أقوال أخيه وأفعاله، فيتبين صدقها من كذبها وصوابها من خطئها عند المقابلة؛ إذ المرء محبوب عن مطالعة أوصافه على ما هي عليه، ولا يقدر على أن يُفْتَشَّ وَيُنْقَرَّ عَنْ عَثِّ أَحْوَالِهِ مِنْ سَمِينِهَا، وَإِلَّا لَمَّا اسْتَصَوَّبَ رَأْيُهُ أَبَدًا / [57ظ] ولَمَّا اسْتَحْمَدَ حَالَهُ جَدًّا وَلَمَّا احْتِاجَ إِلَى مَنْ يَدُلُّ عَلَيْهِ عِنْدَ ضَلَالِهِ وَيَأْخُذُ بِيَدِهِ عِنْدَ زَلَلِهِ وَيَهْدِيهِ إِلَى الْحَقِّ وَالصَّوَابِ عِنْدَ خَطَايَاهُ. وقد قال بعض العارفين باللسان الفارسيّ: «متكلّم را تا كسى عیب نگيرد سخنش صلاح نپذيرد.»⁶⁴ وكما أن المرآة غير مستغنية في نفسها عن نظر الرائي إليها، فكذا المؤمن غير مستغنٍ في نفسه عن نظر أخيه إليه في أقواله وأفعاله، فإن رأى عيباً أزال عنه بالتنبية والإرشاد، فالحديث إذن حثٌّ للمؤمن على قبول نصح أخيه؛ فإنه يعرف ما لا يعرفه هو، فينادي عليه بالإقبال عند الإِدْبَارِ، فَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ عِظَةَ قَرِينٍ يُنَاصِحُهُ وَظَنَّ أَنَّهُ قَرِينٌ⁶⁵ يَنَاطِحُهُ فَقَدْ جَاءَ الْمَثَلُ السَّائِرُ: «مَقَاتِعَةُ الْأَحْمَقِ قَرِيبَةٌ إِلَى اللَّهِ»،⁶⁶ وَ«تَسْمَعُ بِالْمُعْتَدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ».⁶⁷

[2] ومنها: أنه مرآة بمعنى أنّ مَنْ يَحْكِي عَنْ أَخِيهِ شَيْئًا قَبِيحًا فَهُوَ إِنَّمَا يُخْبِرُ عَنْ صِفَةِ نَفْسِهِ كَمَا أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْمَرَأَةِ انْطَبَعَ فِيهَا صَوْرَتُهُ لَا صَوْرَةَ غَيْرِهِ فَإِنْ رَأَاهَا حَسَنَةً فَلِيَحْمَدَ اللَّهَ وَإِلَّا فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ، فَالْحَدِيثُ إِذَنْ زَجَرَ عَنِ الْكَلَامِ الْقَبِيحِ فِي حَقِّ أَخِيهِ وَمَنَعَ لَهُ عَنِ اسْتِعَاةِ فِي حَقِّهِ مَا يَمُجُّهُ الْعَقْلُ أَوْ يَغَافُهُ الطَّبِيعُ أَوْ يُنَكِّرُهُ الشَّرْعُ. والفرق بين هذا المعنى والمعنى الأول، أن الأول كان بحسب النظر إلى المرئي، وهذا كان بالنظر إلى الرائي، فافهم هداك الله تعالى. / [57ظ]

[3] ومنها: أن المؤمن البشريّ مرآة المؤمن الجنّيّ والملكيّ وبالعكس، بمعنى أنّ المؤمن الكامل -وهو الإنسان المتحقّق بالحقائق الكونية والإلهية؛ فإن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل-⁶⁸ لكونه مجمع الجمال والجلال وملتمتي بحريتها يرى فيه كلّ واحد من نوعي الجنّ والملك ما حَمَلَتْهُ نَشَأَتُهُ مِنْ أَوْصَافِ الْجَمَالِ وَأَيَّاتِ اللَّطْفِ دُونَ الْجَمَالِ وَالْقَهْرِ؛ إِذْ هُمْ عَلَى جَنَاحِ وَاحِدٍ مِنَ الْكَمَالِ، وَالْمُؤْمِنُ الْجَنِّيّ وَالْمَلَكِيّ لِكُونِهِ مَظْهَر

⁶⁰ التروق لإساعيل حقي البروسوي، ص 5.

⁶¹ نورة النواص في أوهام الخواص الحريري، ص 201.

⁶² يقصد بالشيخ الأكل أكل الدين الباري ولكن مع ذلك لم يذكر اسم كتابه الذي نقل منه.

⁶³ سنن الترمذي، الجزء والصلبة 18.

⁶⁴ يعني: «المتكلم ما دام لم يفتيه أحد على عيوبه فكلامه لا يخلّ الصلاح في أسلوبه». كاستنارضة الورد، لسعدي شيرازي، ص 269.

⁶⁵ يحظ المصنف: قرن.

⁶⁶ الكلام لحسن البصري. «وكان يقول: هجران الأحمق قرينة إلى الله، ومواصلة العاقل إقامة للدين لله، وأكرام المؤمن خدمة لله، ومصارمة الفاسق عون من الله.» آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه لابن الجوزي، ص 59.

⁶⁷ أشار المدياني بعد إيراد المثل إلى رواياته المختلفة: «ويروى: لأنّ تُسَمِّعَ بالمعدي خير» و«أنّ تُسَمِّعَ»، ويروى: «تسمع بالمعدي لا أن تراء.» والخيار «أن تسمع.» يضرب لمن خبّره خير من تراء، ودخل الباء على تقدير: تُخَبِّرُ به خير. «جمع الأمثال لأحمد بن محمد المدياني، 129/1.

⁶⁸ «المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل.» هذا الكلام قاعدة كئيبة أصولية. انظر لهذه القاعدة: «جامع الحقائق والتواعد وجامع الروايق والبراهين» لآبي سعيد الخادني، ص. 421. وقد ذكر الملا علي القاري هذه القاعدة في شبه سياق إساعيل حقي البروسوي وقال: «الاسم

المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، أو المشهور، ولذا اصطلاح المختصين أن عبد الله المطلق ينصرف إلى ابن مسعود، والحسن المطلق إلى البصري.» مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا علي القاري، 1803/5.

ذلك الجمال الإلهي يرى فيه المؤمنُ البشريُّ أحدَ ما حملته نشأته من وجهي الجمال والجلال، فسطور المؤمن البشري التي حواه مصحف وجوده زائدة على ما حواه مصحف وجود الجن والملك من السطور.

ومن تفتن لهذا عرف معنى قوله عليه السلام: «الولد سرُّ أبيه»⁶⁹؛ فإن معناه فيه ما فيه إلا أنه قد يجتمع في الولد ما اجتمع في أبيه من الكمال، وقد يتفرق بأن يذهب إلى البطون ما ظهر في الأب فيظهر فيه ما لم يظهر فيه، أو يظهر في الولد ما بطن فيه، فيبطن فيه ما لم يبطن فيه، فأفهم هذه الجملة وفصلها تفصيلاً!

واعلم أن الجن يكون مؤمناً وكافراً كالبشر فوصف الإيمان فيه مخصص، وأما الملك فلا يكون إلا مؤمناً مُطيعاً كما وُصف في القرآن، وأما هاروت وماروت فقد أشبعنا الكلام فيها في تفسيرنا المستمى بروح البيان، ومن أراد فليطالع ثمة⁷⁰. [58و]

[4] ومنها: أن العبد المؤمن مرآة الحق المؤمن يظهر فيه كماله؛ إذ هو مجلّى لبدع أمره ومظهرٌ لعجيب سرّه، فهو إشارة إلى قرب النوافل كما قال تعالى: «كنت له سمعاً وبصراً»⁷¹ والحقُّ المؤمنُ مرآة العبد المؤمن يظهر به غريب حالاته، فهو إشارة إلى قرب الفرائض كما قال: «سمع الله لمن حمده». من هذا المقام يكون العبد سَمِعَ الله وبصره على عكس الأول، وهو مقام عالٍ لم يتلَّ إليه إلا الأفراد، «وأين الثريا من يد المتناول»، وههنا أسرار منيعي من إفشائها ما أخذ متي من عهد هذه الطريقة العلية؛ لكن لا بأس بأن نشير إلى شيء يسير في قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»⁷² وهو أن الضمير المجرور في "صورته" يرجع إلى اللقظة الجلية، والصورة الإلهية عبارة عن الصفات السبع المرتبة، وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، فصورة آدم هي الصورة الإلهية؛ لأنه مظهر هذه الصفات بالفعل بخلاف سائر الموجودات؛ فإن مظهرها إنما هي بالقوة، وإطلاق الصورة على الله تعالى مجازٌ عند أهل الظاهر؛ إذ لا تُستعمل [الصورة] في الحقيقة إلا في المحسوسات. وأما عند المحققين فحقيقة: لأن العالم الكبير بأسره صورة الحضرة الإلهية، وهذا باعتبار النزلات [58ظ] التي تُعتبر من التعيين الأول إلى آخر ما تعين من الكون ويقال لها عالم التشبيه، ولذا وصف الله تعالى نفسه بالسمع والبصر، وأما وراءها فلا اسم هناك ولا رسم ولا صورة ولا حقيقة ولا مجاز وهو عالم التنزيه الذي هو مبدأ التنزيه المقابل للتشبيه، وإنما قلنا بالمبدئية؛ لأن الأمور الإضافية حادثة مخلوقة، فالمراد بالوحدة في قوله: «وحده لا شريك له» هي الوحدة التي تقابل نفي الشركة وهو مبدأ الوحدة المقابلة للكثرة كما أشار إليه الأمل في شرح المشارق⁷³.

ومن لم ينتبه لهذه الدقيقة خطأ سادات الصوفية قدس الله أسرارهم في إطلاقهم على الله تعالى لفظ المطلق ذهاباً إلى المطلق المقيد بكونه مقابل المقيد، وليس كذلك؛ فإن مرادهم بذلك الإطلاق النائي الحقيقي دون الاعتباري، وعليك بالإمسك عما انعقد عليك طريق حلّه؛ فإن هذا الأمر لسَّ تُكشِفُ القناع عن كَلِّه.

فإن قلت: إن الطائفة الوجودية تشترك مع الصوفية في إطلاقهم على الله الوجود المطلق، فما الفرق بينها ليظهر الحق؟ وهو طريق الصوفية المنتشر من الباطل وهو طريق الوجودية المبطلين [وما مرادهم؟]. قلت: إن مراد الوجودية أن الوجود العام هو الله تعالى، ومراد الصوفية أنه مطلق؛ أي غير مقيد بالغير لا بكونه علّة له [59و] ولا بكونه معلولاً له؛ بل هو خالق العلل والمعلولات.

فإن قلت: قولُ حضرة الشيخ الأكبر قُدِسَ سرُّه الأطهر: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»⁷⁴ يؤيد مذهب الوجودية مع أنه رئيس الصوفية المحققين. قلت: لا، وذلك لأنه قال في محل آخر: «فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه؛ بل هو هو والأشياء أشياء»⁷⁵.

[5] ومنها: «أن المؤمن مرآة المؤمن إذا نظر إلى أخيه يستشف من وراء أقواله وأعماله وأحواله تجليات إلهية وتعريفات وتلويحات من الله الكريم خفية غابت عن الأغيار، وأدركها أهل الأنوار» كما في العوارف السهرودية⁷⁶ حكي: «أن خير الناسج لقيه إنسان فقال له:

69 وقال خمس الدين البخاري في المقاصد الحسنة (ص 706): «حديث: "الولد سر أبيه" لا أصل له».

70 روح البيان لإساعيل حتى البروسوي، 1/129-133.

71 صحيح البخاري، الرقاق 38.

72 صحيح البخاري، الاستئذان 1.

73 تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار للبائري، ورقة 4 وخط.

74 الفتوحات المكية لابن العربي، 2/459.

75 الفتوحات المكية لابن العربي، 2/484.

76 عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردي، 1/294.

"أنت عبدي واسمك خير" فسمع ذلك من الحق سبحانه، واستعمله الرجل في النسج أعماماً، ثم بعد ذلك قال له: "ما أنت عبدي ولا اسمك خير"،⁷⁷ هذا «وليس وراء عبادان قرية»⁷⁸ فقد أتينا بشرح الحديث عبارة وإشارةً.

فإن قلت: ما معنى الإشارة في جنب العبارة؟ قلت: هي مقبولة بعد اعتبار العبارة لا قبلها؛ إذ النصوص على ظواهرها إلا في محلّ التأويل، ومن لم ينتبه لقوله عليه السلام: «إن للقرآن ظهراً وباطناً»⁷⁹ طعنَ فيمن قال بالإشارة بعد العبارة، وكيف يُطعن فيه؟! وفهمُ الإشارة والتأويل من محض العرفان كما أشار إليه سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد.⁸⁰ [59ظ]

وقل للذي يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء⁸¹

ولو شدت لأطنبث لك الكلام في كل باب؛ لكن القطرة تدل على الغدير والحفنة تشير إلى البيدر الكبير، ولا مناقشة مع أهل التقليد؛ فإن السلوك أسلم لأهل التوحيد. ثم يقول الفقير سُمي الذبيح الشيخ إسماعيل حقي المهاجر إلى بلدة بروسه: قد وقع هذا المسطور في جزء من النهار في العشر الثالث من الثلث الثاني من السادس الرابع من النصف الثاني من العشر الثاني من العشر الأول من العقد الثاني من الألف الثاني من الهجرة النبوية عليه ألف ألف تحية.

المصادر والمراجع

- آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه؛

أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي (ت. 597هـ/1201م).
تحقيق: سليمان الحرش، دار النوادر، بيروت 1429هـ/2000م.

- إحياء علوم الدين؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505 هـ / 1111م).
دار المعرفة، 1-4، بيروت بدون تاريخ.

- تحفة الأبرار فيشرح مشارق الأنوار؛

أكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد البابرقي الرومي المصري (ت. 786هـ/1384م).
مخطوط، مخطوطات برينستون، الرقم الجديد: 277.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛

أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت. 463هـ/1071م).
تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 1387هـ.

- درة الغواص في أوهام الخواص؛

أبو محمد قاسم بن علي بن محمد الحريري (ت. 516هـ/1122م).
تحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1418هـ/1998م.

- الديوان؛

أبو نواس الحسن بن هانئ بن عبد الأول الحكي (ت. 198هـ/813م [؟]).
تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، مطبعة مصر، القاهرة 1953م.

- الرسالة؛

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. 465هـ/1072م).
تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة 1438هـ-2017م.

⁷⁷رسالة القشيري، ص 192.

⁷⁸معجم الأسماء لأحمد بن محمد المبداني، 2/257.

⁷⁹في التمهيد لابن عبد البر (282/2): «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أكثر القرآن على سبعة أحرف لكل آية ظهر وظن ولكن حد ومطلة».

⁸⁰قال التفتازاني في آخر بحث النصوص على ظواهرها: «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فيؤ من كمال الإيمان ومحض

العرفان». شرح العقائد (مع حاشية زكريا الأضاري) للتفتازاني، ص 590.

⁸¹الديوان لأبي نواس، ص 7.

- **روح البيان؛**
إساعيل حقي البروسوي (ت. 1137هـ/1725).
4-1، المطبعة العثمانية، إصطنبول 1306هـ.
- **سنن الترمذي؛**
أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. 279هـ/892م).
تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الباني، مصر 1975م.
- **شرح العقائد (مع حاشية زكريا الأنصاري)؛**
سعد الدين مسعود بن فخر الدين بن عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي الخراساني التفتازاني (ت. 792هـ/1390م).
تحقيق: عرفة عبد الرحمن أحمد عبر الحمان النادي، دار الضياء، الكويت 1434هـ-2013م.
- **صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛**
أبو عبد الله محمد بن إساعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ/2001م.
- **عوارف المعارف؛**
أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه القرشي البكري السهروردي (ت. 632هـ/1234م).
تحقيق: أحمد عبد الرحيم السالحي-توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، 1-2، القاهرة 1427هـ-2006م.
- **الفتوحات المكية؛**
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت. 638 هـ / 1240 م).
ت: جماعة من العلماء بأمر عبد القادر الجزائري، المطبعة الميمنية بمصر التابعة لدار الكتب العربية الكبرى، مصر 1329 هـ.
- **الفروق؛**
إساعيل حقي البروسوي (ت. 1137هـ/1725).
اعتنى بطبعه شيخزاده السيد محمد أسعد، دار الطباعة المعمورة، إصطنبول 1251هـ.
- **مجامع الحقائق والقواعد وجوامع الروايق والفوائد في أصول الفقه والقواعد الكلية؛**
أبو سعيد الخادمي (ت. 1176 هـ / 1762 م).
تحقيق: خالد عزيزي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت 1437هـ/2016م.
- **مجمع الأمثال؛**
أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت. 518هـ/1124م).
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1-2، دار المعرفة، بيروت 2004م.
- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛**
أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري الهروي (ت. 1014 هـ / 1605 م).
دار الفكر، 1-9، بيروت 1422هـ-2002م.
- **مسند الشهاب؛**
أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي (ت. 454هـ/1062).
تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، 1-2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ-1986م.
- **مصايح السنة؛**
أبو محمد محيي السنة الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي (ت. 516هـ/1122م).
تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي-محمد سليم إبراهيم سارة-جمال حمدي الذهبي، 1-4، دار المعرفة، بيروت 1407هـ-1987م.
- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛**
أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد السخاوي (ت. 902هـ/1497م).

تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1985م.

- **گلستان روضة الورد؛**

أبو محمد سعدي مشرف الدين مُصليح بن عبد الله بن مشرف شيرازي (ت. 691هـ/1292م).

تعريب: محمد الفراقي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2012م.

Son Dönem Osmanlı Ahlak Eğitimsi Ali Seydi Bey'in “Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye” İsimli Eserinin Birinci Kısımının Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki

Translation and Review the Work of the Late Ottoman Ethical Moral
Education of Ali Seydi Bey's Book Named to the First of Part “Terbiye-i
Ahlakiyye ve Medeniyye”

Salih AYBEY^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-Posta: salihaybey@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	04.09.2019
Kabul Tarihi:	03.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

İslam inanç, ibadet ve ahlaka dair esaslardan oluşan bir dini değerler manzumesidir. Tarih boyunca insanların bütün fikri faaliyetleri ya bir şeyin var oluşunu tespit etmek ya bir gerçeği araştırmak ya da bir şey hakkında değerlendirme yapmak şeklinde meydana gelmiştir. Buna bağlı olarak varlık, bilgi ve değer, düşünce tarihinin en temel üç konusu olagelmıştır. Özellikle bir değer alanı olan ahlak, varlıklar içinde sadece insana ait olan bir fenomendir ve insanlık tarihiyle yaşıttır. Bu nedenle her milletin ve her ferdin bir ahlakının olduğu gerçeğinden hareketle, yaklaşık altı asır dünyaya hükmetmiş Osmanlı'nın baştan aşağı faziletler ve ahlaki mükemmelliklerle dolu olan İslam ahlakına sahip olduğu bir gerçektir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde bu ahlakı yaşadığı ve devletin de aynı şekilde şan ve şerefle yükseldiği görülmektedir. Ancak sonraları ahlak bozulmaya başlayınca, buna bağlı olarak devlet de sarsılmış, küçülmüş ve yıkılmaya yüz tutmuştur. Devletin zayıflamasında ahlaki yozlaşmanın büyük rolü olduğu düşüncesi toplumda genel kabul görmüş ve bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak amacıyla ahlak kitabı yazma ve yazdırma faaliyeti başlamıştır. Bu sebeple 19. Yüzyılda çok sayıda ahlak kitabı yazıldığı ve bu kitapların bir kısmının mekteplerde okutulduğu görülmektedir. Toplumsal kalkınmanın mekteplerde ahlak eğitim ve öğretiminin ihmal edilmemesi ile gerçekleşeceği inancı okullarda okutulacak ahlak ders kitaplarının sayısını giderek artırmıştır. Bu eserlerden biri de son dönem Osmanlı ahlak eğitimcilerinden olan Ali Seydi Bey'in “Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye” adlı eseridir. Bu çalışmanın amacı, Ali Seydi Bey'in üç kısım olarak kaleme aldığı bu eserinin birinci kısmının günümüz Türkçesine aktararak tetkik edilmesidir. Yazıldığı dönemin eğitim politikasıyla uyumlu olan eser, uzunca bir süre okullarda ahlak derslerinde okutulmuştur. Çalışmanın tetkikinde müellifin görüşlerinin dini ve tarihi kökenlerinin belirlenmesi, günümüz eğitim düşüncesi ile karşılaştırılması ve yine ahlak eğitimi çalışmalarında yararlanılabilecek fikirlerin tespit edilmesi yoluna gidilmiştir. Önsöz ve giriş kısmı hariç temizlik, anne-babaya hürmet, vatan ve ahlak olmak üzere 4 bölümden oluşan eserin birinci kısmı, öncelikle Allah'a iyi bir kul olmanın yanında iyi bir vatandaş, mutlu aile fertleri ve mutlu toplum ve ahlaklı bireyler yetiştirmeyi amaçlayarak yazılmıştır. Osmanlı Türkçesiyle yazılan eserde konular yer yer şiir ve beyitlerle desteklenmektedir. Müellifin çalışmasında din eğitiminin en önemli alanlarından biri olan çocuklara ahlak eğitimini öğretmeyi öngördüğü belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Seydi Bey, Ahlak Eğitimi, Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye, Son Dönem Osmanlı Eğitimcileri.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in hadislerin büyük ve önemli bir kısmını oluşturan ahlak, hem İslam'ın temel dini metinlerinde hem de bunlara bağlı oluşan kültür ve medeniyetinde daima ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur.¹ Osmanlı ahlak eserlerinde "ahlak" başlığı altında genel olarak ahlakın ve ahlak ilminin ne anlama geldiği belirtilmekte, ahlakın metodu, konusu, amacı ve gerekliliği üzerinde durulmakta; ahlaki davranış, iyi-kötü, din ve ahlak ilişkisi, ahlaki vazife, ahlaki müeyyide, hak ve hukuk, ahlaki değerler gibi meseleler temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buradan hareketle Arapça'da "seciye, tabiat, huy, karakter, hal, hareket"² gibi anlamlara gelen, hulk veya huluk kelimesinin çoğulu olan ahlak, İslam'da dinin ana bölümlerinden (itikad, ibadet, ahlak) biridir. Osmanlı ahlakçılarına göre hulk, bütün hal ve davranışların kaynağı ve şuurun doğru bir kuvvetidir.³ "Ruhta hâsıl olan tabii bir olaydır" ki bu sayede herkes var olan iradi ve hissi kuvvetini kendine has bir şekilde kullanır.⁴

Terim olarak ise, "nefiste yerleşik olan yatkinlikler"⁵, "İnsanın kendisi ve kendisi dışındaki bütün varlıklara karşı vazifelerini ifa etmesi için sahip olması gereken olumlu özelliklerin tamamı"⁶, "Bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları"⁷ olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı ahlakçıları ise, genel olarak ahlakın tanımını şöyle yapmışlardır: Ahlak, nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışlar, düşünmeden zorlamaya ihtiyaç duymadan, suhuletle (kolaylıkla) meydana gelen "heyet-i resiha"ya denir."⁸ Tanımda yer alan, nefisteki köklü bir şekilde yerleşen bu halden akla ve dine uygun, iyi ve mükemmel fiiller çıkarsa, bu hale "iyi ahlak", güzel huy; eğer düzensiz, kötü fiil çıkarsa, buna da "kötü ahlak" fena huy denir.⁹ Ahlak kavramı üzerinde yapılan tanımlar incelendiği zaman, ahlak kavramının insan ve insan davranışlarıyla ilgili olduğu, insanın yaşam tarzı ve bunlara dair içsel süreçleri ifade eden karakter veya huy ile benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Her milletin, her sınıfın ve her ferdin bir ahlakının olduğu inkar edilemez.¹⁰ Yaklaşık altı asır gibi bir süre içinde çeşitli ülkelerde siyasetiyle, ekonomisiyle, din ve ahlakıyla egemen olmuş Osmanlı'nın ahlakından söz etmek gerekirse, bu ahlakın büyük ölçüde "İslam Ahlakı"

¹ Bedruddin İbn Cemâa el-Kinâni, *İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı*, çev. Muhammet Şevki Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 2-3.

² Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10-14; Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 13.

³ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini* (İstanbul: Dersaadet, 1329) 7.

⁴ Mehmet Fazıl, *İlm-i Ahlak* (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1329), 65-67.

⁵ Mehmet S. Aydın, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 13.

⁶ Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 287-308, Ahlakın diğer tanımları için ayrıca bk. Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2010), 84; Recep Kılıç, "İslam Ahlakı", *İslam'a Giriş Evrensel Mesajlar* (Ankara: DİB Yayınları, Ankara 2008), 68; Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 14; Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 142-143; Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş-Bazı Felsefe Meseleleri* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2012), 151.

⁷ Türk Dil Kurumu, *Büyük Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 24.

⁸ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâi* (Tıpkıbasım) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 38; Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 7; Ali Nazıma, *Ta'lim-i Vildan* (İstanbul, *Sirket-i Mürettibiyye Matbaası*, 1325), 3. Mehmet Fazıl, *İlm-i Ahlak*, 65-67.

⁹ Hüsameddin Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994): 35-37.

¹⁰ Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", 25

olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bu ahlak, Osmanlı'nın siyaseti, ekonomisi, ilmi, fenni, kültürü, örf ve âdeti gibi kısaca hayatın her alanında kendisini göstermiştir.

İslam ahlakı, İslam'ın sunmuş olduğu hayat tarzını anlatmak için kullanılır ve kaynağını ise Kur'an ve sünnet oluşturur.¹¹ Bu iki temel kaynak, ameli kurallar koyarak, dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmektedir.¹² Zira İslam dininin en büyük hedeflerinden birisi inananların ahlaklı birer mümin olmalarını sağlamak ve ahlaki gayeyi tahakkuk ettirmektir.¹³ İslam ahlakının en güzel örneğini ise Hz. Peygamber temsil eder. Nitekim Kur'an'da Cenab-ı Allah "*Şüphesiz, sizden Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çok ananlar için, Allah'ın Peygamberinde güzel bir örnek vardır*" (el-Ahzâb, 33/21) buyurarak inanan insanların Hz. Muhammed'i (sav) örnek almasını istemiştir. Yine Hz. Peygamber de "*Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*"¹⁴, *Mü'minlerin iman yönünden en olgunu, ahlakı en üstün olanlarıdır*"¹⁵ buyurarak iman etmenin yanında ahlaklı olmanın gerekliliğine işaret etmektedir.

Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren her dönemde eğitimde ahlak derslerine yer verilmekle birlikte,¹⁶ özellikle son döneminde "ahlak" kavramı üzerinde bir hayli kitapların yazıldığı kütüphane ve kataloglarda görmekteyiz. Bu kitapların bir kısmı ise, ders kitabı olarak okullarda okutulmak üzere hazırlanmıştır. Bunun sebebinin Osmanlı'nın gerileme ve parçalanma sürecine girmesinde, savaşları kaybetmenin temelinde ahlaki değerlerdeki bozulmanın yattığı inancıydı. Osmanlı'nın son döneminde kaybolan ahlaki değerlerin, dönemin şartlarına göre yeniden kazandırılması amacıyla bu konuya özel bir önem verilmiştir. Toplumsal kalkınmanın temelinde, ahlaki değerlerin bütünüyle topluma tekrar kazandırılması kabul edilerek bu çerçevede çalışmalar yapılmıştır.¹⁷ Bu yönde devlet adamlarının ilk aklına gelen okullara el atmak ve programlarını değiştirmek olmuştur. Nitekim okullara ve eğitime yönelik birçok "ıslah" raporları sunulmuştur.¹⁸ 1885 tarihinde ilkokullara yönelik hazırlanan talimatnamede, öğretmenlerin derslerde sürekli dini öğütlerde bulunmaları, öğrencilerin devlete ve padişaha sadık, ahlaklı insan olarak yetiştirilmeleri istenmektedir.¹⁹

II. Meşrutiyet döneminde büyük siyasi krize rağmen eğitim alanında önemli sayılabilecek gelişmeler görülmüştür. Bu doğrultuda bu konu üzerinde düşünen, çalışan, fikirler ortaya koyan çok sayıda aydın ortaya çıkmıştır. Bu dönemde özellikle, dönemin medreselerinin ıslahı, terbiye buhranının ya da ahlak buhranının nedenleri ve bu buhranın giderilmesi için yapılması gerekenler çeşitli tartışmalara²⁰ da yansımıştır. Özellikle bu dönemde sosyo-

¹¹ Kılıç, "İslam Ahlakı", 68.

¹² Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 16.

¹³ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 142-143

¹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/381.

¹⁵ Dârimî, "Rikak", 74.

¹⁶ Mustafa Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah yayınları, 2017), 120.

¹⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1978), 447. Ayrıca bk. Recep Uçar-Ahmet Yaman, "II. Abdulhamit Dönemi Ahlak Risalelerinden Terbiye-i İslamiyye Üzerine Bir İnceleme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018): 109-110.

¹⁸ M. Faruk Bayraktar, "Son Dönem Ahlak Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey", *Son Dönem Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 182.

¹⁹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2013* (İstanbul: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 251-257.

²⁰ Meşrutiyet dönemi eğitim alanında yapılan tartışmalar için bk. Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim

ekonomik, siyasal ve eğitimsel problemlerin çözümü için tezler üretilme yoluna gidilmiştir. Ancak gerek mecliste, gerekse dışarıda aydınların en çok tartıştığı konulardan biri ahlaki çöküntünün, parçalanmanın sebebi olup olmadığı ve ahlakın mekteplerde nasıl tesis edileceği konuları olmuştur.²¹

Bu tartışmalardan anlaşılmaktadır ki, farklı fikri akımları savunan düşünürler ahlak eğitimi konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²² II. Meşrutiyet döneminde ahlak eğitimine dair ise iki temel fikir hareketi görülmektedir. Bunlardan birincisine göre, ahlakın temeli dindir. Okullarda ahlak ve din terbiyesi birlikte verilmelidir. İkincisi göre ise, ahlak eğitimi din eğitimiyle değil, bütün eğitimde olduğu gibi sosyolojik, psikolojik ve pedagojik yöntemlerle ele alınmalıdır.²³ Bu dönemde her iki görüşün savunucuları da ahlak konularını ihtiva eden pek çok eser kaleme almışlardır. Bu kitaplardan bazıları da Ali Seydi Bey'e aittir.

Çalışmanın Amaç ve Önemi

Bu çalışmanın amacı son dönem Osmanlı ahlak eğitimcilerinden Ali Seydi Bey'in üç kısım olarak kaleme aldığı *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eserinin birinci kısmının tetkik edilerek günümüz Türkçesine aktarılmasıdır. Çalışmada bir yandan eserin ilgili kısmı günümüz Türkçesine aktarılırken, diğer taraftan da önerdiği ahlak eğitimi modelinin açıklanması ve günümüz ahlak eğitimine dair çıkarılabilecek sonuçlar ve karşılaştırmalarının yapılması amaçlanmıştır.

Yazıldığı dönemin eğitim ve ahlak anlayışı ile ilgili ipuçları veren *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eser, günümüz eğitim uygulamalarının özünde yer alan bazı temel fikirleri içermesi bakımından önemli bir eğitim kitabıdır. Eserin sayfa sayısı itibarıyla bir makalenin kapsamını aşacağı göz önüne getirilerek, sadece birinci kısmının tetkik edilerek günümüz Türkçesine aktarılması amaçlanmıştır. Öte yandan müellifin ahlak eğitimi üzerine yazdığı eserler üzerine yapılan çalışmaların çok az sayıda olduğu dikkate alındığında, çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülebilir.

Çalışmanın Yöntemi

Müellifin *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eserinin hem eğitim hem de ahlaka dair konuları ihtiva etmesi nedeniyle çalışmanın giriş ve alt kısımlarında eserin ana hatlarıyla değerlendirilmesi yapılmıştır. Müellif ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, öncelikle *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eserin birinci kısmı günümüz Türkçesine aktarılmış,

Hareketlerinde Din Eğitimi-Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (1998): 361-390.

²¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2001), 2019-238; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 25-39.

²² Örneğin, Emrullah Efendi ahlak eğitiminde dini değerlerin esas alınmasını isterken, Satı bey, insani vicdan düzeyine ulaştırdığını iddia ettiği laik bir ahlak eğitiminden yanadır. Ayrıca Prens Sabahattin, ferdiyetçilik, girişimcilik ve hürriyeti öne çıkaran bir ahlak eğitimini savunurken, Şemsettin Günaltay da Emrullah Efendinin düşüncesine yakın bir çizgide dini değerleri ön plana çıkartan, bir ahlak eğitiminin önemini vurgulamaktadır. Geniş bilgi için bk. Safiye Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 209-238; Recai Doğan, *İslamcılığın Eğitim Öğretim Görüşleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999), 17, 157-161.

²³ Faruk Öztürk, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları", *Kebikeç* 3/6 (1998): 31-34. Ayrıca bk. M. Emin Erişirgil, "Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", *Ülkü* 36 (1943): 2, *Benjamin C. Fortna*, *Mekteb-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim* (Ankara: İletişim yayınları, 2005), 33-41.

daha sonra sonuç ve değerlendirme yapılmıştır. Metin içi çeviride metnin orijinaline sadık kalınmış, eser olduğu gibi Osmanlı Türkçesinden yeni Türk harflerine çevrilmiştir.

“Sonuç ve değerlendirme” kısmında müellifin eserinde dile getirdiği görüş ve önerilerin günümüz eğitim anlayışına dair ulaşılabilecek sonuçlar ve ahlak eğitiminin değerlendirilmesi yapılacaktır. Ali Seydi Bey’in eseri ve ahlak eğitimi üzerinde bütüncül bir değerlendirme yapabilmek için zaman zaman müellifin diğer eserlerine de müracaat edilmiştir.

1. Ali Seydi Bey’in Hayatı

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde yetişen devlet adamı ve yazarlarından olan Ali Seydi Bey, 24 Mart 1870 tarihinde Erzincan’da dünyaya geldi. Erzincan Askeri Rüşdiyesi ve Mülkiye İdadisi’ni bitiren Ali Seydi Bey, Mülkiye’deki tahsili sırasında şiirle de uğraşmıştır. 1891’de Mülkiye’nin yüksek kısmından mezun olan ve aynı yıl Şûrâ-yı Devlet Kalemî’nde devlet hizmetine giren Ali Seydi Bey, bir yandan da Numûne-i Terakkî Mektebi ile idadilerde hesap, hendese, imlâ, kitâbet ve tarih hocalığı da yapmaya başlamıştır.²⁴

Ali Seydi Bey, görevlerinde gösterdiği başarılarından dolayı 1901’de Hazine-i Hâssa Tahrirat Kalemî mümeyyizi, 1904’te başmümeyyiz, 1907’de ise başmüfettiş olmuş ve çeşitli rütbe ve nişanlarla mükâfatlandırılmıştır. Bu arada Bağdat, Basra ve Musul Emlâk-i Hümayun idareleri ile Dicle üzerinde çalışan Hamidiye Vapuruları İdaresi’ni teftiş için bir yıl kadar bu bölgelerde bulunmuştur (1907-1908). 1909 yılında Sultan Reşad’ın emriyle kurulan Târih-i Osmânî Encümeni’ne dâimî âza seçilmiş ve 1913-1919 yılları arasında, önce üç ay kadar Adana vali vekilliği yaptıktan sonra Dahiliye Nezâreti Teftiş Heyeti umum müdür vekilliği, Bolu ve Çatalca sancakları mutasarrıflığı ve Elaziz valiliği yapmıştır. Bu son vazifesinden azledildikten sonra ise daha çok eğitim ve öğretim hizmetlerine ağırlık vererek eser yazmakla meşgul olmuştur. İdari ve ilmi çalışmalarıyla başarılı ve çok yönlü bir hüviyet gösteren son devir aydınlarından biri olan Ali Seydi Bey, 1933 yılı nisan ayında Trabzon mebusu seçilerek TBMM’ye girdiyse de aynı yılın ekim ayında hastalanarak vefat etmiştir.²⁵

2. Temel Eserleri ve Özellikleri

Ali Seydi Bey, devlet adamlığından ziyade bilhassa eserleriyle Türk eğitim ve fikir hayatına önemli hizmetlerde bulunmuştur. Meşrutiyet aydınlarının birçoğu gibi maarif sahasındaki eksiklerin giderilmesinin önemine inanmış, bunun için pek çok eser yayımlanması gerektiği üzerinde durmuştur. O, ilerlemek için Batı’nın ilim ve fen alanlarındaki gelişmelerinden süratle haberdar olmak ve halkın kültür seviyesini yükseltmenin gerekli olduğuna inanmıştır. Bu sebeple birçoğu ders kitabı mahiyetinde olan büyüklü küçüklü doksandan fazla eser kaleme almıştır.²⁶ Bununla birlikte dil meseleleriyle de ayrıca ilgilenmiş olan Ali Seydi Bey, çeşitli sözlükler hazırlamış, alfabe değişikliğine karşı

²⁴ Mustafa Uzun, “Ali Seydi Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 442-445; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi* (Erzincan, Berikan, 1987), 260-262.

²⁵ Ali Seydi, *Usul-u Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye* (Bilumum Mekatib-i Rüşdiye ve İdadiyeye mahsus) (İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, 1328), 23-24; Ali Seydi, *Vezaif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dini* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329), 5. Ayrıca bk. Uzun, “Ali Seydi Bey”, 12-14. İhsan Işık, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi I* (Ankara: Elvan Yayınları, 2006), 252.

²⁶ Uzun, “Ali Seydi Bey”, 2: 443; Işık, *Resimli ve Metin Örnekli...*, 253; Mehmet Halit Bayrı, “Meşrutiyet Devrinin İlk İlmî Müessesesi: Türk Tarih Encümeni”, *Tarih Dünyası Dergisi* 3/30-31 (1952): 1211-1216.

çıkılmış ve değişikliğin getireceği zararları belirten küçük, fakat önemli bir risâle yayımlamıştır.²⁷ Ali Seydi Bey'in eserlerini sözlükler, tarihler, dini ve ahlaki eserler olmak üzere üç grupta ele almak mümkündür. Müellifin yazdığı eserlerden bazıları aşağıda verilmiştir. Burada eserler hakkında çok kısa bilgiler verilerek, daha ziyade çalışmamızın konusunu oluşturan *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eseri üzerinde durulacaktır.

2.1. Resimli Kamûs-ı Osmânî: Arapça ve Farsça'dan dilimize girmiş kelimelerin yanında Türkçe kelimelere yer verilerek hazırlanmış olan eserde 40.000 kelimeye ve 2000 kadar da terime yer verilmiştir.²⁸ Eserde aynı kökten türeyen kelimeler ayrı bir kelime olarak verilmemiş, esas kelimenin altında gösterilmiştir. Ayrıca Batı dillerinden dilimize girmiş olan kelimelerin Latin harfli şekilleri Fransızca imla ile yazılmıştır. Eser, 1324 (1907)'te İstanbul'da basılmış olup, 704 sayfa ve matbudur.²⁹

Ali Seydi Bey'in harf inkılabının birinci yılında (1929) yeni harflerle yazılmış Resimli Kamûs-ı Osmânî adlı sözlüğüne benzer "*Resimli Yeni Türkçe Lügat*" isimli eserini de burada zikretmek gerekir. Eser, yeni harflerle basılmış ilk sözlüktür. Çok kısa bir süre içerisinde (üç ay) basıma hazırlanan bu sözlük, acele ile hazırlanmış olmasından dolayı olsa gerek, kelimelerin yeni harflerle yazılışında yanlışlıklar ve karışıklıklar bulunmaktadır. Bu nedenle Resimli Kamûs-ı Osmânî kadar başarılı olamamıştır. Sözlükte kelimelerin Türkçe karşılığı verildikten sonra Fransızca'ları da yazılmış, aynı şekilde deyimlerin karşılıkları da gösterilmiştir. Eser bu yönüyle bir Türkçe-Fransızca sözlük niteliğini taşımaktadır.³⁰

2.2. Seci ve Kafiye Lügati: Alanında yazılan en eski lügatlerden biri olan eser, edebi eser yazacaklar için kafiye oluşturmada yol göstermesi, eski Türkçe metin örneklerini okuyacaklar için kolaylık sağlaması amacıyla hazırlanmıştır. Nitekim müellif, eserin mukaddimesinde "edebi eser yazacaklara kafiye oluşturmada yol göstermesini sağlamak ve yazılış açısından benzer olan kelimelerin karşılaştırılmasını önlemek" amacıyla bu lügati hazırladığını belirtir.³¹ Eser, böyle bir lügatin önemi ve gerekliliğinin yanında, sözlüğün kullanılışı ile ilgili de bazı bilgilerin verildiği giriş ve açıklama ile başlamaktadır. 15.000 kadar kelime ihtiva eden eserde bunların seci ve kafiye olarak kullanılışlarını göstermek için örnek beyitler verilmiştir. Eser, bir kafiye lügati olması nedeniyle kelimelerin terkiibinde kelime sonundaki harflerin alfabetik sıralanışları esas alınmıştır. Eserde yer alan kelimelerin asıl ve mecazi anlamlarıyla eş anlamlıları ayrı ayrı gösterilmiş, aynı kökten türeyen (müştak ve mürekkep) şekiller o kelimenin altında açıklanmıştır. Metin tamirinde bilhassa okunamayan kelimelerin tespitinde de faydalanmanın mümkün olduğu eser, 1905 (1323)'te İstanbul'da basılmış olup, matbu ve 870 sayfadır.³²

²⁷ A. Dilaçar, "Cumhuriyet Devrinde Harf Devrimi Hakkında Yazılan Eserlerden Görebildiklerimiz" *Türk Dili* 23 (Ağustos 1953): 736-737; A. Dilaçar, "Alfabemizin 30. Yıldönümü", *Türk Dili* 83 (Ağustos 1958): 534-541.

²⁸ Uzun, "Ali Seydi Bey", 2: 444.

²⁹ Ali Seydi, *Resimli Kamus-i Osmani I-III* (İstanbul: *Matbaa-i Kütübhane-i Cihan*, 1908).

³⁰ Uzun, "Ali Seydi Bey", 2: 444; A. Dilaçar, "Türkiye Türkçesi Sözlüklerinden Seçme Eserler", *Türk Dili* 22 (Ağustos 1953): 677.

³¹ Ali Seydi, *Seci ve Kafiye Lügati* (İstanbul, Cihan Kitabhanesi, 1924), 1-3.

³² Uzun, "Ali Seydi Bey", 2: 445.

2.3. Defter-i Galatât: Türkçe’de kullanılan 1500 kadar galat kelimenin aslı ile 700 kadar eş anlamlı (müterâdif) ve yakın anlamlı (müteşâbih) kelimenin aralarındaki farkları ve kullanıldıkları yerleri gösteren bir sözlüktür. Eser, 1324 (1907) yılında İstanbul’da basılmış olup, 262 sayfa ve matbudur.³³

2.4. Latin Hurûfu Lisânımızda Kâbil-i Tatbik midir? Harf inkılabından 4 yıl önce (1340/1924) istibdâl-i hurûf (alfabe değişikliği) meselesi hakkındaki düşünceler karşısında yazılmış 32 sayfalık bir risale/kitapçıktır. Ali Seydi Bey, yazdığı bu reddiyede kullanılmakta olan dilin daha çok milli ve mantıki bakış açısını gösterdiğini, alfabe değişikliğinin çocuklarımıza Kur’an öğretiminde zorluk çıkaracağını ifade ederek, bu değişikliğin gerçekleşmesi halinde uğranılması kuvvetle muhtemel zararları gözler önüne sererek, kullanılan alfabenin birçok olumlu özelliğe sahip olduğunu belirtir.³⁴

Ali Seydi Bey’in yukarıda belirtilen eserlerinden başka dil konusunda yazdığı belli başlı eserleri de vardır. Bu eserlerden bazılarının isimleri şunlardır: Muhtasar Güldeste-i Bedâyi’ (İstanbul 1325), Güldeste-i Bedâyi’ (İstanbul 1320), Tertîb-i Cedid Güldeste-i Bedâyi’ (İstanbul 1322), Kitâbet Dersleri (İstanbul 1321), Mesâil-i Tabiiyye (İstanbul 1924), Furûk-ı Müteşâbihât ve Müterâdifât (İstanbul 1329).³⁵

2.5. Hükûmât-ı İslamiyye Târihi: Ali Seydi Bey’in tarih alanında yazdığı en önemli eserinden biridir. Eserin iç kapağındaki nottan anlaşıldığı üzere, eser 10 cilt olarak tasarlanmıştır. Ancak, tarih ve tarihçilik hakkında bir ön bilgi verilerek başlanan ve “Tarih Hakkında Birkaç Söz”, “Tarihin Me’haz ve Muavinleri”, “Tarihin Taksimi”, “Re’s-i Târih”, “Tarihin Seyr ü Terakkisi” başlıklı beş kısım ile âlemin ve Hz. Âdem’in yaratılışı, Nüh tûfanı ve sonrası hakkında bilginin yer aldığı eserin sadece birinci cildi yayınlanmıştır. Konularla ilgili bazı resim ve haritanın yer aldığı eser, 1313 (1927)’te İstanbul’da basılmış olup, 286 sayfa ve matbudur.³⁶

Tarih alanında yazdığı diğer bazı eserler ise şunlardır. Alemdar Mustafa Paşa yahut Tarih Tekerrürden İbarettir (İstanbul 1329/1911), Sokullu Mehmed Paşa (İstanbul 1327/1909), Târîh-i İslamdan Birkaç Yaprak: Aşere-i Mübeşşerenin Terceme-i Ahvâl ve Menâkıbı (İstanbul 1327/1909), Târîh-i İslam (Ali Reşad ile birlikte, İstanbul 1327/1909), Târîh-i Umûmî (Ali Reşad ile birlikte, I-III, İstanbul 1327/1909), Mekâtib-i İdâdiye Şakirdânına Mahsus Devlet-i Osmâniyye Târihi (İstanbul 1329/1911).³⁷

2.6. Musâhabât-ı Ahlakıyye: Ali Seydi Bey’in ahlak kitaplarından biri olan ve ibtidâî mektep programına uygun olarak devre-i ulâ 1-2, devre-i mutavassıta 3-4 ve devre-i âliyye 5-6 olmak üzere hazırlanmış olan altı bölümden meydana gelen bir eserdir.³⁸ Eserin dili ve içeriği dönemlere göre değişiklik göstermekle birlikte sade ve akıcı bir dil kullanılmış, konu

³³ Ali Seydi, *Defter-i Galatât* (İstanbul: Dersaadet, 1324), 1-262; Uzun, “Ali Seydi Bey”, 2: 445.

³⁴ Ali Seydi, *Latin Hurufu Lisânımıza Kâbil-i Tatbik midir?* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1924), 1-32.

³⁵ Diğer eserleri için bk. Uzun, “Ali Seydi Bey”, 2: 445-446.

³⁶ Ali Seydi, *Hükûmât-ı İslâmiyye Târihi* (İstanbul: Dersaadet, 1927), 5-15.

³⁷ 633 sayfa olan bu eser daha sonra sultanilerin programına uygun hale getirilerek yeniden düzenlenmiş ve 334 sayfa olarak tek cilt halinde basılmıştır. Bk. Uzun, “Ali Seydi Bey”, 2: 445.

³⁸ Ramazan Alabaş, “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında İlk Mekteplerde İnsani ve Toplumsal Değerler Eğitimi: Resimli, Yeni Musâhabât-ı Ahlakıyye ve Medeniye Ders Kitabı Örneği”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2018-Bahar): 55-87

anlatımları kısa tutulmuş, şiirlerle, beyitlerle, resimlerle ve bazı ahlaki manzumelerle konular zevkli hale getirilmiştir.³⁹ Özellikle ailenin önemi, aile fertlerinin birbirine karşı görevleri, vatanın önemi ve vatan sevgisi gibi konular sıkça işlenmiştir. Eser, 1334/1916 tarihinde İstanbul'da Necm-i İstanbul Matbaası'nda basılmıştır.⁴⁰

2.7. Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye: Çalışmamızın asıl alanını oluşturan bu eser de, Maarif Nezâreti bünyesinde daha çok ibtidâi mekteplerde okutulmak amacıyla yazılmıştır. Eser hakkında müstakil bir başlık altında çalışmamızın ilerleyen kısmında detaylı bilgi verilecektir.

Ali Seydi Bey'in ahlaka dair yazdığı diğer eserleri arasında, Vezâif Nazariyesi Üzerine Mürettep Ahlak-ı Dinî (İstanbul 1329/1911), Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye (İstanbul 1328/1910) zikredilebilir. Bunların dışında çeşitli okullarda ders kitabı olarak okutulmak üzere bizzat kendisinin veya diğer müelliflerle birlikte hazırladığı eserleri de mevcuttur.⁴¹

3. Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye

Çalışmamızda Ali Seydi Bey'in Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye isimli eseri ile ilgili genel bilgiler, Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye'de öğretim yaklaşımı ve bireye kazandırılmak istenen özellikler ve Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye'nin günümüz Türkçesine aktarımı olmak üzere üç başlık halinde ele incelenmiştir.

3.1. Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye ile İlgili Genel Bilgiler

Ali Seydi⁴² tarafından 1328 (1910) tarihinde yazılan ve İstanbul'da Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası'nda basılan "*Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*" adlı eser⁴³ 157 sayfa ve üç kısımdan (kısmı evvel, kısmı sâni, kısmı sülûs) oluşmaktadır.⁴⁴ Maarif Nezâreti bünyesinde okullarda (ibtidâi mekteplerde)⁴⁵ okutulmak amacıyla yazılan ve ahlak terbiyesini ele alan bu eserin birinci kısmı 38 madde ve 5 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde temizlik, intizam, boşboğazlık, ilim; İkinci bölümünde aile, ana-babaya hürmet ve hizmet, muhabbet, kardeşlik ve akrabalık; üçüncü bölümünde vatan; dördüncü bölümünde ahlak ve beşinci bölümünde ise, ahlaka dair darb-ı meseller yer almaktadır.

Müellif eseri hikâyeye tarzında yazmış ve anlatılan olaylar "Pakize" adlı kahramanın ağzından okul, aile ve diğer çevresi etrafında geçmektedir. Eserin dördüncü bölümden (19. madde) itibaren konular soru-cevap şeklinde anlatılmakta, muallim ve muallimenin Pakize'ye soruları ve bunlara verilen cevaplar yer almaktadır. Bununla birlikte yine bu bölümde konuyla ilgili bir manzume de yer almaktadır. Müellif eserin beşinci bölümünde ise "ahlaka dair darb-ı meseller" başlığı altında ahlak ile ilgili kırk atasözüne yer vermiştir.

³⁹ Bayraktar, "Son Dönem Ahlak Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey", 185; Cavit Binbaşıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Anı Yayınları, 2009), 269-270.

⁴⁰ Bk. Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlakıyye, Devre-i ulâ* (1. Sene) (İstanbul: Necm-i İstanbul Matbaası, 1334/1916).

⁴¹ Işık, *Resimli ve Metin Örneği...*, 252-254; Uzun, "Ali Seydi Bey", 2: 445.

⁴² Müellifin tam künyesi, Ali Seydi b. Aziz Paşa Seydi'dir.

⁴³ Eserin 1913 ve 1915 olmak üzere iki baskısı daha bulunmaktadır.

⁴⁴ İdadi mekteplerde okutulan ahlak kitaplarından olan Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye adlı bu eserin 1910 ve 1913 baskılarında Mercan Mekteb-i İdadisinin üçüncü sınıfında tedris olunan derslerin özeti olduğuna dair de bir bilgi bulunmaktadır.

⁴⁵ Eserin kapağında en üstte "Makâtib-i İbtidâiyye Mahsusdur" ibaresi yer almaktadır.

Kitapta birinci kısmında yer alan metinlerin yer alma sırası ve sayfa numarası şöyledir: Temizlik, pisboğazlık, intizam, ilim (s. 3); aile, babaya edilecek hürmet, anaya olunacak hürmet ve muhabbet, kardeşlik, akrabalık (s. 8); vatan (s. 13); Ahlak (s. 19); ahlaka dair darb-ı meseller (s. 31).⁴⁶

3.2. Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye’de Öğretim Yaklaşımı ve Bireye Kazandırılmak İstenen Özellikler

Ali Seydi Bey tarafından yazılan ve okullarda okutulan ahlak ders kitaplarından olan *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli kitap, hikâye şeklinde bilgilendirici okuma parçaları, güzel söz ve şiirlerden oluşmaktadır. Kullanılan şiirlerin kısa ve anlaşılır ifadeler içermesi dikkat çekmektedir. Müellifin eserine koyduğu şiirlerin kısa ve anlaşılır olması, eserin her aşamasında öğrencilerin yaş seviyesinin dikkate alındığının bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca eserde konular iki kişi arasında geçen sohbet havasında bir anlatımla verilmektedir. Eserin tamamında bütün konular “Pakize” adlı kahramanın ağzından ve onunla diyalog kurularak anlatılmıştır.

Müellifin girişte ifade ettiği gibi eser, eğitim ve öğretim süresi göz önüne getirilerek yirmi derste tamamlanacak şekilde planlanmıştır. Yine eserin girişinde ahlak dersinin amacını da açıklamış olan müellif, ahlak dersinin amacını kendimize, ailemize, milletimize ve bütün insanlığa karşı sorumlu olduğumuz vazifeleri öğretmek şeklinde özetlemektedir. Ayrıca müellif, eserinde ele aldığı konuların nazari ahlakın konuları olmadığını, nazari ahlaka yüzeysel bir bakışın yeterli olacağını belirtmektedir.⁴⁷

Dersin işlenişinde yazar tarafından öğretmenlere önerilen yöntem ise, konuların aktarımında anlatılacak hikâyelerin, muallim tarafından coşkuyla ve neşeyle anlaşılır bir dille anlatılmasıdır. Kitapta her sayfanın altında konuyla ilgili ve konuyu pekiştirmek amacıyla birkaç adet soru bulunmaktadır. Eserde yer alan sorularla öğrencilerin hem sunulan metni iyice anlamaları hem de kendilerini ifade etmeleri amaçlanmıştır. Bu itibarla kitapta yer alan sorular incelendiğinde cevabı metin içerisinde yer alan sorular olduğu gibi cevabı metin içerisinde yer almayan sorular da bulunmaktadır. Bu verilen sorular yanında öğretmenin farklı soruları da sorabileceği belirtilmiş ve öğretmene esneklik tanınmıştır. Ayrıca “*Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*” adlı eserde öğretmenin anlatımı yanında soru-cevap metodunun izlendiği görülmektedir.⁴⁸

Son dönem Osmanlı ahlakçıları arasında “vazife” konusunda en kapsamlı tanımın Ali Seydi Bey tarafından yaptığını görmekteyiz. O, insanın kendisine, ailesine, topluma, vatana ve millete karşı insanın bir takım vazifelerinin olduğunu belirtmekte ve bu vazifeleri vezâif-i umumiyye ve vezâif-i ictimaiyye şeklinde ayırmaktadır. Kişinin vatanını, milletini, vatandaşlarını sevmesi, vergisini vermesi, askerliğini yapması ve memurluğunda sadakat ve istikamet göstermesi vezâif-i ictimaiyye arasında gösterilmektedir.⁴⁹

⁴⁶ Bk. Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* (İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1328/1910), 3-5.

⁴⁷ Bayraktar, “Son Dönem Ahlak Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey”, 191.

⁴⁸ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 2-4.

⁴⁹ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 2-3.

Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye'de öğrencilere kazandırılmak istenilen ahlak eğitimi ile ilgili temel değerleri belirlemek için her bir başlık içerik analizine tabi tutulmuştur. Kitapta yer alan metinlerin içeriklerinin incelenmesi neticesinde oluşan içerik analizinde en çok göze çarpanlar şunlardır: Anne-babaya önem verme, doğruluk, dürüstlük, çalışkanlık, sorumluluk, utanma duygusu, yardımseverlik, tutumluluk, gururlu olmama, faydalı olma, tutumluluk, haklara saygı, kardeşlik, dayanışma, dini inanç, temizlik, düzen-nizam, vatanseverlik, öğretmenlerin/büyüklerin sözünü dinlemek, sınıfta uslu durmak, arkadaşlarla iyi geçinmek, toplumsal uyumdur.⁵⁰

Yukarıda da görüldüğü üzere, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*'de okula yeni başlamış olan çocuğa okul vasıtasıyla kazandırılmak istenilen ahlaki davranışlara ilişkin bilgiler verilmektedir. Bu durum, kitabın büyük bir kısmında çocuğun ahlaki gelişiminin bireysel gelişimi ile ilgili uyumlu bir biçimde yer verdiğini göstermektedir.

3.3. Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye'nin Günümüz Türkçesine Aktarımı

Aşağıda *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye* isimli eserin birinci kısmının günümüz Türkçesi ile ifadesi yer almaktadır. Anlaşılmasını kolaylaştırmak için gerekli görülen yerlerde parantez içi ile açıklama eklenmiştir.

Birinci Bölüm: Temizlik, Pisboğazlık, İntizam, İlim

1-Pakize; gayet zeki, sevimli, çalışan bir kızcağızdı. Kendisini sevmeyen yoktu. Çünkü bunun güzel huyları vardı. Güzel huylu olanları elbette herkes sever.

2-Pakize'nin dünyada en çok sevdiği şey (temizlik) idi. Her sabah kalkınca ellerini, yüzünü sabunlu suyla yıkar ve yemeklerden evvel ve sonrada elini ve ağzını mutlaka yine böylece temizlerdi. Bunun için daima parmakları, dişleri herkesi imrendirecek derecede pak, temiz ve güzeldi.

Pakize üstünü, başını, kitap ve defterlerini de gayet temiz tutardı. Annesinin, dadısının söylemesine meydan bırakmadan kendisi sık sık tırnaklarını keser, çamaşır değiştirir, haline, süsüne herkesi imrendirirdi. Fakat süslenmek hususunda Pakize, itidal (ölçülü olmak) den, karardan ayrılmaz. Yani öyle ne oldum delisi gibi nesi var nesi yok takınıp takıştırılmaz ve herkese güzel görüneceğim diye kendisini mashara (soytarı) kıyafetine koymazdı. Yalnız giydiği taktığı şeylerin temizliğine, birde yakışmasına dikkat ederdi. Velhasıl Pakize temizliği (vazife) edinmiş ve dışı temiz olanın çok defa içi, kalbide temiz olur sözü kendisine pek hoş gelmişti.

Pakize'nin temizliğine dikkat eden validesi bir gün demişti ki: Aferin kızım! İşte böyle üstünü başını temiz tut. Bir insan küçüklüğünde vücudunu temiz tutmaya alışırsa büyüdüğü zamanda ruhunu temiz tutar. İşte o sayede afet (güzel) ve ismet sahibi olur. Çünkü bu kelimelerden maksat ruhun, kalbin temizliği demektir.

3- Pakize'nin en iyi en sevimli hallerinden biri de pisboğaz olmamasıydı. Eline geçen her şeyi öyle vakitli vakitsiz yemezdi. Çünkü ona bir gün validesi demişti ki: Kızım! İnsan yemek için yaşamaz, yaşamak için yer. Onun için bizi yaşatabilecek, midemizi bozmayacak, bizi

⁵⁰ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 3-35.

hasta etmeyecek şeyleri yemeli, vücudumuza, beslenmemize yaramayacak yemekleri, yemişleri vakitli vakitsiz yemekten sakınmalı, geceleri fena fena rüyalar görmemiz, midemizi ağır ağır şeylerle doldurmamızdan ileri gelir. İşte Pakize, bu sevimli, itaatli kız validesinin bu sözlerine daima riayet ederdi. Bunlara riayet etmeyi (vazife) den sayardı. Bu vazifesini iyi gördüğünden birçok faydalarda görürdü. Çünkü bu sayede vücudu sağlam, sıhhati, neşesi yerindeydi.

4- Pakize'nin sevdiği şeylerden biride intizam idi. Her gün aynı saatte yatar, aynı saatte kalkar ve mektebe her günkü vakti ve zamanında giderdi, başkasının yerinde oturmazdı. Tatil zamanında oynadığı bebeklerini pek severdi. Bunları temiz tutardı. Bu bebekler için babasının aldığı oda takımlarını o kadar güzel yerlerine koyardı ki, büyük hanımlar bu (intizamı) gördükleri vakit kendi odalarında böyle intizam olmadığından dolayı utanırlardı.

5- Pakize'yi herkesin yanında makbul eden şey onun mektebini, derslerini, hâcelerini (hocalarını) sevmesi, ilim öğrenmeyi istemesiydi. Zeki Pakize pekâlâ dikkat edip görmüştü ki, evlerine gelen misafir hanımların içinde mektep görmüş, okuyup yazma öğrenmiş olanlar ile cahil büyümüş kadınlar arasında pek çok farklar vardı. Berikiler nazik, sevimli, her şeyi kolay ve güzel anlar, ötekiler kaba, münasebetsiz, sevimsizdiler. Bu hallerden anlıyordu ki: "İlim herkese lazımdır." "İlimsiz adam meyvesiz ağaca benzer." "Cahilliğin hayvandan farkı yoktur." Pakize yine görüyor, anlıyordu ki, okumuş kadınların çocukları, okumamış kadınların çocuklarından daha terbiyelidir. İşte bu sebeplerden dolayı Pakize derslerine pek ziyade dikkat eder, hocalarını dinler, bilmediklerini bilenlerden sorup öğrenirdi. Hususiyetle muallimelerinden (bayan öğretmen) biri ona demişti ki: Bir kız bahtiyar olmak isterse okuyup yazmalıdır. Bir kızın mektepten aldığı şهادetname (diploma) validelik için bir icazetnamedir (diploma). Böyle icazetnamesi olmayan bir kız ileride valide, hakiki bir valide olamaz.

Bu sözler Pakize'nin ruhunda derin tesirler uyandırmıştır. Bu sebeple derslerine çalışırdı. Çünkü derse çalışmanın bir (vazife) olduğunu anlamıştı.

İkinci Bölüm: Aile, Babaya Edilecek Hürmet, Anaya Olunacak Hürmet ve Muhabbet, Kardeşlik, Akrabalık

6- Pakize babasına ve annesine ve biraderiyle hemşiresine (kız kardeş) velhasıl bütün ailesine pek düşküdü. Bunlardan her birini ayrı ayrı sever, her biri hakkında başka bir fikir, bir fikir hürmet ve muhabbet beslerdi. Onları görmese, onlardan birini hasta veya kederli görse derhal neşesi kaçır, endişesi artar, gözleri dolardı. Çünkü Pakize şöyle düşünüyor ve diyordu:

7- Baba; oh! Ne mukaddes bir isim, ne muhterem bir zat! Babam olmasaydı; Ben dünyaya gelemezdim. Hayatım onun sayesinde. Ben bu muhterem vücudu sevmeli, takdis (kutsama) etmeliyim. Yalnız bu kadar mı ya? Babalık; çocuğun hayatına sebep olmaktan mı ibarettir? Hayır, hayır! O; beni küçük yaşından beri beslemiş, bundan böylede besleyecek, bana bakmış ve bakacak. Bütün elbiselerim, oyuncaklarım hep onun parasıyla alınmış. Ufacık bir hastalığımı görse hemen kederlenir, hemen hekim getirir. Demek oluyor ki dünyada bana en çok iyiliği dokunan babamdır. Öyle ise bu muhterem vücudu sevmeli, her emrine, sözüne itaat ve riayet etmeliyim. Onun namusuna şeref, haysiyetine noksan getirecek

hallerden sakınmalıyım, onun çok seneler afiyetle yaşaması için Cenab-ı Allah'a dualar etmeliyim.

8- Pakize pek ziyade itaat ettiği validesini pek çok severdi. Onun emrinden çıkmazdı. Geceleri uykusu geldiği zaman: "Valideciğim müsaade ederseniz yatacağım" der, valide-i müsaade üzerine yatağına çekilirdi. Sabahları dahi mektebe gideceği ve mektepten geleceği vakit hem pederinin hem de validesinin ellerini öperdi. Hele validesini bir parça rahatsız, neşesiz görse kederinden adeta hastalanırdı.

8- Pakize validesi için kendi kendine şöyle düşünüyordu ve şu sözleri söylerdi: Ana! Oh! Benim sevgili valideciğim! Ben seni ne kadar severim. Senin eksikliğini bana göstermemesi için Cenab-ı Hakka ne kadar dualar ederim. Dünyaya geldiğim günden beri uyutmak, beslemek, büyütme, terbiye etmek için ne kadar zahmetler çektin? Kaç geceler uykusuz kaldın? Hasta olduğum zaman ne kadar çok kederlendin ve belki de ağladın! Ben seni bu kadar iyiliklerine karşı hiç unutmuyum? Senin sözlerinden, emirlerinden kıl kadar ayrılır mıyım? Nasıl ayrılırım! O vakit benim ile adi hayvan arasında ne fark kalır? Sen daima ol muhterem valideciğim!

9- Pakize birader ve hemşireleri için de böyle diyordu: Kardeşlerimi çok severim. Onların iyi olmasını isterim. Çünkü dünyada bana en yakın olan kardeşlerimdir. Kanlarımız, canlarımız birdir, namusumuz bile birdir. Artık bir adam kendi kardeşlerini sevmez ise başkalarını hiç sevmez. Demek ki insan ile hayvan arasındaki farklardan biri de kardeş muhabbetidir. Ne hacet! Bir sıkıntım, bir kederim olsa onlardan başka bana kim yardım edecek! Var olsun kardeşlerim!

10-Pakize amca ve hala ve bunların çocukları hakkında dahi muhabbet ve hürmet beslerdi. Onların sözlerinden çıkmazdı. Çünkü Pakize bir ailenin kanca, şerefçe bir olduklarını ve dünyada insana en yakın olan kimselerin akraba olduğunu söylerdi. Ve onlara hürmet ve riayet ederdi. Onun için Pakize bütün aile tarafından pek ziyade sevilir ve arzuları yerine getirilirdi.

11- Pakize: Evdeki hizmetçilerinde kendi gibi bir insan olduklarını hem de muhtaç, fakir birer insan olduklarını düşünerek onlara fena muamele etmezdi. Nezaketle konuşurdu, hizmetçileri de Pakize'yi severlerdi.

12- Pakize'yi yalnız o aile halkı değil bütün komşular, bütün tanıdıklar da severlerdi. Çünkü o başka çocuklara benzemezdi. Pek ziyade temiz ve terbiyeliydi. Komşulardan birinin evine veya bir misafirlğe gitse öyle bazı terbiyesiz çocuklar gibi gireceği odasının kapısını birden bire açıp içeri girmezdi. (Tak! Tak! Tak!) diye parmaklarının tersiyle kapıya 3 defa vurur ve içeriden "Giriniz!" cevabını aldıktan sonra odaya girerdi ve odada bulunanların yaşlarına göre kiminin elini öper, kiminin elini sıkar ve kendisine gösterilen yere edepli ve terbiyeli surette otururdu.

Kendisine bir şey sorulduğu zaman yalnız evet, hayır ile cevap vermeyip (Evet efendim!), (Hayır efendim!), (Teşekkür ederim efendim!) gibi nazikâne bir yolda cevap verirdi. Odanın içindeki eşyadan hiçbirine parmağını dokundurmak dahi dokundurmamıştır! Bir şey

demesinler diye göz ucuyla da sık sık bakmaya tenezzül etmezdi. Büyüklerin sözüne karışmaz, bilmediğini söylemezdi. Bunun için herkesin yanında makbuldü.

Üçüncü Bölüm: Vatan

13- Pakize; pederinden, biraderlerinden, mektepte muallime hanımdan sık sık duyduğu (Vatan) sözüne pek ziyade ehemmiyet verirdi, bu kelimeyi çok severdi. Evet; üzerinde doğup büyüdüğümüz, içinde ecdadının kemiklerinin gömülü olduğu yeri kim sevmez ki, Pakize gibi temiz yürekli, terbiyeli bir kız sevmesin!

Hususiyle muallimesi onun (vatan) insan için mukaddes olduğunu, dünyada hamit (şiddetli, sağlam) denilen şeyin (vatan) muhabbetinden ileri geldiğini, en hamitli, namuslu adamların (vatan) uğrunda canlarını feda etmekten çekinmediklerini söylemiş, anlatmıştı.

13- Pakize; kız olduğu için asker olamayacağından yani vatani müdafaa edenlerin içine karışamayacağından ve yine erkekler gibi çalışıp vatanının saadeti ve selameti için hükümetin istediği parayı (vergiyi) veremeyeceğinden dolayı pek mundardı.

Mamafih (bununla birlikte) Pakize diyordu ki: İnsan mutlaka asker olarak, vergi vererek mi vatana hizmet edebilir? Ben de elimden geldiği kadar askerlere çorap örer, hırka diker gönderirim. Hayırlı bir iş için iane (bağış) toplandığı zaman ben de elimde avucumda ne varsa onları veririm. Büyüdüğüm zaman vatan evladından bir-iki kıza ders okuturum. Allah göstermesin bir muharebe olacak olursa asker hastanelerine giderek vatan uğrunda yaralanmış asker kardeşlerime hizmet eder, yaralarını sarar, bağlarım. Vatan evladından birinin ihtiyacını görür veya hissedersem gücümün yettiği kadar ona hizmet ve yardım eylerim. İşte bu suretlerle de vatana hizmet edebilirim.

14- Filhakika (gerçekte, doğrusu), geçenlerde mekteplerinde donanma ianesi bir hanım kız; çocuklardan onar, yirmişer para topluyordu. Pakize vatana olan muhabbetten dolayı hemen kulağındaki altın küpeyi çıkarıp yardım sandığına asmış ve şu alicenaplığından (cömertlik) dolayı bütün kızları hayrete düşürmüştü. Ya hele bilseniz bu fiilinden dolayı Pakize'nin kalbinde ne büyük sevinç olmuştu? Yalnız babasından, anasından izinsiz olarak küpelerini vermiş olmasından dolayı akşam evde ne muamele göreceğini düşünüyordu.

Akşam olup da mektepten evine dönünce hemen gidip şu hali pederi ve validesine söyledi. Onlar pek hamitli adamlar olduklarından Pakize'yi darlamak şöyle dursun her ikisi birden: Aferin kızım! İşte insan böyle hamitli olmalı, vatanını, milletini sevmeli, onlar için hiçbir şeyini esirgememeli, o küpenin yerine yarın başka ve ondan âlâ bir küpe alınız demişlerdi.

Ertesi akşam Pakize eve geldiği zaman pederi tarafından getirilmiş gayet güzel, elmalı bir çift küpeyi yazıhanesi üzerinde bulmuş ve vatana hizmet edenlerin mükâfatsız kalamayacağını anlamıştı.

15-Yine Pakize mektepten evine dönerken talimde kazara atından düşerek başı yarılmış bir süvari neferine (asker) rast geldi. Vatan uğrunda anasını, babasını, evini terk ederek kışlalarda askerlik hizmetini ifa (yerine getirmek) eden bu nefere pek acıdı. Hemen çantasındaki ipekli mendili çıkarıp: Al kardeşim, şu mendil ile başından akan kanları sil. Ben

bir küçük kızım, bundan ziyade sana iyiliğim, yardımım dokunamaz. Mendil de büsbütün senin olsun demişti.

Nefer Pakize'ye bu hamitli, büyük kalpli kıza teşekkür ettikten sonra o güzel mendili kabul edemeyeceğini ve o kanların başından vatan hizmetinden dolayı akması kendisi için şeref olduğunu söyledi. Pakize ise: Vatan hizmetini görürken akan kanın birkaç damlasının benim mendilime bulaşması da benim için bir şeref olacağından hiç olmazsa alın ki bir kerecik sildikten sonra mendili bana geri ver. Onu o haliyle ölünceye kadar saklayacağım diye cevap verdi. Nefer artık Pakize'yi kıramayarak sözünü yerine getirdi.

16- Oradan geçenlerin hepsi Pakize'nin şu milletperverliğini, şu hamitini pek ziyade alkışlıyordu. "Milletimiz içinde böyle hamitli, her hamitli kızların yetiştiğini görmekten büyük bahtiyarlık olamaz" demişler ve cümlesi Pakize'yi sevip okşamışlardı.

17-Velhasıl Pakize vatanını çok hem de pek çok severdi. Ne zaman bir vatan şarkısı işitse derhal onu dikkatle dinler ve kalbinde tatlı tatlı bir şeyler duyardı. Bu hele şarkılardan birini o kadar çok severdi ki vakit buldukça onu tekrar ederdi. Pakize'nin sevdiği şarkı şuydu:

Ordumuz etti yemin
Titredi Hak zemin
Millette etti yemin
Açıldı rah (yol) nevin (yeni)
Sancağımız şanımız
Osmanlı ünvanımız
Vatan bizim canımız
Feda olsun kanımız
Osmanlı ahfadınız (torun)
Bir vatan evladınız
Milletin efradınız (torun)
Hürriyet işhadınız (tanık)
Sancağımız şanımız
Osmanlı ünvanımız
Vatan bizim canımız
Feda olsun kanımız

18- Pakize'nin en sevinçli günlerinden biri de (10 Temmuz)⁵¹ günleriydi. Her senenin (10 Temmuz) geldiği zaman evde, mektepte Pakize'nin keyfinden, neşesinden durulmazdı. Ne bayram, ne seyran Pakize'ye bu zevki verdi. Çünkü bu akıllı kızcağz pek âlâ bilirdi ki mensup olduğu milletin yüzlerce senelerden beri çektiği esaret ancak (10 Temmuz sene 1324)

⁵¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda Meşrutiyetin ikinci kez ilan edildiği 10 Temmuz (23 Temmuz) günü 1909 yılından itibaren "İd-i Milli" (Milli Bayram) olarak kutlanmaya başlamıştır. 10 Temmuz Milli Bayramı olarak adlandırılan bu bayramla meşrutiyetin niteliği ve önemi ile ilanında rol oynayanların halkın zihninde yer etmesi amaçlanmıştır. Bayram kutlamalarının, bir Osmanlılık bilinci yaratılması ve farklı unsurların bir Osmanlı kimliği altında birleştirilmesine katkı sağlayacağı da düşünülmüştür. Bayramların başlıca öğeleri, askeri geçit törenleri, ulusal marşlar ve ulusal bayrak olmuştur. Geniş bilgi için bk. Sanem Yamak, "Meşrutiyetin Bayramı: "10 Temmuz İd-i Millisi", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2008), 323-342; Volkan Aksoy, "Trabzon'da "On Temmuz" Bayramı Kutlamaları", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 13 (Güz 2012): 49-58.

tarihinden itibaren kaldırılmıştır.⁵² İşte bu günlerde Pakize evlerinin pencerelerine, duvarlarına birçok (Osmanlı bayrakları) asar ve bunları seyir ederek keyiflenirdi.

Dördüncü Bölüm: Ahlak

19- Bir gün muallim Pakize'ye şu suali sordu: Pakize sen dünyada en çok kimleri seversin?

Pakize dedi ki: Ben dünyada en çok olarak babamı, annemi, kardeşlerimi velhasıl ailemin halkını, ikinci derecede mensup olduğum dinin efradını (fert), üçüncü derecede millettaşlarımı ve dördüncü derecede dahi bütün insanları severim.

20- Muallime: Pekala aile halkının her birinden ayrı ayrı iyilikler gördüğün ve bundan sonra da göreceğin için haydi onları ve din ve millettaşlarını sevmekte haklısın zira; hasen (güzel) menfaatin onlarla birdir, müşterektir ve onlardan da birçok iyilikler, faydalar görmüşsün ve görme ihtimalin vardır. Lakin diğer insanları niçin seviyorsun?

Pakize: Eğer iyi düşünecek olursak bütün insanlar esasen bir anadan bir babadan doğup üremişlerdir. Bunun için insanlar kardeşirler. Adeta dünya bir büyük ailedir. İnsanlarda o ailenin efradındandırlar (birey, fert). Bundan başka en uzak yerlerde oturan insanların çalışmasından biz burada fayda görürüz. Nelere mâlik ise cümlesini görüp tanımadığım insanlar yapmışlar, hazırlamışlardır. Bundan dolayı bütün insanları herhangi din ve mezhep ve millete mensup olursa olsun severim.

21- Muallime: Aferin güzel kalpli Pakize. Lakin sana bir soru daha soracağım. Gerek millet ve vatandaşın, gerek dindaşın olsun gerekse olmasın mademki bütün insanları seviyorsun o halde bu muhabbetini nasıl ispat edeceksin? Yani onlara karşı ne yolda harekette bulunmalısın ki onları sevdiğin anlaşılsın.

Pakize: Bütün insanları sevdiğimi ispat etmek için ahlak kitaplarında emir olunan şeyleri yaparım ve yapılmaması tavsiye olunan şeylerden sakınırım.

22- Muallime: O yapılması emir olunan veya yapılmaması tavsiye edilen şeyler nelerdir?

Pakize: İlim ahlakının yapılmasını emir eylediği şeylerin başlıcası şunlardır: Merhamet, doğruluk, adillik, cömertlik, alicenaplık (cömertlik, haysiyet) gibi şeylerdir.

Yapılmaması lazım gelen yani en fena huylardan sayılan şeylerde: Zalimlik, yalancılık, hırsızlık, hasislik (pintilik), hasetlik, koğuculuk (söz taşıyıcılık), fitneliktir.

23- Muallime: Merhamet ne demektir? Yani bundan ne anlarsın?

Pakize: Merhamet demek herkese acımak, muhtaç olanlara elden geldiği kadar yardım etmek, fukaraya bakmak, hatta hayvanlara bile eza ve cefa etmeyip onlar hakkında dahi bir his duymaktır.

Muallime: Hayvanlara niçin eza ve cefa etmemeli?

Pakize: Onlarda bizim gibi can, his sahibidirler. Ağzları, dilleri yoktur. Bir de eğer hayvanlara acımayıp onlara eziyet edecek olursak yavaş yavaş kalplerimiz katılaştır. Sonra bunu adet ederek insanlara da eziyet etmekten kendimizi alamayız. Git gide merhametsiz oluruz. Bu merhametsizliğin cezasını hem dünyada hem ahirette çekeriz.

⁵² Burada esaretin kaldırılmasından maksadın, II. Meşrutiyetin ilan edilmesi ile Anayasal düzene geçme olarak değerlendirilebilir.

Muallime: Aferin kızım, öyleyse doğruluk ne demektir?

Pakize: Doğruluk, insanın özünde ve sözünde doğru olması, sahtelikten kaçınmasıdır. Allah doğruların yardımcısıdır derler. Eğer doğru olacak olursak dünyada ve ahirette mesut oluruz.

Muallime: Doğru olmak için insan nasıl olmalıdır?

Pakize: Âlâ: namuslu, iffetli olmalı; namusa, iffete dokunacak şeylerden ziyadesiyle kaçınmalı. İkinci derecede hiçbir kimsenin hakkını yememeli ve malını çalmamalı. Üçüncü derecede yalan söylememeli ve her yaşta doğruyu söylemeli.

Muallime: Adaletten yani adillikten ne anlarsın?

Pakize: Adilin; hak ne tarafta ise o tarafı tutmak, kimsenin hakkını saklamamak, kimseye zulüm etmemektir.

Muallime: Adil olmayan adama ne olur?

Pakize: Adil olmayan yani adillik etmeyen adam dünyada ve ahirette cezaya düşer, Cenab-ı Hak adaletsizleri sevmez. Biz başkalarına karşı adillik etmezsek başkaları da bize karşı adalet göstermezler. Bunun için adilik pek lazımlı bir şeydir.

Muallime: Cömert olmanın ne faydası vardır?

Pakize: Cömert olanlar herkesin yanında makbuldür. Bunları herkes sever. Cenabı Hak böyle cömert olanları sena ediyordu. Bir de cömert olan adamın yanında malın ehemmiyeti olmadığından tamahkarlar (açgözlü) gibi mal sebebiyle her fenalığı yapmaya tenezzül etmezler. Bunun için cömertlik makbuldür.

Muallime: Cömertlik yüzünden insan fakir olmaz mı?

Pakize: Hayır, olmaz. Siz bize geçen derste demiştiniz ki: "Çok verin aza kanaat edin!" Kanaat sahibi olan adam hiçbir zaman fakir olmaz, ama cömertlik müsriflik demek değildir. Bu pek fena bir haldir.

Muallime: Âlicenablık (Cömert, haysiyet) ne demektir?

Pakize: Alicenaplık insanın kendisine karşı başkalarının yaptığı fenalığı, kötülüğü görmemezliğe gelmek, onların kusurunu affetmek, bağışlamak, fenalığa karşı iyilikle mukabele etmektir. Hiçbir kimseye karşı kalbinde arıza, haset, kin beslememek... Velhasıl temiz yürekli olmaktır.

Muallime: Sen hiç ömründe alicenaplık ettin mi?

Pakize: Evet, efendim. 1-2 kere ettim. Birkaç ay evvel pederim bana gayet güzel bir oyuncak alıp getirmişti. Hizmetçi kız odayı süpürürken kazayla düşürüp kırmış. Ben bu hali duyduğum zaman çok kederlendim. Lakin bir kaza olduğunu bildiğim için hiç ses çıkarmadım. Hizmetçi özür dilediği zaman "zararı yok" dedim. Hizmetçinin yüzü güldü. Ben bu gülüşten o kadar haz duydum ki, tarif edemem. Demek oluyor ki, ben böyle alicenaplık etmeyip de gerek kalbini kırsaydım o mahzun olacaktı. Onun kederlenmesinden bende galiba mahzun olacaktım. Bir de:

Evvelki gün sınıfımızdaki kıskanç çocuklardan biri benim imla defterimin üzerine mahsus (bilerek) mürekkep dökmüş. Ben bunu asla yüzüne vurmam, affettim. Şu affımdan dolayı o kız mahcup oldu. Ben ise bilakis çok sevindim.

Muallime: O mürekkebi döken çocuk kimdir?

Pakize: Af buyurunuz muallime hanım, eğer onun ismini söylersem demek ki ona karşı alicenaplık etmemiş olurum. Bundan başka işin içine bir fenalık girmiş olur. Beni mazur tutun.

Muallime: Aferin Pakize! İşte böyle olmalı hakikaten sen alicenapmışsın! Şimdi gelelim bahse: Demek sen böyle alicenaplık ettiğin zaman kalbinde bir ferahlık duyuyorsun öyle mi?

Pakize: Evet efendim, pek büyük bir sevinç duyarım.

24- Muallime: Zalimlik niçin fenadır?

Pakize: Cenab-ı Hak zalimleri sevmez. Mazlumun ahı yerde kalmaz. En nihayet zalim olan cezasını çeker, belasını bulur.

25- Muallime: Zalimlerin cezasını çektiklerini, belasını bulduklarını kim haber veriyor?

Pakize: Tarih!

26- Muallime: Yalancılara ne nazırla bakılır?

Pakize: Yalancılara dünyanın en aşağı mahlûk nazarıyla bakılır. Onlara kimse yüz vermez, emniyet etmez. Bunların dostu olamaz. Siz bize geçenlerde bir hikâye anlatmıştınız. Nihayetinde demiştiniz ki: “Yalancının evi yanmış kimse inanmamış!” Maazallah insanın bir kere yalancı diye adı çıktı mı, artık doğrudan söylese kimse inanmaz, o adam hiçbir yerde itibar göremez.

Muallime: İnsan niçin yalancı olur?

Pakize: Ahlak kitabımızda diyor ki: İnsanın yalancı olması anasından, babasından iyi terbiye görülmemiş olmasından, ilim öğrenmemesinden, aklının azlığından ileri gelir.

27- Muallime: Hırsızlar nasıl adamlardır?

Pakize: Dünyanın en fena adamları hırsız olanlardır. Bunlar faallerinin cezasını hem dünyada hem de ahirette çekerler.

Muallime: Hırsızlar bir şeyi çaldıkları vakit sonra duyulur diye korkmazlar mı?

Pakize: Bu ahmaklar zannederler ki onların yaptığını kimse duymaz. Hâlbuki dünyada meydana çıkmamış bir hırsız, duyulmadık bir hırsızlık var mıdır? Bir de farz edelim ki kimse duymasın! Ya kalplerimizin attığını bile duyan, en karanlık yerlerdeki halleri göre Cenabı Hak onları görmez mi? Onların cezasını vermez mi?

Muallime: Elbette verir kızım! Son dinimin fena huylardan biride Hasisliktir (Pintilik) demiştik. Hasisler niçin fena olsunlar? İnsan malını istediği yolda sarf edebilir. Buna başkasının karışmaya ne hakkı vardır?

Pakize: Evet efendim! Hasislik; yalancılık, hırsızlık, zalimlik gibi pek çok fena olan huylardan değildir. Lakin hasis olanlarda birçok iyi huylar bulunmayacağından maksadım insan bu fena huydan da nefsini temizlemelidir. Yoksa herkesin parası kendisinin istediği gibi sarf edebilir.

Muallime: Hasetlik nedir?

Pakize: Hasetlik, başkalarında olan malın, halin, iyinin yok olmasını istemek demektir ki: En kötü huylardan biridir. Cenabı Hak cümlemizi bu fena huydan saklasın!

Muallime: Haset adam kıskanmakla o adamın elinden malı, iyiliği gider mi?

Pakize: Asla! Hasedin kötülüğü kendine kalır. Beyhude (boşu boşuna) yere üzüdür. Ne kadar saklar ise saklasın yine herkes onun haset olduğunu hissederek kendisine lanet ve nefret ederler.

Muallime: Haset hakkında size kıraat dersinde bir manzume ezberlendirmiştim. O manzume hatırında mıdır?

Pakize: Evet, efendim hatırımdadır. İşte okuyayım.

Manzume

Haset bürürlerin hali yamandır
Ki yoktur bir bela beter hasetten
Sarılmış nefse bir mizaç yılandır
Ki gitmez çıkmadıkça can cesetten
Olur, humeka (ahmaklar) tedavi bil ki kible
Maazallah bunun bu kadar devası
Hasedin fazla mahsude mukabil
Ne rütbe olsa aczeder zekâsı
Ne söylerse, ne ray (fikir) iyilerse haset
Değildir mutlaka hali arz eden
Hasetten münbais (kaynaklanan) her fakir fesid
Ufunettir (kötü koku, yangı) ki: paydadır marazdan
28- Muallime: Koğuculuk nasıl bir şeydir?

Pakize: Koğuculuk bir mecliste olan sözü başka bir meclise götürmek, birinin söylediğini başkasına yetiştirmek demektir ki: Birçok fenalıklara sebep olacağından bundan dada kötü huy olamaz. Koğucular dünyanın en ahlaksız, en adi, en alçak adamlarıdır.

29- Muallime: İnsan dost, ahbap edineceği adamın en evvel hangi haline dikkat etmelidir?

Pakize: Koğucu olup olmadığına dikkat etmelidir.

30- Muallime: Bu koğuculuğa benzer ve ondan daha bir fena huy vardır ki: Onu söylemeyi unutmuşuk. O nedir?

Pakize: Evet, efendim. O da zammilik (kötüleyen kimse) dir.

31- Muallime: Zammilik ne demektir?

Pakize: Zammilik şunun bunun gıyabında ayıplarını söylemek demektir ki: pek büyük terbiyesizliktir.

Muallime: Hz. Ali'nin size bir sözünü söylemiştim; onu bilir misin?

Pakize: Evet, efendim. Hz. Ali oğluna demiş ki "Başkasının ayıbıyla uğraşan kendi ayıplarını göremez."

32- Muallime: Şu halde "fitnelik" hem zammilik hem koğuculuk demektir değil mi?

Pakize: Evet, efendim. Zammilere de koğuculara da “fitne” denebilir.

33- Muallime: Böyle fena huylu adamlardan kendimizi saknabilir miyiz?

Pakize: Onlarla düşüp kalkmamak, arkadaşlık etmemek, yanlarında hiçbir şey söylememek ile ancak şerlerinden kurtulabiliriz.

Beşinci Bölüm: Ahlaka Dair Durûb-i Emsal (Atasözleri)

1-Tamakar (açgözlü) olmayan adam zengindir.

2-Kanaat bitmez tükenmez bir hazinedir.

3-Nefsini bilen Allah'ını da bilir.

4-Hem yarın için ölüme hazırlanmalı, hem de hiç olmayacak gibi çalışmalı.

5-Tembellik ölümün küçük kardeşidir.

6-Emeksiz ekilince, tuzsuz yemeğe benzer.

7-Allah'ından korkmayandan korkulur.

8-Allah herkesin gönlüne göre verir.

9-Güzel kalp, güzel yüzden makbuldür.

10-Garez marazdır.

11-Mümin, müminin kardeşidir.

12-Ey diyen insanım evvel böyle ki insanlık nedir?

13-Yardımcısıdır doğruların Hz. Allah.

14-Kişi bir dersi öğrensin de tek düşmandan öğrensin!

15-Şeriat'ın kestiği parmak acımaz.

16-Bir kadının sükûtuyla şimdiye kadar hiçbir iş bozulmamıştır.

17-Kadının en büyük zeyni (süsü) terbiyesidir.

18-İş çoğaltmak, iş bilmemekten gelir.

19-İnsan her söylediğini bilmeli, her bildiğini söylememeli.

20-İnsan dünyaya aldansa nefsini aldatamaz.

21-Para iyi bir hizmetkâr, fena bir efendidir.

22-Büğünün işini yarına bırakma.

23-Hak keskin bir kılıçtır.

24- İnsan bilmediği şeyin düşmanıdır.

25-Söz, aklın terazisidir.

26-İnsan'ın kalbi bir sandıktır, dudakları onun kilididir, dili anahtarıdır. İnsana lazım olan o anahtarı saklamaktır.

27-Çok dinle az söyle.

28-Kulda altın bileziktir sanat.

29-İşten kaçan ile zaruretten başka bir şey görmez.

30-Büyük evler küçük matbah (mutfak) sayesinde yapılır.

31- Bir zararın neresinden dönülse yine kârdır.

32-İki şeyi daima unutmalıdır: Ettiğimiz iyiliği, gördüğümüz kötülüğü.

33-Dostun iyisi, insanın kusurunu yüzüne karşı söyleyendir.

34-Dostun fenası, insanın ayıbını gıyabında söyleyendir.

35-Fakir pek az şeylerden, hasis her şeyden mahrumdur.

36-Fenalık mahirdir, geri gelir.

37-Güzellik sadeliktedir.

38-Affetmek, ceza etmekten daha çok tesir eder.

39-İyi bir kadın kendinden hiç bahis olunmayandır.

40-Akşamdan borçlu yatmaktan ise sabahleyin aç kalkmak hayırlıdır.⁵³

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı'nın son devrinde devletin zayıflamasında ahlaki yozlaşmanın büyük rolü olduğu fikri yaygınlaşmış ve genel olarak ahlak kitabı yazma ve yazdırma faaliyeti başlamıştır. Bu sebeple 19. yüzyılda pek çok ahlak kitabının yazıldığı⁵⁴ ve bunların bir kısmının okullarda ders kitabı olarak okutulduğu söylenebilir. Toplumsal kalkınmanın okullarda ahlak eğitimi ve öğretimi ile gerçekleşeceği inancı ile ahlak ders kitaplarının basımı giderek artmıştır. Bu kitaplardan bir kısmı da Ali Seydi Bey'e aittir.

Ali Seydi Bey'in ahlak kitapları, II. Meşrutiyet döneminde okutulan önemli kitaplar arasındadır. O, eserlerinde ahlakı "vazife" kavramı üzerine bina etmeye çalışmıştır. İnsanın ödev ve sorumluluğunu belirterek bunları, vezaif-i nefsiye ve ruhiye, vezaif-i beytiye (ailesine), vezaif-i milliye, vezaif-i vataniye olmak üzere bölümlere ayırır.⁵⁵ Ona göre vazife, şahsi ve sosyal hayatımızın düzenini sağlamak, saadet ve selamete ulaştırmak için hem kendimize hem de başkasına karşı yapmayı manen üzerimize aldığımız fiil ve durumlardır.⁵⁶ Müellif, her vazifenin sonunda bir hak doğduğunu, her hak ve vazife de bir ortak fikirden ortaya çıktığını, vazifenin fikrinin fitri olduğunu, onun esasının hayra hizmet ve şerden kaçmak, yapılması gerekenleri yapmak, yapılmaması gerekenlerden kaçmak olduğunu ifade etmekte ve vazifenin kaynağının "ilahi din" olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Yukarıda günümüz Türkçesine aktarmış olduğumuz eserin ilgili bölümünde ve genel olarak eserin tamamında ahlakın dini temellendirmesine yönelik işaret ve ifadeler bulunmakta ve vazife kavramına çokça vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte müellif, ele aldığımız eserde çokça dini ve milli değer vurgusu yaptığı, dini-milli değerler iş birliğini esas alan ve zamanla evrenselliğe yönelen bir ahlak eğitimi yaklaşımını benimsendiği görülmektedir.

Ali Seydi Bey, ahlak görüşlerini -ders kitabı olarak yazılan ahlak kitaplarının hemen hemen hepsinde olduğu gibi- temel olarak ayet ve hadis bilgisine dayandırır. İslam'ın emir ve yasaklarını içine alan yap-yapma kipinde, sevap-günah çizgisinde eserlerini kaleme almıştır. Bu çerçevede dinin emrettikleri ve iyi dediklerinin iyi davranışlar, tersinin ise kötü huylar⁵⁸ kategorisinde değerlendirdiğini görmekteyiz. II. Meşrutiyet dönemindeki diğer eserlerde olduğu gibi⁵⁹ Ali Seydi Bey'de kitaplarında "büyüklere itaat" konusunu çokça işlenmektedir.

⁵³ Ali Seydi Bey'in "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye" adlı eserin birinci kısmının sonu.

⁵⁴ Osmanlı'nın son döneminde yazılan ameli ahlak (pratik ahlak) ve nazari ahlak (teorik ahlak) eserleri için bk. Erdem, "Osmanlı'da Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", 27-35.

⁵⁵ Ali Seydi, *Usul-u Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye* (Bilumum Mekatib-i Rüşdiye ve İdadiyye mahsus) (İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, 1328), 23-24

⁵⁶ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 11-12.

⁵⁷ Bk. Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 9-13; Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 7-9.

⁵⁸ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 14.

⁵⁹ Öztürk, "Tanzimattan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları", 35; Ayrıca bk. Hasan Meydan, "Zeynizade Mehmet Hazık'ın

Temelde itaat önce Allah'a, sonra Peygambere, ardından da padişahın emirlerine (ülül-emr) uymak olarak ele alınmıştır.⁶⁰ Hem öğrencilere küçüklükten başlatılan hem de “vezaif-i diniye” konuları içinde yer alan “söz dinleme/itaat” kavramını, eserlerinde bir tutum olarak benimsetmeye çalıştığı görülmektedir.

Ali Seydi Bey'e göre ahlak, bütün hal ve davranışların kaynağı ve şuurun doğru bir kuvvetidir.⁶¹ Yine ahlak ilmini insanların bir mesleği ve huyu olarak gören Ali Seydi'ye göre ahlak ilmi, insanların gerçek mesleğini (insanlığını) tayin eden, ruhun güçlerini ıslah etmek ve olgunlaştırmak için insanı gerçek mutluluğa ve arzulara ulaştıran kanun ve kaideleri ortaya koyan ilimdir.⁶² Görüldüğü gibi müellif ahlakı tanımlarken onu bireysel ve toplumsal bir değerlendirme aracı ve bir ilim olarak ele almakta ve ahlak kavramının tüm boyutları kapsayan bir tanımlama yaptığı söylenebilir.⁶³ Bununla birlikte müellif ahlak ilmini “hayatı idare etme ilmi”, “vazife ilmi”, hayır ve şerrin, mutluluğun ilmi”⁶⁴ diye de tanımlamaktadır. Aslında bu tanımlamalar, aynı şeyi farklı ifadelerle dile getirmekten başka bir şey değildir. Çünkü bunların hepsi, insan davranışlarını idare eden ideal kanunları ifade etmektedir.

Müellif ahlakın konusunu “insanın kendisine, yaratana ve diğerlerine karşı dinen yapmakla borçlu olduğu vazifeler”⁶⁵ olarak belirlemektedir. Yine ahlakın konusunu açıklarken “ahlak hükümleri bütün ebna-i beşere (insanlara) şamil olup milliyet ve kavmiyet ile adet gibi değişmez. İnsanın mükellef olduğu bazı vazifeleri vardır ve bunun gayesi saadet ve selamet-i dünyeviye ve uhreviyeden ibarettir”⁶⁶ demektedir. Bu ifadesi ile ahlaki davranışları her yerde ve her durumda geçerli olacak şekilde anlamaya çalışmakta ve bu düşüncesiyle Kant'ın ödev ahlakını çağrıştırdığı da söylenebilir. Ali Seydi Bey'e göre evrensel doğru harekete ulaşmak *ilm-i ahlakın* gayesidir. Bunun da insanlığın maddi ve manevi olarak gelişmesine bağlı olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Müellif ahlakın toplumsal temellendirmesinde esas olan ahlaki ilke ve değerleri toplumun barış, huzur, güven ve faydasına hizmet etmek olarak ele almaktadır. Ahlakta esas olan dini referans bağlamında toplumsal barışa, güvene ve faydaya hizmet etmektir. Ahlakın bu şekilde temellendirilmesi, toplumsal ahlak anlayışında hemen hemen her dönemde yer bulsa da, modern dönemde bunun en keskin savunucusu John Locke ve Thomas Hobbes'te

Terbiye İsimli Eserinin 'Ahlak Terbiyesi' Bölümünün Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki”, *Sakaya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014/2): 203-228.

⁶⁰ Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), 128; Ali Gurbetoğlu, “II. Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlak Eğitimi ve Ahlaki Değerler”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2007): 81-101.

⁶¹ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 7

⁶² Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 5; Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 3.

⁶³ Literatürde ahlak kavramının tanımlanması üzerine yaptığımız incelemelerde, ahlak kavramının genel olarak bu şekilde ele alındığı görülmektedir. Bk. İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırmak*, çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983), 36; Gazali, *İhyâü Ulûmi'd Din III*, çev. M.A. Müftüoğlu-A. Fikri Yavuz (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2000), 120; Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980), 11-13; Hüseyin Öztürk, *Kıvalı-zâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı* (Ankara: BAAK Yayınları, 1990), 5; Mikdad Yalçın, “İslam'da Ahlak Anlayışı”, çev. Süleyman Hayri Bolay, *Diyanet Dergisi* 15 (1976): 5-6; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri* (Ankara: Üçdal Neşriyat, 1966), 1-5; İbrahim Sarı, *Türklerde Ahlak* (Antalya: Nokto E-book Yayıncılık, 2017), 4-32; Agah Sırrı Levend, *Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız* (Ankara: TTK Basımevi, 1964), 21-40.

⁶⁴ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye*, 3.

⁶⁵ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, 5

⁶⁶ Ali Seydi, *Vezaif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlak-ı Dini* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329), 5.

⁶⁷ Öztürk, “Tanzimattan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları”, 33.

görülmektedir.⁶⁸ Öte yandan müellif meşrutiyet yönetiminin yol açtığı yenilik ve dönüşümler bağlamında vatandaşlık bilgisi derslerinin önemi üzerinde de durmuştur. Müellifin ahlak eğitimini vatandaşlık eğitimine yaklaştıran bu görüşü kendi döneminde önemli ve farklı bir görüş olarak değerlendirilebilir.

Müellif çocuğun eğitiminde aileyi ahlak eğitiminin merkezine yerleştirmektedir. Ahlak eğitimine dair eserlerde ise daha çok itaat, ibret ve vicdan prensiplerini merkeze alan bir yöntem göze çarpmaktadır. Müellife göre ahlak eğitiminin ilk şartı olan itaat, çocuğa hata işlememe alışkanlığı kazandırır. Ancak bunu çocukların gelişim dönemlerine uygun olarak yapılması gerektiğini belirtir. Çocukların yaşları ilerledikçe, yapılan hataların kökleşeceğini, dolayısıyla yapılan hatalardan vazgeçirmenin zor olacağını ifade etmektedir.⁶⁹ Bunun için çocuğun iyilikleri davranış haline getirebilmesi için yanlışa düşmeyi engelleyici bir çevre hazırlamanın önemini vurguladıktan sonra, bu ortamı oluşturabilecek en önemli kurumun ise aile olduğunu ifade etmektedir. Bu günümüz eğitimcilerinin de dile getirdiği görüşlerle benzerlik göstermektedir.⁷⁰

Sonuç olarak, Osmanlı'da hâkim olan ahlak anlayışı, bilindiği gibi İslam ahlakıdır. Devletin gerileme ve parçalanma dönemine girmesiyle bunun sebepleri araştırılmış ve en önemli sebebinin ahlaki bozulma olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu nedenle ilk olarak ahlaki bozan sebepleri ortadan kaldırmanın eğitimle olacağı düşüncesiyle ahlak eğitimine yönelik eserler kaleme alınmıştır. Ali Seydi Bey'in ele aldığımız "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye" adlı eseri de bu amaçla yazılmış bir eserdir. Müellif ahlak eğitimini Kur'an ve sünnet çizgisinde hem geleneksel hem de yeni eğitim anlayışından istifade eden bir anlayışla kaleme almıştır. Ahlak eğitiminde ailede alınan ilk eğitimin ve "itaat"ın önemli olduğunu, insanlığın gerçek manada dünya ve ahiret mutluluğu ancak ahlaka sarılmakla ve bağlanmakla gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.

Kaynaklar

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: Üçdal Neşriyat, 1966.

Aksoy, Volkan. "Trabzon'da "On Temmuz" Bayramı Kutlamaları". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 13 (Güz 2012): 49-58.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2013*. İstanbul: Pegem Akademi Yayınları, 2013.

Alabaş, Ramazan. "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında İlk Mekteplerde İnsani ve Toplumsal Değerler Eğitimi: Resimli, Yeni Musâhabât-ı Ahlâkiyye ve Medeniyye Ders Kitabı Örneği". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/36 (2018-Bahar): 55-87.

⁶⁸ Ahmet Cevizci, *Etîfe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 3.

⁶⁹ Ali Seydi, *Vezaif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dini*, 5-11.

⁷⁰ Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2001), 14-87; Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 23-65; Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 143-221; Mustafa Köylü, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. M. Köylü-N. Altaş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 309-341.

- Ali Nazıma. *Ta'lim-i Vildan*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1325.
- Ali Seydi. *Ahlak-ı Dini*. İstanbul: Dersaadet, 1329.
- Ali Seydi. *Defter-i Galatât*. İstanbul: Dersaadet, 1324.
- Ali Seydi. *Hükûmât-ı İslâmiyye Târîhi*. İstanbul: Dersaadet, 1927.
- Ali Seydi. *Latin Hurufu Lisânımıza Kâbil-i Tatbik midir?*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1924.
- Ali Seydi. *Musâhabât-ı Ahlâkiyye, Devre-i ûlâ*. İstanbul: Necm-i İstanbul Matbaası, 1334/1916.
- Ali Seydi. *Seci ve Kaftiye Lugatı*. İstanbul, Cihan Kitabhanesi, 1924.
- Ali Seydi. *Terbiye-i Ahlakıyye ve Medeniyye*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1328/1910.
- Ali Seydi. *Usul-u Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye* (Bilumum Mekatib-i Rüşdiye ve İdadiyye mahsus). İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1328.
- Ali Seydi. *Vezaif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dini*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Ay, Mehmet Emin. *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bayraktar, M. Faruk. "Son Dönem Ahlak Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey". *Son Dönem Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Bayrı, Mehmet Halit. "Meşrutiyet Devrinin İlk İlmi Müessesesi: Türk Tarih Encümeni". *Tarih Dünyası Dergisi* 3/30-31 (1952): 1211-1226.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1978.
- Binbaşoğlu, Cavit. *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Dilaçar, A. "Alfabemizin 30. Yıldönümü". *Türk Dili* 83 (Ağustos 1958): 534-541.
- Dilaçar, A. "Cumhuriyet Devrinde Harf Devrimi Hakkında Yazılan Eserlerden Görebildiklerimiz". *Türk Dili* 23 (Ağustos 1953): 732-739.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Doğan, Nuri. *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 361-390.
- Doğan, Recai. *İslamcıların Eğitim Öğretim Görüşleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999.
- Erdem, Hüsameddin. "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994): 35-69.
- Erdem, Hüsameddin. *Felsefeye Giriş-Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2012.
- Erişirgil, M. Emin. "Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar". *Ülkü* 36 (1943): 1-13.
- Fortna, Benjamin C. *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*. Ankara: İletişim yayınları, 2005.
- Gazali. *İhyâu Ulûmi'd Din III*. Çev. M. A. Müftüoğlu-A. Fikri Yavuz. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2000.
- Gurbetoğlu, Ali. "II. Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlak Eğitimi ve Ahlaki Değerler". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2007): 81-101.

Işık, İhsan. *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi I.*

Ankara: Elvan Yayınları, 2006.

İbn Miskeveyh. *Ahlakı Olgunlaştırmak*. Çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.

Kesgin, Safiye. "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 209-238.

Kılıç, Recep. "İslam Ahlakı". *İslam'a Giriş Evrensel Mesajlar*. Ankara: DİB Yayınları, Ankara 2008.

Kınalızade Ali Efendi. *Ahlak-ı Alâî* (Tıpkıbasım). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.

Kinânî, Bedruddin İbn Cemâa. *İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı*. Çev. Muhammet Şevki Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ed. M. Köylü-N. Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Levend, Agah Sırrı. *Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız*. Ankara: TTK Basımevi, 1964.

Mehmedoğlu, Yurdagül. *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*. İstanbul, MÜİFAV Yayınları, 2001.

Mehmet Fazıl. *İlm-i Ahlak*. İstanbul, Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1329.

Meydan, Hasan. "Zeynizade Mehmet Hazık'ın Terbiye İsimli Eserinin "Ahlak Terbiyesi" Bölümünün Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki". *Sakaya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014/2): 203-228.

Öcal, Mustafa. *Din eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Öcal, Mustafa. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah yayınları, 2017.

Öztürk, Faruk. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlak Kitapları". *Kebikeç* 3/6 (1998): 31-39.

Öztürk, Hüseyin. *Kınalı-zâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı*. Ankara: BAAK Yayınları, 1990.

Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980.

Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.

Sarı, İbrahim. *Türklerde Ahlak* Antalya: Nokta E-book Yayıncılık, 2017.

Uçar, Recep-Yaman, Ahmet. "II. Abdulhamit Dönemi Ahlak Risalelerinden Terbiye-i İslamiyye Üzerine Bir İnceleme". *Kilis 7 Aralık Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018): 108-137.

Uzun, Mustafa. "Ali Seydi Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 442.

Yalçın, Mikdad. "İslam'da Ahlak Anlayışı". Çev. Süleyman Hayri Bolay. *Diyanet Dergisi* 15 (1976): 1-12.

Yamak, Sanem. "Meşrutiyetin Bayramı: "10 Temmuz İd-i Millisi". *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2008): 323-34

Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

Translation and Review the Work of The Late Ottoman Ethical Moral Education of Ali Seydi Bey's Book Named to the First of Part "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye"

Abstract

Islam is a form of religious values consisting of the principles of faith, worship and morality. All the intellectual activities of people throughout history have occurred in the form of either detecting the existence of something or investigating a fact or making an assessment of something. As a result, existence, knowledge and value have become the three most fundamental issues in the history of thought. Morality, which is a field of value in particular, is a phenomenon that belongs only to man within beings and is of age with human history. Therefore, it is a fact that the Ottoman Empire, which ruled the world for nearly six centuries, has an Islamic morality that is full of virtues and moral perfection. It is seen that the Ottoman Empire experienced this morality in its early periods and the state rose with glory and honor in the same way. However, when morality began to deteriorate later, the state was also shaken and shrunk, and the end was about to collapse. The idea that moral corruption had a major role in the weakening of the state was generally accepted in society, and in order to eliminate this negativity, the activity of writing and printing morality books began. Therefore, in the 19. century it is seen that many moral books were written and some of these books were taught in schools. The belief that social development will take place by not neglecting moral education and training in schools has gradually increased the number of moral textbooks to be taught in schools. One of these works is the work of Ali Seydi Bey, one of the Ottoman moral educators of the last period, called "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye". The purpose of this study is to analyze the first part of Ali Seydi Bey's work, which he wrote as three parts, by transferring it to modern Turkish. The work, which is in line with the educational policy of the period in which it was written, was taught in ethics classes in schools for a long time. The study examined the religious and historical origins of the opinions of the author, comparing them with today's educational thinking, and also determined the ideas that can be used in moral education studies. The first part of the work, which consists of 4 parts including cleanliness, respect for parents, homeland and morality, except for the preface and the introduction, was written primarily with the aim of raising a good citizen, happy family members and happy society and moral individuals besides being a good servant to Allah. The work, written in Ottoman Turkish, is supported by poems and couplets. In his study, it was determined that he envisioned teaching moral education to children, which is one of the most important areas of religious education.

Keywords: *Ali Seydi Bey, Moral Education, Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye, Educators of Ottomans' Last Period.*

“El-Hizam” Romanı Örneğinde Otobiyografi ve Kültürel Kimlik

السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية "الحزام" نموذجًا

Autobiography and Cultural Identity in the Example of “Al-Hizam” Novel

Sulaiman TAAN^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
e-Posta: sulaiman.taan@gop.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0001-7570-9469>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.08.2019
Kabul Tarihi:	15.12.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Bu çalışma, otobiyografik bir romanda kültürel kimliğin varlığını gösterme çabasıdır. Çünkü kültürel araştırmalar, romancının romanında betimlediği sosyal hayatı, gelenek ve görenekleri aydınlatarak eleştirel bir bakış açısı sunar. Araştırmacı, bu gayeyi gerçekleştirmek için roman ile otobiyografi arasında çatışma ve buluşma noktaları ortaya çıkarmaktadır ve romandan hareketle kültürel kimliği tasvir edecek özelliklere ışık tutmaktadır. Bu çalışmada Suudi Arabistanlı Ahmed Ebu Dehman'ın el-Hizam adlı romanındaki kültürel kimliğe temas edilmiştir. Bu roman, ihtiva ettiği hadiselerin Suudi Arabistan'ın güneyindeki “Asir” bölgesinde geçmesi ve petrolün keşfedilip çıkarılmaya başlandığı dış dünyaya açılışın gerçekleştiği bir zaman diliminde meydana gelmesine binaen seçilmiştir. Romanı önemli kılan özellik, bu yeni gelişmelerin mevcut kültürel yapıyla çelişen ve çatışan yanlarını, çağdaş Suudi Arabistan toplumunda kabileden devlete geçiş sürecini işlemiş olmasıdır.

Anahtar kelimeler: Kültürel kimlik, Özgeçmiş, Roman, Suudi Arabistan, el-Hizam.

المخلص

هذه الدراسة هي محاولة لإبراز حضور الهوية الثقافية في رواية السيرة الذاتية، وذلك في سياق أصبحت فيه الدراسات الثقافية تحتل حيزًا واسعًا في الممارسة النقدية نظرًا لما تقدمه من إضاءات على الحياة الاجتماعية والعادات والتقاليد التي يصورها الروائي في سيرته/ روايته. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، قام الباحث بعرض نقاط التشابك والتلاقي بين السيرة الذاتية والرواية، وألقى الضوء على الإمكانيات التي تمتلكها الرواية لجهة تصوير مفردات الهوية الثقافية. وعرض الباحث بعد ذلك للمفردات الثقافية الموجودة في رواية “الحزام” للكاتب السعودي أحمد أبو دهمان، وقد كان اختيار هذه الرواية نابغًا من خصوصية المنطقة التي تدور فيها أحداث الرواية، وهي منطقة عسير في جنوب المملكة العربية السعودية، ومن أهمية المرحلة الزمنية التي تدور فيها الأحداث، وهي مرحلة الفورة النفطية، والانفتاح على العالم الخارجي، الأمر الذي ظهر في تعارض القيم والثقافات على نحو يجعل الرواية نصًا مهمًا في فهم سيرورة الانتقال من القبيلة إلى الدولة في المجتمع السعودي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الهوية الثقافية، السيرة الذاتية، الرواية، السعودية، الحزام.

محاد عام

دخلت السيرة الذاتية عالماً العربي متأخرة قرونًا عن نظيرتها الأوروبية لأسباب لا تتعلق بالأجناس الأدبية وحضورها في الثقافة العربية، وإنما تتصل على نحو أساسي بطقس الاعتراف الذي يبدو خصيصة مفارقة للمجتمع العربي. عادة ما يقوم الدارسون بمحاولات إيجاد إرهابات للأجناس الأدبية في التراث العربي، انطلاقًا من رغبة مضرة في ربط أي جنس ناشئ بتاريخ أدبي موغل في القدم، تدفعهم إلى ذلك عوامل كثيرة، من بينها على سبيل المثال: الحرص على إيجاد رابط بين الجنس الأدبي في شكله الحاضر، وأجناس أدبية ذات تاريخ راسخ في الأدب العربي. وفي هذا الصدد تأتي محاولة شوقي المبكرة في أن يجد لفن السيرة الذاتية جذورًا في أدب التراجم، ولكنه يلاحظ متأسفًا أن الكتاب القدامى قلما وقفوا عند طفولتهم ونشأتهم والمؤثرات الخارجية في حياتهم، ولهذا كانت هذه التراجم فقيرة من حيث المادة النفسية والاجتماعية⁽¹⁾. ويشاطره في أمر ضعف المادة النفسية إحسان عباس، مضيفًا إليها ضعف الطبيعة القلقة الحياشة، وغياب الإحساس بالصراع⁽²⁾. هذا الإحساس الواضح لدى النقاد باختلاف السياق الحضاري والتاريخي الذي أدى إلى ظهور فن السيرة، هو ما يعبر عنه جوسدورف بقوله: إن ميلاد السيرة الذاتية الأدبية جاء من المزج والتلاقح غير المستقر بين المسيحية والفكر الكلاسيكي في العصور الوسطى، إضافة إلى الشكوك الملتبته، ووجود حركة الإصلاح التي أوجدت رغبة حادة أدت إلى ظهور ثورة لكتابة الذات⁽³⁾.

في ضوء ما ورد أعلاه عن السيرة الذاتية، فإن البحث عن إرهابات لرواية السيرة الذاتية يغدو بلا طائل، غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن رواية السيرة الذاتية ربما تجد إرهابات لها في بواكير الكتابة الروائية العربية التي استمرت متعثرة حتى منتصف القرن العشرين، إذ تتكئ تلك الأعمال كما هو ملاحظ على تجارب أصحابها وسير حياتهم، الأمر الذي يجعلها مثقلة بحضور الحياة الشخصية لكتابتها، نذكر على سبيل المثال رواية "قدر يلهو" لشكيب الجابري. لكن الأعراف الاجتماعية والعادات المترسخة في المجتمع دفعت أصحاب السيرة الذاتية لممارسة الرقابة على فهم، الأمر الذي جعله يخفي تحت ستار الكتابة الروائية. تقودنا الملاحظة السابقة إلى قضية تداخل الأجناس الأدبية، نعي بها ظاهرة التداخل بين السيرة الذاتية والرواية، وهو التداخل الذي انعكس في تعدد المصطلحات التي تشير إلى هذا الجنس، فبعضهم يسمي هذا اللون "رواية السيرة الذاتية"، وآخرون يسمونه "رواية الترجمة الذاتية"، ويطلق عليه بعضهم "رواية التجربة الذاتية"، فيما نجد قلة من الباحثين تسميه "الرواية السيرية". لكن أكثر الدارسين يرجحون المصطلح الأول "رواية السيرة الذاتية"، وهو ما حدا بالنقاد إلى استعماله في كتاباتهم على نحو يفوق المصطلحات الأخرى.

في كتابه "السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي"، يعرف فيليب لوجون "رواية السيرة الذاتية" بأنها اسم يطلق على كل النصوص التخيلية التي يمكن أن تتكون لقارئها دوافع ليعتقد، انطلاقًا من التشابهات التي اكتشفها، أن هناك تطابقًا بين المؤلف والشخصية، في الوقت الذي اختار فيه المؤلف أن ينكر هذا التطابق، أو على الأقل اختار ألا يؤكد⁽⁴⁾. ويقترح جورج ماي في هذا السياق أن تكون درجة حضور التجارب الحقيقية في النصوص أو غيابها معيارًا ناظمًا للعلاقة بين السيرة الذاتية والرواية، وفي سبيل ذلك الغرض يضع سلما من الألوان المعبرة عن تلك العلاقة، تتدرج فيه الألوان كما يلي: البنفسجي، النيلي، الأزرق، الأخضر، الأصفر، البرتقالي، الأحمر. تقع الروايات التي تحضر فيها شخصية الأديب على نحو ضعيف جدًا، أو ما يطلق عليه "الرواية التاريخية"، تحت اللون البنفسجي، تليها مباشرة الروايات السيرية أو الشخصية التي تتناول تطور شخصية رئيسة بعيدة عن

¹ - شوقي ضيف، الترجمة الشخصية، ط4 (القاهرة، دار المعارف، دت)، 5.

² - إحسان عباس، فن السيرة، ط1 (دار الشروق، عمان، 1996م)، 111-112.

³ - عادل الدرغامي زايد، إشكالية النوع والتجنيس، السيرة الذاتية نموذجًا، مجلة علامات (أغسطس، ج17/ع65-66، 2008م)، 161.

⁴ - فيليب لوجون، السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة وتقديم: عمر حلي، ط1 (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م)، 38.

شخصية الكاتب. وتوضع روايات السيرة الذاتية المكتوبة بضمير الغائب تحت اللون الأزرق، تأتي بعدها تحت اللون الأخضر رواية السيرة الذاتية المكتوبة بضمير المتكلم، أما اللون الأصفر فتوضع تحته السيرة الذاتية الروائية. أما الدائرة السادسة ذات اللون البرتقالي فتضم السيرة الذاتية التي يستخدم كاتبها اسماً مستعاراً، ويضع جورج ماي في الدائرة السابعة ذات اللون الأحمر السيرة الذاتية التي تصرح بأسماء أصحابها(5).

بيت القصيد فيما يتصل بالعلاقة بين السيرة الذاتية والرواية، أن ميزة رواية السيرة الذاتية على ما عداها من أنواع تنبع من كونها تتحرك ضمن العالم الذي عاشه الروائي وخبره جيداً، وأنها تتعقب المكرور في مفردات الحياة اليومية، وهذا المكرور لا يتصل عادة بنثرات الحياة بمقدار اتصاله بنمط حياة الجماعة، وتصويره للثابت والمستقر من طرق العيش والأعراف والتقاليد لديها.

الرواية والهوية الثقافية

يمتاز النص الروائي بقدرة كبيرة على إبراز الهوية الثقافية التي يتناولها، وتنبع هذه القدرة من خلال مجموعة عوامل، يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- يتسم النص الروائي بالرحابة والامتساع والشمول، وكلها عوامل تمنحه القدرة على استيعاب موروثات البيئة المحلية، وتحويلها إلى عناصر سردية، كالأغاني الشعبية، والحكايات، والمواويل، والأمثال، والعادات والتقاليد الخاصة بالبيئة المحلية. باختصار فإن قدرة النص الروائي على تصدير المفردات الثقافية أكبر من قدرة النص الشعري الذي يلجأ إلى الرمز والإشارة والتلميح، نظراً لقيامه على عنصر التكثيف، وكذلك لأن هذا الامتساع يفسح المجال أمام الروائي لنقل ما هو غير أدبي إلى حرم الأدب وساحته.

ب- يهض النص الروائي على مقولة الصراع والحراك الاجتماعي، وبذلك فمن الممكن أن تسبر فيه أسئلة الواقع والقضايا الملحة في البيئة التي يتناولها(6).

يضاف إلى هذه الميزة آفة الذكر أن ثمة نزوعاً روائياً في مرحلة ما بعد الكولونيالية للغوص في البيئات المحلية، والزوايا البعيدة في الحياة الاجتماعية، تلك التي لا تطالها أقلام الكتاب ولا تحاول عادة الاقتراب منها، بفعل عوامل عديدة ليس ههنا مجال مناقشتها، وإن كان من الممكن الإشارة إلى أن هامشية تلك البيئات هي ما جعلت أقلام النقاد تتجنبها لتتنسق مع الخطاب الثقافي المهيمن.

هذا الاتجاه نحو تضمين الثقافة غير العالمية في النص الروائي يجد حضوراً واضحاً متزايداً في الساحة الثقافية العالمية والعربية على حد سواء، ولهذا الحضور أسباب كثيرة، حسبنا هنا أن نشير إلى أكثرها أهمية، وهو انحسار الخطاب الإيديولوجي المباشر الذي وسم حقبة زمنية ليست بالقصيرة من عمر الرواية العربية، ولا سيما الخطاب اليساري الذي تهاهى كلياً مع قضايا قادمة من دول المعسكر الاشتراكي، بحيث بدت بيئاتنا في تلك الروايات أشبه بمدن أوروبا الشرقية، في علامة واضحة على الاستلاب الثقافي. وتعزز هذا التوجه مع فوز روائيين قادمين من دول خارج الدائرة الحضارية الغربية بجوائز عالمية، وعلى رأسها جائزة نوبل. وقد نجح أولئك الروائيون في تصوير بيئاتهم المحلية وقضاياها الملحة، وفتحت نجاحاتهم عيون الروائيين على الحقيقة القائلة: إن الطريق إلى العالمية هو الغوص أكثر في البيئة المحلية.

عرض الرواية:

5 - ماي، السيرة الذاتية، 189.

6 - شهلا العجيلي، النص الروائي ودوال الهوية الثقافية، مجلة علامات (مج 14/ع 53، 2004م)، 441.

تقسم رواية الحزام إلى اثني عشر فصلاً، ومدخل وخاتمة. يتفاوت طول الفصول، إذ تقصر حتى تبلغ صفحتين في "تراحيب"، وتطول حتى تصل إلى اثنتين وعشرين صفحة في "الخروف والكاتب". ليس للرواية مسار محدد، لأن كل فصل من هذه الفصول يسلط الضوء على جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، بحيث تشكل مجموعها صورة لخط الحياة السائد في تلك المنطقة في مرحلة الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن المنصرم. وهو ما يجعلها أقرب إلى المادة الوثائقية. ولأن الرواية تسيير على هذا النحو المتمثل في التقاط صور من حياة القرية وتسجيلها ونقلها من خلال عيني طفل، فإنها تخلو من العقدة، ومن صورة للخط الدرامي المتصاعد الذي يصل إلى الذروة مع البطل في مواجهته للعالم والحياة من حوله كما هو الشأن في كل سرد. فنحن لا نواجه سرداً متصلًا بمقدار ما نواجه إضاءات متنوعة تصور من زوايا مختلفة قضايا تتصل بالبيئة المحيطة بالكاتب، وبالمشكلات والهموم التي تعانها.

لكن ما يجسب للرواية قدرتها الفائقة على تجميع تلك اللوحات المتناثرة، لترسم من خلالها صورة لعائلة صغيرة، هي نموذج لحياة الناس في تلك المنطقة، ولتتبع البطل في مراحل متعددة من طفولته وبداية شبابه، راسمة عبر ذلك صورة لتفتح الوعي وتراكم المعرفة وبداية الفورة الجنسية... إلخ.

بطل الرواية هو المؤلف نفسه الذي نتابعه مرافقته لـ "حزام"، الشخص الذي يمح الرواية اسمها، والذي يشكل ثنائية ضدية مع الراوي الذي يمثل العالم الجديد الآخذ في التشكل على خلاف عالم حزام الذي كانت شمسُه تنحدر نحو المغيب. كذلك تتابع مع استمرار السرد مراحل حياة البطل في طفولته في مدرسة القرية، وبداية شبابه حين انتقل إلى المدينة، ومجمل العلاقات الاجتماعية والإنسانية التي تتشكل من حوله، وكل ذلك يتم عبر سرد فيه الكثير من البراعة والقدرة الفنية على تحويل أحداث عادية إلى لغة روائية تجذب القارئ، وتثير فيه الدهشة والرغبة في المتابعة انبهارًا بالعالم الذي تقدمه، وبالأسلوب الفريد الذي يتسلل إلى نفس القارئ، آخذًا إياه إلى مناطق من مجهولة في الواقع والكتابة على حد سواء.

الحزام:

الحزام هي الرواية الوحيدة لأحمد أبو دهبان⁽⁷⁾، وتتمحور الرواية حول الانتقال الذي يعصف بعالم القرية نتيجة ما يسمى "الطفرة النفطية"، عبر لغة تسجيلية شفافة، تحتفي بعالم الطفولة، وفردوس القرية، وحنان الأم، ولكنها في الآن نفسه تقدم لنا عالمًا متفوقًا على ذاته، وغير قادر على الخروج من دائرته المغلقة إلا بفعل خارجي، هو الدولة ومؤسساتها الوليدة. وقد حظيت الحزام منذ صدورها باهتمام النقاد، بوصفها العمل الروائي الأول لكاتب من شبه الجزيرة العربية يقترح أسوار الفرانكفونية، بعد أن كان هذا الاختراق حكرًا على كتاب المغرب العربي، ولأنها – حتى بالنسبة للمتلقين السعوديين – سلطت الضوء على منطقة جغرافية تبدو قيمها وتقاليدها انزياحًا عن الخطاب الثقافي العام في السعودية. وتشكل الحزام في ظني نصًا مهمًا لكل من أراد أن يدرك التحولات التي عصفت بالمجتمع السعودي بعد اكتشاف النفط، والدور الذي قامت به الدولة في هذا الاتجاه، والمعوقات التي واجهت عملية تحديث المجتمع السعودي، ونقله من مجتمع قبلي غير متجانس إلى مجتمع خاضع لسلطة دولة مركزية، استطاعت فرض رؤيتها عبر عملية شاقة ومنهكة، سمحت فيها البساط من تحت القوى المناهضة للتغيير بتقديم نفسها أبا راعيًا للجميع.

7 - ولد أحمد أبو دهبان في محافظة سراة عبيدة في منطقة عسير، جنوب المملكة العربية السعودية، في عام 1949، وتخرج في قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود بالرياض، وعين معيدًا في الجامعة نفسها. حصل عام 1979 على منحة مكنته من مواصلة دراسته الجامعية في جامعة السوربون، حيث قضى سنتين في تعلم اللغة الفرنسية، وحصل على الماجستير. عمل مديرًا لمكتب جريدة الرياض في عام 1982. تعد رواية "الحزام" من أهم أعماله التي كتبها باللغة الفرنسية عام 2000، وعلى إثرها حقق نجاحًا كبيرًا في فرنسا، وهو أول كاتب سعودي يؤلف بالفرنسية، وقد ترجمت الرواية إلى لغات عدة.

تشكل ثنائية النبي والمطبوع مدخلاً ملائماً لقراءة نص الرواية القائم على الصراع بين قيم القبيلة وتقاليدها عبر شخصية حزام، وبين سلطة الدولة وسعيها لإحداث انقلاب جذري في حياة السكان عبر نقلهم من طور الخضوع للعرف القبلي إلى ترسيخ النظام وحكم القانون. وتنبع هذه الإشكالية من تمزق الذات الكاتبة بين عالين؛ عالم مضى ولن يعود، ولكنها نحن إليه مع كل ما اكتشفه من صعاب، وعالم حاضر تجدها نفسها مضطرة للعيش فيه، مع أنه في نظرها قاس ومتوحش، ويفتقد البراءة والطيبة. تجرد الذات الكاتبة في الحزام الماضي من كل الشوائب التي علقته به، وتقدمه بطريقة أسرة، تقترب به من صورة الفردوس المفقود - وهذه سمة قارة في أغلب نصوص السير الروائية- فيما الحاضر فظ، عنيف، يجبر الذات على فعل ما لا ترغب به، فتبدو منهكة تحت أثقاله، ولا تجد وسيلة إلا الهرب والاحتفاء بالماضي. وفي ظني أن رواية السيرة الذاتية رواية نكوصية هاربة تبحث عن السلام والطمأنينة، وتلهث جاهدة للإمسك بالمعنى المفقود.

العلامة الثقافية الأبرز في الرواية، والمعبرة أيضاً عن هذا التوق إلى الماضي هي الحزام، وهو يشمل أيضاً السكين التي توضع في وسط البطن لتلامس عنصر الذكورة في دلالة غير مباشرة على "الفحولة"، فحولة الماضي، وتأنيث الحاضر الذي يظهر في تحول كلمة حزام من صيغة التذكير بالعربية إلى صيغة التأنيث بالفرنسية، وفي منع هذا التقليد في المدارس.

نحن، إذن، أمام خطاب نكوصي يتشبث بالماضي وبرموزه وعلاماته الثقافية، غير أنه لا يمتلك الجرأة على التعبير عن نكوصه مباشرة، ولا نظر إليه على أنه خطاب رجعي يحاول حرف مسار الزمن أو الإيحاء بأنه ماضٍ نحو مستقبل أسوأ من الماضي.

الحزام نموذج/علامة على النص النسقي القائم على بكاء فردوس القرية وزمنها الجميل، وعلى رفض كل المراحل التالية: الشباب، الرجولة، الكهولة. وإذا كان من الممكن تفهم أن يكره المرء الرجولة والكهولة، على اعتبار أنها مرحلتان تجسد أولاهما المسؤولية والتعب، وترمز ثانيتهما للأفول والاقتراب من النهاية، فإن من غير المعقول ألا يجد الروائي في مرحلة الشباب ما يمكن أن يغني به عمله الروائي، ولا سيما أن الرواية تتوقف عند أعتاب هذه المرحلة. إننا نملك معلومات كثيرة عن طفولة السارد/البطل، ولكننا لا نجد إلا إشارة وحيدة إليه، وهو في طور الكهولة أو الرجولة، وذلك حين يتلقى "الحزام" هدية من "حزام" المتوفى.

لقد انقضى الزمن الذي تحاول الرواية العودة إليه وتأنيده بجعله زمناً سرمدياً، انقضى ولم يعد له وجود على الإطلاق، هو زمن ماضٍ لم تبق منه إلا الذكريات، فالقرية تخلت عن قيمها وتقاليدها وعاداتها مرغمة بفعل الإجماع والسلطة التي فرضت إيقاعها وشروطها وزمنها الخاص في بيئة كانت مثلاً لرفض السلطة والخضوع لها، ويظهر هذا الرفض في بقاء المنطقة عصية على القوات العثمانية التي أخفقت في مسعاها للسيطرة على المنطقة⁽⁸⁾، فالحرية هي القيمة المركزية التي لم تتخل عنها القرية من قبل، ولكن السلطة الجديدة نجحت فيما يبدو في ترويض جموح القرية عبر ما يمكن أن نطلق عليه "القوة الناعمة". نجحت السلطة الجديدة في ترويض القرية وتدجينها عبر آليات جديدة، لا تقوم على الإكراه والعنف، ولكنها تتوسل بطرق أخرى، كالمواطنة وتقديم الخدمات في مقابل الاعتراف بسلطة الدولة والولاء لها. وقد يبدو غريباً الموقف الذي يتخذه الراوي من مجمل الأحداث عبر اصطفاؤه المضمحل إلى جانب التيار المضاد لحركة التاريخ.

هذا النكوص المترافق مع تقديم الماضي بوصفه فردوساً مفقوداً، يقصد منه على نحو أساسي إثارة تعاطف المتلقي نحو هذه البيئة التي جرى سلبها من تقاليد وعاداتها، لصالح القيم النجدية الوافدة. ومع أن الراوي ينتقل بفعل هذا التغيير للدراسة في المدينة، تمهيداً لتحضيره للعمل في مؤسسات الدولة بعد حصوله على الشهادة الجامعية، فإنه لم يغفر لأجهزة الدولة أنها انتزعت من حياته المعنى، بعد أن دمرت عالمه القديم، وبنت مكانه عالماً جديداً، ولم يستطع التميز الدراسي ولا التفوق العلمي ولا الانفتاح على ثقافات العالم الآخر أن يلغي لديه ذلك الحنين الجارف، ولا النواح على الماضي الزائل. فالخطاب الكامن وراء ذلك كله أن هناك ضريبة باهظة دفعها الراوي ومجتمعه بعد أن طالهم التحديث الذي شرعت به الدولة.

ترى ما الذي تطمح الرواية إلى تسجيله؟

في ظني أنها تشكل خطابًا مضادًا للنسق الثقافي العام في السعودية، عبر إبراز مفردات حياتية مغايرة تمامًا للصور النمطية المعهودة هناك. وهي، إذ تحشد أمثلة كثيرة، تسعى لإبراز خطاب هامشي، ترى أن له الحق في الظهور، ولاسيما بعد أن أزاحه الخطاب الرسمي/ خطاب المؤسسة من المتن وألقت به في الهامش. هذا الخطاب الهامشي ليس له حضور اليوم، أو على الأقل ليس له حضور فاعل، ومن ثم فإن عملية استهلاكه في النص الروائي هي محاولة نكوصية، تشي بموقف ضمني يرفض خطاب السلطة، ويجاول زعزعة عبر تقديم نموذج مختلف، يعتقد الراوي أنه يحقق تناغمًا أكبر بين الإنسان وعالمه.

كان من نتائج هذه الرغبة في تقديم خطاب مضاد للخطاب الرسمي السائد، أن حفل المتن الروائي بتفاصيل ومشاهد وأتماط حياة، لا يجري الغرض منها في الخطاب الرسمي، ولكن تقدم بوصفها "قيما جاهلية"، لا مكان لها في السياق العام الحالي.

حضور المرأة

ضمن هذا الخطاب المضاد للخطاب الرسمي يندرج حضور المرأة في النص، أمًا وأختًا وزوجة ومعشوقة. والحقيقة أن هذا الحضور الطاعني لشخصية المرأة- ولاسيما عبر شخصية الأم- يبدو محاولة حثيثة لمواجهة الخطاب الرسمي الذي تنزوي فيه المرأة في الزاوية البعيدة عن المركز، لتغدو هامشًا على البنية الاجتماعية. إن صورة المرأة تعكس وضعيتها الاجتماعية، ولكنها تعكس أيضًا موقفًا من الإنسان والمجتمع.

لكن الراوي، إذ يسجل قسوة الطبيعة والحياة، لا يحمل الرجل المذكور هذه التبعات، فهو يعاني مثلًا تعاني هي، ويتحمل صعب الحياة كما تتحملها، فاللوم موجه إلى الطبيعة والموقع الجغرافي المنعزل والقاسي لا إلى النظام الاجتماعي. تتحول المرأة كما يقول الراوي إلى رجل، وبخاصة حين تفقد زوجها، فعليها في تلك اللحظة أن تصبح رجلًا لتحمي أطفالها وارث زوجها⁽⁹⁾. وكذلك فعليها أن تواجه السنة السوء التي تلوك سمعتها، ويضطرها هذا إلى القيام بسلوكيات مغايرة لصورة الخفر والحياء التي هي عليها، فقد اندفعت إحدى النساء اللواتي فقدن أزواجهن إلى الجامع لترى الرجال المتحلقين في صحنه دم الحيض دلالة على براءتها من تهمة الحمل التي زوجها بعض المغرضين⁽¹⁰⁾. لكن المرأة أيضًا تعامل كمتاع وكسلعة للتداول، فأصل القرية يعود إلى الجد الأول الذي حاز الأرض من مالها الأساسي، والقصة تستحق أن نسجلها فهي ذات دلالة على معاملة الأثني بوصفها سلعة تعرض للبيع :

"جاء هذا الجد مع ابنته الوحيدة التي أشعلت المالك القديم بجبالها ودكايتها. عرض على أيها ما يريد من مهر لابنته، من مال وسلاح وماشية، لكن الأب كان يبحث عن أرض، عن وضع حد لهذه المجاورة المعيبة، فاتفق مع المالك الخاطب أن يقيم سباقًا مع ابنته. تتقدمه البنت بسبع خطى ثم ينطلقان، والأرض التي تقطعها قبل أن يلحق بها المالك تصبح مهرًا لها. قبل هذا الأخير، وانطلقا أمام عيني الأب، القاضي والحكم، كانت الأرض شاسعة مثل أحلامه، غابا عن عيني. اخترقت شوكة قدم الفتاة...وتحول من مالك إلى مجاور لجدنا"⁽¹¹⁾.

إذا تجاوزنا وضعية المرأة في تلك البيئة، وانتقلنا للحديث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، فإن الصورة الأولية التي يمكن أن نستخلصها هي أن تلك العلاقة تحكمها قيم العفة والطهر، ولكن الراوي في محاولته الحثيثة لإبراز خطاب مضاد يجاول مقارنة بعض القضايا الحساسة كقضية العلاقة بالمرأة، توكيدًا على النمط المعيشي المغاير الذي تقدمه منطقة عسير في جنوب السعودية عن السردية الرسمية المتداولة.

الحديث عن العلاقة بالمرأة ليس محرمًا، بل إنه يكاد أن يكون فعلًا للبطولة، ففي ساحة المسجد يستحم الرجال قبل صلاة الفجر، كدلالة حية على أنهم قضوا ليلة متمتع مع زوجاتهم. والأم ذاتها تحذر البطل من الالتصاق بزوجه عاريًا، لأن صدر المرأة قادر على

9 - أبو دهبان، الحزام، 23. لاحظ أننا نعيش في مجتمع تبلغ حدة الصراع فيه على الأرض وتركه المتوفى مبلغًا عفيفًا، وهو ما يتناقض مع المقولة التي يجاول الراوي ترويحها عن مجتمع قرنته المسالم الوديع.

10 - أبو دهبان، الحزام، 22.

11 - أبو دهبان، الحزام، 46.

حرق الأرض⁽¹²⁾. أما الحديث الصريح عن العلاقة بين الشاب والفتاة فيأتي من خلال الكلام على "الندراع"، وهو في عرف القبيلة علاقة الحب البريئة بين الفتى والفتاة⁽¹³⁾. يرصد الراوي بكثير من التشويق بدايات المراهقة بكثير من الحميمية والصور المستمدة من عالم القرية وحكاياتها، فقد أغرم بفتاة جميلة، بعد أن اعترفت له أنها رأت صورته في صفحة الماء وشربتها. ومع التسامح الذي يديه الأب والأم نحو تفنح ابنها على عالم الحب، غير الأب المسجد الذي يصلان فيه إلى المسجد القريب من بيت معشوقة ابنه ليتكمن من رؤيتها، فيما نصحته جارتهم العجوز بجمع سبع شعرات من "قوس قرحه" كما يسميها- وسبعة أحجار صغيرة مشت عليها، ووضعها مع آية من القرآن الكريم في ثقب في مدخل بيتها⁽¹⁴⁾.

هذا الحديث المباشر عن لقاء الفتى بالفتاة، وتفهم الأسرة لحالة العشق التي يمر بها الابن مع دخوله مرحلة المراهقة-مثلما تفهم الأسرة أيضا حالة العشق التي تمر بها الابنة- يطرح أسئلة مهمة عن التسامح الذي يديه المجتمع نحو العلاقة بين الشاب والفتاة، والحالة المتقدمة من الاقتحاح الذي يسعى الروائي لتصويره، معززا فرضيتنا في الرغبة في تقديم المغاير والمخالف للخطاب السائد، عبر رسم صورة لمجتمع قبلي منفتح، سلب من قيمه "الليبرالية" وفرضت عليه قيم لا تتفق مع توجهات الروائي فيما يبدو.

لكن حضور المرأة يتجلى بشكل صارخ في شخصية الأم، تلك الشخصية التي أخذت حيزا كبيرا من فضاء الرواية وأحداثها، بل كونت مع الأب وحزام الشخصيات الواضحة في النص. يقدم الراوي والدته بوصفها سائسا روض جموح والده الذي عاشقا للغناء والحفلات، ولكن "الأم" التي تبقى مثلها مثل الأب بلا اسم طيلة أحداث الرواية عرفت كيف تستأصل هذه الرغبة الجاحمة في العيش وفقا للأهواء الشخصية. ويظهر التحول الذي طرأ على الأب المدى الذي استطاعت الأم بلوغه في تحويل الزوج من "شاعر" إلى رب أسرة، وهو عمل يحظى بإعجاب الراوي وثنائه. وقد جرد الروائي، في سبيل هذا الهدف، شخصية الأم من كل شائبة كي يرفعها إلى مقام الرمز، إلى مرتبة المثال الذي ينبغي احتداؤه، والذي لا بد أن يخلو من أي عيب أو نقيصة، مثلما فعل ذلك مع شخصية الأب.

الدولة والقبيلة

هناك مجالان أكملت من خلالها الدولة سيطرتها على الفضاء العام: التعليم، والخطاب الديني، يضاف إليهما وظائف الدولة التي بدأت تجذب شباب القبيلة وتغريهم وتفتح أمامهم حياة جديدة مغايرة لحياة الكفاف التي عاشها آباؤهم.

المدرسة

تشكل المدرسة مدخلا جيدا لتبين علاقات القوة بين المركز (العاصمة) والأطراف (القرية)/ أو المركز (الشمال) والأطراف (الجنوب). ينبغي أن نتذكر أن علاقات القوة التي تتوسل بأنماط مختلفة من العنف الرمزي غالبا ما تحجب ثنائية الغالب/المغلوب بعد مدة من ظهورها، مستفيدة من عنصر النسيان أو التناسي، أما الظهور الأول للمدرسة-كما تصوره الرواية- فيعطينا صورة واضحة عن ردة فعل الجماعة المغلوبة نحو السلطة الساعية لتوطيد حضورها عبر أجهزتها المختلفة.

يمكن أن نطلق على التحول الذي أحدثته المدرسة في حياة القرية/القبيلة ثورة، فمع مجيء المدرسين "الأغراب" اطلعت القرية على أنماط من السلوك لم تألفها من قبل: التمخط في المناديل وإعادتها إلى الجيوب، التبول وقوفاً، ظهور القمامة، في حين كانت القرية لا تعرف من قبل إلا الرماد، وهذا ناتج عن الأطعمة غير المألوفة التي جلبها مع المدرسون الوافدون من مصر وسوريا والأردن⁽¹⁵⁾.

أثار هذا السلوك استياء الفئة المحافظة في القرية التي رأت في هؤلاء القادمين دخلاء يريدون انتهاك براءة القرية وعذريتها، وقد سمهم بعض الناس بالشياطين لأنهم يتبولون واقفين كما تفعل الشياطين برأيهم. وكذلك نظر إلى المدرسة على أنها وسيلة تستعملها الدولة لتسلب القبيلة أبناءها، وتعدهم لينفصلوا عن بيئتهم ويلتحقوا مستقبلا بأجهزتها.

12- أبو دهان، الحزام، 48-49.

13- أبو دهان، الحزام، 28.

14- أبو دهان، الحزام، 76.

15- أبو دهان، الحزام، 38.

يكشف هذا الاستياء عن وعي واضح للتعسف الثقافي الذي تفرضه علاقة القوة بين العاصمة والقرية/القبيلة، وهي الشائبة التي يشكل طرفاها قطبي التشكيلة الاجتماعية في وعي البشر هناك⁽¹⁶⁾.

تنجح المدرسة في فرض دلالات معينة، ترسخ من خلالها حضور السلطة ورموزها: رفع علم الحكومة أمام المدرسة صباح كل يوم، وترديد النشيد الوطني، بدلاً من أعلام القبائل وراياتها، والهتاف بحياة الملك وولي عهده. ولكن الطريقة التي يعرض بها الراوي لهذا الحضور تكشف موقفاً مضمراً من هذا الحضور حتى بين أولئك الطلاب الذين يفترض أنهم أكثر امتثالاً وطاعة من آبائهم. "جاء ابن أحد شيوخ القرية إلى المدرسة بقميص وبنطلون... مما أثار دهشتي وغيرتي. رجوت أي أن يشتري لي لباساً مائلاً مهما كان ثمنه... في اليوم التالي كنت أول من وصل إلى المدرسة، وكنت أحس بأنني أجنبي في ذلك اللباس... أمسكت بالعلم، رفعت به بكتلي يدي، وكلما هتفت بصوت عالٍ: "يعيش الملك"، كنت أحس بأن حزامي ينحل، وهو حزام من قماش كانت أي قد لفته حول بنطلوني الواسع والطويل... وحين وصلت في هتافي إلى "يعيش الوزير" كان البنطلون قد سقط على الأرض"⁽¹⁷⁾.

لم يقتصر التغيير الذي مس حياة الجماعة بفعل المدرسة على الاصطدام مع أنماط من السلوك وافدة مع المدرسين القادمين من دول عربية أخرى، ولا على التحول الذي أشاعته المدرسة في حياة القبيلة/القرية عبر فرض الرموز المشار إليها أعلاه- وإنما تعداه إلى العالم الداخلي للساد.

لقد تعرفت القرية إلى عوالم وبيئات جديدة، لها مخزونات ثقافية تخالف بهذا القدر أو ذاك تقاليد القبيلة وأعرافها، ولكن الأمر لدى السارد لم يتوقف عند هذا الحد، فبمقدار ما تعرف -مثله مثل الآخرين- إلى البيئات الجديدة، فإن التغيير الأكبر طال علمه الداخلي، ففي المدرسة تفتح ذهنه على أهمية اللغة، واكتشف قدرتها على خلق عوالم جديدة لم يرها، وفتح عينيه على اتساعها غير النهائي، وطالع مفردات جديدة تتجاوز ما هو متداول في معجم القرية المحدود. وحين أراد في غمرة فرجه وزهوه بالاكتشاف أن يفتح أمام أهله [ممثلي الجيل القديم] آفاق اللغة، لم يفاجأ بالرفض وحسب، وإنما بالحسرة على أنه ولد لا بنت⁽¹⁸⁾.

ههنا يتجلى التعارض بين الجيل القديم والجيل الجديد، المنذور لحياة غير هذه الحياة المشدودة إلى عالم حسي، ينحصر معجمه اللغوي في المفردات المتداولة، فتبدو له الكلمات المجردة عوالم لا يمكن تخيلها، ولا التعاطف مع ما تثيره من ظلال.

المسجد

يحتل الخطاب الديني في المجتمعات الشرقية حيزاً مهماً من الفضاء العام، ومن هنا تتأق محاولة السيطرة عليه وترويضه خدمة للسلطة وتوجهاتها. وفي إطار ثنائية النبيء/المطبوخ يمكن النظر إلى التحول الذي طرأ على المجال الديني بفعل عملية التغيير التي رعتها السلطة.

المسجد في القرية هو مكان الاجتماع اليومي بعد صلاة المغرب حين يعود الناس من حقولهم، حيث يتداولون في صحنه الأخبار والقضايا التي تهمهم، قبل أن يمضوا إلى بيوتهم وأسرهم. وفي مجتمع محافظ، يلتزم الجميع فيه بالصلاة، ولا سيما صلاة الفجر التي يتوجه بعدها الناس إلى حقولهم، يغدو المسجد رمزاً لما هو عام ومشارك في حياة القبيلة/القرية، والمكان الذي يستطيع عبره الناس الالتقاء وتبادل الأحاديث، فهو ليس مكاناً للعبادة فحسب، وإنما مكان للحديث اليومي، يعكس طبيعة اهتمامات البشر.

لكن هذا التدين الشعبي يبدو بعيداً عن أفق السلطة/الدولة -كما تصور ذلك الرواية- التي لا تتعاطف مع هذا النمط من التدين القائم على احترام العادات والتقاليد، وتطويع الدين ليتلاءم مع تلك العادات والتقاليد، فالتدين الذي تصوره الرواية هو وازع أخلاقي

16 - بيير بورديو، العنف الرمزي، ترجمة: نظير جاهل، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م)، 13.

17 - أبو دهان، الحزام، 44.

18 - أبو دهان، الحزام، 40.

تابع من اعتقاد رديني راسخ شبيه بإيمان العجائز، لكنه أيضًا دين غير منظم، بمعنى أنه لا توجد سلطة تتحكم بدفة توجيهه، إنه يسير بحسب ما تعارف عليه الناس، دون أن يدعي أحد حق احتكار الدين.

الخطاب الديني الجديد يستلزم حرق المصاحف المخطوطة بعد أن استلم إمام القرية كمية كبيرة من المصاحف المطبوعة (19). ليس العالم الشفوي هو ما حرق هنا، ولكنه الفهم الشعبي للدين، في مقابل حضور فهم الدولة للدين، المناقض كليًا للفهم أو للرؤية الشعبية التي نرى تجلياتها في بقاء فم "حزام" مملوءًا بالتمر والزبيب في أثناء تأدية الصلاة (20).

أما الأذان فليس عملاً تطوعيًا يقوم به الفرد من تلقاء نفسه، وهي مهمة كانت ملقاة على عاتق والد البطل. الأذان وظيفة ترعاها الدولة وتدفع أجرًا لمن يقوم بها، ويأتي تعيين والد البطل بوظيفة مؤذن استكمالًا لهذه الحلقة. هكذا يسحب الفهم الشعبي للدين من بين أيدي الناس، ويوضع بين يدي السلطة. الإمامة ليست أمرًا متروكًا للناس كي يقرروا فيما بينهم من سيكون إمامًا، إنها أعظم خطرًا من أن تترك لعامة الناس كي يختاروا من بينهم من يروونه حقيقًا بها.

مع مجيء المطوع إلى القرية، تكمل الدولة سيطرتها على المجال العام، حيث لم يعد مسموحًا أن يفسر النص الديني وفقًا لما كان شائعًا من قبل، فالسلطة لا تتهاون مع هذه الحرية. وفي هذا الصدد، يصير المطوع على أن يفرق بين الأبناء في المضاجع، بعد أن بلغوا السن التي يحرم نومهم فيها سوياً، وكانت برودة الجو تجبر أفراد الأسر على النوم سوياً في غرفة واحدة (21).

القرية/المدينة

لا يقف التعارض بين القرية والمدينة على ما ذكرناه من قبل من علاقة صراع تمثل فيها المدينة الطرف الأقوى والمنتصر، علاقة تحكم وسيطرة من جهة المدينة، ورضوخ وانقياد من جهة القرية. إن القهر الذي تمارسه المدينة سيرتد نظرة عدوانية تشمل حتى نساء المدينة اللواتي ينظر إليهن الراوي عبر عيني حزام الذكوريتين على أنهن مجال للفعل الجنسي فحسب، فحزام الذي يحتقر المرأة عامة تعجبه الممرضات الباكستانيات في المشفى، وصديق الراوي الذي يبقى مجهول الاسم أيضًا اتخذ مسارًا مغايرًا في رد الاعتبار القروي: شرع برواية القصص لنساء الحي وكتابة الرسائل لأبنائهن الغائبين، فحفي من وراء هذا العمل مألًا أفنقه على أصدقائه وزملائه المقيمين معه (22). وفي ظني أن هذا جاء ردًا على القهر المدني المفروض في صور شتى، منها أن عليه كي يتم الاعتراف به كائنًا رسميًا- أن يحصل على وثيقة ميلاد من دائرة النفوس، بعد أن عجز وجوده الفيزيقي عن إثبات حضوره في المجتمع. كانت هذه الوثيقة بمثابة جرح عائر في نفسه لم تعوضه إلا سلسلة الردود السابقة التي رأى فيها ثورة على الاستلاب المدني، محققًا بذلك توازنًا أفضى إلى الشعور بالرضا، وإلى التوازن النفسي المفقود.

لقد نظر القروي المنتشر بثياب الراوي إلى العلاقة مع المدينة بوصفها غزوة أو هجومًا شنته المدينة ضد القرية التي تحولت إلى طرف ضعيف، ويخلص الروائي إلى أن هذه العلاقة بين طرفي الثنائية هي علاقة غلبة من جهة المدينة، وخضوع وانكسار من جانب القرية. لكن هذا الموقف من المدينة ليس وليد التناقضات الاجتماعية، فالراوي يصرح منذ وقت مبكر أن المدن لا تستهويه، وأنها أقيمت للتجارة والسياسة (23).

تنسحب ثنائية القرية/المدينة أو القبيلة/الدولة على قضايا أخرى يراقبها الراوي بفضول حاد، وقدرة عالية على الاستدكار، بحيث نستشف منها أن كل ذكريات الطفولة وبدايات المراهقة لا تعلق بذهنه إلا ما يتصل منها بعملية التحول الجارية من مجتمع قروي ذي سمات قبلية إلى مجتمع تترسخ فيه فكرة الدولة، وهو ما يشي بأهمية هذه الحوادث لا في الذاكرة الفردية التي عادة ما تستبقي الذكريات الخارجة

19 - أبو دهان، الحزام، 47.

20 - أبو دهان، الحزام، 57.

21 - أبو دهان، الحزام، 71.

22 - أبو دهان، الحزام، الصفحة نفسها.

23 - أبو دهان، الحزام، 19.

على مألوف الحياة اليومية، ولكن في حياة الجماعة التي كانت تلك الأحداث بمثابة الزلزال الذي هدم كثيراً من المواضع التي يستند إليها النظام الاجتماعي الآيل للسقوط. ويمكن ذكر حادثتين في هذا الصدد:

الحادثة الأولى: زيارة أحد أبناء القرية -وهو رئيس مركز حراسة المشفى المركزي في العاصمة- لقرينته وأهله، بعد مدة طويلة قضاها خارج القرية. أطلق عليه نتيجة لعمله هناك لقب "العاصمة". ارتدى الرجل أول جوربين عرفتهما القرية، وحمل معه أكياساً وتقوداً أرسلها بعض شباب القرية الذين يعملون تحت إمرته لأهلهم وذويهم، وهو ما أثار غيرة وحسداً لدى بعض الآباء الذين لا يعمل أولادهم في وظائف الدولة. وبعيداً عن الحسد والغيرة، فقد أثار "العاصمة" موجة من السخط والتذمر لدى أفراد القبيلة، فقد كان سميماً ذا كرش كبيرة، ودعا الناس لتناول "الكبسة" (طعام مطبوخ)، وهي المرة الأولى التي يتناول فيها الناس هذ الوجبة، إذ يتكون طعامهم التقليدي بشكل أساسي من السمن والعسل (نبي). من التغييرات التي لاحظها الراوي أن تلك الوليمة كانت المرة الأولى التي يتناول فيها الكبار والصغار الطعام معاً، وهو ما يشي بكترة الطعام، في حين كانت العادة أن يقتسم الكبار اللحوم الجيدة تاركين للصغار العظام افتات اللحم. أما المسأة فقد تجلت في أنه كان يدخن، وهو فعل أسقط منزلته في نظر أفراد القرية⁽²⁴⁾.

الحادثة الثانية: سفر أحد افراد القرية إلى السويد، ليرافق ابنته المريضة التي أرسلتها الدولة لتلقي العلاج هناك. أشعلت الحكايات التي يرويها هذا "السويدي" خيال أبناء القرية المتلهفين للتعرف إلى بلاد أخرى، فكان أن تحول بيته إلى محطة لأفراد القبيلة الذين شاققتهم حكاياته، ولا سيما الجانب النسائي منها الذي دفع بالشيوخ وكبار السن إلى جعل بيته مقصداً لهم مدة من الزمن. وبفضل هذا "السويدي" دخلت مفردات جديدة إلى القرية، مثل: السيارة، التلفاز، الهاتف، الدراجة. كذلك عاد الرجل أكثر وسامة من ذي قبل، بعد أن شذب لحيته، فيما كان العرف أن يعفي الرجل لحيته دون أن يمسه حتى الموت. وقد أحضر الرجل معه أول ساعة إلى القرية، وربما في المنطقة، وهو ما دفع الناس إلى سؤاله عن الوقت كلما رآه، مع أنهم -كما يقول الراوي- لم يكونوا يدركون لا معنى أسئلتهم ولا إجاباته. أما الابنة فقد حملت معها ملابس داخلية كانت صدمة للنساء اللواتي شاهدن هذه الملابس أول مرة في حياتهن⁽²⁵⁾.

لقد اتسعت دائرة الاتصال بالعالم، فمع المدرسة جاء مدرسون من دول عربية إلى القرية التي بدأت الآن بالاتصال بأجزاء أخرى من البلد (العاصمة)، وبالعالم الأوربي (السويد). شرعت القرية في الخروج من عزلتها، بعد أن اتسعت دائرة العالم من حولها، تلك الدائرة التي ضاقت من قبل حتى شملت القرى المجاورة، وها هم أولاء أبناء القرية يكسرون عزلة أجدادهم وآبائهم في تلك الجبال الشاهقة، ويخرجون من عالمهم الضيق نحو عوالم لم يسمع بها الأجداد ولا الآباء.

لكن الشاعرية التي يضيفها الراوي على القرية تخفي وراءها إحساساً بأفول العالم الذي تحبه، هي شاعرية كل العوالم الآفاة، والمتجهة نحو الزوال. وفي مواجهة العالم القديم، فإن الحاضر يخلو من السحر والفتنة، ويبدو بشعاً مثل محدثي النعمة الذين أفرزهم التوظيف في مؤسسات الدولة.

صور من الأساطير والتقاليد

طقس الختان هو الطريق الذي يجتاز من خلاله الذكر مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة، ويقام عادة لدى كل القبائل القديمة، ويتخذ شكلاً مختلفاً لدى كل قبيلة أو مجموعة بشرية.

إن ما تقوم به القبيلة/ القرية في طقس الختان هو إعلان رسمي عن انتهاء المرحلة السديمية، بحيث يغدو الفتى بعدها رجلاً يجوز كل ما يجوز الرجل، حيث تقص النؤابان اللتان تتركان على جانبي شعر الفتى دليلاً على عدم بلوغه مرحلة الرجولة، وهما أيضاً علامة على أن كلامه لا يؤخذ به على محمل الجد، فهو ما يزال في نظر المجتمع طفلاً، وإذا كان عليه التمتع بامتيازات الرجال فما عليه إلا أن يجتاز اختبار الرجولة القاسي، أو طقس الختان.

24 - أبو دهبان، الحزام، 89-92.

25 - أبو دهبان، الحزام، 97-98.

الصورة التي ترسمها الرواية لطقس الختان ترحم لدينا الظن أنه وسيلة لطرد صورة الأثني من الجسد المذكور، بغية تمييز الذكورة عن الأنوثة. فالجسد قبل عملية الختان يحتفظ ببقايا مرحلة السديمية، بمعنى أن هناك عوالم من الأنوثة مازال ملتصقة به، والختان ليس إلا وسيلة لتخليص الذكورة من تلك الزوائد التي تقرب جسد الذكر من جسد الأنثى.

في اليوم الذي تحتفل القرية فيه بأبنائها، يحمل كل ختين "قافا" في مدح أهله وأحواله، والقاف قصيدة طويلة يردها المختون في أثناء عملية الختن، بغية نسيان جراحه وآلامه، حيث يقف كل منهم رافعاً يديه عاليًا، وعاريا إلا من خنجرين يلمعان في قبضتيه يضرب أحدهما بالآخر. يحظر على الختين البكاء الذي يعد مرادفًا للفعل الأنثوي، وسلوكًا نسائيًا، كما يحظر عليه أي اهتزاز أو ارتباك، فالختين الذي يبكي وجعًا يحكم على نفسه بالموت الاجتماعي، فلن تقبل به بعد ذلك العار زوجًا أي فتاة شريفة، لأنه يبكائه التحق نهائيًا بعالم النساء. ومن المفردات الثقافية التي تظهر بارزة في طقس الختان إنشاد الختين قصيدة يتغنى فيها بأحواله ونسبه في أثناء عملية الختان⁽²⁶⁾، وهي إشارة إلى بقايا تقاليد من النظام الأمومي الموعل في القدم. لكن هذا الطقس سرعان ما ذوى واندثر مع دخول المدرسة التي ألغت الكثير من التقاليد القبلية⁽²⁷⁾.

يشمل اختبار الرجولة قطع اللحم الزائد، إضافة إلى الكي بالنار على الجسد، فقد كوى حزام -ممثل التقاليد القبلية وحارسها- بالجمر ذراع البطل / السارد في ثلاثة مواضع مختبرًا ذكوره، ولبزرع فيه النار كما كان يفعل الأجداد القدامى⁽²⁸⁾.

إن ثبات التقاليد والعادات والموروثات في مجتمع قبلي محاصر بالجبال، وبعزلة تاريخية طويلة، أمر محتم. لكن بعض الموروثات ذات الخلفية الأسطورية تنزاح عن جذورها وأصولها، بفعل تأثير الدين والبيئة لتتلاءم والمعطيات الثقافية والدينية، وذلك لتضمن حضورها واستمرارها في بيئات مغايرة ثقافيًا ومعرفيًا. وقد استطاعت بعض الأساطير والخرافات أن تتسرب بهذه الطريقة إلى الثقافة غير العاملة، وأن تغدو جزءًا منها. وكان من أهم أغراض الروائي محاولة تسجيل كل ما يتذكره في الرواية، في محاولة منه ليكون عمله أقرب إلى الطابع التوثيقي، فغصت الرواية بكثير من موروثات البيئة المحلية، وهو ما أفقد الرواية كثيرًا من قدرتها على الإقناع، ولا سيما أن صوت الروائي يطغى في أحيان كثيرة على صوت السارد، فيتدخل من دون مسوغ ليشير إلى عادة أو موروث متبع في القرية/القبيلة، دون وجود ضرورة سردية تدعو إلى ذلك، والأمثلة كثيرة جدًا، بحيث بدت الرواية تداعيًا للأفكار على نحو مبعثر. أضف إلى ذلك أن طابع السيرة الروائية يكاد يؤدي إلى عدم وجود مقولة للرواية، وما يستتبع ذلك من غياب كامل للحبكة الروائية، إذ تمضي الأحداث دون رابط يجمع شمل ما تفرق منها، وهو ما تجلّى بوضوح مثلًا في غياب خاتمة تنتهي إليها الأحداث بعد أن تصل إلى ذروتها، فمثل هذه الذروة غير موجودة أصلًا. والنتيجة هي غياب شبه تام للمقومات التي ينهض عليها العمل الروائي.

ضمن هذا السياق التسجيلي غير المسوغ فنيًا، والذي لا يؤدي أية وظيفة داخل النص، تعيد الرواية سبب وجود أناس بيض وآخرين سود إلى النزاع بين عالم الجن وعالم الإنس، وتمضي في سرد الحكاية كما يلي:

كان عدد الجن يفوق عدد البشر بمئة مرة. كان سلاحهم الفتاك هو الجنون، فيكفي أن تؤذيه حتى لو لم تتعمد ذلك حتى تصبح في عداد المجانين. والشيء الوحيد الذي يحمي الإنسان هو البسمة عندما يبدأ أي عمل أو حركة. كان الناس يرون الجن ويعاشرونهم، وكان الماء الذي يشربه كلا الفريقين يكشف كل أحاسيسهم وانفعالاتهم، ولأن أحدًا لا يستطيع العيش من دون ماء، فلم يكن بمقدور أي شخص أن يخفي شيئًا عن الآخرين، ولم يكن الإنس والجن بحاجة إلى الكلمات إلا حين يغنون. أحب إنسي جنية، واتفق الطرفان على إتمام الزواج، شريطة ألا يسخر الإنسي من قوائم زوجته الجنية التي تشبه قوائم الماعز، لكن هذا الإنسي لم يكن بمستوى المسؤولية.

26 - أبو دهان، الحزام، 27.

27 - أبو دهان، الحزام، 94.

28 - أبو دهان، الحزام، 139.

وحدث أول انفصال عرفته الخليقة، لأنه كان انفصلاً بين عالمين، ولم يغفر الجن للقبيلة التي أقدمت على تزويج ابنتها لهذا الإنسي، فأخرجوها من عالم النور إلى عالم الظلمة، فأصبح أفرادها أنسا ولكن بجلود يطغى عليها السواد⁽²⁹⁾.

هذه الخرافات ليست وليدة زمن قريب، والأرجح أنها تعود إلى عصور قديمة جداً، فقد ورد في الحيوان للجاحظ أن المجنون إذا صرعه الجنية، وأن المجنونة إذا صرعهما الجنني، إنما هو على طريق العشق والهوى وشهوة النكاح⁽³⁰⁾.

كما تبدو في تلك البيئة بعض بقايا الطوطمية، والمقصود هنا كائنات تحترمها القبائل، وتعتقد أن علاقة نسب تربط بينها وبين تلك الكائنات. والطوطم قد يكون حيواناً أو نباتاً، وهو يحمي صاحبه الذي يقوم في مقابل ذلك باحترامه وتقديسه⁽³¹⁾.

"وبدا لي أن هذا الخفاش قد ضل طريقه لكن أي احتضنته، وأخذته بين يديها بكل حنان واحترام كما لو كان أحد أبنائها... ودخلت مع الخفاش في طقوس غريبة... وتردد أدعية بكلمات لم أسمعها من قبل، ولا تبدو عربية على الإطلاق، واعتقدت أن أي تخفي عني بعض الطقوس والعبادات التي لا علاقة لها بالإسلام... وقبل أذان الفجر، فتح الخفاش عينيه وبدأ يتحرك وعاجت أي كما كانت. لقد أنقذناه- قالت أي بفرح- وسيذهب إن شاء الله إلى الجنة.

إلى الجنة؟ أليست مخصصة للبشر؟

هذا الخفاش يمثل روحاً معذبة لأحد أجدادك. لكن الله تعالى منحه فرصة أخيرة ليمحو ذنوبه ويكفر عنها. ولأنه لجأ إلي هنا على الأرض، فقد التزمت أمام الله سبحانه بأن أتحمّل عنه كل ذنوبه، وأن أجاهد لمحوها والتكفير عنها"⁽³²⁾.

وفي إطار الأساطير التي ماتزال رائجة منذ عصور قديمة، الزعم بأن للشعراء اتصالاً بالعالم المفقود، فأحدى الأساطير التي تتداولها القرية أن الشاعر الحقيقي هو الذي يوقظه الجن من النوم ثم يسقونه حليباً مزوجاً بالشعر ليصبح شاعراً⁽³³⁾.

وفيما يتصل بالعبادات والتقاليد، فإن الرواية تغص بالكثير منها:

كان من عادة العزب في القرية التنصت على الليلة الأولى بين الزوجين، إذ يتسلقون منزل العريس من كل الجهات، ويقتربون من غرفة النوم التي تجمعها مع زوجته في ليلة فض البكارة، ليسمعوا صراخ المرأة، وليقيسوا عن قرب فحولة العريس. وفي صباح اليوم التالي تحتشد القرية رجالاً ونساءً في بيت العريس ليروا آثار المعركة على وجهه، وليروا آثار دم البكارة على ثيابها المنشورة على السطح، وهو مثار فخر لأقرباء العروس، وخصوصاً أمها التي تفتخر بأنها ربت ابنتها وفقاً لتقاليد القرية وقيمها⁽³⁴⁾.

ليس هذا العالم الذي تجاهد الرواية في تصويره هو المجتمع السعودي المحافظ، وعلى مبلغ علمنا فإن الإنتاج الروائي السعودي يخلو من التصوير المباشر للعبادات التي من الممكن أن تشكل تحدياً لنظام القيم هناك. ربما تكمن الرغبة في الإدهاش هي ما دفعت الروائي إلى ملامسة المحذور الاجتماعي والديني، ويعزز مثل هذا الطرح أن الرواية كتبت أولاً باللغة الفرنسية، الأمر الذي يجعل ذلك الطموح في إدهاش المتلقي الأجنبي فرضية أقرب إلى الصواب. وهذا استنتاج لا يتعارض مع ما سجلناه آنفاً من رغبة في إظهار الوجه الليبرالي في ذلك المجتمع، بعد أن غطت على صوته سنوات طويلة من هيمنة واضحة لخطاب الصحوة، كما يدعى في الأدبيات السعودية. ولكن هذه المباشرة تتناقض كلياً مع التوجه العام لكتاب رواية السيرة الذاتية الذين يلجؤون إلى استغلال مراوغات القص التخيلية للتغطية على

29- أبو دهان، الحزام، 118-119.

30- الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2 (مكتبة الباي الحلي، القاهرة، 1968م)، ج6، 17-260.

31- محمد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937م)، 55.

32- أبو دهان، الحزام، 120-121.

33- أبو دهان، الحزام، 54.

34- أبو دهان، الحزام، 59-60.

العلاقة المباشرة بين أحداث الرواية وأحداث حياتهم، مراعين سلطة المجتمع التقليدي التي يتجنبون قمعها بواسطة الرمز والمجاز، والأقنعة التي تتباعد أوجهما المستعارة عن الإشارة إلى موضوعها الأصلي أو أوجهما الحقيقية⁽³⁵⁾.

وفي مجتمع عرف المجاعة من قبل، وما يزال يعيش على حد الكفاف في الوقت الذي تدور فيه أحداث الرواية، يبدو الحصول على الطعام أمرًا شاقًا وعسيرًا، ولهذا يكثر في الرواية الحديث عن الطعام؛ الطعام اليومي الذي يتكون من العسل والسمن، وطعام المناسبات أو الحفلات الذي يذبح فيه صاحب الدعوة ثورًا أو خروفاً. لنلاحظ كيف يصور الراوي فرحة أخواته بالحصول على اللحم، أو على الأصح فئات اللحم:

"احتفلت القرية بزواج أحد أبناءها، ذبح العريس ثورًا سمينًا وشارك الجماعة في طهوره. اقتحمت رائحة اللحم كل البيوت، وفتحت كل النوافذ. قدمت الوجبة على عدد من الصحف الكبيرة، وتولى تقسيم اللحم بعض المحترفين الذين اعتادوا أن يعطوا كل رجل على قدر مكانته وسنه، ثم يوزع الفئات على الصبيان. كان نصيبي يومها عظمًا كبيرًا مازال عليه بعض القطع العالقة من اللحم والمخ الذي بداخله لحسن الحظ. ومن عادة أهل القرية في مثل هذه المناسبة أن ينذوق كل منهم قطعة من نصيبه ويحمل البقية لأهل بيته... وحين عدت إلى المنزل أخرجت العظم...رفعته عاليًا أما نحن كما لو كان غنيمية كبيرة ونادرة. ظللن يشاهدنه عن بعد وكن سعيدات كما لم أرهن في حياتي...وعرفت أن هذا العظم سيظل في ذاكرتهن كأجمل هدية تلقينها في حياتهن"⁽³⁶⁾.

وفي سياق متصل بالطعام، ترد في الرواية حادثتان تتصلان بإراقة الدماء تشيران إلى أهمية قيام الفتى بها ليلم الاعتراف به رجلًا في المجتمع. الحادثة الأولى، حين ساعد أباه في الذبح والسلخ، وهو ما يعبر عنه الكاتب بقوله: "كان يعني لي ولادة ثانية، لأنه [الأب] بدأ يعاملني كرجل، ومنذ تلك اللحظة لم يعد لي الحق في أن أبكي أو أن أبدي خوفًا من أي شيء. فاجأني أي بآن أهداني سكينتي الأولى بجزائها الملون"⁽³⁷⁾. أما الحادثة الثانية فكانت في عيد الأضحى. "ذبحنا خروفاً...وحملني أي مسؤولية الذبح لأول مرة. وهنا أيضًا كان يعدني لخلافته، لأن ذبح الأضحية من مسؤولية رب البيت كما اعتدنا"⁽³⁸⁾.

لا يسجل الكاتب هذه الملاحظة ليعطينا الانطباع بأنه قادر على اكتناه جذر الطقس وأهميته من الناحية الأسطورية، فهذا لا يعنيه مطلقًا، ولكن تسجيل هذه الملاحظة يشير إلى معرفته بالوظيفة الاجتماعية المضمره، والمتمثلة في نقل الشاب إلى مصاف الرجال. ولا حاجة للقول إن جذور هذا الطقس تعود إلى عصور قديمة، ويأتي بوصفه تصعيدًا لعملية قتل الإنسان أو التضحية به، ففي الحروب القديمة -كما هو معلوم- كان تعميد المقاتل بدم العدو طقسًا ثابتًا، غير أنه جرت الاستعاضة عن هذا الفعل المتوحش بدم الحيوان، ومع ذلك فإن شهوة القتل مازال واضحة لدى الكاتب: "ولكنني بالإضافة إلى إتقان الذبح، احتفظت له بمفاجأة لم يتوقعها...أخذت قليلًا من دم الخروف ووضعت في فيمي، ثم رميته جائبًا"⁽³⁹⁾.

أما الخروف ذاته أو الأضحية، فالقصد منها يتجاوز التعبد إلى المباهاة الاجتماعية في عالم يعيش على حدود الكفاف، فاللحم نادر في تلك البيئة كما لاحظنا ذلك من قبل، والقدرة على ذبح خروف سمين هي دلالة واضحة على الثراء النسبي للعائلة: "ذبحنا خروفاً من أجود الخراف التي ذبحت في ذلك اليوم...كانت أمي وأختي تحبان الخروف لأنهما تعرفان أنه سيعرض بلحمه وشحمه الوفير أمام الزوار...سمعنا من الآخرين أنه أسمن خروف ذبح في ذلك اليوم في القرية، علقناه في جبل في سقف المجلس أمام الزوار والمهنيين بالعيد وبعودة أبي، ووضعتنا ما فاض من الشحم واللحم في وعاء كبير يراه الجميع"⁽⁴⁰⁾.

35 - جابر عصفور، زمن الرواية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م)، 209.

36 - أبو دهان، الحزام، 36-37.

37 - أبو دهان، الحزام، 37.

38 - أبو دهان، الحزام، 135.

39 - أبو دهان، الحزام، 135.

40 - أبو دهان، الحزام، الصفحة نفسها.

الخاتمة

الحزام نص روائي يطمح إلى تقديم صورة مغايرة للمجتمع السعودي عبر رسم صور للحياة في جنوب المملكة قبل عصر النفط. وتلاحظ الرواية بكثير من الأسى الشفيف عملية التحديث التي أصابت تلك البيئة بتلمس الجوانب التي استطاعت من خلالها الدولة فرض إيقاعها الخاص، وإزالة كل ما يتنافى مع رؤيتها وإيديولوجيتها بعملية تحول بطيئة وناعمة في الوقت نفسه. ومن هنا تبدو الرواية صرخة في مواجهة النسيان الذي طال قيم الماضي وعاداته، وذلك بسعيها الدؤوب للإمساك بخيوطه، وتسجيل تلك العادات التي اندثرت بفعل عملية التحديث التي أحالت الكثير من تلك التقاليد إلى منطقة التحريم. وتوثيق الثقافة غير العاملة الذي اتخذ طابعاً تسجيلياً غير نابع من بنية العمل، بل فرض عليه من خارجه، أضر بالمستوى الفني للرواية، غير أن هذا كله لا يلغي كون الحزام نصاً فارقاً في الأدب السعودي، فهو من النصوص القليلة التي تلامس مرحلة التحول من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة، وبخاصة أن الرواية تتناول منطقة ثرية بتراثها الشعبي، هي منطقة عسير في جنوب المملكة، وهي بطابعها التوثيقي تشكل مرجعاً لتراث تلك المنطقة قبل عصر النفط.

المصادر والمراجع

- أبو دهبان أحمد. الحزام. ط1. بيروت. دار الساقى، 2001م.
- بورديو بيير. العنف الرمزي. ترجمة نظير جاهل. بيروت. المركز الثقافي العربي، 1994م.
- الجاحظ عمرو بن بحر. الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. ط2. القاهرة. مكتبة الباي الحلي، 1968م.
- خان محمد. الأساطير العربية قبل الإسلام. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937م.
- زايد عادل الدرغامي. إشكالية النوع والتجنيس السيرة الذاتية نموذجاً. مجلة علامات في النقد. أغسطس. مج17/ع65-66، 2008م.
- ضيف شوقي. الترجمة الشخصية. ط4. القاهرة. دار المعارف. د.ت.
- عباس إحسان. فن السيرة. ط1. عمان. دار الشروق، 1996م.
- العجيلي شهلا. النص الروائي ودوال الهوية الثقافية. مجلة علامات في النقد، مج14/ع53، 2004م.
- عصفور جابر. زمن الرواية. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.
- لوجون فيليب. السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي. ترجمة وتقديم عمر حلي. ط1. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 1994م.
- ماي جورج. السيرة الذاتية. ترجمة محمد القاضي وعبد الله صولة. تونس. بيت الحكمة، 1992م.

Kaynaklar

Abbas, İhsan, **Fennu's-Sîre**, Dâru'ş-Şurûk, Ammân, 1996.

Câhız, Amr b. Bahr, **el-Hayvân**, Thk. Abdüsselâm Hârun, 2. Baskı, Mektebetü'l-Bâbi'l-Halebî, Kâhire, 1968.

Dayef Şevki, **et-Tercemetü's-Şahsiyye**, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, t.y.

Ebû Dehmân, Ahmed, **el-Hizâm**, 1. Baskı, Beyrut, Dâru's-Sâkî, 2001.

ed-Derğâmî, Zâyed Âdil, es-Sîretü'z-Zâtiyye, Mecelletü Alâmât fi'n-Nakd, No:65-66, 2008.

el-Uceyli, şehle, **en-Nassu'r-Rivâi ve Düvelü'l-Hüviyyetü's-Sekâfiyye**, Mecelletü Alâmât fi'n-Nakd, No:53, 2004.

Hân, Muhammed, **el-Esâtiru'l-Arabiyye Kable'l-İslâm**, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kâhire, 1937.

May, George, **es-Sîretü'z-Zâtiyye**, trc. Muhammed el-Kâdî-Abdullah Sûle, Beytü'l-Hikme, Tunus, 1992.

Philippe Lejuene, **es-Sîratü'z-Zâtiyyetü'l-Misâk ve't-Târih'l-Edebî**, trc. Ömer Huliy, 1. Baskı, Dâru'l-Beydâ el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, y.y., 1994.

Pierre Bourdieu, **el-Unfu'r-Remzî**, trc. Nazir Cahil, el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

Usfûr, Câbir, **Zamanu'r-Rivâye**, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Kâhire, 1999.

Autobiography and Cultural Identity in the Example of “Al-Hizam” Novel

Abstract

This study is an attempt to highlight the presence of cultural identity in the autobiographical novel, in a context which cultural studies have come to occupy a wide range of critical practice, due to their insights into the social life and customs and traditions depicted by the novelist in his novel.

The researcher presents the points of intertwining and convergence between autobiography and novel, and sheds light on the reasons for the novel's ability to transmit cultural identity.

Al-hizam is the first novel written by a Saudi writer in French. The novel is set in a remote village in southern Saudi Arabia "Asir", depicting the world of childhood, life, social and tribal relations, and the sudden change in the society due to the oil boom that upset many axioms controlled the life of the community.

This novel has been selected because the specificity of Asir's region in the south of Saudi Arabia, and the importance of the period, namely the period of the oil boom, and openness to the outside world, which appeared in the conflict of values and cultures in a way that makes the novel an Important text to understand the process of transition from tribe to state in contemporary Saudi society.

Keywords: *Autobiography, cultural identity, Al-hizam, Novel, Saudi.*

İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme*

A Psycho-Social Assessment on the Issues Discussed Today in Islam in the Context of Marriage and Family

Ahmet Rifat GEÇİOĞLU^a, Ertuğrul DÖNER^b

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi anabilim Dalı
e-Posta: agecioglu@cu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-9930-2505>.

^b Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı,
e-Posta: edoner@cu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	17.09.2019
Kabul Tarihi:	13.12.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Bu çalışma, İslâm'ın ilk, erken ve klasik dönemlerdeki yaklaşımlarından hareketle günümüzde evlilik ve aile bağlamında tartışılmalı hale gelen konuları psiko-sosyal açıdan ele almayı amaçlamaktadır.

Tarihsel süreçte dinler, evlilik ve aile kurumlarına kayda değer bir alaka göstermişler, bu kurumların şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Ancak insanoğlunun son dönemlerde tecrübe ettiği modernleşme ve sekülerleşme gibi büyük çaplı değişimler, bireyin evlilik ve aile yaşantısını önemli ölçüde değiştirmiş, dinlerin bu kurumlar için gelenek içinde oluşturdukları birtakım normların genelgeçer olarak kabul görmesi, günümüz Müslümanı için bazı bilişsel çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda moderniteyle birlikte, ataerkil yorumların ağır bastığı dini söylemlerin giderek artan bir dozda eleştirildiği, diğer taraftan ise eleştirilen bu söylemlerin dindar bireylerin zihninde hâlen geçerliliğini koruduğu görülmektedir.

İslâm'ın evlilik ve aile yaşantısı üzerinde ehemmiyetle durduğu, bu kurumlara hem Kur'an'da hem de sünnette önemli ölçüde yer verdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan evlilik ve ailenin meydana gelmesinde dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik birçok faktörün etkili olması, farklı coğrafya ve kültürlerde evlilik ve aileye dair konularda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Günümüzde İslâm dini bağlamında evlilik ve aileye dair birçok konu tartışılmaya başlanmıştır. İslâm'ın ataerkil bir toplumda ortaya çıktığı ve sosyal hayata dair uygulamalarda bu yapıyı görece devam ettirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Modern dönemde ise özellikle erkek ve kadın arasındaki ilişkinin eşitlik, adalet ve hakkaniyet bağlamında ele alındığı, toplumsal cinsiyet rollerinin eleştirildiği ya da reddedildiği görülmektedir. Bu bağlamda İslâm'a yönelik eleştiriler erkeğe ehli kitaptan bir kadınla evlenme izni veriliyorken kadına bu hakkın tanınmaması, erkeğe çok eşlilik imkânının verilmesi, boşanma hakkının yalnızca erkeğe verilmesi, aile reisi olarak erkeğin tayin edilmesi, kadının dövülmesi, mehir, mut'a nikâhı, cariyelik, şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk görülmesi, miras paylaşımında erkeğe iki, kadına bir pay verilmesi ve birtakım rivayetlerde kadının ikincilleştirilmesi ve kamusal alandan uzak tutulması gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Şunu unutmamak gerekir ki din, bireyin ve toplumun yaşamına şekil verirken, birey ve toplum da dinî yaşayışa ve kabullere etki etmektedir. Bilhassa evlilik ve aile üzerinden bir değerlendirme yapıldığında dini içeriğe sahip birtakım unsurların yaşanan kültürle buluştuğunda gelenekselleştiği, aynı şekilde geleneğe ait birtakım unsurların da dinselleştiği söylenebilir. Bu açıdan, ataerkil bir yapıda zuhur eden İslâm'ın kadınla ilgili görüşlerinin ve kadın-erkek ilişkileri bağlamında ortaya koyduğu rollerin tarihsel ve kültürel bağlamdan etkilendiği ve ayrı düşünülmemeyeceği açıktır. Bu noktada tartışmaların

* Bu makale "Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği" (2018) isimli doktora tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

önemli bir kısmının merkezinde yer alan Kur'an-ı Kerim'in meramını anlamak için, onun ilk muhataplarının kültürüne ve kadına bakışına hâkim olmak ve üzerinde tartışılan ve farklı yorumlar serdedilen konuyla ilgili âyetleri kendi tarihsel gerçekliğinde yorumlamak, günümüz Müslümanlarının evlilik ve aile hususunda yaşamakta olduğu bilişsel çelişkilerin çözümüne bir nebze yardımcı olacaktır.

Kadının gelenek içinde her daim ikincilleştirildiğini, modernleşmeyle beraber gereken değer ve hakların verildiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Kadının metalaşması farklı şekillerde günümüzde de devam etmektedir. Ayrıca nasıl ki geleneksel düşünce ikliminde yetişip modernitenin etkisinden nasibini alanlar için Kur'an'ı tarihinden koparıp okumak düşünce ve uygulamada tezatlıklar meydana getiriyorsa, aynı okumayı modernist seküler paradigma üzerinden yapmak da Kur'an'a karşı haksız ve mesnetsiz birtakım düşüncelere yol açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, aile, dindarlık.

Giriş

Tarih boyunca evlilik ve aile, dinlerin ilgi odağı olan konulardan biri olagelmıştır. Dinî hayatın merkezi olarak ailenin görülmesi (Ateş, 1978; Thornton, 1985; Özbek, 1996; Dollahite, Marks & Goodman, 2004), dinin aile yoluyla toplumda gelişme imkânı bulması ve ailenin sosyal istikrarın korunmasında üstlendiği fonksiyonların dinin emir ve amaçlarıyla örtüşmesi gibi sebepler, tarih boyunca din ve aile arasında yakın ilişkiler kurulmasında etkin rol oynamıştır (bkz. Hall, 1996, s. 55-62). Mahoney ve diğerlerine (2003) göre bu durum, evliliğin kutsal bir birliktelik olarak düşünülmesinde etkili olmaktadır.

Dinler, evlilik ve aile hayatının şekillenmesinde en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere dinler, insanların bireysel ve sosyal hayatını düzenlemek suretiyle onlara bir yaşam tarzı sunmakta, kognitif yönleri vasıtasıyla insanlara dünya görüşü sağlamakta, olaylara karşı nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiğini göstermektedir. Hem bireysel hem de toplumsal düzlemde din, yapılan bir davranışın meşru ya da gayrimeşru olarak görülmesini sağlamaktadır (Okumuş, 2012, s. 80). Bir dine inanan bireyin, gündelik hayatını dizayn ederken dinî kabullere göre hareket etmesi beklenir. Bu bağlamda dinin, evlilik ve aile yaşantısına dair söyleyecekleri de bulunmaktadır. Din, cinselliğin sınırlarını çizmek, kimlerin kimlerle evlenebileceğini, kadın ve erkeklere evlilik yaşantısında hangi rollerin düştüğünü belirlemek, çocuğun yetiştirilmesi, boşanma, kürtaj vb. konularda belirleyici olmakta, dindar bireyin evlilik ve aile yaşantısını şekillendirmektedir.

Hayatın önemli dönüm noktalarından biri olan evlilik ve beraberinde gelen aile hayatı, birçok dinî gelenekte kendine has kural ve uygulamaları olan önemli olaylardandır. Özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm ile köklü aile gelenekleri bulunan Doğu ve Uzak Doğu dinlerinde sosyokültürel yapı ile dinin iç içe geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla bu dinlerin yaşadığı kültürlerde dinsel ve kültürel olanın ayırımı çoğu zaman yapılamamaktadır. Bu durumun, normatif karakteri vasıtasıyla, hayatın birçok alanına müdahil olmak isteyen ya da bu şekilde yorumlanan İslâm için daha geçerli olduğu iddia edilebilir (Mardin, 1992, s. 79-81). Tarihsel süreçte Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın özellikle ataerkil bir yapıya sahip olan kültürlerde doğup geliştiği görülmektedir. Bahsedilen kültürlerde, hem erkeklerin hem de kadınların neyi nasıl algılayacakları, nerede nasıl davranacakları, nasıl yaşayacakları, nasıl ibadet edecekleri kesin hatlarla çizilmiştir (Tekin, 2011, s. 237; Yapıcı, 2013, s. 1). Buradan hareketle bu dinlerin, evlilik ve aile yaşantısının nasıl olması gerektiğini belirleyen kültürel

normlara nispeten uyum sağladıkları ve bu normlarla mümkün merteye uyumlu dinî kaideler oluşturdukları ifade edilebilir.

Konu, Amaç, Yöntem

Günümüzde modernitenin etkisiyle beraber, ataerkil kodlarla şekillenen din algılarının tartışılmaya başlandığı ve kimi zaman da ciddi eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Günümüz dindarının, kültür içinde evlilik ve aile yaşantısına dair edindiği geleneksel dinî öğretiler ile modern dünyanın ortaya koyduğu değerler ve farklı yorumlar arasında sıkışıp kaldığı gözlenmektedir. Çocukluğundan bu yana kendisine nakşedilen dinî ve ahlâkî kabulleri zihin dünyasında tasdik eden ve bu kabullere uygun yaşamaya çalışan birey, modern dönemde yeni yorumlarla karşılaşmaktadır. Bu durum, dindarın zihninde birtakım bilişsel çelişki ve tutarsızlıklara yol açmakta, dolayısıyla dindar birey çoğu zaman nasıl davranacağına karar verememektedir. Yukarıda ifade edilen bütün bu düşünce ve yaklaşımlardan hareketle çalışmamız, modern dönemde evlilik ve aile hakkında tartışma konusu olan hususları İslâm dini özelinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda kaynak taraması ve elde edilen bilgilerden hareketle hem genel hem de tasvire dayalı açıklama metodu kullanılacaktır (Yavuz, 2013, s. 83-85). Diğer bir ifadeyle, dokümantasyon yöntemiyle elde edilen hazır verilerden yola çıkarak İslâm dininin evlilik ve aile kurumlarına yaklaşımı, geleneksel İslâm'ın evlilik ve aileye dair kabulleriyle modern ve postmodern süreçlerin ortaya çıkardığı etik kabullerin çatışması ve bu çatışmanın günümüz dindarının zihnindeki izdüşümleri psiko-sosyal açıdan açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle evlilik ve aile ilişkilerinde tartışma konusu haline gelen başlıklar belirlenmiş, ilgili literatür taraması yapılmış, bu başlıklarla ilgili ortaya konulan farklı görüşlere yer verilmiştir. Son tahlilde ise günümüz dindarının, bu konular özelinde yaşamış olduğu bilişsel çelişkilerin nasıl azaltılabileceği üzerinde durulmuştur.

İslâm'da Evlilik ve Aile

İslâm'ın evlilik ve aile hayatına büyük önem verdiği ve evliliği teşvik ettiği görülmektedir. Kur'an'ı Kerim'de "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir." (Nûr 24/32) âyeti bu açıdan değerlendirilebilir. Bunun dışında kadın ve erkek arasındaki birlikteliğin önemi bağlamında, Allah'ın, iç huzur ve dinginliğe kavuşmaları için insanlara kendi türünden eşler yarattığına, onlara sevgi ve merhameti yerleştirmiş olduğuna, ayrıca çocuk ve torunlar vererek nice lütuflar ihsan ettiğine dair başka birtakım âyetler de bulunmaktadır (bkz. Nahl 16/72; Rûm 30/21). Kur'an'da geçen âyetlerden hareketle İslâm'da evliliğin motivasyonları olarak iffetin korunması, yasaklanan cinsellikten uzak durulması, neslin devamının sağlanması, insan doğasının ve psikolojisinin romantik bir ilişkiye ihtiyaç duyması (Araf 7/189; Nûr, 24/33; Rum 30/21) gibi durumların öne çıktığı görülmektedir. Hz. Peygambere bakıldığında, onun evliliği teşvik ettiği (Buhârî, Nikâh, 1) ve nikâhın kendisinin sünneti olduğunu belirttiği (Buhârî, Nikâh, 2) anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, evliliğe gücü yeten kimselerin vakit kaybetmeden evlenmesi gerektiğini, çünkü evliliğin, İslâm'da haram ve büyük günah olarak kabul edilen evlilik dışı

cinsellikten bireyi güçlü bir şekilde koruyacağını (Buhârî, Savm, 10; Buhârî, Nikâh, 2), evlenmeye gücü yetmeyenlerin ise oruç tutmasının hayırlı olacağını (Buhârî, Nikâh, 3; Müslim, Nikâh 1, 3) dile getirmektedir. Bir başka hadiste ise eş seçiminde temel motivasyonun dindarlık olması gerektiğini belirtmektedir (Buhârî, Nikâh, 15; Müslim, Rada, 53). Kadının malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı olmak üzere dört şey için nikâhlandığını, mutlu ve huzurlu olmak için bunlardan dindar olanının tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Sonuç olarak hem Kur'an'da hem de sünnette evliliğin önemine vurgu yapıldığı açıkça görülmektedir. Ayrıca Kur'an ve sünnette evliliğin dinî bir temele dayandırılması, Türk kültüründe, kız isteme merasiminde sürekli tekrarlanan "Allah'ın emri peygamberin kavliyle" ifadesinde karşılık bulmuştur.

İslâm'da günlük hayata dair pek çok düzenleme, Kur'an ve sünnet çerçevesinde, zamana ve şartlara göre toplumun takdirine bırakılırken, evlilik ve aileyi ilgilendiren hükümlerin çoğunun doğrudan Kur'an tarafından belirlenmesi ve bunların Hz. Peygamber tarafından tatbik edilmesi, İslâm'ın bu konuya ayrı bir ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Bu bağlamda gelen âyetlerin özellikle Bakara ve Nisâ Surelerinde yoğunlaştığı görülmektedir¹. Bu âyetler incelendiğinde, Kur'an'ın, evlilik öncesi, esnası ve sonrasındaki sürece detaylı bir şekilde yer verdiği ve üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. İslâm fıkıh literatürüne bakıldığında da, evlilik teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. İslâm âlimleri tarafından, ailenin kurulmasına temel teşkil eden nikâhın dinî hükmü, mahiyeti, unsurları, şartları gibi mevzular detaylı bir şekilde tahkik edilmiştir (bkz. al-Hibri & El Habti, 2006, s. 166-177; Atar, 2007, s. 112-117). Konuların bir kısmında görüş birliğine varılırken, bir kısmında aynı mezhep içinde dahi farklı görüşler beyan edilmiştir. Evlilik ve aile kurumunun oluşumunda dinî, sosyal, ekonomik birçok değişkenin devreye girmesi, ayrıca geniş İslâm coğrafyasında kendisine yer bulan farklı ırk ve kültürlerden insanların evlilik ve aile hakkındaki algılarının farklılaşması, söz konusu farklı görüşlerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Tarihî süreçte yaşanan değişiklikler, imam nikâhı (dinî nikâh) ve resmî nikâh olmak üzere iki ayrı uygulamanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ülkemizde insanların, çoğu zaman resmî nikâhın ardından imam nikâhına da yöneldikleri gözlenmektedir (Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2006; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011; Geçioğlu, 2019). Dinî nikâh (imam nikahı) kimi zaman dua kabilinde yapılırken, kimi zaman da resmî

¹ Kimlerle evlenip evlenilemeyeceği (Bakara 2/221, 230; Nisâ 4/22-25; Mâide 5/5; Mümtehine 60/10), mehir vb. konularda kadının kocası, kocanın da karısı üzerinde hakları olduğu (Bakara 2/228, 233, 236-237, 241; Nisâ 4/4, 20, 21, 24; Mümtehine 60/10; Talâk 65/7), cinselliğin meşru yollardan doyumunun sağlanması ve gayrimeşru ilişkilerden kaçınılması gerektiği (Nisâ 4/25; İsrâ 17/32; Nûr 24/2, 30, 31; Furkân 25/68; Mümtehine 60/12), eşlerin cinsellikten hangi zamanlarda (Bakara 2/222) ve hangi tür cinsellikten (Bakara 2/223) men edildiği, evlenme imkânı olmayanların iffetlerini korumaları (Nûr 24/33), eşlerin birbiri için elbise olması (Bakara 2/187), neslin devamı (Bakara 2/223), çocukların bakımı (Bakara 2/233), geçimsizlik var ise eşlerin anlaşmaya çabalaması (Nisâ 4/128), toplumun eşlerin arasını bulma vazifesi (Nisâ 4/35) gibi konuları vurgulayan âyetler bu bakımdan ele alınabilir. Tüm bu âyetlerle birlikte evlilik düzeninin bozulması halinde yaşanacak durumlar için de belirli kurallar getirilmiştir. Eşine cinsel olarak yaklaşmamaya yemin eden erkeğin durumu (Bakara 2/226-227), kadının, boşanma sonrası bekleme süresi (Bakara 2/228, 231; Ahzâb 33/49; Talâk 65/1-2, 4), bekleme müddetinden sonra ayrılma ya da yeniden birleşme (Bakara 2/231-232), üç talâk ile boşanan çiftlerin yeniden evlenip evlenememesi (Bakara 2/230), boşanma sonrası mehirin geri alınıp alınmaması (Bakara 2/229, 237), boşanan eşi hamilelik veya emzirme durumunda nafaka verilmesi (Talâk 65/6-7), eşi vefat eden kadının bekleme süresi (Bakara 2/234) ve vefat eden eşin mallarından faydalanması (Bakara 2/240), bekleme müddeti dolmamış bir kadınla nikâh kıymama (Bakara 2/235) bu âyetlere örnek teşkil etmektedir.

nikâhın geçerli olmadığı düşüncesi bunda etkili olabilmektedir. İmam nikâhı, toplum nazarında geçerliliğini korumakla birlikte, amacından farklı işlevler de yüklenmektedir. Özellikle evli olan birinin, yaşıyor olduğu gayrimeşru ilişkisini şer'i hale getirmeye çabalayarak karşılaştığı çatışma durumundan imam nikâhı yapmak suretiyle kurtulmaya çalışması buna bir örnektir. Aynı şekilde, nişanlanan çiftler, resmî nikâhın kıyılacağı tarihe kadar dinî endişeler sebebiyle imam nikâhına başvurabilmektedirler (Koştaş, 1995, s. 80-81). Sonuç olarak, fikhî literatürde yer almayan imam nikâhı kavramının (Apaydın, 2000, s. 375) gelenek ve kültür içerisinde kendisine yer bulmaya devam ettiği, bununla birlikte bazı durumlarda amacını aşan kullanımlara yol açtığı görülmektedir².

Evlilikler her daim sürüp gitmemekte, birtakım anlaşmazlıklar boşanmaya sebep olabilmektedir. İslâm'da boşanma hoş karşılanmamakla birlikte, Katolik mezhebinde olduğu gibi yasaklanmış bir durum da değildir. Nitekim bir hadiste Allah'ın helâl kıldıkları arasında en sevmediği şeyin boşanma (Ebû Dâvud, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1) olduğunun ifade edilmesi bu durumu açıklamaktadır. Nisâ Suresi 35. âyette de eşler arasındaki anlaşmazlığın düzeltilmesi noktasında (erkek ve kadın arasında birer hakem tayin etmek suretiyle) şartların zorlanması gerektiği belirtilmektedir. Tüm bunlara rağmen çiftlerin barışma ve bir araya gelme umutları yoksa boşanma düşünülmektedir. Kur'an'ın bu yaklaşımı, yapılan uygulamalı çalışmalarda da karşılık bulmuştur. Arıkan'ın (1996, s. 225) yaptığı çalışmada, boşanmayı düşünen çiftlerin yakın akrabalarının ne yapması gerektiği sorulmuş, katılımcıların önemli bir çoğunluğu (%58), onların, eşleri boşanmaktan vazgeçirmeye çalışması gerektiğini ifade etmiştir. Buradan hareketle dindarlık arttıkça bireyin hem kendinin hem de çevresinin dinî kaygıları sebebiyle, boşanmaya sıcak bakma durumunun azalacağı düşünülebilir.

Modern Dönemde İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Tartışılan Konular

İslâm ataerkil bir topluma gelmiş ve bu ataerkil yapıyı nispeten muhafaza etmiştir (Öztürk, 2012a. s. 149-157). Erkeklerle çok eşlilik ruhsatının verilmesi, kadına boşanma hakkının verilmemesi, mirastan kız çocuğunun bir, erkek çocuğunun iki pay alması, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması, erkeğin Ehl-i Kitaptan biriyle evlenmesine izin verilirken kadına bu hakkın tanınmaması, ailenin reisi olarak erkeğin tayin edilmesi vb. konular bu açıdan değerlendirilmekte, bu yaklaşım günümüz düşüncesindeki birtakım yaklaşımlar tarafından da eleştiri konusu yapılmaktadır. Günümüzde ise, modern düşüncenin tesiriyle evlilik anlaşmasının şekil şartları, erkeğe birden fazla evlenme izni, evlilikte mal rejimi, aile reisliği ve boşama yetkisi gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bunlardan anlaşılacağı üzere İslâm'ın evlilik ve aile konusundaki uygulamalarına ilişkin eleştirilerin büyük oranda *kadın hakları* ve *kadınla ilişkili konular* üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, yaşanan kültürdeki kadın algısının, evlilik ve aileye bakışı şekillendirdiği öngörülebilir.

Kutsal kitapların tarihî ve toplumsal bir bağlam içinde indirilişinin ve burada erkek egemen bir yapının hâkim olmasının, kadın algısının şekillenmesinde etkili olduğu

² Ülkemizde son dönemde gerçekleşen müftülere nikâh kıyma yetkisinin verilmesi durumu, bu ikiliği kaldırmaya yönelik bir adım olarak değerlendirilebilir.

görülmektedir. Modern dönemde öne çıkan söylemler, tarihsel süreçte ataerkil sistemin, cinsiyet rolleri konusunda dinler üzerinden kurumsal bir yapı oluşturduğu ve bu durumun toplumların içerisinde kadınlar için dezavantaj olarak görülen bir dizi ön kabulün yerleşmesine yol açtığı şeklindedir (Berktaş, 2000, s. 26). Rijit feminist gruplar tarafından din, eşler arasında adaletsizliğin gelişmesinde önemli rol oynayan patriarkal yapının temel kaynaklarından biri olarak düşünülmektedir. Onlar dindarlığın, günümüz ilişkilerindeki adaleti dolaylı olarak azaltmak suretiyle eşlerin iyi oluş düzeylerini düşürdüğünü savunmaktadır.

Bu çalışmada önceliğimiz, tartışmalı konuları uzun uzadıya ele almak değil, bu konuların, Müslümanın zihin dünyasında ortaya çıkardığı bilişsel çelişkilere yer vermek olacaktır. Dolayısıyla mevzubahis konular kısaca ele alınacak, daha ziyade bu tartışmaların beraberinde getirdiği sosyopsikolojik problemlere ve bu problemlerin çözüm yollarına ağırlık verilecektir. Evlilik ve aile hususunda, Kur'an ve hadislerde geçen ifadeler ve bunlar üzerine yapılan yorumlar bağlamında ortaya çıkan tartışma konuları şu şekildedir:

Evlilik Yaşı

Bu konu üzerindeki tartışmalar özellikle Hz. Aişe'nin Hz. Peygamberle evliliği bağlamında tartışılmaktadır (Azimli, 2003; Yıldırım, 2004). Klasik hadis ve tarih kitapları bu evliliğin Hz. Aişe 9-10 yaşlarındayken gerçekleştiğini gösterirken (Kaynaklar için bkz. Erul, 2006, s. 638-648), günümüze yakın bazı çalışmalar ise bu yaş aralığının 14-19 arasında olduğunu ifade etmektedir (Konrapa 2005; Savaş, 1995). Dolayısıyla bu tartışmada iki grubun olduğu söylenebilir. Küçük yaşta evliliği ifade eden rivayetlerin sayıca fazla olması ve daha muteber eserlerde yer alması (Buhârî, Nikâh, 40, 60; Müslim, Nikâh, 69-72), rivayetlerin çoğunda evlilik yaşını söyleyenin bizzat Hz. Aişe olması, onun evlilik yaşının ne münafıklar ne de Şia tarafından eleştiri unsuru olarak kullanılmaması, eleştirilerin modern dönemin kültürü ve paradigmasıyla yapılan çalışmalarla birlikte başlaması ilk görüşü destekler nitelikte kabul edilmektedir (Erul, 2006, s. 648). Bunlara ek olarak, onun daha geç yaşta evlendiğini ifade eden sarih ve sahih bir rivayetin olmaması, ileri sürülen delillerin Hz. Aişe ve diğer bazı kimselerin doğum ve vefat tarihlerinden yola çıkarak yapılan hesaplamalara ve tahminlere dayanması (Erul, 2006, s. 649) ilk görüşü destekleyen diğer veriler olarak göze çarpmaktadır.

Burada göz önünde bulundurulması gereken husus, bu olayın tek bir örnek olmadığı, o dönemki Arap geleneğinde kızların genellikle erken evlendirildiğidir (Özaydın, 1991, s. 321; Erul, 2006, s. 641-642). Dolayısıyla bu tarz evliliklerin İslâm öncesi dönemde de var olan Arap örfüne dayalı uygulamalar olduğu söylenebilir. Ayrıca bu evliliklerin o dönemde eleştiri konusu olmaması da bu durumu doğrular niteliktedir (Erul, 2006, s. 641). Cahiliye devrinde mevcut olan küçük yaştaki kızlarla evlenme geleneğinin İslâm'dan sonra da varlığını sürdürdüğü, İslam hukukçularının önemli bir bölümünün bunu meşru kabul ettiği belirtilmektedir (Öztürk, 2011a, s. 73-74).

Sonuç itibarıyla küçük yaşta evliliğin, Arap toplumunda yadırganmadığı, bu kültürde yaşayan biri olarak Hz. Peygamberin de Hz. Aişe ile evlenmekte bir engel görmediği

anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bu tarz evlilikleri din üzerinden tartışmanın pek sağlıklı olmayacağını, zira mevcut durumun dinden değil bizatihi o toplumun kültürel kabullerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür (Öztürk, 2011a, s. 74; Koçak, 2017, s. 262).

Evlilik İçin Kadının Rızası ve Velinin İzni

Tartışmalı konulardan bir diğeri de evlilik için kadının rızası ve velisinin izninin gerekli olup olmamasıdır. Cahiliye döneminde evlilik ebeveynin, bilhassa babanın izniyle gerçekleşirdi. Soylu ailelere mensup olanlar dışında kızların ve kadınların bu hususta velisine itiraz etme hakkı yoktu (bkz. Koçak, 2017, s. 246). Öte yandan Hz. Peygamberin, velinin yetkisini sınırlamaya yönelik uygulamalarının olduğu görülmektedir. Dul bir kadının evlilik konusunda fikrini belirtmesi, bir kız evlendirileceğinde ise onun rızasının olması gerektiğine yönelik hadisler (Buhârî, Nikâh, 42; Müslim, Nikâh, 66; Ebû Dâvud, Nikâh, 26) bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim Hz. peygambere gelerek zorla evlendirildiğini söyleyen dul bir kadının şikâyeti üzerine Hz. Peygamber nikâhı geçersiz saymıştır (Buhârî, Nikâh, 43). Diğer taraftan kadının rızası hususunda böyle bir iyileştirmenin olduğu görülmekle beraber velinin otoritesinin tamamen ortadan kaldırıldığını, evlenecek kız ya da kadına velisiz evlenme izninin verildiğini söylemek de mümkün değildir (Ebû Dâvud, Nikâh, 20). Veli izninin mezhepler arasında da tartışıldığı, Hanefiler dışında -kendi içinde ihtilaflar bulunmakla birlikte- genel itibarıyla veli izninin nikâh şartı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (bkz. Karacabey ve Gül, 2012, s. 43-47).

Özetle Hz. Peygamberin evlilikte kadının rızası dışında davranılamayacağını söylemek suretiyle velinin yetkilerini kısmen sınırlandırarak kadının haklarının iyileştirilmesi hususunda önemli bir adım attığı, bununla birlikte velinin izni olmaksızın kadının evlenmesine de müsaade etmediği görülmektedir. Evlilik hususunda velinin kadın üzerinde tamamen söz hakkına sahip olduğu ve kadının rızasına gerek duyulmadığı ataerkil karakteristiğe sahip sosyo-kültürel bir ortamda, velinin otoritesini tamamen ortadan kaldıracak bir insiyatifin bahsi geçen toplumun düşünce dünyasında karşılık bulma ihtimalinin zor olmasının, bu uygulamanın değiştirilmeden sürdürülmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir. Dolayısıyla bu konudaki hükümlerin, içinde yaşanılan toplumun aile dinamiklerini göz ardı etmeden ortaya konduğu belirtilebilir (Koçak, 2017, s. 247).

Erkeğe Ehl-i Kitaptan Bir Kadınla Evlenme İzninin Verilmesi

İslâm'ın farklı dinden evliliklere karşı bakışının cinsiyete göre değişmesi eleştirilmektedir. Müslüman kadının Müslüman bir erkek dışında başka biriyle evlenmesine müsaade edilmemektedir. Müslüman erkeğin ise müşrik bir kadınla evlenmesine müsaade edilmemekle birlikte Ehl-i Kitaptan bir kadınla evlenmesine izin verilmiştir (Bakara 2/221; Mâide 5/5). Burada erkeklere daha geniş bir ruhsat hakkının verilmesi ve kadınların diğer dinlere mensup kişilerle evliliğin yasaklanması günümüzde eleştiri konusu olmaktadır. Yapılan bazı yorumlar, bu durumun Kur'an'ın indiği toplumun aile yapısıyla ilgili olduğu yönündedir. Mesela çocuğun Müslüman olarak yetişmesi bağlamında ailede söz hakkının babada olduğu düşüncesinin, kadının diğer dinlerden erkeklerle evlenmesine izin verilmemesine yol açtığı ifade edilmektedir (Topçuoğlu, 2010, s. 99). Ayrıca erkek egemen

toplumda yapılacak böyle bir evlilikle, kadının dinini yaşama noktasında sıkıntılarla karşılaşabileceği de öne sürülmektedir (Topçuoğlu, 2010, s. 104). Bu düşüncelerin aksine modern dönemde geleneksel aile rollerinin farklılaşmasından mütevellit erkeğin ailenin reisi ve çocuğun terbiyesinden sorumlu oluşunun değiştiğini ve bahsi geçen çekincenin ortadan kalktığını düşünenler de bulunmaktadır (bkz. Atay, 1993, s. 58-59; Acar, 2002, s. 40). Öte yandan Müslüman bir kadının Ehl-i Kitaptan bir erkekle evlenemeyeceğine dair Kur'an'da net bir yasağın olmadığını, Mümteherine Suresi'nin 10. âyetinde³ kastedilenin müşriklerle evlenme yasağı olduğunu öne sürenler de mevcuttur (Öztürk, 1994a, s. 425-426; Güler, 2015, s. 179-180).

Altuntek (2001, s. 21), İslâm'a göre evliliğin içevlilik ya da dışevlilik kurallarına dayanmadığını, sınıf, kültür ve toplum temelli tüm kategorizasyonlar ve gruplamaların evlilikte İslâm dini açısından bağlayıcı olmadığını ifade etmektedir. Bu durum nispeten doğru olmakla birlikte şunu belirtmek gerekir ki İslâm'ın kendisi bir sosyal yapı veya grup olarak düşünüldüğünde, yani din temelli bir farklılaşma söz konusu olduğunda Kur'an'ın da içevlilik-dışevlilik dikotomisini bu âyetler çerçevesinde devreye soktuğu görülmektedir.

Erkeğe Çok Eşlilik İmkânının Tanınması

Tartışma konusu olan bir diğer husus Nisâ Suresi 3. âyeti⁴ bağlamında ortaya çıkan monogamik ve poligamik evliliğe bakıştır. Burada poligamiden kasıt polijinidir. İslâm öncesi Cahiliye döneminde çok eşliliğin yaygın olduğu ileri sürülmektedir (Birekul & Yılmaz, 2001, s. 137; Ateş, 1996, s. 329). Bununla birlikte, bilinenin aksine çok eşliliğin yaygın olmadığı, gençlerin genellikle tek eşli oldukları, yaşlandıkça kabile içindeki itibar ve sosyo-ekonomik durumların değişmesi sebebiyle ilerleyen yaşlarda çok eşliliğin daha çok görüldüğü de ifade edilmektedir (Demircan, 2003, s. 17; Öztürk, 2012a, s. 39). Bu görüşe göre çok eşliliğin yaygın olmayışının nedeni ahlâkî kabullerden veya çok kadınla evliliğin kötü olarak görülmesinden değil, imkânların elverişli olmamasındandır. İslâm'ın gelişiyile birlikte çok eşliliğin İslâm şeriatında kabul edildiği, Hz. Peygamberin de (ilk eşinin vefatından sonra) birden fazla kadınla evlendiği görülmektedir. Bu durumun, Hz. Peygamberin mevcut kabilelerle olan ilişkilerin geliştirilmesini ve İslâm'ın daha hızlı yayılmasını amaçlamasıyla ilişkili olduğu öne sürülmektedir (Savaş, 2004). Aynı şekilde savaş sonrası ölen Müslümanların dul eşlerinin evlenme zorunluluğu ve Medine döneminin sonlarında ekonomik imkânlardaki kısmi düzelmeye de bu durumda etkili olduğu belirtilmektedir (Demircan, 2003, s. 18). Bununla birlikte bahsi geçen âyetle ilgili olarak yapılan yorumlarda çok eşliliğin dört kadınla sınırlandırıldığı, diğer taraftan âyetin modern dönemde çok eşlilik için ruhsat hükmü taşıdığı, ancak aralarında adaleti sağlama noktasında ortaya çıkacak sıkıntılardan hareketle asıl kabul gören durumun tek eşlilik olduğu şeklindeki görüş yaygınlık kazanmıştır (Ulaş, 1992, s. 54; Kurt, 1999, s. 194; Keskin, 2001, s. 6). Dolayısıyla bu âyetin çok kadınla evliliği

³ ...Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değillerdir. Kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar...

⁴ Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağımızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.

sınırlandırma hatta ortadan kaldırma amacıyla olduğu, tek eşliliğin ideal olarak görüldüğü öne sürülmektedir (Ulaş, 1992, s. 54-55). Nisâ Suresi 129. âyette eşler arasında adaleti sağlama hususunda sıkıntı yaşanacağını vurgulanması da bu duruma delil olarak gösterilmektedir. Bir başka yorumda ise âyetin, yapılan savaşlar neticesinde yetim kalan kızların veya dul kalan kadınların haklarını koruma amaçlı indirildiği, temelde çokeşlilikle ilgili bir düzenleme getirmediği belirtilmektedir (Öztürk, 2012b, s. 186; Yıldırım, 2012, s. 542). Bu bağlamda Kur'an'ın değer atfettiği konu eş sayısı değil, tek veya çok eşlilikte adaletsiz davranmamaktır. Dolayısıyla tek veya çok eşliliğin dinin özüyle değil, kültürlerin farklılaşan kabulleriyle ilgili bir durum olduğu ifade edilmektedir.

Boşanma Hakkının Yalnızca Erkeğe Verilmesi

İslâm'ın boşanma konusundaki yaklaşımına birtakım eleştiriler yapılmaktadır. Tarihsel sürece bakıldığında evlilik akdini sonlandırmanın genel itibarıyla erkeğin tek taraflı iradesiyle gerçekleştiği görülmektedir (Yılmaz, 2010, s. 216). İslâm hukukunda, evlilik öncesi kadının boşanma hakkını istemesi veya evlendikten sonra kocanın bu hakkı vermesi (*tefviz-i talâk*) dışında, kadına boşanma hakkı verilmemektedir (Karaman, 2011, s. 109). Nitekim Cahiliye döneminde erkeğin iki defa eşine dönme hakkına sahip olmakla birlikte onu üç defa boşama (*bâin talâk*) hakkının bulunduğu, ayrıca üçüncü boşanmadan sonra kocanın eşine tekrar dönebilmesi için kadının yabancı bir erkekle evlenip boşanması gerektiği ifade edilmektedir⁵ (Aktan, 1992, s. 404; Karaman, 2010, s. 105-109). Kadına boşanma hakkının verilmemesine erkeklere nazaran kadınların daha duygusal davranması, ailenin sürdürülebilirliğinin sağlanması ve ailenin reisi olarak erkeğin bu hakka sahip olması gibi durumlar gerekçe gösterilmiştir (Karaman, 1992, s. 391). Güler (2015, s. 177-179) ise buna karşı çıkarak, hem Kur'an'da kadına boşanma hakkının verildiğini hem de İslâm hukukundaki bu uygulamanın Arap toplumundaki erkek egemen yapının doğal bir sonucu olduğunu öne sürmektedir (Daha detaylı bilgi ve tartışmalar için bkz. Kırbaçoğlu, 1997, s. 266-269; Yılmaz, 2010).

Ailenin Reisi Olarak Erkeğin Tayin Edilmesi

Kur'an'ın, ailenin reisi olarak erkeği tayin ettiği görülmektedir⁶ (Nisâ 4/34). Bununla birlikte âyette geçen *kavvâm* kelimesine verilen anlamlardan hareketle farklı yorumlamalara da gidilmiştir (Kırbaçoğlu, 1997, s. 260-263; Öğüt, 2008; Görgülü, 2013; Atmaca, 2013; Köse, 2015; Çetin, 2015). Bir görüşe göre bu kelime “sorumlu olmak, gözetmek” anlamlarına gelmekte, bu anlamlarda gizli de olsa bir üstünlük vasfı vurgulanmaktadır. Ancak Kırbaçoğlu'na (1997, s. 260) göre buradaki üstünlük ontolojik bir üstünlük değil, erkek ve kadınların karşılıklı konumlarıyla ilgili olarak erkeğe tanınan bir inisiyatifdir. Güler (2015, s. 177) de erkeğin aile reisliğinin veya kadının önünde oluşunun, toplumda kabul görmüş cinsiyet rolleri ve ekonomik gücün erkeğin elinde oluşuyla ilişkili olduğunu belirtmektedir.

⁵ Cahiliye devrinde erkeklerin boşama hakkını sınırsız olarak kullandığı, İslâm'ın ise buna bir sınır getirerek bu hakkın kötüye kullanılmasını ve kadının rencide edilmesini engellediği belirtilmektedir (Aktan, 1992, s. 405). Bu bağlamda İslâm'ın kadına dair mağduriyetleri gidermeye çalıştığı, bunu yaparken mevcut örf ve âdetlere de itibar ettiği görülmektedir (Görgülü, 1999, s. 122-123)

⁶ Ayrıca Kur'an, erkeklerin kadınlara bir derece üstün olduklarını da söylemektedir (Bakara 2/228).

Âyetin (Nisâ 4/34) devamında sâliha kadınların itaatkâr oldukları da ifade edilmektedir. Yapıcı (2012, s. 243), Kur'an'daki örneklerden yola çıkarak iyi kadının kocasına kayıtsız şartsız itaat eden olmadığını öne sürmektedir. Firavun'un yaptıklarını karısının tasvip etmemesi (Tahrim 66/11) buna örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte sâliha kadınlar olarak kabul edilmeyen Ebu Leheb (Tebbet 111/3-5), Hz. Nuh ve Hz. Lut'un karıları (Tahrim 66/10) ise kocalarına itaat etmemeleri sebebiyle değil, Allah'a itaatsizlikleri sebebiyle yerilmişlerdir.

Sonuç itibarıyla Kur'an'da bu konuya dair yer alan âyetlere ilişkin farklı yorumların geliştiği, bu yorumlardan bir kısmının erkeği ailenin reisi olarak görmekle birlikte erkeğin ve kadının birbirine üstün oldukları yerlerin bulunduğunu kabul ettiği, bir kısmının ise âyetleri tarihsel ve kültürel bağlamda değerlendirdiği görülmektedir.

Kadının Dövülmesi Hadisesi

Bir diğer husus Kur'an'da⁷ ve hadislerde⁸ geçtiği ifade edilen kadının dövülmesi hadisesidir. Âyette geçen “darabe” fiilinin “dövme” anlamında kullanıldığını belirtenler (âyet mealleri için bkz. Yazır, t.y.; Ateş, 1974; Bilmen, 1991; Esed, 1996; Diyanet Komisyon, 1999; Yavuz, 2002; Tekin, 2003; Çantay, 2005; Gölpınarlı, 2007; Öztürk, 2011b) dışında “evin dışına çıkarmak” gibi farklı anlamlar verenler (âyet mealleri için bkz. Öztürk, 1994b; Bayraklı, 2007; İslamoğlu, 2008; Yüksel, 2016) de bulunmaktadır. Birinci gruptakilerin bir kısmı belirli koşullar gerçekleştiğinde kadının hafifçe dövülebileceğini, âyetin aile yaşantısı düzgün olan kadınla ilişkili olmadığını, dövmenin bir emir, amaç ya da arzulanan durumdan ziyade ilişkiyi düzeltmek adına bir öneri olduğunun altını çizirken (Çetin, 2015, s. 257), diğer bir kısmı da -dövme anlamını kabul etmekle birlikte- âyeti tarihsel bağlamda ele alarak ifadenin o dönem için sıkıntı teşkil etmediğini, ataerkil bir toplumda önerilen çözüm yollarının erkek egemen bir karakter taşımasının gayet doğal olduğunu, ancak âyetteki ifadenin bu döneme taşındığında eleştiri konusu haline geldiğini, o nedenle Kur'an'ın bu tavsiyesinin Hz. Peygamberin fiili sünnetinde nasıl karşılık bulduğunun önemli olduğunu söylemektedir (Özsoy, 2004, s. 139-142). Bu bağlamda psikolojik açıdan çok zor bir tecrübe olarak değerlendirilebilecek olan İfk hadisesinde Hz. Peygamberin Hz. Aişe'yi dövmemesi, aynı şekilde bazı hanımlarının kıskanç davranışlarından dolayı dayağa başvurmaması bu duruma örnek olarak gösterilmektedir (Öztürk, 2014, s. 201). Ayrıca bu âyetin, eşinden dayak yediğini anlatan bir kadına Hz. Peygamberin, eşine misilleme yapmasını söylemesi üzerine indiği, dolayısıyla âyetin eşler arası problemlerde ilk olarak dayağa başvuran kocalara hitap ettiği ve onlara dayaktan önce daha insanî çözüm yolları önerdiği vurgulanmaktadır. İkinci grupta yer alanların ise -modern dönemin kabullerinden ötürü- âyeti şiddet unsurundan ve erkek egemen özelliklerden arındırmak istedikleri görülmektedir (Özsoy, 2002, s. 119-120).

⁷ ... (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin... Nisâ 4/34.

⁸ ...Eğer karılarınız açık bir fuhşiyat içinde bulunmuşlarsa onları yataklarında yalnız bırakın ve dövin... İbn Mâce, Nikâh, 1841; ...Sizin onlar üzerindeki haklarınız; onların, aile yuvasına hoş görmediğiniz bir kimseyi getirmemeleridir. Şayet böyle yaparlarsa onları hafif dövin... Müslim, Hac, 2137.

Mehir

Mehrin, insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Hemen hemen her toplumda mehir ve benzeri uygulamaların varlığı bilinmekte, bunların tarihsel ve kültürel uygulamalarına bakıldığında çeşitli adlar altında benzer bir gayenin gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir (Sağlam, 2016, s. 1).

Kur'an'ı Kerim'de farklı kelimelerle ifade edilen mehir (Bakara 2/236-237; Nisâ 4/4, 24, 25; Mâide 5/5), nikâh akdinde veya sonucunda kocanın eşine ödemek zorunda olduğu nikâh bedeline karşılık gelmektedir. İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunda da mehir, evlenmenin temel şartlarından biri olarak görülmüştür. Mehir, Cahiliye döneminde kadının satış bedeli olarak evlenecek kızın babasına veya aile büyüğüne verilirken, İslâm sonrası bizatihi kızın kendisine verilmeye başlanmıştır. Bu yenilik takdir edilmekle birlikte (Berktay, 2000, s. 118), uygulamanın tarihsel süreçte hukukî bağlamda çok fazla tatbik edilmediği yönünde eleştiriler de bulunmaktadır (Ortaylı, 1980, s. 35; 1992, s. 459; 2004, s. 65; Aydın, 2003, s. 389).

Nikâh sözleşmesi, belli şartları bulunan bir akittir. Bu akdin dürüstlük, aleniyet ve güven gibi birtakım asli unsurları vardır. Bu sebeple asli unsurları ihlal edici her türlü sıkıntıya karşı yasal bazı tedbirler alınması uygun görülmüştür. Bu noktada tarafların haklarının korunması hukuk sisteminin asli görevlerindedir ve bu bağlamda mehir, aile birlikteliğinin sürekliliği için konulan bir uygulamadır. Bu uygulama tıpkı modern hukukta yer alan evlilik sigortasında olduğu gibi, aile birlikteliğinin sürekliliğini koruma, erkeğin kadını kolayca boşamasını engelleme amacı gütmekte ve mehir bedeli ile, herhangi bir boşanma durumunda kalan kadının hayatını idame ettirebilecek bir destek sağlamadır. Mehir, kadına tanınan bir güvenlik teminatıdır da denilebilir. Bununla birlikte mehrin, erkeklere tanınan boşama yetkisine ve çok evliliğe karşı geliştirilmiş dönemsel ve durumsal bir yaptırım olduğu şeklinde düşünceler de ortaya konulmuştur (Sağlam, 2016, s. 6-7).

İslam'ın ilk dönemlerinde mehir, şahitlik, nafaka ve benzeri konularda erkeğe kadından daha fazla sorumluluk yüklendiği söylenebilir. Bu hususun kadın ve erkeğin sosyal statüsü, fitratı gereği bir görev taksiminden kaynaklandığı ifade edilebilir. Hatta bu bağlamda modern dönemde kadının sosyal statüsü, iş durumu vs. üzerinden evlilik, evlilik sözleşmesi, sigorta, mehir ve nafaka gibi birtakım başlıkların tekrar yorumlanmasını beraberinde getirdiği görülmektedir (Sağlam, 2016, s. 11).

Ülkemizde halkın büyük çoğunluğu resmî nikâh kıydırmakla birlikte bazı nedenlerle dinî nikâh (imam nikahı) adı altında (gayri resmi) bir nikah daha yaptırmaktadır. Dinî nikâh kıyılırken söz konusu olan mehir hakkında halkın önemli bir kısmının yeterli bilgiye sahip olmadığı görülmekte, çeşitli yönlerden mehirden farklılık gösteren başlık parası uygulaması ve damadın (ve ailesinin) mehrin haricinde başka birtakım istek ve yaptırımlara maruz bırakıldığına da şahit olunmaktadır. Ayrıca dinî nikâh esnasında zikredilen veya sonraya bırakılan mehrin ilgili kişilerce kayıt altına alınmaması da, boşanma durumunda kalan kadının modern hukukta dâhil olmak üzere haklarını arayamamasına neden olmaktadır.

Mut'a Nikâhı

Mut'a nikâhı, aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı koca hayatı yaşamaları şeklinde tanımlanmaktadır (Dönmez, 2006, s. 174). Cahiliye dönemi Arapları tarafından bilinen ve uygulanan bir nikâh çeşidi olan mut'anın, özellikle uzun süre devam eden yolculuklar, savaşlar ve göçebe hayatı vs. sebebiyle yapıldığı ifade edilmektedir. Kişi, tanıdığı olmadığı, yeni bir beldeye geldiğinde burada kalacağı belirli bir süre boyunca bir kadını nikâhlar ve bu kadın o kişinin malını korur ve onun işlerini düzenlerdi. Bu nikâhla belirli bir süre için evlenenler, süre bitiminde boşanmaya lüzum dahi görmeden ayrılırlardı. Neslin devamını sağlamak, birlikte yaşamak/yaşlanmak gibi gayelerden uzak bu nikâh, neredeyse sadece şehvet duygusunun tatmin edilmesinden başka da bir şey değildi. Bu evlenmede doğan çocuklar kadına ait olur ve çocuk, annesi üzerinden isimlendirilir ve dahi kadın ve erkek arasında veraset hakkı da bulunmazdı (Ünal, 1993, s. 155-156; Soysaldı, 1997, s. 171;).

Mut'a nikâhı İslâm'ın yasakladığı bir evlilik türü olarak kabul edilirken, Şia'nın en büyük kolu olan Ca'feriyye'de mübah kabul edilmekte, hatta meşruiyeti mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla irtibatlandırılmaktadır. Mut'a nikâhının meşruiyeti konusundaki tartışmalar ağırlıklı olarak Nisâ Suresi 24. âyetin farklı yorumu, Hz. Peygamberin bu tür nikâha müsaade edip-etmediğine dair rivayetler ve Hz. Ömer'in bu nikâhı yasaklaması üzerine bina edilmektedir (Dönmez, 2006, s. 174; Yılmaz, 2008, s. 212-214).

Sağlam bir aile yapısı oluşturmayı hedefleyen İslâm, bunu sağlamak için meşru yoldan evlenme esasını benimsemiştir. İslâm'a göre evlilikte devamlılık esas, boşanma ise istisnadır. Bu sebeple İslâm hukukçularının çoğunluğu nikâhın devamlılık taşımasının şart olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bir kadınla evlenen kişinin, boşamayı gerektirecek meşru sebepler oluşmadıkça eşini boşaması doğru karşılanmamıştır. Mut'a nikâhı ile süreli bir birlikteliğin hukuken geçersiz olduğu düşünülmüş, böyle bir birlikteliğin şehvet ve fayda merkezli bir anlam taşımasından hareketle zinadan farklı olmadığı kabul edilmiş ve bu tür bir evliliğin İslâm'ın evlilikten beklediği maslahatları sağlamayacağı ifade edilmiştir (Kahraman, 2007, s. 153-154). Her ne kadar İslâm ekollerinin geneli yukarıda bahsi geçen görüşleri kabul ediyor olsa da, diğer taraftan İslâm'ın Şii yorumunun mut'a nikâhına destek verdiği düşüncesinden yola çıkarak özellikle modern dönemde İslâm'a kadını cinsel bir obje olarak gördüğü yönünde eleştiriler de yöneltilmektedir.

Cariyelik

Kölelik başlığı altında incelenen cariyelik de eleştirilen konulardan biridir (Baran, 2006). Kur'an'da insanın alınıp satılan bir meta olmasına rıza gösterildiği, köleliğin Kur'an'da yasaklanan kumar vb. diğer konular gibi kesin olarak kaldırılmadığı (Cariyelikle ilgili âyetler için bkz. Nisâ 4/3, 24, 36; Mü'minûn 23/6; Ahzâb 33/50, 52; Meâric 70/29-30) iddiaları eleştirilerin temelini oluşturmaktadır (Duman, 2011, s. 3-4). Ayrıca sınırsız cariyeye sahip olmanın ve onlarla cinselliğin mübah kılınmasının⁹ (Mü'minûn 23/6; Meâric 70/29-30), bir

⁹ Cariyelik konusu dışında, Kur'an'daki bazı âyetlerde kadının cinsel bir obje olarak sunulduğu (Saffat 37/48-49; Nebe 78/31-34) öne sürülmektedir.

görüğe göre dört ile sınırlandırılan nikâhın hikmetine zarar verdiği belirtilmektedir (Baran, 2006, s. 304-305). Eleştirilerin haksız olduğunu öne süren görüşe göre ise Kur'an, köleliği kesin olarak kaldırma yoluna gitmese de bu konuda birçok iyileştirme yapmış, zaman içinde köleliğin ortadan kalkmasına imkân tanıyacak zeminin oluşmasını sağlamıştır (Çelik, 2011, s. 141). Buna göre İslâm, köleliği eski bir müessese olarak bulmuş ve onun sınırlarını daraltarak yalnızca savaş esirlerine bağlamış, bu sayede köleliğin peyderpey ortadan kalkmasının yolunu hazırlamıştır. Bunun nedeni olarak o günün şartlarında köleliğin kaldırılmasının harplerin kaçınılmaz sonucu olan fidye ve esirlerin mübadelesinde yeni kurulan devlete zarar verebilecek olması gösterilmiştir (Duman, 2011, s. 13). Ayrıca bazı âyetlerde cariyelerin hür kadınlarla birlikte zikredilmesi, bu olgunun tedricen kaldırılması noktasında önemli bir ipucu olarak görülmektedir (Çelik, 2011, s. 148).

Şahitlikte İki Kadının Bir Erkeğe Denk Görülmesi

Şahitlik konusu, bizatihi olmasa da kadına bakışı şekillendirmek suretiyle evlilik ve aileyi dolaylı olarak etkilemektedir. İki kadının şahitliğinin bir erkeğe tekabül ettiği ifade edilen söz konusu âyetten (Bakara 2/282) hareketle kadın ve erkek arasında bir eşitsizlik yaratıldığı öne sürülmekte ve bu durum eleştirilmektedir. Berktaş (2000), o dönemde kadınların söz hakkı olmadığı düşünülduğünde, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk geliyor olmasının bir ilerleme olarak görülebileceğini söylemektedir. Güler (2015, s. 173) ise söz konusu âyetin ticaret ile ilgili olduğunu, bu bağlamda düşünülduğünde ekonomik hayatın içinde kendine çok fazla yer bulamayan o dönem kadınının, ticarî işlemlerde şahitlik yapmaya alışkın olmaması, başka bir ifadeyle tecrübesiz olması sebebiyle böyle bir uygulamanın ortaya çıktığını öne sürmektedir. Nitekim diğer hukukî sorunlardaki şahitliklerde bu şartın aranmaması (örneğin boşanma için bkz. Talâk 65/2) bu düşünceyi destekler niteliktedir (Konu ile ilgili diğer bazı yorumlar için bkz. Kırbasoğlu, 1997, s. 263-264; Yasdıman, 2005, s. 73-80).

Mirasta Erkeğe İki, Kadına Bir Pay Verilmesi

Eleştirilen bir diğer konu miras meselesidir. Bu konu her ne kadar evlilik açısından periferik kalsa da, onu dolaylı olarak etkileyen toplumsal cinsiyet rollerine dair doneler sunması hasebiyle burada zikredilmesi uygun görülmüştür.

Nisâ Suresi 11. âyette mirastan erkek çocuğuna iki, kız çocuğuna bir pay verilmesi emredilmektedir. Bu yaklaşımın âdil olmadığına yönelik eleştiriler olmakla birlikte Cahiliye devrine bakıldığında kız evlatların ve kadınların mirastan mahrum bırakıldığı görülmektedir. Onların miras almak bir yana, kimi zaman mirasa konu oldukları ifade edilmektedir (Öztürk, 2012a, s. 68). İslâm'ın ilk yıllarında bu uygulamanın devam ettiği, ancak konuyla ilgili gelen âyetle birlikte kadının erkeğin yarısı kadar olmak koşuluyla mirasta hakkı olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, âyetin kadınlar açısından bir iyileştirmeye gittiği ileri sürülebilir. Bir başka yorumda ise -âyetin indiği dönem içerisinde değerlendirildiğinde- mehir başta olmak üzere beslenme, barınma, giyinme vb. birçok ihtiyacın aile reisi olarak tanımlanan erkeğin üstünde olması ve kadının nafaka yükümlülüğünün olmamasının bu tarz bir uygulamayı beraberinde getirdiği

düşünülmektedir¹⁰ (Güler, 2015, s. 174). Bununla birlikte günümüzde kadının ekonomik özgürlüğünü kazanması ve aile içi rollerin değişmesi, âyetteki uygulamaya yönelik farklı yorumları da beraberinde getirmektedir (Kırbaçoğlu, 1997, s. 264-266).

Kadını İkindileştiren ve Kamusal Alandan Uzak Tutan Rivayetler

Cahiliye devri Araplarında ailenin, kabileden bağımsız, müstakil bir varlığının olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü bu kültürde bir aileden ziyade bir kabilenin üyesi olmak önem taşımaktadır (Aydın, 1989, s. 198). İslâm'ın ortaya çıktığı ve kabile anlayışının hâkim olduğu bu coğrafyaya bakıldığında ataerkil bir sistemin geçerli olduğu ve kadının genellikle ikincil bir konumda yer aldığı göze çarpmaktadır (bkz. Koçak, 2017, s. 239-246). Kabilenin güçlü olarak algılanmasında etkili olan erkeğin savaşçı özelliği, onu kadının önüne geçiren önemli bir faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca kız çocuğuna sahip olmanın utanılacak bir durum olarak görülmesi, hatta bazı kabilelerin kız çocuklarını diri diri toprağa gömmesi (bkz. Demircan, 2004), kadının nikâh akdinin tarafı olarak değil de konusu olarak kabul edilmesi (bkz. Aydın, 1989, s. 198) gibi örnekler, kadına bakış hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Hız. Peygambere nispet edilen birtakım rivayetlerde¹¹, olumsuz bir kadın imajının çizildiği görülmektedir. İslâm kültürü içinde bu tarz algıların oluşmasına sebep olarak, İslâm öncesi ve sonrasında -başta Araplar olmak üzere- İslâm'ı kabul eden toplulukların uzun yıllar boyunca Yahudi ve Hristiyanlarla aynı coğrafyayı paylaşmış olmaları gösterilmektedir (Yasdıman, 2005; 2007). Özellikle konuyla ilgili Yahudi temel metinlerdeki ve bahsi geçen hadislerdeki benzerlikler dikkat çekicidir. Kadına yazma öğretilmemesi, onun için en hayırlı meşguliyetin yün eğirmek olması, kadının evden çıkmaması, şahitliği, aklının kıtlığı, fitne oluşu vb. hususlar¹² bu bağlamda değerlendirilebilir (Ateş, 2001, s. 93-96, 141-199, 287-297; Yasıman, 2005, s. 67, 69-73; Yahudilik ve Yahudi kutsal metinlerinde kadın algısı hakkında daha geniş bir bilgi için bkz. Topcan, 2010, s. 17-39). Kur'an'da yer alan şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk görülmesi (Bakara 2/282), mirastan kız çocuğunun bir, erkek çocuğunun iki pay alması (Nisâ 4/11), erkeğin kadından üstün olup olmaması (Bakara 2/228; Nisâ 4/34), kadına boşanma hakkının verilip verilmemesi (Bakara 2/226-232; 236-237) vb. âyetlerin de, bu hadisler ve onların yorumları üzerinden tefsir edilmesi, kadın algısına şekil ve yön vermiştir (Akdemir, 1997; Kırbaçoğlu, 1997; Yasdıman, 2005; 2007). Gelenek içine yerleşen bu kadın algısının onları ötekileştirdiği ve ikincil bir konuma ittiği öne sürülmektedir (Berktaş, 2000).

Rivayetlerde öne çıkan bir diğer husus kadının evle ilişkilendirilmesi ve kamusal alandan uzak tutulmasıdır. Kur'an'da bu sınırlandırmaya dair bir âyet olmamakla birlikte,

¹⁰ Her miras paylaşımında kadının payının erkeğin yarısı kadar olmadığı, kadın ve erkeğin eşit oranda pay aldığı durumların da mevcut olduğu belirtilmektedir (Karaman, 1992, s. 392). Dolayısıyla miras oranlarındaki farklılaşmanın erkeğin ontolojik üstünlüğünden kaynaklanmadığı, o dönemde erkeğin aile içindeki ekonomik sorumluluklarının kadına nispetle daha fazla olmasından ötürü böyle bir paylaşımın gerçekleştiği düşünülebilir.

¹¹ Kadınların fitne olması (Buhârî, Nikâh, 18; Müslim, Rikâk, 97-98; Zikr, 97), aklının ve dininin eksik olması (Buhârî, Hayz, 6; Müslim, İmân, 132), cehennem halkının çoğunluğunu oluşturması (Müslim, İydeyn, 4), uğursuzluk sayılması (Buhârî, Cihad, 47; Nikâh, 18; Müslim, Selâm, 115-120) vb. rivayetler bu açıdan değerlendirilebilir. Bahsi geçen rivayetlerin birçok açıdan problemli oldukları ifade edilmektedir (bkz. Ateş, 2006).

¹² Tekvin 3:1-24. Ateş, 2001, s. 93-96, 141-199, 287-297; Yasıman, 2005, s. 67, 69-73.

bazı hadislerde kadının evin dışına çıkmamasını vurgulayan ifadeler¹³ yer almaktadır. Tarihsel açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber dönemi için kadının çalışma alanı olarak evin görülmesi normal olarak değerlendirilebilir. Zira o dönemde kadınların ekonomik özgürlüğünden bahsetmek genel olarak mümkün görünmemektedir. Onlar daha ziyade ev ile ilgili işler kapsamında tanımlanmaktadır. Ancak bahsi geçen rivayetlerde, ev içi rollerin ötesinde, kadını toplumsal hayattan koparan ve Hz. Peygamber döneminde elde edilen kazanımların aksi yönde ifadelerin olduğu rahatlıkla söylenebilir¹⁴. Gelenek içinde kabul gören ve kendine yer bulan bu ifadelerin modern dönemde eleştiri konusu olduğu görülmektedir. Örneğin Berktaş (2000, s. 151), İslâm'da evlilik öncesinde ve dışında yapılan ve uygun görülmeyen cinselliği engellemek için mekânın denetimiyle sağlandığını iddia etmektedir. Ona göre mekânın denetimi, ataerkil yapıda denetim nesnesi haline gelen kadınların dışarı çıkmalarının dahi hoş görülmemesini, eğitim haklarının ellerinden alınmasını, kadın ve erkeğin birbirinden tamamen soyutlanmasını, ortak kullanım alanlarının ve etkileşimin azalmasını beraberinde getirmiştir (Ayrıca bkz. Göle, 1992).

Sonuç olarak kadını ikincil konuma iten rivayetlerin problemleri olduğu, kadına dair mekân sınırlamasının dinin özünde bulunmamakla beraber gelenek içinde böyle bir kabulün yerleştiği ifade edilebilir. Ancak şunu söylemek gerekir ki, her ne kadar kadına dair olumsuz içerikli hadislerin uydurma oldukları belirtilse de bahsi geçen rivayetlerin ve bu rivayetler bağlamında yorumlanan âyetlerin, Müslüman toplumlarda kadına bakışı önemli ölçüde etkilediği ve şekillendirdiği görülmektedir. Günümüzde sanayileşmenin etkisiyle birlikte kadının çalışma hayatına girmesi ve eğitim durumunun yükselmesi, kadına bakış noktasında geleneksel ve modern düşünce arasındaki uçurumu daha da büyütüştür. Kadın alagısındaki bu farklılıklar, evlilikteki kadın-erkek ilişkilerinin dinamiğine yansımakta, bu bağlamda evlilik hayatında eşler arasında birçok problemle karşılaşmaktadır.

Günümüz Müslümanının Yaşadığı Bilişsel Çelişkiler

Müslümanların günümüzde yaşadıkları çelişkileri Bilişsel Tutarlılık Kuramları bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu kuramların odak noktası bireylerin bilişsel süreçleridir. İnsanların, kendi düşünceleri arasında uyum aramaları, çelişkiden kaçınmaları bu kuramların temel varsayımıdır ve insanlar arasındaki her türlü ilişki için bu varsayımın geçerli olduğunu öne sürerler. Şayet bir çelişkiyle karşılaşılırsa, düşünce veya davranışların değiştirilmesi, düşünce örüntülerinin farklı şekillerde düzenlenmesi gibi çözüm yolları üretilerek çatışma ortadan kaldırılır. Örneğin bir koca eşini seviyorsa ona kötü

¹³ Kadının kocasından izinsiz yakınlarını ziyarete gidememesi, evden çıkması durumunda lanetlenmesi, kadının avret olması ve dışarı çıktığında şeytanın bakışlarını ona yöneltmesi vb. rivayetler bu açıdan değerlendirilebilir. Yapılan çalışmalar, kadının hareket alanını sınırlayan hadislerin râvi ve metin açısından sıkıntılı olduklarını göstermektedir (Bahsi geçen rivayetlerin kaynakları ve bunlara yapılan eleştiriler için bkz. Ateş, 2006, s. 91-105).

¹⁴ Diğer taraftan bazı hadislerde de kadının kamusal alana katıldığını gösteren deliller bulunmaktadır. Özellikle İslâm'ın geldiği dönemde kadınların ibadetlere katıldıklarına, rahat bir şekilde dışarı çıkabildiklerine, tıbbi hizmette bulduklarına, savaşlarda geri hizmette yer aldıklarına, eş seçiminde özgür olduklarına dair rivayetler yer almaktadır (Rivayetler ve rivayetlere dair değerlendirmeler için bkz. Ateş, 2006, s. 28-37). Kadınların Hz. Peygamber hayatı boyunca sahip oldukları haklarla çelişen bazı uygulamaların, onun vefatından sonra -özellikle Hz. Ömer dönemiyle birlikte (Savaş, 2017, s. 265-269)- ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

davranmamalıdır; eğer davranıyorsa ortada düzeltilmesi gereken bilişsel bir çelişki var demektir (Daha detaylı bilgi için bkz. Hortaçsu, 2003, s. 21-25).

İslâm'ı, ortaya çıktığı dönemin ve topluluğun tarihsel ve kültürel bağlamından kopararak anlamaya çalışmak, İslâm'ın ortaya çıktığı ilk dönem Cahiliye toplumuna ait birtakım geleneklerin ve uygulamaların dinselleşmesine yol açmıştır. Bu anlayışın günümüz din algısında yaygın bir şekilde kabul görmeye devam etmesi, bahsi geçen konularda ülkemiz ve diğer ülke Müslümanlarının evlilik ve aile yaşantısı da dâhil olmak üzere birçok konuda bilişsel tutarsızlıklar yaşamalarına neden olmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın tevhid ve ahlâk dışındaki emirlerini evrensel bir okumadan ziyade, geldiği dönemin sosyokültürel şartları bağlamında değerlendirmenin hem birçok sıkıntıya çözüm olacağı hem de Müslümanların yaşadıkları bilişsel çatışmaların önüne geçeceği düşünülebilir. Örneğin eğitim hayatını sürdürmek ya da çalışmak isteyen bir kadına eşi müsaade etmeyebilmektedir. Bunun için çoğu zaman bahsi geçen hadisler bağlamında dinî referanslar kullanılmakta, bu kadınlar dinî inançlarıyla istekleri arasında kalmaktadır. Ya da eşini döven bir erkeğin kendi din algısı bağlamında şeriat sınırları içinde bir uygulama gerçekleştirdiğini düşünürken, bu hareketin modern hukukta cezai yaptırımlarının olması; tek eşliliğin yaygın olduğu bir coğrafyada büyüyen ve bunu içselleştiren bir Müslümanın Kur'an'ın çok eşlilik için söyledikleri üzerine yapılan bazı yorumlardan rahatsızlık duyması vb. de günümüz dindarının yaşadığı çelişkilere örnek olarak gösterilebilir.

Diğer taraftan şunu da vurgulamak gerekir ki günümüz psikoloji kavramlarıyla Kur'an âyetleri üzerinden değerlendirmede bulunmak da anakronizme düşüren problemli bir durumdur. Zira bu kavramlar da kendi zamanının ruhuyla (zeitgeist) yoğurulmuştur. Örneğin Kur'an'da Nisa Suresi 34. âyette erkeklere, itaatkâr olmayan kadınlar için sırasıyla (uyararak) öğüt vermesi, yataklarını ayırması ve (âyetin bir yorumuna göre) dövmesi söylenmektedir. İndiği tarihî ve toplumsal bağlam araştırılmadan, sırf literal bir okuma yapılarak ve belki de içinde kısmen de olsa bir art niyet barındırarak ilgili ayet değerlendirildiğinde, öğüt verme *psikolojik*, yatağı ayırma *cinsel*, dövme ise *fiziksel şiddet* olarak yorumlanacaktır. Aynı düşünce tarzı erkeğin çokeşliliği, ehli kitaptan biriyle evlenebilmesi, boşanma hakkının yalnızca erkeğe verilmesi, ailenin reisi olarak erkeğin görülmesi vb. konuları da *kadının ikincilleştirilmesi* olarak değerlendirecektir. İfade edildiği üzere bu değerlendirmeler, tarihî ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurmadığından, farkında olmadan yahut kasten yapılan yanlış ve haksız yorumları beraberinde getirecektir. Öte yandan -belki de bu haksız eleştirileri göğüslemek adına- Kur'an'da modernitenin kabulleriyle çelişen birtakım âyetleri yumuşatmaya çalışan ya da bu ayetlere farklı anlamlar veren bir grup daha bulunmaktadır. Örneğin bu kimseler, kadının dövülmesinin ifade edildiği âyeti onları sevmek, eve yollamak vb. şeklinde çevirmektedir. Ancak apolojik görünen bu çaba zevahiri kurtarmaktan öteye gitmemekte, bu yaklaşım bir bakıma Kur'an âyetlerini değiştirmek ya da yeniden yazmakla eşdeğer görülme eleştirisi ve tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bu çevirilerin altında yatan temel motivasyonun, modern kabullerin bu âyetle çelişmesinden mütevellit yaşanan bilişsel çelişkiden ve modern söylemin yönelttiği eleştirilerden Kur'an'ı kurtarma arzusu

olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı kendi tarihi ve kültürel bağlamından koparmış geleneksel bir okuma geleneğe ait birtakım uygulamaların dinselleşmesine ve evrensel olarak uygulanması gerektiği düşüncesine götürürken, günümüz şartları referans alınarak yapılan modern bir okuma ise bilgi noksanlığı ve olguyu bir bütün olarak değerlendirememesi sebebiyle haksız birtakım yargılara sürükleyecektir. Bu haksız yargıları bertaraf etmek için savunma güdüsüyle ortaya konan Kur'an yorumları ise maksadı aşan ve âyetin mealini değiştirmeye kadar götüren problemleri ortaya çıkaracaktır. Tüm bu karmaşadan kurtulmanın yolu ise dine dair bütün argüman ve verilerin -tevhid inancı ve ahlâk ilkeleri hariç- kendi tarihî ve toplumsal şartları göz ardı edilmeden değerlendirilmesi olacaktır.

İslâm'a Yapılan Eleştiriler Bağlamında Psikososyal Bir Değerlendirme

Her din beraberinde bir dünya görüşü sunmakta, dinin muhatabı konumundaki bireyler de bu görüşü içselleştirerek duygu ve düşüncelerine şekil vermekte ve hayata dair bir referans çerçevesine sahip olmaktadır. Dinler, kendilerine özgü bir dünya görüşü oluştururken tesir ettikleri insanların sosyokültürel kabullerinden de etkilenmektedirler. Dolayısıyla din-birey-toplum arasındaki ilişki iç içe girmiş bir yapı arz etmektedir. Din, birey ve toplumu biçimlendirirken, toplum ve birey de dinî yaşayışa şekil vermektedir (Yapıcı, 2013, s. 22). Özellikle aile açısından değerlendirildiğinde, dinî olan bazı unsurların mevcut kültürle temasa geçerek gelenekselleştiği, benzer şekilde geleneğin de bazı referanslarla dinî hale geldiği görülmektedir. Bu bağlamda, ataerkil bir toplum yapısında ortaya çıkmış olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın kadına dair görüşlerinin ve model olarak ortaya koydukları kadın-erkek rollerinin, toplum ve kültürün kabullerinden etkilendiğini ve aynı zamanda bu kabulleri beslediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim bu üç dinin kadın algısında erkek egemen bir yaklaşımın hâkim hale geldiği müşahade edilmektedir (Yapıcı, 2012, s. 228). Sonuç itibarıyla bu karşılıklı etkileşimi dinin gelenekselleşmesi veya geleneğin dinselleşmesi olarak okumak mümkündür.

İslâm özelinde değerlendirecek olursak, gelen âyetleri anlayabilmek için Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arap toplumunun kültür ve kadın algısını bilmek, bu tarihsel gerçeklik ve bağlamı dikkate almak önem arz etmektedir. Cahiliye toplumunun ataerkil bir yapıya sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'ın, tevhid ve ahlâk ilkeleri gibi değer içerikli olan konuların dışındaki durumlarda mevcut toplumsal yapının işleyişini temel aldığı, genel olarak kadın-erkek ilişkilerindeki örfî düzene çok fazla müdahale etmediği, erkek egemen yapıyı muhafaza ettiği görülmektedir (Öztürk, 2012a, s. 149-157). Her ne kadar İslâm'ın gelişimi birlikte nikâhsız yaşama (hıdn), süreli nikâh (mut'a), iki kız kardeşle aynı anda evli bulunma, eşleri karşılıklı değiştirme (bedel), asil bir çocuk sahibi olmak için eşi asil bir erkeğe sunma (istibda'), üvey anneyle evlenme (makt) gibi temel ahlâkî prensiplerle çelişen ilişkiler yasaklansa da (bkz. Erdem, 1991, s. 350; Öztürk, 2012, s.30-44; Safa, 2015, s. 41-46) yukarıda bahsi geçen çok eşlilik, miras paylaşımı, boşanma hakkı, şahitlik gibi hususlarda İslâm hâlihazırda kullanılagelen toplumsal kabulleri göz ardı etmemiştir. Geldiği toplumun problemlerini çözmek isteyen bir dinin, toplumsal gerçeklikte karşılığı olmayan ya da bu gerçeklikle uyuşmayan birtakım uygulamaları ortaya koymasını beklemek mümkün değildir.

Eşinden dayak yiyen bir kadın için Hz. Peygamber kıyası uygun görünürken Kur'an'ın bunu kabul etmemesi, toplum içinde kurumsal hale gelen ve pratik hayatta bazı işlevleri devam eden kölelik ve cariyeliğin Kur'an'da kesin bir şekilde kaldırılmaması, evlilikte kadının rızası alınırken velinin izni olmadan evliliğe izin verilmemesi, kızların erken yaşta evlendirilmesi vb. konular bu açıdan ele alınabilir (Koçak, 2017, s. 267).

Olayı farklı bir perspektiften değerlendiren Berktaş'a (2000, s. 111) göre, ilk bakışta ataerkil yapının devamı gibi görünen ve eşitsizlik hissi yaratan İslâm'ın getirdiği bu uygulamaların bir kısmına Cahiliye devrinin kadına yaklaşımı dikkate alınarak bakıldığında, esas itibarıyla ataerkil yapıda nispeten bir güç kaybı yaşandığı ve kadın haklarına yönelik bir iyileştirmenin olduğu söylenebilir. Ona göre kadını ikincil bir konuma ittiği iddia edilen uygulamalar, kendi tarihi içinde okunduğunda bu gerçeklik görülecektir. Dolayısıyla İslâm'ın gelişimiyle beraber kültürdeki erkek egemen yapı genel itibarıyla devam etse de kadının menfaatine yönelik birtakım düzenlemelerin yapıldığı öne sürülebilir. Kur'an'ın eşlere karşı iyi davranılması gerektiğine yönelik öğütleri, özellikle mehir ve miras gibi konularda getirilen yenilikler, İslâm'ın o günün şartlarında kadınların durumunu iyileştirdiğini gösterir niteliktedir. Bununla birlikte, Berktaş, Hz. Peygamberin vefatı sonrasında din algısında yaşanan değişimden ötürü bu iyileştirmelerin durduğunu, hatta geriye gidişin yaşandığını, kültürdeki ataerkil kodların kadın algısını yeniden düzenlediğini ifade etmektedir. İslâm'ın başlangıçta kadına yönelik takındığı görece yumuşak tavır, sonraki dönemde daha katı bir hal almış, geleneksel İslâm, birtakım olumsuzluklarını düzeltmeye çalıştığı ataerkil yapının etkisinde kalmıştır. Yasdımın (2005, s. 88) da İslâm'ın ilk dönemlerinde kadının menfaatine gelişmeler yaşanırken, sonraki dönemlerde hızlı bir geriye gidişin olduğu tespitini yapmaktadır. Ona göre peygambere atfedilen birtakım rivayetler ve bunların üzerine yapılan yorumlardan mütevellit ortaya çıkan söylem, tavır ve tutumlar sebebiyle, Hz. Peygamber döneminde mescide gidebilen, sosyal etkinliklere katılabilen, kısaca kamusal alanda yaşama şansı bulan kadınlar, sonraki süreçte sosyal hayattan izole bir yaşam sürmeye zorlanmışlardır. Sonuç olarak İslâm'ın ortaya çıktığı ve sonrasında yayıldığı coğrafyalarda, kadına toplumsal yaşamda nasıl bir yer verildiği ve bu bağlamda kadınla ilgili âyet ve hadislerin nasıl yorumlandığı konusu, toplumsal düşüncenin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Bu konu bağlamında Günay (2003, s. 373, 376), din ve toplum arasındaki ilişkide ortaya çıkan üç süreçten bahsetmektedir. İlk ortaya çıktıklarında dinler, toplum içinde yaşanacak değişimin ve yeniliklerin itici gücü olmaktadır. Bu yenilikçi dönem sonrası kendi varlığını korumak ve devam ettirmek adına kurumsallaşmaya başlayan dinler, muhafazakâr bir karaktere bürünürler. Bu süreçte din, değişimin itici gücü olmaktan çıkıp değişimi engelleyen bir etken haline gelmektedir. İlerleyen dönemlerde toplum içinde baskılanan değişim isteği giderek şiddetlenmekte, statükocu bir yapıya bürünmüş dinî düşünce sorgulanmaya başlanmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Yapıcı'ya göre (2013, s. 42) Müslümanlık başlangıçta ataerkilliğin daha yumuşak bir görüntüsünü sergilemekteyken, zamanla bu yapı katılaştırılmıştır. Yani İslâm öncelikle sıkı bir çekişme içine girdiği ataerkil

yapıya giderek uyum sağlamaya başlamış, bu durum da İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönemdeki kadın algısını değiştirmiştir. Geleneğin dinselleşmesi, bu dönemden sonra gelen topluluk ve kültürlerin içinde yer alan kadına yönelik kalıp yargıların, dinî referanslar bulunmak suretiyle desteklenerek meşru hale getirilmesine yol açmıştır (Şefkatli-Tuksal, 2000; Yapıcı, 2013, s. 61). Zira temel metinler aynı kalsa da, bu metinler üzerinden yapılan yorumlar değişime uğramaktadır. Nitekim ataerkil yapının etkisiyle metinler üzerinden yapılan yorumlar erkeksi bir karaktere bürünmüş, kadın algısı bu bağlamda sürekli olarak yeniden üretilmiş ve ortaya çıkan düşünceler stereotipik bilgiler haline dönüştürülerek kültürle iç içe geçmiştir. Bu bağlamda İslâm geleneğinde kadını ilgilendiren konularda ortaya konan epistemolojinin erkek cinsiyeti üzerinden oluşturulduğu ve ataerkilliğin kadına bakışı etkilediği ifade edilmektedir (Yapıcı, 2013, s. 42).

Şunu ifade etmek gerekir ki kadının gelenek içerisinde tamamen hor görüldüğünü, ezildiğini, modernleşmeyle birlikte ise tamamen özgürleştiğini iddia etmek de doğru olmayacaktır. Zira kadının ikincilleştirilmesi ve nesnelleştirilmesi modernleşme içerisinde de kendini göstermektedir (Yapıcı, 2013, s. 41-42). Örneğin kadınların aynı işte erkeklere nazaran daha düşük ücrete çalışması, kadın vücudunun fuhuş ve porno sektörü üzerinden kullanılmaya devam edilmesi gibi durumlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca değişen kadın algısı sebebiyle tarihsel süreç içerisinde Müslüman kadınların evliliklerinde mutsuz olduklarını ve doyuma ulaşamadıklarını söylemek de doğru değildir. Yapıcı (2013, s. 42), günümüzde özellikle modernist seküler paradigmadan beslenen bilim anlayışının, kendi penceresinden hareketle tarihsel süreçte kadının ezildiğini söyleyerek anakronizme düşebildiğini ifade etmektedir. Bu görüşün aksine kendi tarihsel bağlamında dinlerin, kadınlara annelik, ev işleri vb. rolleri vermek suretiyle toplumsal bir rol ve kimlik verdiği de öne sürülmektedir (Toker, 2008, s. 6). Dolayısıyla, o dönem kadınlarının yaşamdan elde ettikleri mutluluk ve doyum düzeylerine dair net bir bilginin elimizde olmaması, yapılacak yorumların spekülâtif ve dayanaksız olmasına yol açacaktır.

Sonuç itibarıyla yakın tarihteki örnekleri ve istisnaları değerlendirme dışı tutarsak, tarih boyunca erkeğin evlilik ve aile kurumunda sözü geçen konumda olduğu, ailenin reisi olarak değerlendirildiği bir gerçek olarak karşımıza çıkacaktır. O nedenle Kur'an'ın, muhatap aldığı kültürün kabullerini de göz önünde bulundurduğu açıktır. Dolayısıyla, bu bağlamda gelen âyetler değerlendirilirken tarihi ve toplumsal şartların hesaba katılması elzemdir. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki İslâm'ın geldiği dönemde kadın haklarına yönelik olumlu sayılabilecek gelişmeler yaşansa da, müteakip dönemlerde ataerkil yapının baskın hale gelmesi, Kur'an'daki değer ifade etmeyen olgusal durumların her koşul ve zamanda geçerli olduğu düşüncesi ve bu âyetlerin peygambere atfen yapılan bazı rivayetler üzerinden yeniden okunması, kadının konumunu, dolaylı olarak da evlilik ve aile yaşantısını etkilemiştir.

Kaynaklar

- Acar, H. (2002). Evlenme engeli olarak din farkı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 17, 21-46.
- Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. (2006). *Aile yapısı araştırması*. Ankara: Yazar.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2011). *Türkiye aile yapısı araştırması 2011*. Ankara: Yazar.
- Akdemir, S. (1997). Tarih boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de kadın. *Journal of Islamic Research*, 10(4), 249-258.
- Aktan, H. (1992). İslâm aile hukuku. *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi içinde* (C. II, ss. 396-433). Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- al-Hibri, A., & El Habti, R. M. (2006). Islam. In D. S. Browning, M. C. Green, & J. Witte Jr. (Eds.), *Sex, marriage, & family in world religions* (pp. 150-225). New York: Columbia University Press.
- Altuntek, S. (2001). Türkiye üzerine yapılmış evlilik ve akrabalık araştırmalarının bir değerlendirmesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 17-28.
- Apaydın, H. Y. (2000). Nikâh akdinin mahiyeti ve imam nikâhı uygulaması. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 9, 371-380.
- Apaydın, H. Y. (2007). İslâm hukukunda aile. Ö. Çaha (Ed.), *Günümüzde aile içinde* (ss. 135-150). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Arkan, Ç. (1996). *Halkın boşanmaya ilişkin tutumları araştırması*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Atar, F. (2007). Nikâh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. 33, ss. 112-117). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atay, H. (1993). *Kur'an'a göre araştırmalar I*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık.
- Ateş, A. O. (1996). *İslâm'a göre câhiliye ve ehl-i kitab örf ve âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ateş, A. O. (2006). *Hadis temelli kalıpyargılarda kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ateş, S. (1974). *Kur'an'ı Kerim meali*. İstanbul: Yücel Matbaası.
- Ateş, S. (1978). Kur'an-ı Kerim'de evlenme ve boşanma ile ilgili ayetlerin tefsiri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 221-286.
- Atmaca, G. (2013). Müfessirlere göre kavvâm kelimesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 215-231.
- Aydın, M. A. (1989). Aile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. 2, ss. 196-200). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (2003). Mehir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. 32, ss. 389-391). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (2011). Aile hayatı. *İlmihal II (İslâm ve toplum) içinde* (ss. 195-249). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Azimli, M. (2003). Hz. Aişe'nin evlilik yaşı tartışmalarında savunmacı tarihçiliğin çıkmazı. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 28-37.

- Baran, Ş. (2006). *Felsefenin gözüyle Kur'an'da kölelik ve cariyelik*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Bayraklı, B. (2007). *Yeni bir anlayışın ışığında Kur'an meali*. İstanbul: Bayraklı Yayınları.
- Berktaş, F. (2000). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1991). *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe meali alisi ve tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Birekul, M., & Yılmaz, F. M. (2001). *Peygamber günlerinde sosyal hayat ve aile*. Konya: Yediveren Yayınları.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il (1993). *Sahîhu'l-Buhârî I-VII* (thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ). Yemâme, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Çantay, H. B. (2005). *Kur'an-ı hakim ve meâli kerim*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Çelik, H. (2011). Kur'an-ı Kerim'de cariyelerle evlilik meselesi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(18), 137-173.
- Çetin, M. (2015). Kadını darp/dövme meselesinin çözümünde Hz. Peygamberin yaklaşımı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 253-280.
- Demircan, A. (2003). Câhiliyye ve Hz. Peygamber döneminde çok kadınla evlilik. *İstem*, 1(2), 9-32.
- Demircan, A. (2004). Câhiliyye Araplarında kız çocuklarını gömerek öldürme âdeti. *İstem*, 2(3), 9-29.
- Diyanet Komisyon (1999). *Kur'an'ı Kerim ve açıklamalı meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dollahite, D. C., Marks, L. D., & Goodman, M. A. (2004). Families and religious beliefs, practices, and communities: Linkages in a diverse and dynamic cultural context. In M. Coleman & L. H. Ganong (Eds.), *The handbook of contemporary families: Considering the past, contemplating the future* (pp. 411-431). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Dönmez, İ. K. (2006). Müt'a. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 32, ss. 174-180). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Duman, M. Z. (2011). İslâm'ın köle ve cariyeye sorununa yaklaşımı. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 1-54.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as (2009). *Sünenü Ebî Dâvud I-VII* (thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.). Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye.
- Erdem, M. (1991). Dinler ve aile. *Türk Aile Ansiklopedisi* içinde (C. I, ss. 341-352), Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Erul, B. (2006). Hz. Aişe kaç yaşında evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu? *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19(4), 637-649.
- Esed, M. (1996). *Kur'an mesajı: Meal-tefsir* (A. Ertürk ve C. Koytak, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Geçioğlu, A. R. (2019). *Evlilik uyumu ve dindarlık*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Geçioğlu, A. R. (2018). *Evlilik uyumu-dindarlık ilişkisi: Adana örneği*. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Göle, N. (1992). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Gölpınarlı, A. (2007). *Kur'an'ı Kerim ve meali*. İstanbul: Elif Kitabevi.
- Görgülü, H. A. (1999). Cahiliye devrinde boşanma çeşitleri ve İslâm'ın boşanmada örfe itibar etmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 111-126.
- Görgülü, Ü. (2013). Kadınların kamu idareciliği bağlamında Nisa Suresi 34. ayete analitik bir yaklaşım. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, 383-394.
- Güler, İ. (2015). *Sabit din dinamik şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Günay, Ü. (2003). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hall, C. M. (1996). *Identity, religion and values: Implications for practitioners*. Washington, DC: Taylor & Francis.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (2009). *Sünen I-V* (thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.). Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- İslamoğlu, M. (2008). *Hayat kitabı Kur'an: Gereğçeli meal-tefsir*. İstanbul: Düşün Yayınları.
- Kahraman, A. (2007). Mut'a nikâhı üzerine bazı mülâhazalar. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, 153-170.
- Karacabey, S. ve Gül, M. (2012). Fikhî hadislerin rivâyet özellikleri bağlamında 'Velîsiz nikâh olmaz' hadisinin tahrîc ve tenkîdi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 33-48.
- Karaman, H. (1992). İslâm'ın getirdiği aile anlayışı. *Sosyo-kültürel değışme sürecinde Türk ailesi içinde* (C. II, ss. 385-395). Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Karaman, H. (2010). *Evlilik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (2011). *Anahatlarıyla İslâm hukuku: Hususî hukuk* (C. 2). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Keskin, Y. Z. (2001). Poligamiyi dörtle sınırlayan âyet ve hadislerin tahlîli. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), 5-26.
- Kırbaşoğlu, M. H. (1997). Kadın konusunda Kur'an'a yöneltilen başlıca eleştiriler. *Journal of Islamic Research*, 10(4), 259-270.
- Koçak, Z. C. (2017). İslam öncesi Arap aile yapısının Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkisi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 237-271.
- Konrapa, Z. (2005). *Peygamberimiz İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite öğrencilerinde dine bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köse, S. (2015). Kavvâm-itaat ilişkisi bağlamında karı-koca münasebetlerine bakış. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 85-121.
- Kurt, A. (1999). Dini kaynakların çokeşliliğe ilişkin görüşleri ve Osmanlılarda çokeşlilik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(8), 183-214.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Murray-Swank, A., & Murray-Swank, N. (2003). Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research*, 44(3), 220-236.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1991). *Sahîhu Müslim I-V* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Okumuş, E. (2012). *Toplumsal değişme ve din*. İstanbul: İnsan yayınları.
- Ortaylı, İ. (1980). Anadolu'da XVI. yüzyılda evlilik ilişkileri üzerine bazı gözlemler. *Osmanlı Araştırmaları I*, 33-40.
- Ortaylı, İ. (1992). Osmanlı aile hukukunda gelenek, şeriat ve örf. *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi içinde* (C. II, ss. 456-467), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Ortaylı, İ. (2004). *Osmanlı toplumunda aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Öğüt, S. (2008). Nisâ Suresinin 34. ayeti bağlamında aile kurumunun iki temeli. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11, 39-58.
- Özaydın, A. (1991). Arap. *TDV İslam Ansiklopedisi içinde* (C. III, ss. 321-324). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özbek, A. (1996). *Bir eğitim kurumu olarak ailenin önemi. İslâm'da aile ve çocuk terbiyesi-2*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özsoy, Ö. (2002). Çağdaş Kur'an(lar) üretimi üzerine -"Karı dövme" olgusu bağlamında 4. Nisâ', 34 örneği. *İslâmiyât*, 5(1), 111-124.
- Özsoy, Ö. (2004). *Kurân ve tarihsellik yazıları*. Ankara: Kitabiyat.
- Öztürk, M. (2011a). Kur'an hükümlerinin tarihsel ve yerel bağlamı -İslam öncesi Arap toplumunda ahvâl-i şahsiyye hukuku-. *Birey ve Toplum Dergisi*, 1(2), 43-104.
- Öztürk, M. (2011b). *Kur'an-ı Kerim meali*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Öztürk, M. (2012a). *Cahiliyeden İslamiyet'e kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, M. (2012b). Toplumsal cinsiyet meselesine Kur'an zaviyesinden genel bir bakış. M. F. Bayraktar (Ed.), *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet I* içinde (ss. 165-191). İstanbul: Ensar Yayınevi.
- Öztürk, M. (2014). *Söyleşiler polemikler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1994a). *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Öztürk, Y. N. (1994b). *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Safa, M. (2015). *Hz. Peygamber döneminde Medine'nin sosyal yapısı*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Sağlam, H. (2016). İslâm hukukunda mehir evlilik sigortası mıdır? *Universal Journal of Theology*, 1(1), 1-19.
- Savaş, R. (1995). Hz. Aişe'nin evlenme yaşı ile ilgili farklı bir yaklaşım. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 139-144.
- Savaş, R. (2004). Hz. Muhammed'in çok eşliliğinin siyasî boyutu. İ. Yakıt (Ed.), *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* içinde (ss. 103-119). Isparta: Tuğra Matbaası.
- Savaş, R. (2017). *İslâm'ın ilk asrında kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Soysaldı, H. M. (1997). Nisâ Suresi 24. âyeti ışığında mut'a nikahı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 165-184.

- Şefkatli Tuksal, H. (2000). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Tekin, A. (2003). *Kur'an'ın anlaşılmasına doğru: Tefsiri meal*. İstanbul: Kelam Yayınları.
- Tekin, M. (2011). Dinlerin perspektifinden aile kurumu. K. Canatan & E. Yıldırım (Ed.), *Aile sosyolojisi* içinde (s. 235-262). İstanbul: Açılımkitap.
- Thornton, A. (1985). Reciprocal influences of family and religion in a changing world. *Journal of Marriage and the Family*, 47(2), 381-394.
- Toker, İ. (2008). Dindar kadınların güçlenme imkânları: Eşler arası ilişkiler örneği. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 1-15.
- Topcan, Ö. (2010). Yahudilik ve Hıristiyanlık din geleneklerinde toplumsal cinsiyet. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Topçuoğlu, A. A. (2010). Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukukuna göre nikâh akdine etkisi bakımından din farklılığı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 79-120.
- Ulaş, S. (1992). İslâm'da çok kadınla evlilik. *İslâmî Araştırmalar*, 6(1), 52-63.
- Ünal, Y. (1993). Hadis verilerine göre mut'a nikâhı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 155-179.
- Yapıcı, A. (2012). Toplumsal cinsiyet bağlamında din ve kadın. *Din ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet I* içinde (ss. 221-234). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yapıcı, A. (2013). *Kimlik, bilinç ve toplumsal cinsiyet bağlamında din ve kadın*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yasdıman, H. Ş. (2005). Kadının İslâm geleneğindeki yeri ve konumuna Yahudi-Hıristiyan kültürün etkilerinden bazı örnekler. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 59-94.
- Yasdıman, H. Ş. (2007). Yahudi-Hıristiyan kültüründeki kadın anlayışının İslâm kültüründeki izdüşümleri. *Din, Kültür ve Çağdaşlık* içinde (ss. 257-282). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, A. F. (2002). *Kur'an'ı Kerim ve izahlı meali alisi*. Ankara: Alperen Yayınları.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (t.y.). *Hak dini Kur'an dili I-X*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yıldırım, M. (2012). Nisa Suresi 3. âyet bağlamında çok eşlilik meselesi. *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* içinde (ss. 533-546). İstanbul.
- Yıldırım, S. (2004). Hz. Aişe'nin evlilik yaşı etrafındaki tartışmalar. *İstem*, 2(4), 237-245.
- Yılmaz, İ. (2010). Kadının boşanma hakkı bağlamında postmodern bir yaklaşım örneği: İftida. *İslâm Hukuku araştırmaları Dergisi*, 15, 209-240.
- Yılmaz, S. (2017). Sünnî müfessirlere göre mut'a nikâhı. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 207-237.
- Yüksel, E. (2016). *Mesaj Kuran çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.

A Psycho-Social Assessment on the Issues Discussed Today in Islam in the Context of Marriage and Family

Abstract

This study aims to address the issues that have become controversial in the context of marriage and family today from the psycho-social perspective with reference to the approaches of Islam in the first, early and classical period.

In the historical process, religions have shown significant relevance to marriage and family institutions, and have played an important role in shaping these institutions. However, large-scale changes such as modernization and secularization experienced by mankind recently have significantly changed the marriage and family life of the individual, and the de facto acceptance of certain norms established by religions in tradition for these institutions has brought some cognitive conflicts for today's Muslim. In this context, together with modernity, it is seen that religious discourses, which dominate patriarchal interpretations are criticized in an increasing dose, while these discourses are still valid in the minds of religious individuals.

It is understood that Islam emphasizes marriage and family life and places these institutions to a great extent in both the Qur'an and the Sunnah. On the other hand, the fact that many factors such as religion, society, culture and economy influence the emergence of marriage and family have led to different opinions on marriage and family issues in different geographies and cultures.

Today, many issues regarding marriage and family have started to be discussed in the context of Islamic religion. It is understood that Islam emerged in a patriarchal society and tried to preserve this patriarchal structure relatively in social life practices. In the modern era, it is seen that the relationship between man and woman is dealt with in the context of equality, justice and equity, and gender roles are criticized or rejected. In this context, criticisms of Islam focus on issues such as the fact that men are given permission to marry a woman from the "Ahl al-Kitāb" (people of the book) while the women are not granted this right (marry a man from the "Ahl al-Kitāb"), giving men the right to polygamy, granting right to divorce only to men, designating men as the head of the family, beating the women, mahr, nikāh al-mut'ah, concubinage, considering the testimony of one man to be equal to two women, giving two pourparty to man and one pourparty to woman when portioning of the inheritance, and the hadiths that subordinate women and keep them away from the public sphere.

It should not be forgotten that while religion shapes the life of the individual and the society, the individual and the society also affect the religious life and acceptances. In particular, when an evaluation is made on marriage and family, it can be said that some facts having religious content become traditional when they encounter the culture which is lived in, and some elements belonging to tradition also become religious. In this respect, it is clear that Islam's views about women and roles determined by Islam in the context of male-female relations, which appears in a patriarchal structure, are influenced by the historical and cultural context and cannot be considered separately from these concepts. At this point, in order to understand the Qur'an's intent, which is at the center a significant part of the discussions, to have mastered Qur'an's first interlocutors' culture and view of women and to have interpreted the relevant verses discussed and exhibited different interpretations in their historical reality will help to some extent to solve the cognitive contradictions that today's Muslims are experiencing in terms of marriage and family.

On the other hand, it does not seem possible to say that women are always subordinated in tradition and that with modernization women are given the necessary values and rights. The commodification of women continues in different ways today. Moreover, for those who grow up in the traditional climate of thought and suffer from the influence of modernity, reading the Qur'an ignoring its historical context creates contradictions in thought and practice, doing the same thing through the modernist secular paradigm, it would lead to unjust and unfounded thoughts against the Qur'an.

Keywords: Marriage, family, religiosity.

Bağlam Unsurları Işığında en-Necm Sûresi 21-22. Âyetlerine Dair Bir Analiz

An Analysis of The Verses 21-22 From Surat al-Najm in the Light of Context Elements

Hasan YÜCEL^a

^a Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

e-Posta: yucelh@ankara.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-1503-2799>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	24.10.2019
Kabul Tarihi:	29.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Araştırmada, Necm sûresinin 21 ve 22. âyetleri konu edinilmiştir. Amaç, âyetlerde eleştirilen esas konunun tespiti. Bu tespiti yapma ihtiyacı, meallerde ilgili âyetlere dair birbirinden farklı anlamların dile getirilmiş olmasıdır. Zira incelenen mealler, âyetlerde eleştirilen husus hakkında üç ayrı görüş içermektedir. Bunlardan ilki kısaca Allâh'a çocuk isnâd edilmesi iken, ikincisi Allâh'a erkek çocuk yerine özel olarak kız çocuk isnâd edilmesidir. Üçüncü eleştiri konusu ise Allâh'a herhangi bir çocuk isnâdından öte müşriklerin hem kendi örf ve adetleri ile hem de akılları ile çelişen tavır ve tutumlarıdır. Karşılaştığımız bu durum ilgili âyetlere meal verilirken yapılan muhtemel hatalar ya da ihmallerden kaynaklanmış olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Bu çerçevede söz konusu görüşler arasında tercih yapabilmek ve muhtemel anlamlardan en sahihini tespit edebilmek adına, Kur'an'daki benzer âyetler de tespit edilerek bütünsel bir analiz yapılmıştır. Öncelikle ilgili âyetlere dair türkçe meallerin 33 tanesi ve ingilizce meallerin 3 tanesi karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir. Ardından Necm sûresi 21 ve 22. âyetlerin hakikatte hangi konuda eleştiride buldukları üslup ve bağlamları dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Burada kullandığımız 'bağlam' kelimesi ile hem tarihsel bağlamı hem de metinsel bağlamı kast ettiğimizi belirtmeliyiz. Netice itibarıyla bu değerlendirmeler, âyetlerin içinde buldukları âyet grubu, yani birlikte indikleri düşünülen âyet grubu, başka bir ifadeyle sözsel/metinsel bağlamın yanı sıra Kur'an bütünlüğü, âyetlerin indiği şartlar, âyetlerin ilk muhatapları ve âyetler nâzil olduğunda muhatapların içinde buldukları sosyo-kültürel yapı dikkate alınarak yapılmıştır. Yapılan incelemeler ve değerlendirmeler, bu iki ayette esas eleştirilen hususun yukarıda zikredilen ilk iki görüş olmadığını, müşriklerin kendi içlerinde bile tutarlı olmayan davranışları ve Allâh inançları olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. O halde bu iki ayette ve Kur'an'daki benzer üslup ve içeriğe sahip olan âyetlerde Allâh'ın müşriklerin söylem ve tutum uyumsuzluğu barındıran karakterlerini eleştirdiği söylenebilir. Araştırmanın sonuç bölümünde, bazı meal yazarlarının hatadan ya da ihmalden değil de meal yazmanın doğasından kaynaklanan birtakım zorluklardan ötürü ilgili âyetlere verdikleri anlamları kısa tutmuş olabilecekleri göz önünde bulundurularak, şayet lafzî tercüme yapacaklarsa, mesajı okuyucuya yanlış aktarmamaları adına ilgili âyetlerde en azından bir dipnot vererek esas mesajı açıklamaları önerilmiştir. Ayrıca Necm sûresi 21 ve 22. âyetler için tarafımızca üretilen bir tefsir meal örneği de ilim ehlinin takdirine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Necm, erkek, kadın, müşrik, melek, karakter, eleştiri.

Giriş

Kur'ân, sözlü bir hitap olarak inen ve bize bir metin halinde ulaşan Allâh'ın vahyidir. Sözlü bir hitap olması yönüyle Kur'ân, indirildiği süreçte Allâh ile insanlar arasında bir nevi iletişim kurmuştur. Söz konusu iletişimde hitap eden Allâh'tır. Ancak yer yer muhataba yani insana ait bir takım ifadeler ya da cümleler, Kur'ân'da Allâh'ın kurduğu kelime gruplarıyla yer almaktadır. Vahiy sürecinde zaman zaman kişilerin yaşadıkları olaylar ve yapıp ettikleri fiiller de vahyin inişine sebep teşkil edebilmiştir. Bu açıdan adeta insanlar Allâh'a durumlarını arz etmiş ve Allâh da onlara cevap vermiş olmaktadır. Dolayısıyla bu durumun bir çeşit iletişim olarak ifade edilebileceğini söyleyebiliriz. Şu halde Kur'ân'da yer alan iletişim-diyalog, hatip ya da muhatabın kimliği, hitabın içeriği ya da biçimi, başka bir deyişle üslubu gibi başlıklar akademik bir çalışmada inceleme konusu edilebilir.

Söz konusu iletişimin analizinde dikkat edilmesi gereken en mühim nokta, Kur'ân'ın tarihin bir döneminde söylenmiş söz olma özelliğidir. Bu özellik, sözün söylendiği ortamın bilinmesini gerekli kılmaktadır. Zira sözdeki mesaj ancak bu ortamın mümkün mertebe bilinmesi ile doğru bir şekilde anlaşılacaktır. Bu ortam; sözün kime ve ne zaman söylendiği, hangi sosyo-kültürel şartlarda dile getirildiği, muhatabın içinde bulunduğu psikolojik koşulları ve sözün varsa içinde bulunduğu söz/âyet grubunu kapsamaktadır. Kısacası bu ortamın bilinmesi; sözün söylendiği, yani âyetlerin inzâl edildiği tarihsel ve metinsel bağlamın bilinmesini ifade etmektedir.

Sözün tarihsel ve metinsel bağlamı dikkate alınmadığı takdirde, sözün/âyetin içerdiği kelimeler ve ibarelerin muhtemel kıldığı birbirinden farklı hatta bazen zıt anlam ve mesajlar, ilgili söz/âyetten çıkarılabilir. Bu durumda Allâh'ın sözü söylediğinde murad ettiği anlam ve vermek istediği mesaj eksik ya da yanlış anlaşılabilir. Bunun örnekleri elimizdeki tefsir ve meallerde çok sık görülebilmektedir. Fussilet 41/7. âyete (الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون) dair çeviriler bu durumun bariz örneklerindedir. İncelediğimiz otuz bir Türkçe meal ve üç İngilizce meal içerisinde İngilizce meallerin hepsinde, Türkçe meallerin ise 28 tanesinde âyette geçen لا يؤتون الزكوة ibaresi 'zekat vermezler', 'zekat vermekten kaçınırlar', 'do not pay the prescribed alms' gibi ifadelerle İslâm'ın beş şartında yer alan ve terim olarak dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan kırkta birlik payı ifade eden 'zekat' anlamında çevrilmiştir.¹ Halbuki bu âyetin de yer aldığı Fussilet sûresi ittifakla mekkî bir sûredir. Zekatın ise, yılı hakkında ihtilaf olsa da hicretten sonra farz kılındığı noktasında fikir birliği mevcuttur.² O halde bu hatalı çevirilerin tamamında anakronizme (tarih yanılgısı) düşüldüğünü söyleyebiliriz. Zira zekat henüz fikhî bir terim anlamı kazanmamışken ona bu anlam yüklenmiştir. Halbuki söz konusu ibare, sözün/âyetin içinde birlikte söylendiği/indirildiği grup ile sûrenin indirildiği dönem (risâletin 7-9 yılları arası yani

¹ Söz konusu meallerin listesi, en-Necm 21-22. ayetlerinin mealleri karşılaştırılırken tablo halinde sunulmuştur. Tablodaki meallerden Fussilet 41/7. ayete zekat anlamı vermeyen üç meal ise şu isimlere aittir: Abdülkadir Şener ve diğerleri, Hasan Elik-Muhammed Coşkun ve Mustafa Öztürk.

² Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIV, 197.

muhasara dönemi) beraber dikkate alınarak düşünülmüş olsaydı, bu ibareden kastın 'zekat vermezler' anlamı yerine Mekkeli/Kureyşli müşriklerin 'hac için Mekke'ye gelen müşriklere, ücretsiz dağıttıkları su ve yiyecek gibi besinlerden, Şi'b-i Ebi Tâlip'te muhasara altında tuttıkları müminlere hiçbir şey vermezler' anlamı kolaylıkla anlaşılabilir. Zira o dönemde müşriklerin üç sene boyunca boykot altında tuttıkları Müslümanları her türlü destekten ve yardımdan mahrum bıraktıkları, yiyecek ve içecek temininden bile alıkoydukları, hac günlerinde Mekke'ye gelen müşriklere ise adetleri/gelenekleri üzere su ve yiyecek desteğinde buldukları bilinmektedir.³ Bunun yanı sıra ayetteki bu ibareye, yine tarihsel ortamdan hareketle 'yoksullara yardımcı olmak'⁴ ve 'şirki terk edip tevhidi kabul etmek'⁵ şeklinde iki anlam daha verilmiştir. Tarihi ve metinsel bağlama uygun gibi görünen bu üç muhtemel anlamdan hangisi tercih edilirse edilsin, ki biz ilk anlamı tercih ediyoruz, bir âyeti tarihsel ve metinsel bağlamını dikkate alarak anlamının, sözün/âyetin gerçek maksadını bulmakta çok önemli olduğu anlaşılmış olmalıdır. Öte yandan sözün/âyetin muhatabına da dikkat edilecek olsaydı, bu yanlışlığa yine düşülmemiş olacaktı. Öyle ki Fussilet 41/7'deki sözün muhatabı Mekkeli müşriklerdir.⁶ Muhatap Mekkeli müşrikler olduğuna göre ve zekat vermekle de Müslümanlar mükellef olabileceğine göre, âyetteki الزكوة kelimesini fikhî bir terim olarak zekat şeklinde anlamının doğru olmayacağını düşünmekteyiz. Şayet meallerde yukarıda zikredilen diğer iki anlam tercih edilecek tiyese, kanaatimizce 'zekatı vermezler' ifadesinin ardından bir dipnot düşülerek o dönemdeki zekat kavramının karşılığının açıklanması yerinde olacaktır. Örneğin "Zekatın farz kılınmasından önce de zekat kelimesi kişinin malından bir şeyleri sadaka olarak vermesi anlamında kullanılırdı." şeklinde bir izah verilebilirdi. Böylece âyette yer alan kavramlar, indirildiği dönemin anlam dünyası ile okunabilir ve Medine'de farz kılınan zekat ile Mekke'deki zekat ayrımı net bir şekilde ortaya konabilirdi. Ya da mealde 'zekat vermezler' ifadesi yerine 'yoksullara yardımcı olmazlar' veya 'şirki terk edip tevhidi kabul etmezler' denilerek tercih edilen anlam doğrudan sunulabilirdi.

Kısaca örneklendirmeye çalıştığımız bu durum, yani sözü/âyeti indirdiği ortamı ve içinde bulunduğu söz/âyet grubunu dikkate almaksızın anlamaya çalışma alışkanlığı (!) ya da tutumu, Kur'an'daki diğer âyetlerde de maalesef çokça yapılmaktadır. Bu arada ifade etmeliyiz ki meallerde karşılaşılan bu gibi durumlar, meal yazarının tarihsel ve metinsel bağlama yeterince dikkat etmeme tutumunun yanı sıra bizzat meal yazma işleminin doğasından da kaynaklanabilir. Zira meal en nihâyetinde âyetteki lafızların/ibarelerin tercümesi niteliğindedir. Mealde, ister erek dil isterse hedef dil esas alınsın, metne lafızda olmayan bir şeyi ilave pek mümkün değildir. Ancak anlamı direk etkileyen, tarihi anakronizme ve anlamı tahrife neden olabilecek yerlerde en azından bir dipnot ile gerekli

³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakât*, nşr. M. Abdulkâdir Atâ, (Beyrût: by., 1410/1990), I, 60; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, (by.: Mektebetu'l-Esedî, 2004), I, 288-289.

⁴ Ahmed Mustafâ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Kâhire: Mustafa el-Babî el-Halebî, ty.), XXIV, 106.

⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî el-Ferrâ', *Me'âni el-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâti vd., Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve't-Tercemeti, ty.), III, 12.

⁶ Kureyş kabilesidir. Bkz:el-Ferrâ', *Me'âni el-Kur'ân*, III, 12.

açıklamalar yapılabilir. Buradan hareketle birçok mealde Fussilet 41/7 âyetine meal verilirken yaşanan benzer bir durumla karşılaştığımız en-Necm sûresi 53/21-22 âyetleri bu araştırmanın konusu olarak seçilmiştir. Bu âyetlerde özellikle Allâh'ın bir insan tipini, hoşnut olmadığı bir karakteri eleştirisi söz konusu iken, pek çok meal ve tefsir, eleştirinin esas konusunu görememiş, ancak Allâh'ın eleştirisine konu olabilecek farklı bir duruma odaklanmış gibi görünmektedir. Şimdi ilgili âyetleri inceleyerek mevcut durumu ve bireysel kanaatimizi ifade etmeye çalışalım.

en-Necm Sûresi 21-22. Âyetlerinde Karakter Eleştirisi

Bu başlık altında yapmayı hedeflediğimiz çalışma, Necm sûresi 21 ve 22. âyetlerini, Kur'an'daki benzer âyetleri de görmeye çalışarak Kur'an bütünlüğü, tarihsel ve metinsel bağlam ve kullanılan üslup çerçevesinde analiz etmek ve âyetlerdeki Allâh'ın esas eleştirisini yakalamaya çalışmak olacaktır.

İlgili âyetler ve lafzî tercümeleleri şöyledir:

“الْكُمُ الذَّكَرُ وَالْهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذَا قَسَمَةٌ ضَيْرَىٰ”

“Demek erkekler size dişiler de O'na, öyle mi? Bu ne haksız bölüşürme öyle!”

Bu iki âyeti yalnız başına okuduğumuzda Allâh'ın şu iki durumu eleştirdiği düşünülebilir: “Allâh müşriklerin kendisine çocuk isnad etmelerini eleştirmektedir.” Ya da “Allâh müşriklerin kendisine erkek yerine kız çocuk isnad etmelerini eleştirmektedir.” Nitekim incelediğimiz 31 Türkçe mealin 28'inde ve 3 İngilizce mealin 2'sinde âyete bu iki düşünce eksenli meal verilmiştir. Bu noktada ilgili mealleri analiz ve kıyas edebilmek için bir tabloda vermek yerinde olacaktır:

Türkçe Mealler		
1.	Abdülbaki Gölpınarlı	Erkek evlatlar sizin de kızlar onun mu? Bu, pek insafsızca bir pay şimdi.
2.	Abdullah Parlıyan	Niçin kendinize yalnız erkek çocukları istersiniz de, O Allâh'a kız çocukları isnat edersiniz? Bakın bu kesinlikle çok eksik ve yanlış bir taksimdir.
3.	Ahmet Tekin	Kızlar O'na ait derken, yalnızca erkekleri mi çocuklarınız kabul ediyorsunuz? Bu yaptığınız, saygısızca, insafsızca bir ayırım.
4.	Ahmet Varol	Erkek sizin de dişi O'nun mu? Öyleyse bu insafsızca bir paylaşırma.
5.	Ali Bulaç	Erkek (evlat) sizin, dişi O'nun mu? Eğer böyleyse, bu, çarpık bir paylaşmadır.
6.	Ali Fikri Yavuz	(Evlâd olarak sevdiğiniz) erkek sizin de, (hoşlanmayı diri diri gömdüğünüz) dişi O'nun mu? Öyle ise bu, çok insafsız bir taksim!...

7.	Bahaeddin Sağlam	Erkekler sizin de, kızlar O'nun mu olacak? O zaman, bu çok eksik ve yanlış bir taksimdir.
8.	Bayraktar Bayraklı	Demek ki erkek size, dişi Allâh'a, öyle mi? O zaman bu, insafsızca bir taksim!
9.	Cemal Külünkoğlu	(Evlât olarak sevdiğiniz) erkek sizin de, (hoşlanmayıp diri diri gömdüğünüz) dişi O'nun mu? Öyle ise bu çok insafsızca bir paylaştırmadır.
10.	Diyanet İşleri Başkanlığı (Eski)	Demek erkekler sizin, dişiler Allâh'ın mı? Öyleyse bu haksız bir paylaşma.
11.	Kuran Yolu (Diyanet İşleri Başkanlığı)	Erkek çocuklar size de kız çocuklar O'na öyle mi? Ama o takdirde bu insafsızca bir taksim!
12.	Türkiye Diyanet Vakfı	Demek erkek size, dişi O'na öyle mi? O zaman bu, insafsızca bir taksim!
13.	Edip Yüksel	Erkekler sizin de dişiler O'nun mu? Ne de insafsız bir paylaşma!
14.	Elmalılı Meali (Orjinal)	Size erkek ona dişi öyle mi? Bu öyle ise çok hayflı bir taksim
15.	Hasan Basri Çantay	Erkek sizin de dişi Onun mu?! O takdirde bu, insafsızca bir taksim!
16.	Hasan Elik - Muhammed Coşkun	19-22: Ey müşrikler! Allâh elçisi Muhammed'e işte böyle vahiy göndermektedir. Peki siz şefaatchi kabul edip Allâh'a otak koştüğünüz putlardan böyle bir vahiy mi alıyorsunuz ki onları Allâh'a ortak kılıyorsunuz? Kendisini kutsallaştırdığımız Lât, Menât ve Uzza adındaki putları şefaatchi kabul edip Allâh'a ortak koşuyorsunuz. Üstelik kız çocuklarını hor ve hakir görüp kendiniz erkek evlat sahibi olmayı tercih ederken bu putları Allâh'ın kızları telakki ediyorsunuz! Bu nasıl bir Allâh inancıdır?
17.	Hayrat Neşriyat	Erkek (çocuk) sizin de, dişi O'nun mu? O takdirde bu, haksız bir paylaştırmadır.
18.	Heyet; Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım	Demek erkekler size dişiler de O'na, öyle mi?, Bu ne haksız bölüştürme öyle!
19.	Hüseyin Atay	Erkekler sizin de, dişiler O'nun mu? Öyleyse bu haksız bir paylaşımır.

20.	İlyas Yorulmaz	Erkekler size ait, dişiler de Allâh'a ait öyle mi? Peki, bu haksız taksimi (neye göre yaptınız?).
21.	Kadri Çelik	Erkek (evlat) sizin, dişi de O'nun, öyle mi? Eğer öyleyse, bu çarpık bir paylaşma.
22.	Mahmut Kısa	Demek gurur duyduğunuz erkek çocuklar size, sahip olmaktan utanç duyduğunuz kız çocuklar da O'na ait, öyle mi? Şu hâlde bu, gerçekten çok adâletsizce bir paylaşım! Oysa bunu söylemekle sadece Allâh'a iftira etmekle kalmıyor, aynı zamanda küçümsediğiniz bir şeyi, yani kız çocuk sahibi olmayı O'na yakıştırarak büyük bir saygısızlık yapıyorsunuz!
23.	Mehmet Türk	(Demek) erkekler sizin, dişiler Allâh'ın mı? İşte bu, çok insafsızca bir taksimdir.
24.	Muhammed Esed	Neden kendiniz için [yalnız] erkek çocuklar [istersiniz de] O'na kız çocuklar [isnad edersiniz?] Bakın, bu kesinlikle haksız bir taksimdir!
25.	Mustafa İslamoğlu	Erkekler size kızlar O'na, öyle mi? O halde bu ne berbat bir paylaşım böyle! 21. Âyete Not: Müşrikler meleklerin sûreti saydıkları heykellere tapıyorlardı. Bunların tümü de dişi yontulardı. Onlara "Allâh'ın haremi" anlamına "Allâh'ın kızları" diyorlardı. Kışı biriyle yazı diğeriyle geçirdiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla onları razı edince Allâh'ın onların hatırını kıramayacağı gibi bâtıl bir inanca sahip idiler (Krş: 39:3). Meleklerle dişilik atfeden, Allâh'a da zımnen erkeklik atfetmektedir. İlâhî mükemmelliğe yakışmayan her inanç ve düşüncenin reddi.
26.	Mustafa Öztürk	Erkekler size dişiler Allâh'a ait, öyle mi?! Bu ne haksız, ne insafsız bir taksim böyle?!
27.	Ömer Nasuhi Bilmen	Sizin için erkek de O'nun için dişi mi? Bu, o halde âdilâne olmayan bir taksim.
28.	Süleyman Ateş	Demek erkek size, kadın Allâh'a mı? O halde bu insafsızca bir taksim! 21. Âyete Not: Onun için mi meleklerle Allâh'ın kızları diyorsunuz?
29.	Şaban Piriş	Erkekler sizin dişiler O'nun mu? Öyleyse bu haksız bir taksim.

30.	Ümit Şimşek	Erkekler sizin de kızlar Allâh'ın mı? Öyleyse bu pek insafsız bir bölüştürme!
31.	Yaşar Nuri Öztürk	Erkek size, dişi Allâh'a mı? İşte bu, insafsız bir bölüştürme.
İngilizce Mealler		
1.	M. Pickthall (English)	Are yours the males and His the females?
2.	Yusuf Ali (English)	What! For you(5096) the male sex, and for Him, the female?
3.	M.A.S. Abdel Haleem	Are you to have the male and He the female? That would be a most unjust distribution! 22. âyete not: Because the pagan Arabs regarded daughters as a humiliation, the Quran argues with them according to their own logic that it was particularly illogical of them to attribute daughters to God. See also 16: 57-62; 43: 16-20.

Tablo I - Necm Süresi 21-22. Ayetlere Dair Yapılan Mealler

Yukarıda söz konusu ettiğimiz düşüncelerden ikincisi, 21. âyetteki vurgu ve 22. âyetteki kınamaya bakılacak olursa, lafzen daha isabetli olmalıdır. Ancak Kur'an'da ve sünnette bildirilen Allâh inancı, Allâh'ın kız ya da erkek olsun herhangi bir insanı ya da herhangi bir varlığı evlat edinmiş olmasına ya da O'na cinsiyeti ne olursa olsun çocuk isnad edilmiş olmasına kesinlikle engel olmaktadır. Dolayısıyla Allâh'ın müşriklere hoşunuza giden ve kıymetli gördüğünüz erkek evlatları bana isnad etseydiniz kabul ederdim şeklinde bir kastının olamayacağı çok net olarak anlaşılmaktadır. Birinci düşünceye gelince, yine Allâh'a çocuk isnadının İslâm inancının çerçevesini çizdiği Allâh inancına göre mümkün olmadığı da açıktır. Ancak ilgili âyetlerde doğrudan bu durumun eleştirildiğini söylemek güçtür. Lafzen değil de yorum yoluyla ilgili âyetleri bu düşünce ile ilişkilendirebiliriz.

Varılan noktada kanaatimizce bu iki âyette doğrudan eleştirilen konu 'müşriklerin Allâh'a erkek evlat yerine kız evlat yakıştırmış olmaları' ve 'kız ya da erkek fark etmez ona çocuk isnad etmeleri' olmadığına göre, acaba âyetlerdeki esas eleştiri ne olabilir? Bu soruya doğru cevap verebilmenin yolu âyetleri birlikte indirildikleri söz/âyet grubu (1-30. âyetler) ve dönemin müşriklerinin inanç ve kültürleri ekseninde düşünmektir. O halde ilk olarak müşriklerin Allâh tasavvurları üzerinde düşünelim.

Müşrikler, Allâh'a inanan kimselerdi.⁷ Zaten bir şeye ortak koşabilmenin yani müşrik olmanın da gerek şartı o şeye inanmaktır. İnanılmayan bir şeye ise ortak koşulamaz. Onlar kendilerine 'yeri ve göğü yaratanın, arşın ve semâvâtın Rabbinin kim olduğu; bunların içinde bulunanların, kainatta hüküm ve tasarrufun kime ait olduğu ve her şeyi koruyup kollayanın

⁷ Yûsuf 12/106.

ancak hiçbir şeye karşı korunmaya ihtiyacı olmayanın kim olduğu⁸ sorulduğunda bunları yapanın ve bunlara sahip olanın Allâh olduğunu söylerlerdi. Öte yandan meleklerin dışı cinsiyete sahip olup Allâh'ın kızları olduklarına inanırlardı. Allâh'ın çok yüce olduğunu ve O'nunla iritbat kurmaya kendilerinin layık olmadıklarını düşünüp aracılığı yapacaklarını düşündükleri putlara da ilahlık sıfatı atfeder, onlara da tapınırlardı. Ayrıca putlara da dışı isimler takarlardı. Çünkü onları melek mesabesinde görerek, meleklerin sûretleri/heykelleri olarak kabul ederlerdi. Bu nedenle de putların Allâh'ın kızları olan melekleri temsil ettiklerini düşünürlerdi. Zaten putlara Lât, Menât ve Uzza gibi dışı isimler vermeleri,⁹ onları, dışı olduklarını kabul ettikleri melekler olarak gördüklerinin açık bir işaretidir. İşte müşrikler, Allâh'ın kızları olarak görme sûretiyle ilahlık atfettikleri bu putlar önünde saygı ve tazim gösterileri yaparak, onlara sunular sunarak, ahiret gibi bir hayatın olması durumunda,¹⁰ onların Allâh katında kendilerine şefaet edeceklerine inanırlardı. Yine Mekkeli müşriklerin o dönemdeki adetlerinden biri kız çocuğu sahibi olmaktan utanç duymaları, mahalle baskısından korkarak, aslında istiyor olsalar da olmasalar da, onları diri diri gömmeleri idi.¹¹ Erkek evlatsa onlar için güç demektir, savaşabilecek ve soyu devam ettirebilecekti. Dolayısıyla erkek çocuklarının olmasını tercih eder ve bundan mutlu, hoşnut olurlardı.

Müşriklerin Allâh tasavvuru ve sosyo-kültürel yapıları hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra Necm sûresinin 21-22. âyetlerinin içinde bulunduğu söz/âyet grubunu yani siyak ve sibakını yani bağlamını (1-30. âyetler) görmeye çalışalım.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2) وَمَا يَنْطُوقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدٌ الْقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (9) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (10) مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْمُورَىٰ (15) إِذْ يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (16) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (17) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (18) أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (19) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (20) أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (21) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (22) إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (23) أَمْ

⁸ el-Mu'minûn 23/84-89.

⁹ Müşrik Araçların putlara müennes isimler verdikleri Necm sûresinin 27. âyetinde açıkça dile getirilmiştir. Bu isimlerin kadın isimleri/müennes isimler olduğuna dair görüşler için ayrıca bakınız: Râgıp el-İsfehânî, *Müfredat-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev., Adalbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 906; Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdi, (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ty.), IV, 423-424; Elik, *Tevhit Mesajı*, 485; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), VIII, 117.

¹⁰ ez-Zümer 39/3; Yûnus 10/18; Ebû Saïd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil el-Ma'rûf bi Tefsiri'l-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî, (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ty.), III, 108.

¹¹ ez-Zuhruf 43/17.

لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَعَى (24) فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى (25) وَمَنْ مِنْ مَلَكَ فِي السَّمَاوَاتِ لَا يُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى (26) إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى (27) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (28) فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (29) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى (30)

Yukarıda arapça metni yer alan âyetlerden ilk 18'i, mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini yalanlamalarını konu edinmekte ve ona mecnun, kâhin, yoldan sapmış (dâl) gibi sözler söylemelerine cevaplar içermektedir. Zira müşrikler, Hz. Peygamber nübüvvetini ilan ettiğinde, onun da kahinler gibi artık kendisine gaybdan haberler getiren bir cininin olduğunu (mecnun) söylemişlerdi. Çünkü onlar her kahinin bir cinle irtibat kurduğuna ve sıradan insanların ulaşamayacağı ilahi bilgileri o cinden aldıklarına inanıyorlardı. Öte yandan Hz. Peygamber'i yalancılıkla itham edip, kendisi öyle arzu ettiği için, kafasına/isteğine/hevasına göre konuştuğunu ve vahiy dediği sözleri uydurduğunu dile getiriyorlardı. Yahut O'na söylediklerini bir başka insanın öğrettiğini ifade ediyorlardı. Örneğin Hz. Peygamber'in Mekke'de zaman zaman yanlarına gidip görüştüğü iki Hristiyan köle vardı ki bu ikisinin demircilik yapan Yesâr ve Cebr oldukları rivâyet edilmiştir. Müşrikler de Hz. Peygamber'in vahiy dediği şeyleri bu ikisinden öğrendiğini iddia ediyorlardı.¹² İşte bu âyetlerde Hz. Peygamber'in kendi heva ve arzusuna göre konuşmadığı, 'bu vahiydir' diyerek söylediği her sözün Allâh tarafından bildirilen hakikatler olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca mecnun ithamlarına cevaben vahyi getirenin Cebrâil meleği olduğu, O'nun bu bilgileri Allâh'tan aldığı, vahyi nasıl ve ne şekillerde Hz. Peygamber'e ilettiği, insanoğlunun kavrayabileceği benzetmelerle¹³ dile getirilmiştir. Kısacası Kur'an'ın kaynağının neliği açıklanmıştır. Sözün/âyetlerin devamında (23-25. âyetler), kendilerine hidâyet rehberi bir peygamber ve Kur'an gelmişken bu ikisinden yüz çevirerek aslında müşriklerin kendi heva ve arzularına göre hareket ettikleri açıkça dile getirilmiştir. Yani iddia ettikleri gibi Hz. Peygamber'in hevasına göre konuşmadığı, aksine kendilerinin öyle davrandıkları belirtilmiştir. Bu arada 18-20 âyetleri ile, müşriklerin ilahlık attettikleri putlara dişi/müennes isimler (Lât, Menât ve Uzza) vererek onları melekler yani dişi varlıklar ve Allâh'ın kızları gibi düşündükleri de vurgulanmıştır. 21 ve 22. âyetlerle de kendileri için hiçbir kıymet-i harbiyesi

¹² en-Nahl 16/103. Rivayetlerde Kur'an'ı Hz. Peygamber'e öğrettiği iddia edilen bu isimlere ilaveten başka isimler de (Bel'am gibi) zikredilmiştir. Bkz: Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Mahmûd Şâkir, (by.: Muessesetu'r-Risâle, 2000), XVII, 298-299; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyûni Zağlûl, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 288; Ebu'l-Fadl Celâluddin 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nuzûl*, (Beyrût: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, ty.), 132.

¹³ en-Necm sûresi 9. ayette Kavs (قوس) ifadesi kullanılarak yapılan tasvirde olduğu gibi. Burada Hz. Peygamber (sav) ile Cebrâil'in (as) vahiy alıp-verme işlemi sırasında içinde buldukları manevi hal, cahiliye devrindeki Araplarda var olan bir olaya benzetilmiştir. Kavs yay demektir. O dönemde Araplar bir ittifak kurup anlaşacakları zaman, anlaşmanın tarafı olan iki kişi kavslarını yani yaylarını çıkarır, yan yana getirir, iki kavsu beraberce tutar ve birlikte bir ok atarlardı. Bu artık iki tarafın da aynı fikirde olacağı, birlikte hareket edecekleri ve çok yakın olmaya niyet ettikleri anlamına gelirdi. İşte Allâh (cc) vahiy esnasında peygamber ile melek arasındaki hali, Araplar arasında yaygın olan ve iyi bildikleri bu duruma benzeterek anlatmıştır. Bkz: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sđl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.), VII, 294-295.

olmayan, kendilerine hiçbir değer ifade etmeyen, hatta sahip olmaktan dolayı utanç duydukları, kendileriyle müjdelendiklerinde yerin dibine geçtikleri ve onları öldürünceye kadar toplum içine çıkamadıkları kız çocuklarını Allâh'a layık görmeleri/isnad etmeleri kınayıcı bir üslupla dile getirilmiş ve eleştirilmiştir. O halde burada 'Erkekler size de dişiler O'na mı?' sözü, Allâh'ın müşriklerin Allâh tasavvurlarına ve kendi içlerindeki tutarsızlıklarına yönelik bir eleştirisidir. Allâh adeta onların içine düştükleri, iddia ve tutum çatışması sonucunu doğuran mantıksız tavırlarını ve saçma inançlarını eleştirmiştir. Zira müşrikler Allâh'a çok değer verdiklerini, bu nedenle basit bir insan olarak doğrudan tanrıyla irtibat kurmaya layık olmadıklarını iddia ederlerken, buna çare olarak melekleri temsil eden, onların heykelleri/sûretleri mesabesindeki putları aracı olarak kabul etmekte, onların huzurunda saygı ve tazimde bulunmakta, putların temsil ettiği melekleri de Allâh'ın kızları olarak görmekte, Allâh'ın katında kendileri için meleklerin (Allâh'ın kızlarının) şefaathane edeceklerini ummaktaydılar. Allâh da onları bu noktada eleştirmekte ve kınamakta, adeta 'Sizin için en kıymetli olana (tanrıya), kendiniz için en kıymetli gördüğünüz şeyler (erkek evlatlar), sizden (tanrıya kıyasla kıymetsiz olan insanlardan) daha layık olmalı değil miydi? Demek ki tanrınıza, kendinize bile yakıştıramadığınız ve size göre değersiz şeyleri yakıştıyorsunuz öyle mi? İçine düştüğünüz bu mantık çelişkisi, kıymetliye kıymetsizi, kıymetsize de kıymetliyi taksim etme haliniz, ne kadar da vahim bir durum böyle! Madem ki tanrıya bir şey isnad edecek yahut layık görecektiniz, bari sizin için en kıymetli olanı yani erkek evlatları isnad etseydiniz yahut layık görseydiniz ya! Böylece en azından aklınız, inancınız ve iddialarınızla tutarlı davranmış olurdunuz. Halbuki siz bu tutarsızlığınızı bile görememektesiniz.' demektedir. Yani bu iki âyette eleştirilen nokta Allâh'a çocuk isnad edilmesinin yanı sıra ve hatta bunun ötesinde, müşriklerin tutarsızlıkları, kıymet dengesi bile tutturamayan davranış ve düşünceleridir. Başka bir ifadeyle müşriklerin tutarsız karakterleridir, tanrı tasavvurlarıdır.

Bundan sonra gelen âyetlerle de (26-30), meleklerin dişi olmadıkları, melekleri dişi/müennes isimlerle anan müşriklerin buna dair hiçbir geçerli delillerinin olmadığı, sadece atalarından tevarüs ettikleri ve herhangi bir bilgiye dayanmayan boş lakırdılar olduğu açıklanmıştır. Ayrıca Allâh indinde şefaathane umdukları meleklerin dahi Allâh'ın izni olmadıkça böyle bir yetkilerinin olamayacağı ifade edilmiştir. 29. âyetle Hz. Peygamber'e müşriklerin bu tutumları karşısında nasıl davranması gerektiği belirtilmiş, 30. âyetle de kendisine atılan iftiralar ve yapılan hakaretlerden ötürü Hz. Peygamber teselli edilmiştir.

Şu halde Necm sûresi 21-22. âyetlerini, Allâh'ın, müşriklerin O'na erkek yerine kız çocuk isnadına bir eleştirisi olarak değil, müşriklerin kendisine çocuk isnadına dolaylı bir eleştirisi olarak, Allâh'ın müşriklerin tutarsızlıklarına ise doğrudan bir eleştirisi olarak anlamaktayız. Peki Kur'an genelinde benzer ifadelerin kullanıldığı âyetler, vardığımız bu sonucu destekler mahiyette midir? Başka bir şekilde soracak olursak, Kur'an'da Allâh kendisine çocuk isnad edilmesine yahut sadece kız isnad edilmesine ya da müşriklerin içine düştükleri bu tutarsız tavırlarına hangi ifadelerle eleştiri de bulunmuştur?

Görebildiğimiz kadarıyla Allâh'ın kendisine çocuk isnadını açıkça/doğrudan reddettiği,

bunu yapanları kınadığı ve eleştirdiği âyetler şunlardır:

- يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ
وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ إِنْتَهُوا خَبِيرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ
أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكفى بِاللَّهِ وَكِيلًا
- en-Nisâ' 4/171
- et-Tevbe 9/30
- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنْ الدُّنْيَا وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا
وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا
- el-İsrâ' 17/111
- el-Kehf 18/4
- وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (89) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَطَفَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ
وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (90) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (91) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا
- Meryem 19/88-92
- el-Enbiyâ' 21/26
- الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ
تَقْدِيرًا
- el-Furkân 25/2
- وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ
- es-Saffat 37/152
- وَإِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّمَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا
- el-Cinn 72/3

Yukarıdaki âyetler, Allâh'ın açık açık 'çocuk' kelimesini kullanarak kendisine çocuk isnadını reddettiği âyetlerdir. Bu red, âyetlerde, altı çizili olan yerlerde görüleceği üzere kesinlik ifade eden ibare ve cümlelerle (وَأِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) gibi dile getirilmiş ve desteklenmiştir. Kanaatimizce şu husus oldukça dikkat çekicidir: Bu âyetlerin her birinin Allâh'a çocuk isnadını eleştirirken örnek olarak gösterdiği kişi ya da milletler farklılık arz etmektedir. Ancak vahyin nüzul zamanına göre geçmişte yaşanan söz konusu kişi ya da kavimlerin o durumları, esas muhatap olan müşriklere de bulunmaktadır ve bu nedenle müşriklere o kavimler örneğinde uyarılmaktadır. Örneğin Nisâ 4/171 âyetinde Hristiyanların Hz. İsa'yı Allâh'ın oğlu olarak kabul ettikleri, ancak böyle bir şeyin asla mümkün olmadığı, Allâh'ın bir ve tek olduğu dile getirilerek, benzer şekilde Allâh'a çocuk isnad eden müşriklere yaptıklarının yanlış olduğu, doğrusunun ne olduğu da izah edilerek bildirilmiştir. Yani müşriklere 'melekler de İsa gibi sadece Allâh'ın kullarıdır' mesajı verilmiştir.

Benzer şekilde Tevbe 9/30 âyetinde de Yahudilerin Hz. Üzeyr hakkında, Hristiyanların da Hz. İsa hakkında Allâh'ın oğlu olduğu iddialarına red vardır. Yine 31. âyette Yahudilerin hahamlarından bazısını Allâh'ın oğlu olarak görmelerine reddiye vardır. Yani müşriklere de

tıpkı Yahudilerin 'Üzeyr yahut bazı hahamlar Allâh'ın oğludur' ve Hristiyanların 'İsâ Allâh'ın oğludur' dedikleri gibi 'melekler Allâh'ın kızlardır' diye iddia ederek yanlış yapmaktadırlar.¹⁴

Meryem 19/88-92 âyetlerine gelince, Mukâtil b. Suleymân bu sözlerin muhatabının Nadr b. el-Hâris gibi bazı müşrikler olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Zira özellikle onun gibi önde gelen müşrikler, melekler Allâh'ın kızlarıdır fikrini şiddetle savunanlardandı.

Yukarıdaki âyetlerde (Sâffât 37/152-158) dikkat çekici bir durum daha vardır. O da cinlerle Allâh arasında neseb iddialarına cevap verilmesidir. Zira Taberî'nin aktardığına göre Yahudiler ve bazı insanlar 'Allâh cinlerle akraba oldu, melekler de cinlerdendir' derlerdi.¹⁶ Böylece bazılarının cinlerle Allâh arasında var olduğunu iddia ettikleri bağ gibi vahyin ilk muhatabı olan müşriklerin de melekler ve Allâh arasında benzer bir bağın varlığına dair iddialarının herhangi bir geçerli bilgiye dayanmadığı beyan edilmiştir. İlâveten kanaatimizce bu âyetler yani Allâh'a erkek evlat isnadını reddeden âyetler, Necm 21-22 âyetleri hakkında sadece lafza bakarak akla gelen 'acaba kız yerine erkek evladı verselerdi Allâh bundan hoşnut mu olacaktı' sorusuna da açıkça 'tabi ki hayır' cevabını içermektedir.

Allâh'ın kendisine özellikle kız isnadını açıkça reddettiği, bunu yapanları kınadığı, bunun da ötesinde müşriklerin kendi içlerinde bile tutarsız olan tavırlarını yani karakterlerini eleştirdiği ve tehdit ettiği bazı âyetler şunlardır:

وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (57) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ
el-Nahl 16/57-59

مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ
أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا
el-Isrâ' 17/40

فَاسْتَفْتِهِمَ الرِّبِّيَّ الْبَنَاتِ وَلَهُمُ الْبُنُونَ ۚ .. أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (151) وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ
es-Sâffât 37/149-153

لَكَذِبُونَ (152) أَضْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ۚ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ (15) أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ
ez-Zuhruf 43/15-20

(16) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا صَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (17) أَوْ مَن يَنْسَأُ فِي

الْجَلْبَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (18) وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا ۚ أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ ۚ

سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ (19) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ ۗ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا

¹⁴ Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrût: Dâru İhyâ' i't-Turâssi'l-'Arabî, ty.), II, 251; Elik, *Tevhit Mesajı*, 485.

¹⁵ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân b. Beşir Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), II, 322.

¹⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 428.

يَخْرُصُونَ

أُمَّ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ

et-Tür 52/39

en-Necm 53/19-25

(21) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ

ضِيرَى (22) إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ۗ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ۗ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (23) أُمَّ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى (24) فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى

(25)

Bu âyetlerde olduğu gibi içinde kız çocuğunu ifade eden kelimeler barındıran âyetler, Allâh'ın kendisine doğrudan kız evlat isnad edilmesini eleştirdiği âyetlerdir. Öte yandan bu eleştiri, özellikle kınama niteliği ya da üslubu taşıyan cümlelerle (إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا، ظَلَّ وَجْهُهُ) gibi), bazen de hayret bildiren bir ifadeyle (gibi) ya da muhatabın kıyas yapmasını teşvik edici bir soru ile (gibi) desteklenmiştir. Yine bu âyetlerde de esas eleştirinin Necm 21-22 de olduğu gibi müşriklerin tutarsız karakterlerine yönelik olduğunu söylemeliyiz. Daha net bir şekilde şunu söyleyebiliriz ki kannatimizce Kur'ân'da kız ile erkek evladı kıyas ederek ya da karşılaştırarak Allâh'a çocuk isnadını reddeden âyetlerdeki esas vurgu ya da eleştiri, Allâh'a çocuk isnadının reddinin yanı sıra, özellikle Allâh'ın müşriklerin mantikî tutarsızlıklarına ve tanrıya saygısızlık yapabilmeyi hoş gören tanrı tasavvurlarına ve inançlarıdır.

Ulaştığımız bu kanaati, incelenen mealler arasında M.A.S. Abdel Haleem, Süleyman Ateş, Mahmut Kısa ve Hasan Elik-Muhammed Coşkun'un benzer ifadelerle dile getirdiği görülmüştür. Ayrıca bu isimler Necm sûresi 21-22'ye benzeyen diğer âyetlerin meallerinde de aynı düşünceyi bazen daha açık bazense daha kapalı ifadelerle ortaya koymuşlardır. Diğer meal sahipleri ise görünen o ki lafzî tercüme tercih ederek ya da başka bir sâikle bu kanaati ifade etmemişlerdir.

Ulaştığımız bu kanaatle örtüşen bir açıklamayı Taberî tefsirinde “Hoşlanmadıklarınız Allâh'ın, hoşlandıklarınız ise sizin.”¹⁷ şeklinde görmekteyiz. Aynı kanaat Râzî tefsirinde ise daha açık bir ifadeyle şu şekilde yer almaktadır:

“Siz içinizden kızların noksan, erkeklerin ise tam varlıklar olduklarını itiraf ettiğiniz halde Allâh'a kızları nasıl nisbet edebiliyorsunuz? Halbuki Allâh, ululuğu ve azameti tam bir zâttır. O halde nasıl O'na, sizce nakıs olan şeyleri nisbet ediyorsunuz? Halbuki sizler, son derece hakir ve zelil kimselersiniz. Çünkü siz kendinizi, eşekten daha kıymetsiz kabul edip, putlara tapmış, o kaya ve kütük parçalarına itaat etmişsiniz. Buna rağmen, kendinize de size kâmil (tam) olanları nisbet ediyorsunuz. Binâenaleyh bu taksimat, sizce de bir zulümdür.

¹⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 525.

Çünkü sizler, kendinizi ayak altına almış, değersizleştirmiş ve kendinize, insanların ve cinlerin en kıymetlilerini nisbet etmiş; kızlara ise buğzederek, onları en yüce zâta, yani Allâh'a nisbet etmişsiniz. Halbuki sizin örfünüze göre de en büyük ve kıymetti olan, en büyüğe; en kıymetsiz olanı en hakire verilir. Şu halde sizler, hem fikre, hem akla, hem de âdetinize ters düşünüyorsunuz.”¹⁸

Son olarak şunu ifade etmek isteriz ki, bu iki önemli ve büyük müfessirin de ulaştığımız kanaate işaret etmiş olmalarının, başka bir ifadeyle düşüncemizin onların düşünceleri ile örtüşmüş olmasının, ayetin anlamına dair yaptığımız tercihin isabetli olduğuna delil olarak kabul edilebileceğini düşünmekteyiz.

Sonuç

1. Necm sûresi 21-22. âyetlerini, müşriklerin Allah'a erkek yerine kız çocuk isnadına bir eleştiri olarak değil, dolaylı olarak müşriklerin Allah'a çocuk isnadına ve doğrudan Allâh'ın müşriklerin tutarsızlıklarına bir eleştirisi olarak anlıyoruz.
2. Ulaşılan bu düşünceyi incelediğimiz mealler içerisinde Türkçe olanlardan yalnızca 3'ü ifade etmiş, İngilizce mealler ise farklı bir anlamı dile getirmiştir.
3. Kur'ân'da, kız ile erkek evlat kıyas edilerek ya da karşılaştırılarak Allâh'ın kendisine çocuk isnadını reddettiği düşünülen âyetlerdeki esas eleştiri konusunun şu husus olduğu düşüncesine varılmıştır: Dolaylı olarak müşriklerin Allâh'a çocuk isnad etmeleri, ancak bundan öte ve doğrudan müşriklerin akli/mantıkî ve örfi tutarsızlıkları ve tanrıya saygısızlık yapabilmeyi hoş gören tanrı tasavvurları ve inançlarıdır. Yani içine düştükleri mantıkî tutarsızlığı bile göremeyecek, en kıymetli diye inandıkları, bu nedenle doğrudan iletişim bile kuramayacaklarına inanarak aracı tanrılar edindikleri varlığa, kendilerinin bile kıymet vermedikleri şeyleri layık görebilen tutarsız karakterleridir.
4. Bir âyeti ya da âyet grubunu doğru yani ilk muhatabın anladığı şekliyle anlayabilmek için onu/onları Kur'ân bütünlüğü, tarihsel ve metinsel bağlam çerçevesinde okumak son derece önemli ve sahih tefsir ameliyesi için kaçınılmazdır. Böylece Allâh'ın âyetlerdeki esas eleştirisini ya da vurgusunu yahut maksadını görebilmek mümkün olacaktır.
5. Meal yaparken lafzî tercümeyle bağlı kalınacaksa, ciddi anlam hataları yapmamak ve Allâh'a, söylemediği bir şeyi söyletmemek adına en azından dipnotta esas mesajı ortaya koyan birtakım açıklamalar yapmak yerinde olacaktır.
6. Necm sûresi 21-22. âyetleri için önerdiğimiz meal şöyledir:
'Demek ki erkekler size de kızlar tanrınız Allâh'a öyle mi? İçine düştüğünüz bu mantık çelişkisi, kıymetliye kıymetsizi, kıymetsize de kıymetliyi taksim etme haliniz, ne kadar da vahim bir durum böyle!'

¹⁸ Ebû 'Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, (by.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.), I, 4238.

Kaynaklar

- Abdel Haleem, M.A.S, *The Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl el-Ma'rûf bi Tefsiri'l-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdurrhâmân el-Mer'aşlî, I-V, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty..
- Elik, Hasan ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı - Özlü Kur'an Tefsiri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, Hak Dini Kur'an Dili*, sd. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, Abdullah Yücel, I-X, İstanbul: Azim Dağıtım, ty..
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV: 197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve Mâ Câ'e Fihâ Mine'l-Âsâr*, Mektebetu'l-Esedî, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakât*, nşr. M. Abdulkâdir Atâ, Beyrût: by., 1990.
- İsfehânî, Râgıp, *Müfredat-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev., Adulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâgî*, Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ty..
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî, *Me'ânî el-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve't-Tercemeh, ty..
- Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerîm Meâli - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, by.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty..
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Beyrût: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, ty..
- Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir: TDV Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Mahmûd Şâkir, by.: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru

İhyâ'î't-Turâssi'l-'Arabî, ty..

<http://www.kuranmeali.com/index.php> Son Erişim Tarihi: 20 Ekim 2019.

An Analysis of The Verses 21-22 From Surat al-Najm in the Light of Context Elements

Abstract

In the research, the verses 21 and 22 from Sūrat al-Najm are discussed. The aim is to determine the subject of criticism in the verses. The need to make this determination is that different meanings have been expressed in some Qur'an translations for the relevant verses. This is because the examined Qur'an translations contain three different opinions about the subject criticized in the verses. Shortly, the first one is to say that Allāh had a child, while the second is to say that Allāh had specifically a daughter instead of sons. The third opinion for the subject of criticism in the verses is the attitudes of the meccan polytheists that contradict both their traditions and their minds beyond to say that Allāh had any daughter or son. This fact aroused in our minds that it may have been caused by possible mistakes or omissions made in the relevant verses. In this context, in order to make a choice among these views and to determine the most accurate of the possible meanings, the other versions of the relevant verses in the Qur'an were identified and a holistic analysis was performed by this way. Firstly, some of the related verses have been analyzed comparatively from 33 Turkish and 3 English Qur'an translations. Then, the subjects of which verses criticized in fact have been evaluated by considering their style and context. We have to mention that from the term 'context' we used here, we mean both the historical context and the textual context. As a result, these assessments or evaluations have been carried out within the framework of the verse group in which the verses (21 and 22) are located, that is, the group of verses thought to revealed together, in other words the verbal/textual context, as well as the coherence of the Qur'an, the first interlocutors, the socio-cultural structure and the conditions in which the verses had been revealed. The examinations and evaluations showed that the main or real or essential criticism in these two verses is not the first two views mentioned above, but that the inconsistent behaviors of the meccan polytheists even within themselves and their beliefs of Allah. Therefore, it can be said that in these two verses and the verses which have similar style and content in the Qur'an, Allāh has criticized the meccan pagans' character/personality including discord and attitude mismatch or conflicting. In the conclusion part of the research, considering that some writers/translators may have kept their meaning short for the related verses due to some difficulties arising from the nature of translation, not by mistake or neglect, but at least in the relevant verses, if they are to translate the verses literally, it is suggested that they explain the main message by giving a footnote in order not to forward Allāh's message incorrectly to the reader. In addition, a sample of interpretive translation (tafsīrī meaning) produced by us for the verses 21 and 22 of Sūrat al-Najm was presented to the discretion of the scholars.

Keywords: al-Najm, male, female, angel, character, polytheist, criticism.

Roma Katolik Kilisesinin Ahiret İnancı Üzerine Bir İnceleme*

An Examination on the Beliefs of Roman Catholic Church about Afterlife

Musa Osman KARATOSUN^a

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
e-Posta: mkaratosun@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-0449-5851>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	26.07.2019
Kabul Tarihi:	11.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Hıristiyanlık, yaşayan dünya dinlerine bakıldığında, ölümden sonra diriliş ve peşi sıra gerçekleşecek olayların detaylı bir şekilde anlatıldığı dinlerden birisidir. Hıristiyanlığa göre dünya hayatının bir başlangıcı vardır ve bir de sonu olacaktır. Doğrusal bir zaman diliminde akacağına inanılan bireysel ve kitlesel olaylar örgüsünün tümü ahiret hayatına dair inançlarla alakalıdır. Hıristiyanlığa göre ahiret hayatı kişisel ölçekte bireyin ölümüyle insanlık ölçeğindeyse Son Hüküm Günüyle başlar. Kâinatın yaratılışından Son Hüküm Gününe kadar geçecek olan zaman dilimi üç ana kısımda incelenebilir. Birinci zaman dilimi kâinatın yaratılışından İsa Mesih'in İkinci Gelişine kadarki süreyi kapsayan, halen bizlerin de içinde bulunduğumuz zaman dilimidir. Bu zaman diliminde gerçekleşecek olayların mekânı bu dünyadır ve bu olaylar tamamıyla bireysel ölçekte cereyan etmektedir. Bunlar literatürde; ölüm, Özel Yargılama, Cennetin ön-deneyimi, Araf, Cehennemin ön-deneyimi başlıklarında ifade bulan inanışlardır. İkinci zaman dilimi İsa Mesih'in İkinci Gelişi ile başlayan ve Son Hüküm Gününe kadar devam eden bir süreci kapsar. Bu zaman diliminde gerçekleşecek olayların mekânı bu dünyadır. Ancak, muhatapları başta Kilisenin manevi şahsiyetinde vücut bulan bütün Hıristiyan inanlılar olmak üzere tüm insanlıktır. İsa Mesih'in İkinci Gelişi, ölümlerin dirilişi, alınıp götürülüş, büyük çalkantı, Milenyum ve Dünyanın Sonu başlıklarında ifade bulan itikadi meselelerin detaylarına bakıldığında, nihai galibinin iyilerin olacağı bir iyi-kötü savaşının öngörüldüğü ortadadır. Ancak bazı meselelerin detaylarıyla ilgili Kilise halen sarih görüşler belirtmediği için genel hatları belli, detayları muğlak bir gelecek beklentisi söz konusudur. Bu muğlaklık da mezhepleşme sürecine kadar gidebilen, farklı görüş ayrılıklarının doğmasına zemin hazırlayan bir alan yaratmaktadır. Üçüncü zaman dilimi ise İsa Mesih'in iyi-kötü savaşına son vererek, bazı seçkin azizlerle birlikte bütün kötülere yargıladığı ve iyileri akladığı sonsuza kadar devam edecek olan bir yaşamın ilk günü olan Son Hüküm Günüyle başlar. Bu zaman diliminde gerçekleşecek olayların mekânı Yeni Yeryüzü ve Yeni Gökler denilen farklı bir mekândır. Tüm insanlığı ilgilendiren bu mahkemenin sonucundaydı iyiler ebedi istirahatgâh olarak Cennete ve kötüler de Cehenneme ayrılır. Tanrının bütün amaçlarının nihai olarak gerçekleştiği bu sonsuz yaşam, Hıristiyanların ümit ve korkuyla karışık bekledikleri ahiret hayatının son merhalesidir. Bu makalenin amacı, yukarıda bahsi geçen aşamalarla ilgili Katolik inancının bakış açısını yalnızca Kilisenin resmî dokümanlarını ve sahîh kaynaklarını kullanarak detaylı bir şekilde sunmaktır. Bu minvalde çalışmamız fütüristik öğelerin ve eskatolojik inanışların harmanlandığı deskriptif bir çalışma mahiyetindedir.

Anahtar sözcükler: Dinler Tarihi, Roma Katolik Kilisesi, Ahiret, İsa Mesih'in İkinci Gelişi, Son Hüküm Günü.

* Bu makale, 27 - 29 Nisan 2016 tarihinde Roma'da düzenlenen 3rd International Conference on Social Sciences & Education Research isimli bilimsel toplantıda özet olarak sunulan çalışmanın genişletilmiş tam metnidir.

Giriş

Hıristiyanlığın başlangıcından beri ölümlerin dirileceğine inanmak Hıristiyan inancının temel bir ögesi olmuştur. “Hıristiyanların en çok itimat ettiği şey, ölümlerin dirilmesidir. İşte buna inanarak yaşamaktayız (CCE, § 991).”

Aranızdan bazıları nasıl olur da çıkıp ölümden sonra diriliş yoktur diyebilir? Eğer ölümden sonra diriliş olmasaydı, Mesih İsa da dirilmemiş demektir; Eğer Mesih İsa dirilmemiş ise, bizim vaaz-u nasihatlerimiz boşunadır ve sizlerin imanı da boşunadır... Gerçek şu ki, Mesih İsa uykuda olanların (ölmüş olanların) kalkışının ilk örneği olarak ölümlerin arasından dirilmiştir. (1Ko, 15:12-14, 20.)

Yukarıda, Katolik Kilisesinin iman esaslarından birisi olan ölümden sonra dirilişin hak olduğuna inanmanın Hıristiyanlığın en temel unsurlarından birisi olduğuna dair veciz ifadeler yer almaktadır. Kutsal Kitaptaki atıfta da görüldüğü üzere, bu inancı çekip çıkardığımızda Hıristiyanlıktan geriye hiçbir şey kalmaz.

Hıristiyanlık, yaşayan dünya dinlerine bakıldığında, ölümden sonra diriliş ve peşi sıra gerçekleşecek olayların detaylı bir şekilde anlatıldığı dinlerden birisidir. Bu bağlamda Hıristiyanlığa göre ahiret hayatı sırasıyla şu olaylar silsilesinden sonra başlayacaktır: *ölüm, özel yargılama, Cennetin ön-deneyimi, Araf, Cehennem ön-deneyimi, İsa Mesih’in İkinci Gelişi, ölümlerin dirilişi, alınıp götürülüş, büyük çalkantı, Milenyum, Dünyanın Sonu, Son Hüküm Günü, Cennet, Cehennem ve Tanrının bütün amaçlarının nihaî olarak gerçekleşmesi.*

Bu makalenin amacı, yukarıda bahsi geçen aşamalar hakkında Katolik inancının bakış açısını sunmaktır. Bu sebeple, çalışmamız boyunca yalnızca Kilisenin resmî dokümanlarını (papalık dökümanları, Kilise babalarının yazılarını, konsil kararlarını vs.) veya *nihil obstat* ve *imprimatur* mühürlerine sahip eserleri kullanmayı uygun gördük. Çünkü akideyi ilgilendiren bu mevzu hakkında sahih olduğu onaylanmamış bir bilgiye yer vermenin hem Hıristiyanları rencide edeceği, hem de gayri ilmî olduğu kanısındayız.

Konuyla ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların gözden geçirilmesi, gereksiz tekrarlardan kaçınılmasını sağlayacağı gibi, değinilmemiş hususların fark edilmesini temin eder. Örneğin, Galip Atasagun, “Hıristiyanlıktaki Kıyamet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu” isimli makalesinde (1998), münhasıran *İsa Mesih’in İkinci Gelişi* ve *Milenyum* süreçleri arasında vuku bulacak olayları işlemiştir. Atasagun çalışmasında etraflıca kıyamet alametlerini işlediği için biz çalışmamızda bu hususlara, tekrardan kaçınmak adına yer vermedik. Atasagun’un çalışmasında *alınıp götürülüş* ve *büyük çalkantı* hususlarının yer almaması sebebiyle daha çok bu noktalara değindik. Başka bir örnek olarak Muhsin Akbaş’ın “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri” isimli makalesi (2002) gösterilebilir. Esasında Akbaş, bu çalışmasında *İsa Mesih’in İkinci Gelişi* ve *ölümlerin dirilişi* hususlarının felsefi altyapısını ortaya koymaktadır. Biz Katolik Hıristiyanlığa göre hangi dinî deliller ile ölümlerin dirilişinin kabul edildiğine yer verdik, ama genel olarak ölümlerin dirilişinin felsefi alt yapısına / delillerine ve konuyla ilgili tartışmalara değinmedik. Bir başka örnek de Cengiz Batuk’un “Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık’ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları” isimli çalışmasıdır (2008). Bu çalışmasında

Batuk, *Milenyum* süreci hakkında ilk yüzyıldan beri ortaya konulan farklı anlayışlar ekseninden oluşan fikir ayrılıklarına değinmiştir. Batuk'un ulaştığı sonuçlara göre, bu anlayış farklılıkları yüzünden ana gövdeden (Katoliklik) dışlanan ilk grup Montanist'lerdir ve günümüzde de ortaya çıkan milenyumcu akımların akıbeti de benzer şekilde olmuştur/olması muhtemeldir. Ayrıca Batuk, çalışmasında Ortodoks Kilisesindeki Milenyum anlayışını ve bu konuda yeni ortaya çıkan mezhepleşmeleri işlemiştir ki bu husus bizim çalışmamızın sınırları dışındadır.

Görüldüğü üzere, Türkiye'de yapılan çalışmalarda da esas ilginin *İsa Mesih'in İkinci Gelişi* ve *Milenyum* süreçleri etrafında şekillendiği görülmektedir. Biz çalışmamızda daha geniş bir perspektiften bakarak konuyu daha derli toplu bir şekilde ele almaya gayret edeceğiz. Çalışmamız boyunca tek bir sorunun yanıtını arayacağız: "Katolik Hıristiyanlar, insanlığı gelecekte bekleyen olaylar hakkında ne öngörmektedir?" Bu sebeple çalışmamıza 'ahiret' başlığı seçilmiştir; fakat belirtilmelidir ki bu sadece 'afterlife / bu hayattan sonraki süreç' anlamında değil aynı zamanda 'the last days / bu hayatın son demleri' anlamını da ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır. Çalışmamızda yer yer fütüristik öğelerden bahsetmemizin sebebi de bundandır.


Hıristiyanlığın ahiret anlayışını doğru tespit edebilmenin yegâne anahtarı onun zaman ve mekân algısını doğru tespit edebilmekten geçmektedir. Yaratılışın başlangıcıyla zamanın başladığı var sayılırsa, bu zaman çizgisi üç ana dilime ayrılabilir. Bunlardan birincisi, zamanın başından *İsa Mesih'in İkinci Gelişine* kadarki süredir. Bizler hala bu süreci yaşamaktayız. *İkinci Gelişin* ne zaman gerçekleşeceği belli olmamakla beraber, o çok 'yakın'dır (Luk 12:40). *İkinci Geliş* gerçekleşene kadar olacak olan olaylar bireysel ölçekte cereyan eden olaylardır. Kişinin manevi olgunluğunu doğrudan ilgilendiren bu olaylar dinî literatürde *ölüm*, *Özel Yargılama*, *Cennetin ön-deneyimi*, *Araf* ve *Cehennem*in ön-deneyimi olarak geçmektedir.

İkinci Geliş gerçekleştikten *Son Hüküm Gününe* kadarki geçen süre ise zaman çizgisinin ikinci dilimini oluşturur. İkinci zaman dilimi gerçekleşeceğine inanılan bu hususlar literatürde detaylı bir şekilde ele alınmamakla birlikte genel bir çerçeve kabul ve tasdik edilir. Bu olaylar şunlardır: *İsa Mesih'in İkinci Gelişi*, *ölülerin dirilişi*, *alınup götürülüş*, *büyük çalkantı*, *Milenyum*, *Dünyanın Sonu*. Örneğin *İsa Mesih'in İkinci Gelişi* kesinlikle inanılması gereken bir husus, yani bir iman akidesi olarak kabul edilirken, Milenyum sürecinin ne zaman başlayacağı veya biteceği ile ilgili herhangi bir konsil kararı veya papalık görüşü yoktur. Dolayısıyla bu gibi muğlak meseleler her zaman araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz çalışmalarda da görüleceği üzere, esas merak konusu ve ilgi genellikle bu tür müphem meseleler üzerinde olmaktadır.

Son Hüküm Günüyle birlikte sonsuza kadar uzanan *Ebedi Yaşamın* gerçekleşeceği üçüncü zaman dilimi başlar. Üçüncü zaman diliminde iyi – kötü savaşı bitmiş, bütün ruhlar diriltilmiş ve yüce bir mahkemede İsa Mesih ve çok seçkin bazı azizlerin huzurunda sorguya çekilmek için toplanmışlardır. Bu mahkemede yargılanan ruhlar imanları ve amelleri zaviyesinde değerlendirilecek ve ebedî istirahatgah olarak Cennete veya Cehenneme ayrılacaklardır. Böylece Tanrının ezelde takdir ettiği bütün amaçları nihaî olarak

gerçekleşecek ve adalet yerini bulacaktır. Birinci ve İkinci zaman dilimlerinde gerçekleşecek olayların mekânı bu dünyadır. Üçüncü zaman diliminde gerçekleşecek olayların yaşanacağı mekân ise Yeni Yeryüzü, Yeni Gökler denilen başka bir mekân ile nihayetinde Cennet ve Cehennem duraklarıdır. Bu anlattıklarımızı Şekil 1.'de gösterdik. Kaynaklarıyla birlikte detaylarını ise ilerleyen sayfalarda, her bir durağı kronolojik olarak takdir ettiğimiz sıra numaralarına göre ele aldık.

Şekil 1. Hıristiyanlığa Göre Zaman Çizelgesi



	Birinci Dilim	İkinci Dilim	Üçüncü Dilim
Mekan	Bu dünya	Bu dünya	Yeni Yeryüzü Yeni Gökler
Gerçekleşecek Olaylar	Yaratılış ... (binlerce yıl sonra) ... İsa'nın enkarnasyonu ... (binlerce yıl sonra ve hala bu süre zarfında) 1. Ölüm 2. Özel Yargılama 3. Cennetin ön-deneyimi 4. Araf 5. Cehennem ön-deneyimi	6. İsa Mesih'in İkinci Gelişi 7. Ölülerin Dirilişi 8. Alınıp Götürülüş 9. Büyük Çalkantı 10. Milenyum 11. Dünyanın Sonu (Armageddon Savaşı)	12. Son Hüküm Günü 13. Cennet 14. Cehennem 15. Tanrının bütün amaçlarının nihai olarak gerçekleşmesi ... (Ebedi yaşam)
Deneyimleyen Kişi	Tüm insanlık bireysel olarak deneyimleyecek.	İyiler ile kötülerin kutuplaşmaları ve karşılıklı bir mücadele söz konusudur. Bu olaylar kitlese ölçekte gerçekleşecektir.	Tüm insanlık kitlese olarak deneyimleyecek.

1. Ölüm

Kilise, her bir tinsel ruhun doğrudan doğruya bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını öğretir – ruh, ebeveynler tarafından 'üretilen' bir unsur değildir ve ayrıca o ebedidir. Ölüm ile bedenden ayrıldığında yok olmaz ve Ölülerin Dirilişinde bedeni ile yeniden birleşecektir (CCE, §366).

Yukarıdaki pasaj ruhun (*anima*) ebediliği ve ölümün nihai bir son olmadığına dair

Kilisenin görüşünü sarıh bir şekilde içermektedir. İnsan yalnızca ruh ve bedenden (*corpus*) oluşan bir yapı arz etmez. Bunlara ilaveten can (*spiritus*) ve yürek (*cor*) denilen ve kişinin, tanrının tarafını tutup tutmayacağına karar vermesinde etkili olan derunî boyutunu oluşturan unsurları da içerir (CCE, §367-8).

Ölüm ise yaratılışın ilk safhasında olmayan fakat aslî günah ile bu dünyaya gelen bir unsur olarak kabul edilir. Bu yüzden ölüm, o ilk günahın bir semeresidir. Bu minvalde literatürde şu açıklama yapılır:

Aslı adaletten (originalis iustitia) ileri gelen [Adem ile Havva'nın] ahenk içindeki ilişkileri artık yıkılmıştı; ruhun beden üzerindeki tinsel yetenekleri zayıfladı; erkek ve kadının ayrılmaz birliği gerilimlere tabi olmuştu; o andan itibaren artık aralarındaki ilişki şehvet ve tahakküm izleri taşıdı. Yaratılışla olan uyum da parçalandı; gözle görünen yaratıkların hepsi insana yabancı ve düşman oldu; İnsan yüzünden artık yaratılış da 'çürümeye tabi kılınmıştır'. Önünde sonunda bu itaatsizlik sebebiyle insanın başına gelecek şey bariz bir biçimde önceden haber verilmişti: insan, kendisinden yaratılmış olduğu toprağa 'geri dönecektir'. Böylece ölüm, insanlık tarihine girmiş oldu. (CCC, §400), (Yar 3:7-16, 17, 19; Rom 8:20; Yar 2:17; Rom 5:12).

Literatürde günahın adaletin zıttı olarak tanımlanması dikkati çeken ilk husustur, böylece zulüm ile eşanlımlı oluşu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz yapılan bu ilk zulmün (aslî günahın) bir başkaldırı ve itaatsizlik olduğu göz önünde bulundurulursa niçin bu kadar önemli sonuçlar doğurduğu da anlaşılabilir olur. Zira ölüm, bu zulüm sebebi ile dünyaya gelen nice kötülüklerden sadece birisidir.

En erken kilise dokümanından en son dokümana kadar Hıristiyanlar, ölümü hep kötülük ve günah ile gerçek yaşamı ise İsa Mesih ile ilişkilendirmişlerdir. Örneğin Didache¹ adlı eserde insanlığın biri *Yaşam Yolu* öteki *Ölüm Yolu* olmak üzere yalnızca iki seçeneklerinin olduğu ifade edildikten sonra, ölüm yolu diye ifade edilen istikamet şöyle ifade edilir:

“Ölüm Yolu şudur. Öncelikle, bu yol kötülükten ibarettir ve her açıdan lanetlenmiştir. Bu yol cinayet, zina, şehvet düşkünlüğü, fuhuş, hırsızlık, putperestlik, büyücülük, sihirbazlık, gasp, yalan yemin, riyakârlık, hilekârlık, düzenbazlık, gurur, fesatlık, bencillik, tamahkârlık, küfürlü konuşmak, kıskançlık, saygısızlık, kibir ve kendini beğenmişlik ile dolup taşar. Bu yolda iyi insanlara işkence eden, hakikatten iğrenen ve yalancılara tapan kişiler vardır; bu kişiler ne iyi kimseleri bekleyen mükâfatlardan haberdardır ne de iyi ve adil olan şey nedir bilirler; yine böyle kişiler salih amellerde bulunmak yerine göz göre göre yalan söyleyip, korkunç kötülükler planlarlar. Böyle kimseler kibarlık ve sabır gibi erdemleri tahayyül dahi edemezler; faydalı ve iyi şeylere asla ilgileri yoktur ve yalnızca kendi çıkarlarına meylederler. Fakirin ve garibin halinden anlamaz ve asla onlara şefkatle muamele etmezler. Yaratıcıları hakkında da en ufak

¹ Didache metni 1873 yılında, İzmit metropolitani Yunan Ortodoks Başpiskoposu Philotheos Bryennios tarafından İstanbul'daki Kudüs patrikliği kütüphanesinde keşfedilmiştir. Didache metninin yazarı bilinmemekle birlikte “Didache kyriou dia ton dodeka apostolon ethesin / On iki havarinin Rabbin öğretisini kâfirlere tebliği” şeklinde bir başlığı vardır. Yapılan çalışmalar bu metnin tek bir metinden oluşmadığını, yıllar içinde ilaveler yapıldığını göstermiştir (Draper, 1996) ve 65 ilâ 80 yılları arasına tarihlendiren araştırmalar olduğu gibi, 131 – 160 yılları arasına da tarihlendirilmektedir (Chapman, 1908). Genel kanaat metnin en temel parçası olan ilk bölümlerinin 100 yılından önce yazıldığı, ancak son şeklini I. yüzyılın sonlarına doğru aldığı yönündedir. Didache metninin tamamı için: <http://www.sofiatopia.org/equiaeon/didache.htm>

bir bilgileri yoktur. Bu gibi kimseler çocuklarını bile öldürürler ve Tanrı'nın suretinde yaratılan insanı hakir görürler; yardıma muhtaç kimselerden yüz çevirirler ve mazlum kişiyi daha çok ezerler; bunlar zenginlere taparcasına hürmet ve yardım ederken, fakirlerden de gözleri dönmüş gibi nefret ederler; bunların istisnasız tamamı günahlara batmış kimselerdir. Bu gibi insanlardan arkana bakmadan kaç, Evladım!” (Didache, 5:1,2)

Birinci yüzyıla ait yukarıdaki metin Hristiyan ahlakını özetler nitelikte olsa da, kötü hasletler sayılıp, bunlardan sakınılması gerektiği ifade edilirken bütün bu kötü hasletlerin ‘Ölüm Yolu’ diye anılması manidardır. Papa Francis’in 2013 Haziran ayında yayınladığı aşağıdaki metin de yine benzer bir mesajı vermektedir. Buna göre, İsa Mesih ölümün karanlığını dahi aydınlatabilen yegâne güneştir. Burada da imansızlığın ölüm ve karanlık ile ilişkilendirildiğini ve imanın ölümü dahi yenebilecek bir kuvvet olduğu vurgulanmaktadır:

Güneş, bütün hakikati tüm çıplaklığı ile aydınlatamaz, zira onun ışıkları ölümün gölgesine nüfuz edemez, o gölge ki nihayetinde bütün insanların üzerine düşer ve onların gözlerini ışığa kapatır. (...)İmanlarının kendilerine açtığı uçsuz bucaksız ufkun farkına varan

Hristiyanlar, Mesih’i “ışıkları yaşam saçan” gerçek güneş olarak çağırırlar. (Lumen Fidei, §1)

2. Özel Yargılama

Ölümle ile birlikte, yani ruhun bedenden ayrılmasıyla, insan bedeni çürür ve ruh Tanrı ile buluşmaya giderek *Özel Yargılamadan* geçer. Bunun sonucunda ebedi istirahatgâhını önceden tadar ve yeniden dirileceği günü bekler (CCE, §163). Tanrıyla mükemmel bir iletişim kuran, kusursuz bir Hristiyan hayatı yaşayan, kısacası ‘*nur içinde*’ olan kişiler beklemeden, doğrudan Cennetin bir ön deneyimini tadararak Tanrının cemalini temaşa saadetine ereceklerdir. Ölüm anında bazı küçük günahları sebebiyle aklanmaya ihtiyacı olan kişiler Araf’a giderek günahlarının kirlerinden arınmayı beklerler. Ölen kişi eğer ölümcül günahlardan birini işlemişse veya daha beteri, aslı günahın kirine bulanmışsa, doğrudan, ebediyen kalacağı Cehennem’in ön deneyimi yaşamaya başlar. Özel Yargılama ile ilgili kutsal kitapta sarıh bir pasaj olmamasına rağmen Rom. 2:15-16, Lu. 23:43, 2Ko. 5 gibi pasajlardan çıkan anlamlar doğrultusunda ve Michael Palaeologus’un 1274’teki iman ikrarında, Papa Benedict XII’nin 1336’da yayınladığı papalık genelgesinde (*Benedictus Deus*), Papa Gregory XIII (ö.1585) ve Papa Benedict XIV’ün (ö.1758) beyanlarında bu dogmanın tespit ve tesis edildiği görülmektedir (CCE, §1021, 1022; McHugh, 1910b).

3. Cennetin Ön-Deneyimi

Kusursuz bir Hristiyan hayatı yaşayarak ölenler ve küçük günahlarından tamamen arınmış kişiler, ilelebet Mesih İsa ile birlikte yaşayarak Tanrıyı ‘olduğu gibi’ görme, onunla yüz yüze, aracısız iletişim kurma ve hatta tanrı gibi olma bahtiyarlığına nail olacaklardır (CCE, §1023; Yu. 3:2; 1Ko. 13:12, Va. 22:4). Cennet; Kutsal Teslis, Meryem Ana, bütün melekler ve azizlerle birlikte, sonsuza kadar yaşamaktır. Cennet; insanın en derin özlemlerinin gerçekleşmesi, nihai akıbeti, yüce ve kesin mutluluk halidir. Cennet; Tanrı’nın kendisini sevenler için hazırladıklarını hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan yüreğinin kavramadığı (1Ko. 2:9) kutlu bir mekandır (CCE, §1024-29). Cennet yalnızca

günahsızların ve iman edip vaftiz olanların gidebildiği bir yerdir (Mar. 16:16). Günahlardan kurtulmak için de tövbe etmek gereklidir (Elç. 2:38). Hıristiyan yaşamında tövbenin pek çok çeşidi vardır. Oruç tutarak, ibadet ederek veya zekat vererek günahlardan arınmak mümkündür (CCE, §1434). Ayrıca, vaftiz olmak, şehit olmak, kişinin komşusuyla barışması, günahlar için dökülen gözyaşları, hayır hasenat işlerine koşmak ve azizlerin aracılığı gibi çeşitli yollar pek çok günahın kefareti olarak arınmayı sağlar (CCE, §1434). Bunlara ilaveten kişinin fakirlerin imdadına koşması, adaleti tesis için çalışması, din kardeşinin manevi gelişimi için ona yardım etmesi, günlük ibadetleri yapması, kutsal kitaptan pasajlar okuması, yıllık ibadetleri gözetmesi ve genel olarak kendi günahkâr durumunu kabul ederek Tanrıdan sürekli af dilemesi de günahların silinmesini ve aklanmayı sağlar (CCE, §1435-39).

4. Araf

Tanrı'nın dostluğu ve nuru içinde ölenler, ama henüz tam olarak arınmamış olanlar, ebedi esenliklerini garanti altına almış olmalarına karşın, Cennet mutluluğuna girmek için gerekli kutsallığı elde etmek amacıyla öldükten sonra bir arınmadan geçerler (CCE, §1030), çünkü cennete murdar hiçbir şey giremeyecektir (Va. 21:27). Bu son arınmaya Kilise, Araf demektedir ve Araf ile ilgili iman doktrini özellikle Floronsa (1431-1449) ve Trent Konsillerinde (1545-1563) açıkça belirtilmiştir (CCE, §954, 1031, 1472). Kutsal Kitaba göre, günahlardan arınma hem bu dünyada, hem de öldükten sonra gerçekleşebilir (Mat. 12:31). Bu yüzden Kilise ölümler için Evharistiya kurbanı sunulmasını, sadaka verilmesini, endüljans alınmasını ve diğer tövbe eylemlerinde bulunulmasını teşvik eder (CCE, §958, 1032, 1371, 1689). Örneğin, 2016 yılında kutlanan Merhamet Jübilesi vesilesiyle *mutlak endüljanslar* dağıtılmıştır. Bu belge, öldükten sonra günaha bağlı bir şekilde gerçekleşecek olan geçici azabın tümünden kaldırıldığı bir af belgesidir. Baba'nın rahmeti, Mesih'in Gelini, yani Kilisesi, aracılığı ile tövbe dileyen günahkâra ulaşan ve böylece onu günahın her bir kalıntısından kurtaran bir endüljans olur (Misericordiae Vultus, m.22; Yıldırım ve Karatosun, 2016, s. 481, 521).

5. Cehennem Ön-Deneyimi

Pişman olmadan ve Tanrı'nın bağışlayıcı sevgisini kazanmadan ölmek, bizzat kendi isteğimizle ondan ebediyen ayrı kalmak anlamına gelir. Tanrı ve azizlerin birliğinden kendini dışlama durumuna 'cehennem' denir (CCE, §1033). Cehennem azabının en acı verici kısmı ise bu ayrı kalış halidir, çünkü insanoğlu mutlu bir yaşama hasret yaşamaktadır ve yalnızca Tanrı ile birlikte olduğunda bu mutlu yaşama erecektir, cehennem ise ebediyen bundan irak kalmaktır (CCE, §1035). İlaveten, kutsal kitapta pek çok defa bu gibi günahkârların ateş ile azap olunacaklarıyla ilgili pasajlar vardır (CCE, §1034, Mat. 13:41-42; Mat. 5:13, 22; Mar. 9:43-48). Özünde insanlık Cehennem için yaratılmadı, ancak Cehenneme gidenler Tanrı'ya bilerek, isteyerek ve ısrarla isyan edenlerdir, Tanrı ise herkesi biteviye tövbeye davet eder (2Pe. 3:9). Ayrıca ölümcül günah işleyenler de ebedi cehennem azabına müstahak olurlar (CCE, §1861), çünkü ölümcül günahlar 'tam bilinçli bir şekilde ve isteyerek, ciddi bir konuda işlenmiş' günahlardır (CCE, §1857). Ciddi konu ise adam öldürmek, zina etmek, hırsızlık yapmak, yalan yere tanıklık etmek, başkasının hakkını yemek, anne ve babaya saygısızlık

etmek olarak tanımlanır (CCE, §1858).

6. İsa Mesih'in İkinci Gelişi

Katolik Kilisesinin tasdik ettiği İznik iman ikrarının (amentüsünün) İsa Mesih'in İkinci Gelişi ile ilgili maddeleri şöyledir:

“... *Kutsal Kitaplarda yazıldığı gibi, üç gün sonra dirilmiş ve göğe çıkmıştır. Baba'nun sağında oturmaktadır. Dirileri ve ölüleri yargılamak amacıyla şanla yeniden gelecek ve hükümdarlığının sonu gelmeyecektir.*”

İsa Mesih'in İkinci Gelişine iman yalnızca sözde kalmaz, yıl içinde Advent diye bilinen ve Noel'den önce kutlanan, Dört Hafta süren litürjik bir dönem vardır. Bu dönemde yapılan bütün ayinlerde İsa Mesih'in İkinci Gelişinin coşkulu isteği her yıl yenilenir. Örneğin Advent dönemine özel haftanın (17 Aralıkta ila 23 Aralıkta arası) her günü sadece bir tanesi okunan yedi adet *antiphon*² vardır. Bunların her birisi gelecek olan Mesih'i farklı bir sıfat ile övdüğünden 'Yüce *Antiphon*' olarak isimlendirilirler. Ayrıca hepsi 'O' şeklindeki nida ile başladığı için 'O *Antiphonlar*' da denir. Her birisi, Kutsal Kitapta İsa Mesih için kullanılan özel bir sıfat ile başlar ve yine özel bir dilek ile biter. Bu antiphonların yazarı bilinmemekle beraber, dokuzuncu yüzyıla ait oldukları tahmin edilmektedir (Britt, 1922, ss. 91, 93).

Latince	Türkçe
O Clavis David, et sceptrum domus Israel; qui aperis, et nemo claudit; claudis, et nemo aperit: veni, et educ vincitum de domo carceris, sedentem in tenbris, et umbra mortis.	Ey açtığını kimsenin kapayamayacağı ve kapadığını kimsenin açamayacağı Davut'un Anahtarı ve İsrail Evinin asası; gel ve karanlıkta, ölümün gölgesinde oturan köle yurdundaki tutsaklara önderlik et.

Antiphonda geçen 'Davut'un Anahtarı' tabirini Yeşaya 22:22'de ve Vahiy 3:7'de görebiliyoruz. 'İsrail Evinin Asası' tabirinin izlerini ise Yeremya 51:19'da sürebiliriz. Karanlık zindanlar ve kölelik vurgusunu da Yeşaya 42:7'de okuyabiliriz. Bu ayetleri incelediğimizde aslen sürgündeki Yahudilerin beklediği, Davut'un soyundan gelip kendilerini kurtaracak olan Mesih'e adadıkları övgü dolu ve beklenti içerikli metinler olduklarını görebiliyoruz. Bu metinlerin Advent döneminde Hıristiyanlar tarafından okunması manidardır. Onlara göre Yahudilerin bekledikleri bu Mesih, İsa'dan başkası değildir ve zaten bu iki halkın Mesih beklentisi ortak noktalarıdır (CCE, §840). Bu yüzden, O'nun İkinci Gelişi için de bu satırlar düşünülebilir. Yeni Ahitten de pek çok pasaj İsa Mesih'in İkinci Gelişiyle ilgilidir. İsa Mesih'in İkinci Gelişinin amacı kendisini bekleyenlerin kurtuluşunu sağlamak (İbr. 9:28) ve onları beraberinde götürmektir (Yu. 14:3). İkinci Gelişin ne zaman gerçekleşeceği bilinmemekle birlikte, tıpkı göğe çıkışı gibi (Elç. 1:9-11), yine bulutlarla gelecek, her göz onu görecek (Va. 1:7), ona melekler ve güçlü bir borazan sesi eşlik edecek (Mat. 24:31) ve bir Kral gibi görkemli tahtına oturarak (Mat. 25:31) önce kendisine inanan ölüleri diriltecektir (1Se. 4:16-17).

² Grekçe *anti* (anti / karşıt) + *φωνή* (foní / ses) kelimelerinin birleşiminden oluşan *ἀντιφωνον* (*antifonon*) bir ilahinin belli bir kısmının, ilahi bitene kadar sürekli tekrar edilerek söylenmesidir (Otten, 1907).

7. Ölülerin Dirilişi

İsa Mesih'in çağdaşlarının (Yu. 11:24) büyük çoğunluğu ve Ferisiler (Elç. 23:6) ölümlerin dirileceğini ümit ediyorlardı. İsa, bunu açıkça öğretmektedir. Yeniden dirilişi inkâr eden Sadukilere şu cevabı vermektedir: "Ne Kutsal Yazıları ne de Tanrı'nın gücünü biliyorsunuz. Yanılmanızın nedeni de bu değil mi? (Mar. 12:24)". Ölülerin dirileceğine inanmak esasında Tanrı'ya inanmaktır, zira o "ölülerin değil, dirilerin Tanrı'sıdır (Mar. 12:27)" (CCE, §993). Zaten İsa da yaşadığı süre zarfında hem başkalarını ölümden diriltmiş (Mar 5:21-42) hem de bizzat kendisinin ölümünden üç gün sonra dirileceğini haber vermiş (Mar 10:34, Yu 2:1922) ve haber verdiği gibi de dirilmiştir.

İsa Mesih'in İkinci Gelişi gerçekleştiğinde, ruhlar eski bedenleriyle yeniden birleşerek diriltileceklerdir (CCE, §997). Önce İsa'ya inananlar olmak üzere (1Se. 4:16) bütün ölümler bir borazan sesiyle (1Se. 4:16) veya dört yandan esen bir rüzgar ile (Hez. 37:9) dirilecektir. "İyilik yapmış olanlar yaşamak, kötülük yapmış olanlar yargılanmak için (cehennemlik olmak için) dirilecekler" (Yu 5:29; Krş. Dan 12:2; CCE, §998).

Dirilişin mahiyeti bir iman sırrıdır ama literatürde İsa Mesih'in dirilişi örnek gösterilerek açıklanmaya çalışılır. İsa kendi bedeniyle dirilmişti (Lu. 24:39), bu yüzden bütün insanlar da kendi bedenleriyle dirilecekler. Fakat bu bedenler daha yüce bir bedene (Flp. 3:21) *tinsel bedene* dönüştürülecektir (1Ko. 15:44) böylece ebedi azabı veya mükafatı tadabilecek uygun duruma geleceklerdir.

8. Alınıp Götürülüş

İsa Mesih'in İkinci Gelişi ve Diriliş gerçekleştiğinde henüz Dünyanın Sonu gelmiş değildir. Bu yüzden İsa Mesih geldiğinde, yeryüzünde hala yaşayan insanlar olacaktır. İşte İsa Mesih'in İkinci Gelişi ile birlikte Diriliş de gerçekleşecek ve İsa Mesih hem yaşayanlar hem de dirilenler arasından kendisine iman edenleri toplayıp Milenyum sürecinde birlikte yaşayacakları yere –tam olarak neresi olduğu hakkında fikir birliği yoktur– götürecektir (1Se 4:15-17; Mat. 24:37-40). İnananlar yeryüzünden götürüldüğünde, halen yaşamakta olan kafirler, günahkârlar ve azgınlar, yeryüzünde daha çok fesat çıkaracak, böylece Dünyanın Sonu gelecektir.

İşte bu Alınıp Götürülüş mefhumu Eski Ahitte ve Yeni Ahitte defalarca görülmektedir. Örneğin, 1Se 4:17'deki bu pasaj şöyledir: "Sonra biz yaşamakta olanlar, hayatta olanlar, onlarla birlikte Rab'bi havada karşılamak üzere bulutlar içinde *alınıp götürüleceğiz*. Böylece sonsuza dek Rab'le birlikte olacağız." Türkçe *alınıp götürüleceğiz*, şeklinde çevrilen fiil Yunanca'da *harpagesometh* olarak geçmektedir. Bu fiil, *harpazo* (*alı koymak, zorla bir şeyi almak*) fiilinin gelecek zamanlı edilgen haber kipinde çekilmiş halidir. Aynı anlamda Latince *rapiemur* fiili kullanılır (Lowe, 2005, böl. 5.1).

Bu manada Eski Ahitte, peygamber Enok'un Tanrı katına yükselmesi (Yar. 5:22; İbr. 11:5), peygamber İlyas'ın ateşli bir araba içinde kasırgayla cennete alınması (2Kr. 2:11-12), peygamber Hezekiel'in bir rüzgarla Kudüs'e götürülmesi (Hez. 8:1-3) gibi olaylarda kullanılan fiil de aynı kökten türemiştir. Alınıp Götürülüşün üç önemli sonucu olacaktır: Birincisi, İsa Mesih'in yeniden geleceğine dair verdiği söz yerine gelmiş olacak. Çünkü Alınıp Götürülüş,

bizzat İsa Mesih tarafından gerçekleştirilecektir. İkincisi, nihai kurtuluş tam anlamıyla sağlanmış olacaktır. Üçüncüsü, bütün inanlılar artık yekvücut olarak İsa Mesih'le birlikte toplanacaktır (Benware, 2006, böl. 3.12).

9. Büyük Çalkantı

Son zamanlar yaklaştığında yeryüzünde kıtlık, savaş ve depremler artacak. Hıristiyan olmak bile suç sayılacak, sahte mesihler, sahte peygamberler türeyecek ve bu kişiler mucizeler ile ayetler göstererek inanlıları saptırmaya çalışacaklar (Mar. 13). İşte Katolik Kilisesi bu döneme 'Büyük Çalkantı' veya 'Nihai Sınama' adını vermektedir (CCE, §675; Lu. 21:12; Yu. 15:19-20). Büyük Çalkantı döneminde neler olacağı Vahiy kitabında etraflıca anlatılmaktadır. Bu pasajlar takip edildiğinde iyi ile kötünün, kaos ile düzenin son mücadelesini görmekteyiz. Temelde İsa-karşıtı (*anti-christ*) denilen bir güce karşı iyinin (İsa'nın) zaferini konu alan bu eskatolojik pasajlar haricinde diğer Yeni Ahit pasajlarında her daim kötülüğü temsil eden güce *anti-christ* denilmiştir. Buna göre *anti-christ*'in karakteristik özellikleri şöyledir: Hıristiyan gibi görünür ama değildir (1Yu. 2:19), yalancı ve kafirdir (1Yu. 2:22), İsa'nın İkinci Gelişine inanmaz (2Yu. 7), on boynuzlu ve yedi başlı bir canavar (Va. 11:7) veya ejderha (Va. 12) şeklinde resmedilir. Ayrıca Büyük Çalkantı esnasında Tanrının gazabının yeryüzüne 7 mührün açılmasıyla (Va. 6) saçılacağı ifade edilmektedir. Mamafih, bu süreçte neler olacağı etraflıca anlatılmasına rağmen, *ne zaman* olacağı hususunda fikir birliğine varılmış değildir.

İsa Mesih'in iyi insanları yeryüzünden toplamak için İkinci Gelişinden sonra araya Büyük Çalkantının gireceğini, daha sonra Kiliseyi (Krallığını) yeniden tesis etmek için üçüncü kere gelerek Milenyum sürecini başlatacağını söyleyen inanca *Pre-tribulational rapture* denilmektedir (Benware, 2006, böl. 3.12). İkinci Gelişin yalnızca bir kere gerçekleşeceğini ve bunun da Büyük Çalkantı bittikten sonra olacağını söyleyen inanca ise *Post-tribulational rapture* denilmektedir (Benware, 2006, böl. 3.13). Bu fikri savunanlar delil olarak Mat. 24:29-31, 1Se. 4:16-17, 2Se. 1-12, 1Ko. 15:51-52, Va. 20:4-6 gibi pasajları göstermektedirler. Büyük Çalkantıyı kabul etmeyip İkinci Gelişin, Milenyumdan sonra olacağını söyleyen akıma *Post-millennialism* denilir. Bu akıma göre dünya daha kötüye gitmeyecek, tam tersi gelecekte bütün dünya Hıristiyanlaşacak, böylece her yerde barış hâkim olacaktır. Bu barış ortamında İsa Mesih gelerek, ölüleri diriltecek, Krallığını kuracak, binyıl sonunda Son Yargılama günü vuku bulacaktır (Benware, 2006, böl. 2.8). Bu görüş Yeni Ahit'in pek çok pasajıyla çeliştiği için genel kabul görmeyen bir görüştür. Bin Yıllık Krallığın yeryüzünde fiziksel olarak kurulacağını kabul etmeyip, bu inancı alegorik olarak yorumlayan görüşe *Amillennialism* denilmektedir. Buna göre Bin Yıllık Krallık İsa'nın Birinci Gelişi ile başlayan bir süreçtir ve Kilisenin manevi vücudu tarafından da halen devam ettirilmektedir ve İkinci Geliş ile birlikte bu süreç sona erecektir (Benware, 2006, böl. 2.7). Katolik Kilisesi bu görüşe oldukça yakındır, ama kesin olarak bir şey söylenememektedir.

Çünkü konuyla ilgili bir iman doktrini belirlenmemiştir.

Tablo 1. Büyük Çalkantının ne zaman gerçekleşeceği ile ilgili görüşler

<i>Pre-tribulational rapture</i>	İsa Mesih'in İkinci Gelişi + Ölülerin Dirilişi + Alınıp Götürülüş -> Büyük Çalkantı -> İsa Mesih'in Üçüncü Gelişi -> Milenyum -> Son Hüküm Günü
<i>Post-tribulation rapture</i>	Büyük Çalkantı -> İsa Mesih'in İkinci Gelişi + Ölülerin Dirilişi + Alınıp Götürülüş -> Milenyum -> Son Hüküm Günü
<i>Post-millennialism</i>	Milenyum -> İsa Mesih'in İkinci Gelişi + Ölülerin Dirilişi + Alınıp Götürülüş -> Son Hüküm Günü
<i>Amillennialism</i>	Sembolik Milenyum -> Büyük Çalkantı -> İsa Mesih'in İkinci Gelişi + Ölülerin Dirilişi + Alınıp Götürülüş -> Son Hüküm Günü

Yukarıdaki tabloda Büyük Çalkantının çeşitli inanışlara göre ne zaman gerçekleşeceği izah edilmiştir. (+) işareti eş zamanlılığı temsil etmektedir. (->) işareti ise önceki sürecin bitişinin ardından sonraki sürecin başlayacağını ifade etmektedir.

10. Milenyum (Bin Yıllık Krallık)

Milenyum, Latince bin (*mille*) ve yıl (*annus*) kelimelerinden türeyen ve bin yıllık bir süreyi ifade eden bir terimdir. Yunanca İncillerde *chilia* olarak kullanılan bu kavram, İncillerde ise İsa Mesih tarafından kurulacak Krallığın süresini ifade eder (Va. 20:4). Bu eskatolojik beklentiye göre, dünyanın sonu yaklaştığında İsa Mesih'in İkinci Gelişiyle ölülerin dirilişi gerçekleşecek ve sonra şiddetli bir iyi – kötü savaşına girilecek. Bu savaşı kazanacak olan İsa, beraberindekilerle bir Krallık kuracak. Bu Krallık sona erdiğindeyse, bütün iyi insanlar, azizler ve adiller İsa'nın önderliğinde cennete gidecekler. Geride kalan kötüler ise ebedi cehennem azabına çarptırılacaklar. Milenyum fikriyle ilgili pek çok detay üzerinde farklı inanışlar gelişmiştir. Hatta bu sürenin bin yıl olup olmadığı bile tartışmaya açıktır. Milenyum mefhumu ile ilgili üzerinde anlaşılan hususlar ise şöyledir:

- İsa Mesih'in bütün haşmeti ve görkemiyle İkinci Gelişi,
- İyilerle birlikte hüküm süreceği bir krallığın yeryüzünde kurulması,
- Önce ölmüş azizlerin diriltilmesi (birinci diriliş) ve bu krallığa katılmaları,
- Tanrı'ya savaş açan kötü güçlerin mağlubiyeti ve
- Krallığın sonunda, ölülerin topyekun dirilişi (ikinci diriliş) ve Son Hükümün verilmesi neticesinde müminlerin cennete, kafirlerin cehenneme gitmesi (Kirsch, 1911).

11. Dünyanın Sonu (Son Savaş / Armageddon)

Milenyum süresince tesis edilen düzenin sonuna doğru gelindiğinde şeytan hapsedildiği yerden kurtulacak ve yeryüzünde son bir kez bozgunculuk çıkarmak için Magog ülkesindeki Gog'a ve diğer uluslara giderek onlardan büyük bir ordu kuracak ve İsa'nın Binyıllık Krallığına savaş açacaklar (Va. 20:7-8). Bu, şeytanın bütün gücüyle son defa İsa'nın krallığını devirmeye çalışmasıdır. Ancak, tanrının da yardımıyla büyük bir mağlubiyet yaşayan bu kötü güçler ateşlere atılacaklar (Hez. 38:22, Va. 20:9). Magog'u ve diğer ulusları kandıran şeytan başta

olmak üzere bütün kötü güçler yargılanarak, sonsuz cehenneme atılacaklar (Va. 20:11, 13-15). Daha sonra ilk dirilişte yer almayan diğer insanlar da dirilerek onların da yargılanmasına, yani Son Hüküm Günü'ne geçilecek.

12. Son Hüküm Günü

Hıristiyan inancına göre iki kere Diriliş gerçekleşecektir. İsa'ya inanarak ölmüş inanlılar ve azizlerin dirilişi Birinci Diriliştir. Bu şekilde dirilen ve hala o dönemde yaşayan iyi insanlar Alınıp Götürülecek ve Milenyum süresince İsa ile birlikte, onun krallığında yaşayacaklar. Milenyumun sonunda çıkacak Son Savaşı kaybeden kötü güçler ateşe atıldıktan sonra, birinci dirilişte yer almayanlar dirilecek. Böylece Son Hüküm Günü başlayacak.

Son Hüküm Günü başlatan olay, bütün ölümlerin dirilmesinin işareti olan bir borazanın çalmasıdır (1Ko. 15:52; 1Se 4:15; Yu. 5:28). Bu borazanın tam olarak ne zaman çalınacağı bilgisi yalnızca tanrıya aittir (Elç. 1:6-7). İkinci Geliş ve Milenyum süreçleri bu dünyada olduğu için Son Hükümün de bu dünyada verileceğine inanılır. Yargıç olarak tahtına oturan İsa Mesih'in huzuruna, bütün insanlar meleklerin eşlik etmeleriyle getirtilecekler (Mat. 24:31) ve İsa ile birlikte bazı kutsal kişiler de insanları yargılayacak (1Ko. 6:2). Vaftiz edilmiş olsun, edilmemiş olsun, iyi olsun, kötü olsun herkes İsa'nın huzuruna çıkacak ve yaptığı her iyi veya kötü işten, günahından, sevabından ve hatta gizli düşüncelerinden bile sorguya çekilecek (Mat. 12:36, 1Ko. 4:5). Herkesin kendisine ait bir kitabı olacak ve bir de Yaşam Kitabı denilen tanrının ezeli ve ebedi iradesinin yazılı olduğu bir kitap açılacak. Kişiler kendi kitaplarında yer alan bilgilerle yargılanacak ve nihai istirahatgâhlarına Yaşam Kitabına göre gönderilecektir. İsimleri Yaşam Kitabında yazanlar kurtuluşa ererken, diğerleri ateş gölüne atılacak (Va. 20:11-15) (McHugh, 1910a).

13. Cennet

Son Hüküm Günü bittiğinde insanların bedenleri tanrının bedenine benzer yüce bir hale dönüştürülecektir (Fil. 3:21). Daha sonra Tanrı tarafından yeni gelin gibi süslenen *Yeni Kudüs* olarak adlandırılan kutsal bir şehir gökten inecek ve yalnızca adı Yaşam Kitabında yazılı olanlar (Va. 21:27) bu şehrin ebedi konutlarının (Lu. 16:9) sakinleri olacaklardır. Bu şehirde kurtlar ve aslanlar bile otlayacak, hiçbir canlıya herhangi bir zarar gelmeyecek (Yşa. 65:25). Burada dinlendirilmiş şarapların ve yağlı yemeklerin sunulduğu zengin bir şölen verilecek ve bütün yüzlerden gözyaşları silinecek (Yşa. 25:6-8). İşte Göklerin Egemenliği (Mat. 5:17-20) denilen bu son istirahatgâha yalnızca iyi kullar girebilecek. İyi kulların kimliğine dair suale karşın İsa on emrin şu maddelerini sayarak cevap vermiştir: “Adam öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, annene babana saygı göstereceksin ve komşunu kendin gibi seveceksin” (Mat. 19:18-19). Mimarı ve kurucusu Tanrı olan bu kent (İbr. 11:10) hakkında kutsal kitapta verilen bilgilere bakıldığında bu kentte ölüm, korku, güvensizlik ve fakirlik yerine sonsuz yaşam, esenlik, emniyet ve zenginliğin hâkim olduğunu (Va. 7:13-17, 21:4-8, 22:3-7, 22:5-9; Hez. 28:24-26) görebiliyoruz ki bunlar da bütün insanlığın nihai arzularıdır. Dikkat çekilmesi gereken ayırt edici unsurlar ise şunlardır: Cennette tapınak olmayacaktır, çünkü Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı ve Kuzu (İsa Mesih) kentin tapınağı olacaktır, ama ibadet olacaktır. Cennette yaşam suyu ırmağı ve on iki çeşit

meyve üreten yaşam ağacı olacaktır (Va. 22:1-5) ve cennet sınırları belirli bir alan üzere kurulmuş bir şehir sembolüyle betimlenen bir mekandır (Va. 21:16).

14. Cehennem

Armageddon savaşını İsa Mesih kazandıktan sonra Son Hüküm Gününün başladığını belirten borazana üflenecek ve böylece İkinci Diriliş gerçekleşecektir. Son Hüküm Günü şuan üzerinde yaşadığımız dünyada gerçekleşecek bir süreçtir ve İsa Mesih ile birlikte bazı kutsal kişiler de insanları yargılayacaktır (1Ko. 6:2). Bu yargılama sonunda Armageddon savaşını kaybeden Şeytan'ın askerleri ve Göklerin Egemenliğine giremeyen talihsiz ruhlar Cehenneme atılacaktır. 2.5. maddede Cehennemin ön-deneyimi başlığında belirtilen hususlar aynen geçerlidir. Esasen Kutsal Kitaptaki cehennem ile ilgili ayetlerin tamamı Son Hüküm Günü sonrasında cezası kesinleşen kişilerin gidecekleri cehennem hakkındadır. Kilisenin görüşüne göre ölen her kişi Özel Yargılamadan geçtiği için nihai durağı Cehennem olacak kişiler, İkinci Diriliş gerçekleşene kadar Cehennem azabının bir benzerini tadarlar. Cehennemdeki azap çeşitleri ise ayetlerde şöyle ifade edilir: sönmeyen ateş ile azap (Ma. 9:48-49, Ma. 9:43, Yah. 1:7), ölümsüz kurtların kişiyi kemirmesi (Ma. 9:48-49), kükürtle yanan ateş gölüne atılmak (Va. 21:8, 19:20), Rabbin varlığından ve yüce gücünden uzak kalmak (2Se. 1:8), kızgın fırınlara atılmak (Mat. 13:50), ağlayış ve diş gıcirtısı (Mat. 13:50), çürüyüş (Elç. 2:27), bedeni kurtçukların kaplaması (Yşa. 14:11), zincirlenmek (2Pe. 2:4).

15. Tanrının Bütün Amaçlarının Nihai Olarak Gerçekleşmesi

Son Hüküm Günü gerçekleşip bütün iyi ruhlar Cennetteki ebedi konutlarına gittiğinde, kötü ruhlar da Cehennemdeki ebedi azaba duçar olduğunda Tanrının Bütün Amaçları Nihai Olarak Gerçekleşmiş olacaktır. Hıristiyanlıkta insanın yaratılma amacı Tanrının Yüceliğinin yeryüzündeki göstergesi olması (Yeşeya 43:7) ve nihayetinde bütün insanların *tanrının çocukları* gibi olması / davranmasıdır (1Yu. 3:1-3). Tanrı insanı kendi suretinde yaratarak ona yeryüzünde önemli bir görev biçmiştir: “*Sonuç olarak, ne yer ne içerseniz, ne yaparsanız, her şeyi Tanrı'nın yüceliği için yapın*”. (1Ko. 10:31). Gerçek adaletin tesis edilerek bütün insanların nihai yargılanmasıyla tanrının tüm yüceliği herkes tarafından nihai olarak kabul görecektir ve hak eden insanlar tanrının çocukları gibi pirüpak olup ebedi saadete erecektir. İlâveten, ilk yaratılıştaki ahengi ve birliği yeniden tesis etmek (Ko. 1:15-20); Seçkin, temiz ve pak insanları bir araya toplamak (21:27); Tanrının yüceliğini, zenginliğini, merhametini, gazabını, öfkesini velhasıl bütün sıfatlarının en üstün derecesini insanlara göstermek (Rom. 9); Tanrının yaşamda, ölümden sonra da övülmesi (Yu. 17:1-5, 12:27-28) ve Tanrının ismini biteviye kutsal kılmak (Mat. 6:9) bu dünyanın kuruluş amacıdır ve dünyanın sonunda bütün bu amaçlar gerçekleşmiş olacaktır.

Sonuç

Katolik Hıristiyanlara göre insan beden, can, yürek ve ruhtan oluşur. Beden ölümlüdür, ruh ölümsüzdür. Kişi can ve yüreği ile yaşamı boyunca doğru veya yanlış seçimler yapar. Öldükten sonra da yaptığı seçimlere göre bireysel bir hesaba tabi tutulur. Bu hesaba Özel Yargılama denilir. Bu yargılama sonucu ebedi istirahatgâhının ön-deneyimi yaşanır. Bu ön-deneyim üç merhaleden oluşmaktadır: Cennetin ön-deneyimi, Cehennemin ön-deneyimi ve

cenneti hak edemeyen ancak cehennemlik de olmayan kişilerin yaşadığı boşluk, yani Araf.

Dünyanın sonuna yaklaştığında, yeryüzünde bozgunculuk ve kaos artınca İsa Mesih'in İkinci Gelişi gerçekleşecektir. İsa Mesih'in İkinci Gelişi ile birlikte daha önceden ölüp de cennetin ön-deneyimini yaşayan ruhlar ve Araf'tan kurtulabilenler dirilecektir. Bu Birinci Diriliştir. Dirilen bu iyi ruhlar ile yeryüzünde halen yaşamakta olan diğer müminler hep birlikte İsa Mesih'in önderliğinde neresi olduğu bilinmeyen bir yere alınıp götürülecekler ve orada milenyum süreci boyunca İsa Mesih'in kuracağı bir krallıkta yaşayacaklardır.

Dirilen bu iyi ruhların götürülmeleriyle birlikte yeryüzünde halen yaşamakta olan kötü insanlar ve Şeytan'ın orduları bozgunculuğu ve fesadı arttıracaktır. Bu kötü güçler, İsa Mesih'in kurduğu krallığa son bir savaş açacaklar, ancak bu savaşı iyiler kazanacaktır. Bu savaş sonunda Birinci Dirilişte dirilmeyen kötü ruhlar ve Araf'tan kurtulamayan bedbaht kişiler dirilecek ve bütün insanlar yeryüzünde kurulan ihtişamlı ve görkemli bir mahkemede, İsa Mesih'in ve seçkin bazı azizlerin huzurunda yargılanacaklar. Bu yargılama sonucunda iyi ruhlar mimarı tanrı olan ve gökte inşa edilen *Yeni Kudüs* denilen bir 'şehrin' ebedi sakinleri olarak buradaki konutlara yerleşecekler. Kötü ruhlar da cehenneme atılacaklar böylece Tanrının bütün amaçları nihai olarak gerçekleşmiş, adalet yerini bulmuş olacaktır.

Mutlaka tesis edilecek nihai ve mükemmel bir adalete duyulan ümit, haksızlık ve zulüm ile dolu bu dünyada inanlılara güç vermektedir. Ölümün bir son olmadığına inanmak, kişinin tanrıyı sevmesini, mütevazı bir hayat sürmesini ve dünyevi şeylere haddinden fazla değer vermemesini sağlayan bir inançtır. Katolik bir Hristiyan'ın Ahirete inanmasının temelinde bizzat İsa Mesih'in ölümünden üç gün sonra dirilmesine duyduğu inanç vardır. Ayrıca, tarihi süreçte sayısız konsil kararında, Kilise babalarının yazılarında ve papalık dokümanlarında bu inanç tespit edilmiştir.

Ahiret inancı bireye psikolojik destek sağlamasının yanı sıra, bireyin uhrevi saadete erebilmesi için, her türlü fedakârlığı yapabilmesini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla gayretkeş misyonerlik faaliyetlerinin ve hatta tarihte vaki olan din savaşlarının manevi temelini atan unsur, ölümden sonra dirilişe duyulan kati imandır. Katolik Kilisesinin gücünün bir kısmını bu inançtan aldığı da söylenebilir. Özellikle Araf inancı temelinde geliştirilen endüljans uygulamaları ve Son Hüküm Gününde azizlerin de yargılama yapabilecekleri temelinde geliştirilen azizlere tazim gibi uygulamalar, Protestanlığın doğuşu gibi çok ciddi bir sonucu doğuran başat etmenlerden bazıları olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte özellikle milenyumcu yeni mezheplerin çıkış noktası da ahiret inancıyla ilgili belirgin olmayan hususlardır. Özellikle birbiriyle çelişen İncil pasajları, anlaması zor bazı mefhumlar ve Vahiy ile Daniel kitabı gibi son derece sembolik, mistik ve eskatolojik bilgiler ihtiva eden kutsal metinler nedeniyle farklı inançlar ve hatta yeni mezhepler türemiştir.

Kaynaklar

Akbaş, M. (2002). Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV, 37-60.

- Ataşağın, G. (1998). Hıristiyanlıkta Kıyamet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(8), 111 - 140.
- Batuk, C. (2008). Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2008/2), 5-36.
- Benware, P. N. (2006). *Understanding End Times Prophecy: A Comprehensive Approach* [AZW formatında] Retrieved from <https://www.moodypublishers.com/>.
- Britt, M. (1922). *The Hymns of the Breviary and Missal*. New York, Cincinnati, Chicago: Benziger Brothers.
- Catechismus Catholicae Ecclesia (CCE)*. (1997). (2. bs.). Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm adresinden erişilmiştir.
- Chapman, J. (1908). Didache. *The Catholic Encyclopedia* içinde. (C. 4). New York: Robert Appleton Company. Erişim Tarihi: 26 Temmuz 2019, New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/04779a.htm>.
- Draper, J. A. (1996). *The Didache in Modern Research*. Leiden: E. J. Brill.
- Kirsch, J. P. (1911). Millennium and Millenarianism. *The Catholic Encyclopedia* içinde. New York: Robert Appleton Company. Erişim Tarihi: 06 Nisan 2017, New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/10307a.htm> adresinden erişilmiştir.
- Lowe, D. L. (2005). *Earthquake Resurrection: Supernatural Catalyst for the Coming Global Catastrophe* [AZW formatında] Retrieved from <http://www.earthquakeresurrection.com/>.
- McHugh, J. (1910a). General Judgement. *The Catholic Encyclopedia* içinde. New York: Robert Appleton Company. Erişim Tarihi: 06 Nisan 2017, New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/08552a.htm> adresinden erişilmiştir.
- McHugh, J. (1910b). Particular Judgement. *The Catholic Encyclopedia* içinde. New York: Robert Appleton Company. Erişim Tarihi: 28 Mart 2017, New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/08550a.htm> adresinden erişilmiştir.
- Otten, J. (1907). Antiphon. *The Catholic Encyclopedia* içinde. New York: Robert Appleton Company. Erişim Tarihi: 29 Mart 2017, New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/01575b.htm> adresinden erişilmiştir.
- Yıldırım, M. ve Karatosun, M. O. (2016). Katolik Kilisesinin Jübile Anlayışı ve 2016 Merhamet Yılı. A. H. Eroğlu (Ed.), *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* içinde (ss. 477 - 521). Ankara: Berikan.

An Examination on the Beliefs of Roman Catholic Church about Afterlife

Abstract

Christianity is one of the worlds' living religions in which the resurrection after death and the events to be followed are explained in detail. According to Christianity, the life of the world has a beginning and an end. The whole plot of individual and mass events, believed to flow in a linear time, is all about beliefs in the Afterlife. According to Christianity, the Afterlife begins with the death of the individual on a personal scale and with The Last Judgement on the scale of humanity. The period of time from the creation of universe to the day of The Last Judgement can be examined in three main sections.

The first period is the period in which we are still present, from the creation of the universe to the Second Coming. The events of this time period will take place in this world and they will be on an entirely individual scale. These beliefs expressed in the literature are; death, Particular Judgment, preexperience of Paradise, Purgatory, pre-experience of Hell.

The second period covers a timeline that begins with the Second Coming and continues until the day of The Last Judgement. This world is the place of events that will take place during this time period. However, their interlocutors are all humanity, especially all Christian believers embodied in the spiritual personality of the Church. When we look at the details of the Second Coming, the resurrection of the dead, rapture, tribulation, the Millennium, end of the world and The Last Judgement, it is clear that a war between good and bad is foreseen in which the ultimate winner will be the good. However, since the Church still does not provide final verdicts on the details of certain issues, there is an expectation for a future with certain outline but blurry details. This ambiguity creates an area that can go as far as the sectarianization process and paves the way for different disagreements.

The third period begins with day of The Last Judgement, the first day of an eternal life in which Jesus Christ judges the evil and absolves the good together with chosen saints, ending the war of good and evil once and for all. The events that will take place in this time period is a different place called the New Earth and New Heaven. As a result of this court, which concerns all humanity, the good are divided into Paradise as eternal rest and the evil into Hell as eternal punishment. This eternal life, where all the purposes of God are fulfilled, is the last stage of the Afterlife, which Christians expect mixed with hope and fear.

The aim of this article is to present in detail the point of view of the Catholic faith in the abovementioned stages, using only the official documents and authentic sources of the Church. In this context, our study is a descriptive study where futuristic elements and eschatological beliefs are blended.

Keywords: *History of Religions, Roman Catholic Church, the Afterlife, the Second Coming of Jesus Christ, the Last Judgment.*

18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle‘a)

Contracted Divorce (Mukhâla‘ah) According to Adana Qadi Registers in the 18th Century

Ömer KORKMAZ^a

^a Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
e-Posta: okorkmaz@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-8070-5398>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.10.2019
Kabul Tarihi:	26.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

İslâm dini insanların kendisinde huzur bulacakları bir aile kurmalarına ve bunu mümkün merteye devam ettirmelerine önem vermiştir. Bununla birlikte tarafların istediklerinde evlilik birliğine son vermeleri de inkân dâhilindedir. Evlilik akdine son verme şekillerinden birisi de muhâle‘adır. Muhâle‘a tarafların anlaşarak maddi bir bedel karşılığında boşanmalarına verilen isim olup Hz. Peygamber (s.a) döneminden itibaren Müslüman toplumlarda uygulanagelen bir boşanma şekli olmuştur. Hatta muhâle‘a o derece yaygın bir şekilde uygulanmıştır ki konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda, görülen en sık boşanma şeklinin muhâle‘a olduğu söylenmiştir. Yine bazı araştırmacılara göre muhâle‘a davaları standart boşanma şeklinin bu olduğunu düşündürecek kadar yaygındır.

Adana mahkeme kayıtlarında muhâle‘a akdini ifade etmek için hul‘ ve muhâle‘a lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. Bu lafızlar kullanılırken tarafların muhâle‘a-i sahiha-i şer‘iyye ile hul‘ oldukları özellikle belirtilerek gerçekleşen akdın sahih ve hukuka uygun olduğu ifade edilmektedir. Nitekim mahkemeye müracaat eden kişilerin davalarının mahkeme tarafından dinlenerek muhatap alınmış olması aralarındaki nikâhın sahih olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca kayıtlarda zevc-i dâhili, zevc-i nâkihi ya da zevc-i muhâli‘i şeklinde kullanılan zevc (koca) kelimesinin fasid bir evliliği imâ edecek herhangi bir sıfattan âri olarak kullanılması da bu birlikteliğin sahih olduğunu göstermektedir.

Şer‘iyye sicillerinde talâktan daha çok muhâle‘a kayıtlarının mevcut olması kadının istemediği evlilikleri bu yolla sonlandırabildiğini göstermektedir. Ancak kocanın mehir, nafaka vb. sorumluluklardan kaçma düşüncesiyle karısını muhâle‘aya zorlama ihtimali de mevcuttur. Bununla beraber sosyal çevrenin kadın tarafından gelen bir boşanma talebinin kabulü için kocaya manevî baskı yaptığını ve neticede kocanın muhâle‘aya razı olduğunu söylemek daha doğru olur.

Muhâle‘a kayıtlarının geçerli olması için hâkimin hükmüne ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte muhâle‘a akitleri bazı saiklerle mahkeme defterlerine tescil ettirilmiştir. Hatta muhâle‘a akitlerinin talâk hükümlerine nispetle daha titiz bir biçimde kaydedildiği söylenebilir. Nitekim şer‘iyye sicillerinde yer alan muhâle‘a kayıtlarının talâk kayıtlarından çok daha fazla olması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Muhâle‘a akitlerinin mahkemede tesbit ve kaydedilmesinin belki de en başat sebebi kocanın muhâle‘a yapıldığını tescil ettirerek ileride doğacak maddi ihtilafların önüne geçmek istemesidir. Böylece koca eski karısının daha sonra mehir, iddet nafakası ve varsa birikmiş evlilik nafakası borcunu talep etmesine engel olmaktadır. Çünkü mahkeme kaydının olmaması ya da ispat edilememesi durumunda kadınların muhâle‘a yaptıkları hâlde kocalarından mehir ve nafaka istemelerine mani bir durum bulunmamaktadır.

Çalışma dâhilinde incelenen dönemde, Adana şer‘iyye sicillerine yansımış boşanma şekilleri arasında en yaygın olanı muhâle‘a akdidir. Öyle ki incelediğimiz defterler içerisindeki muhâle‘a kayıtları kocanın tek taraflı bir irade beyanıyla karısını boşamasına (talâk) ait kayıtlarının neredeyse iki katını teşkil etmektedir. Bu çalışmada 18. yüzyılda Adana mahkemesine yansıyan kayıtlar çerçevesinde muhâle‘a akdinin kuruluşu ve sonuçları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Adana, Anlaşmalı Boşanma, Muhâle‘a, Hul‘, Kadın, Evlilik.

GİRİŞ

İslâm dini insanların içinde huzur bulacakları bir aile kurmalarına ve bunu bir ömür devam ettirmelerine önem vermiştir. Bunun için evlilik akdi esnasında süreli birliktelik anlamını taşıyacak şartların belirtilmesi kabul edilmemiş ve bu gibi şartları ihtiva eden muvakkat ya da mut'a gibi nikâh akitleri hukuken geçersiz/hükümsüz, dinen de haram kabul edilmiştir. Aynı şekilde evlilik akdi devam ederken bir anlaşmazlık durumunda kocanın eşini boşayarak hemen ayrılmaları yoluna gidilmesi tasvip edilmemiş,¹ karı kocanın aralarının düzeltilmesi için bir hakem/arabulucu temin edilerek anlaşmazlığın ve kırgınlığın giderilmesine çalışılması (Nisâ 4/35) tavsiye edilmiştir.

İslâm dininin öngördüğü şekilde tesis edilen bir evlilik akdi, kişilerin içinde huzur bulacakları bir yuva olmak üzere kurulmuş olmasına rağmen bazen bu fonksiyonu yerine getiremeyebilir. Hatta evlilik birliğinin devam ettirilmesi huzur ve mutluluğun aksine üzüntü ve sıkıntılara sebep olabileceği gibi aile üyelerine işkenceye bile dönüşebilir. Bu hâle gelen evlilik birliğinin sona erdirilmesi hem aile üyeleri hem de toplum için başvurulması gereken bir seçenek hâlini alabilir.

İslâm hukukuna göre evlilik birçok şekilde sona erebilir. Evliliğin sona ermesinin usulleri, çeşitleri ve hukukî sonuçları İslam hukukunda ayrı ayrı düzenlenmiştir. Buna göre evliliğin sona ermesi, bazen akitteki bir bozukluktan kaynaklanırken, bazen de taraflardan birisinin arzusuyla gerçekleşir. Bunlardan birincisine fesih, ikincisine ise talak denilmektedir. Sonuç olarak evliliğin sona ermesinin birisi fesih diğeri talak olmak üzere başlıca iki yolu bulunmaktadır.

Fesih “akit sırasında veya akitten sonra meydana gelen bir bozukluktan veya eksiklikten ötürü evliliğin bozulmasıdır” (Mehmet Selim Aslan, 2015, 158; Kahveci, 2017, 182; Karaman, 2014, 1: 349). Nikâhın şahitsiz gerçekleşmiş olması, nikâhtan sonra tarafların birbirlerinin mahremi ya da süt hısımları olduklarının anlaşılması, kadının başka bir erkeğin nikâhlı karısı olması, küçükken evlendirilen çocuğun bülûğ muhayyerliğini kullanması ya da kadının velisinin kefaet bulunmadığı gerekçesiyle nikâh akdini bozması feshe örnek olarak zikredilebilir.

Talâk ise genel olarak kocanın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen boşamayı, karısından aldığı bir bedel karşılığında anlaşarak yapılan boşanmayı (muhâle'a/hul') ve hâkimin kararıyla meydana gelen boşanmayı (tefrik)² kapsamaktadır. Ancak çağdaş İslam hukukçuları talâk başlığı altında sadece kocanın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen boşamayı ele almakta, diğer iki ayrılığı ise muhâle'a ve tefrik başlıkları altında ayrı ayrı incelemektedirler.

Şer'iyeye sicillerindeki uygulamaları esas alan birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle aile hukuku söz konusu olduğunda Mehmet Aydın, Hadi Sofuoğlu, Ümit Güler ve Ayşegül Şimşek tarafından yapılan çalışmalar araştırma konusuyla doğrudan bağlantılı olması açısından

¹ İslâm'ın evlilik birliğin devamına verdiği önemi ve başvurulacak adımlarla ilgili bkz. (Kahveci, 2017, 169-177)

² Tefrikin talâk mı fesih mi olduğu ile ilgili mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefi ve Mâlikîler'e göre tefrik bir bâin talâk sayılırken, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise fesih kabul edilmektedir. Bkz. (Acar, 2011, 40: 279)

önemlidir. Aydın, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinden seçilen aile hukukuyla ilgili mahkeme kayıtlarını genel olarak değerlendirmiştir (Aydın, 2017). Sofuoğlu Manisa (Sofuoğlu, 2010), Güler Kıbrıs (Güler, 2015; 2017) sicilleriyle ilgili çalışmalar yapmıştır. Şimşek ise İstanbul Bâb Mahkemesi'ndeki muhâle'a kayıtlarını incelemiştir (Şimşek, 2012).³ Bu çalışmada ise yukarıdaki araştırmalardan farklı olarak evliliğin sona erme şekillerinden biri olan muhâle'a/hul' yani anlaşmalı boşanma konusundaki uygulamalar 18. yüzyılda Adana mahkemesine yansıyan kayıtlar çerçevesinde incelenecektir. Bu çerçevede araştırmada 18. yüzyıla ait olan 72 sicil defteri esas alınacaktır. Ayrıca Osmanlılarda ve özellikle incelenen bölgede Hanefî mezhebi uygulandığından daha çok Hanefî mezhebinin görüşüne yer verilecektir. Bununla birlikte muhâle'a ile ilgili teorik bilgiler uygulamaların anlaşılması için önemli olmakla birlikte çalışmanın sınırlarını aşabileceğinden detaylı bir şekilde incelenmeyecek, ilgili yerlerde dipnotlarda verilen konu ile ilgili yazılmış eserlere havale edilecektir. Dönemin hukuk dilini göstermesi ve kararın gerekçesi olarak fetva ya da fıkıh kitaplarından nakiller bulunması itibarıyla İslam hukuk tarihi açısından önemli olduğu için mahkeme kayıtlarının orijinal hâllerine de mümkün mertebe yer verilecektir.

1. Muhâle'a/Hul'

Hul' kelimesi sözlükte "gömleği/elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak; izâle etmek (Cevherî, 1987, 3: 1205; Firûzâbâdî, 2005, 713; İbn Manzûr, ts., 8: 76)" gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise "kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında evlilik bağından kurtulması (Mehmet Selim Aslan, 2015, 246)" şeklinde tanımlanmaktadır (Aynî, 2000, 5: 506; İbnü'l-Humâm, 2003, 4: 188; Kâsânî, 1986, 3: 144; Mevsilî, ts, 3: 156; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Serahsî, 1989, 6: 172; Zeylâ'î, 1313-1315, 2: 267). Bu boşanma türüne karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesinden hareketle işin karşılıklı olmasını (işdeşlik) ifade eden kalıp olması nedeniyle muhâle'a adı verilmektedir.

Hul' ve muhâle'a lafızları istilahî anlamıyla âyet ve hadislerde yer almamaktadır. Bununla birlikte âyette eşlerin birbiri için elbise/örtü konumunda olduğu belirtilerek (Bakara 2/187) evlilik ilişkisinin mecazi anlatımla ortak bir elbiseye benzetilmesinden yola çıkarak İslam hukukçularının hul'/muhâle'a terimini geliştirdikleri ifade edilmiştir (Atar, 2005, 30: 399). Buna göre eşlerin aralarında anlaşarak bir bedel karşılığında evlilik ilişkilerini sonlandırmaları demek olan hul' ya da muhâle'a bu elbiseyi/örtüyü çıkarmayı temsil etmektedir.

"(Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza etmelerinden korkarsanız, kadının (kocasına) fidye vermesinde her iki taraf için de günah yoktur" (Bakara 2/229) âyetine dayanan muhâle'a Hz. Peygamber (s.a) döneminden itibaren Müslüman toplumlarda uygulanagelmıştır. Hatta muhâle'a o derece yaygın bir şekilde uygulanmıştır ki konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda, görülen en sık boşanma şeklinin muhâle'a olduğu söylenmiştir. Yine bazı araştırmacılara göre muhâle'a davaları standart

³ Ayrıca Adana şer'îye sicillerini esas alarak aile hukukuyla ilgili tarafımızdan da bir doktora tezi hazırlanmış (Korkmaz, 2018a), bu çalışma daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır (Korkmaz, 2018b).

boşanma şeklinin bu olduğunu düşündürecek kadar yaygındır (Rapoport, 2005, 72).⁴ Nitekim çalışmamız dâhilinde incelenen dönemde de, Adana şer'iyeye sicillerine yansımış boşanma şekilleri arasında en yaygın olanı muhâle'a akdidir. Zira muhâle'a dışında evliliğin sona erdiğine dair 22 mahkeme kaydı bulunmaktayken muhâle'a konulu mahkeme kaydı sayısı 40'tır. Görüldüğü üzere incelenen defterler içerisindeki muhâle'a kayıtları kocanın tek taraflı bir irade beyanıyla karısını boşamasına (talâk) ait kayıtlarının neredeyse iki katını teşkil etmektedir.⁵ Uygulamada bu derece yaygın olan muhâle'a akdinin yapılış şeklini ve sonuçlarını ele almak yerinde olacaktır.

2. Muhâle'a Akdinin Kuruluşu

Karşılıklı anlaşmayla meydana gelmesi sebebiyle çift taraflı bir akid olan muhâle'a akdinin kurulabilmesi için her iki tarafın irade beyanına yani icab ve kabule ihtiyaç duyulur. Muhâle'a akdinde taraflardan sadır olan icab ve kabul, Hanefî mezhebine göre bu akdin rüknünü oluşturmaktadır (Kâsânî, 1986, 3: 145; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Semerkandî, 1984, 2: 199). Hanefîler tarafından akdin sıhhat şartları arasında sayılan taraflar ile muhâle'ada kadın tarafından kocaya ödenen bedel diğer mezheplere göre muhâle'a akdinin rüknü sayılmaktadır (Atar, 2005, 400).

Muhâle'a akdinin tarafların karşılıklı iradelerini (icab ve kabul) birbirine uygun olarak açıklamalarıyla meydana geldiği hususunda İslam hukukçuları görüş birliği içindedir. Ancak muhâle'a akdinde kullanılacak kelimelerin neler olduğu konusunda ise mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hanefî mezhebine göre hul' kökünden türeyen kelimeler yanında⁶ bu anlama geldiği kabul edilen bey'-şirâ (alım-satım), mübâree, müfâraka gibi lafızlar kullanılarak bu akid kurulabilir (İbn Âbidîn, 2003, 5: 91-92; Molla Hüsrev, ts, 1: 389-390). Talâk kelimesi de bir bedelle birlikte zikredildiğinde hul' anlamına gelir ve buna "talâk alâ mâl" denilir.⁷ Hanefî mezhebinin bu görüşünün yansıması olarak fetva kitaplarında da hul' lafzı dışındaki lafızlarla muhâle'anın gerçekleştirilebileceğine dair fetvalar bulunmaktadır. Örneğin Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) "Hind zevci Zeyd'e 'mehrimden fâriğe olmak üzere beni tatlik eyle' dedikte Zeyd dahi kabul edip Hind'i tatlik eylese Hind nâdime olup mücerred 'lafz-ı hul' bulunmadı' deyu mehrini Zeyd'den almağa kâdire olur mu?" şeklindeki soruya "olmaz" diyerek tatlik lafzıyla yapılan muhâle'anın geçerli olduğunu belirtmektedir (Feyzullah Efendi, 2009, 74-75).

İncelenen sicil defterlerindeki mahkeme kayıtlarının tamamında muhâle'a akdini ifade etmek için hul' ve muhâle'a lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. Bu lafızlar kullanılırken tarafların *muhâle'a-i sahîha-i şer'iyeye ile hul'* oldukları özellikle belirtilerek gerçekleşen akdin sahîh ve hukuka uygun olduğu ifade edilmektedir. Nitekim aşağıdaki hükümde Rukiye bnt.

⁴ Detaylı değerlendirmeler için bkz. (Şimşek, 2012, 28).

⁵ Birçok araştırma evliliği sona erdirirken yaygın olarak muhâle'aya başvurulduğunu ortaya koymaktadır. Örnek olarak bkz. (Nasi Aslan, 1995, 547; Aydın, 2017, 121; Güler, 2017, 74; Kurt, 2013, 78). Muhâle'anın Suudi Arabistan'da halen yaygın olarak kullanıldığına dair bir tespit için bkz. (Yargı, 2012, 142)

⁶ Şafiîlere göre sadece hul' lafzı kullanılabilir. Bkz. (Nevevî, 1991, 7: 375).

⁷ Talâk alâ mâl ile muhâle'a arasında sonuçları bakımından bazı farklar bulunmaktadır. Bunun için bkz. (Atar, 2005, 401; Cessâs, 2010, 4: 459-461; Kâsânî, 1986, 3: 152; Molla Hüsrev, ts, 1: 390; Semerkandî, 1984, 2: 201).

Abdülgaﬀar, kocası Hüseyin b. Allahverdi ile muhâle'a yaptıklarını belirtmekte ve bu muhâle'anın hukuka uygun sahih bir muhâle'a olduğunu vurgulamaktadır. İlgili hükme dair kayıt şöyledir:

“Medîne-i Adana’da Süfî Bağçe Mahallesi sâkinelerinden zatı Osman Beşe b. Hasan ve Abdülcelil b. Mustafa nam kimesneler tarifleriyle mu’arrefe olan işbu bâ’isetü’l-kitab Rukiye bnt. Abdülgaﬀar nam hatun meclis-i şer’-i şerîf-i enverde zevc-i muhâli’i Hüseyin b. Allahverdi nam kimesne mahzarında bi’t-tav’î’s-sâf ikrar ve takrir-i kelam edüp zevcim mezbûr ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmayup tarafeyn dahi hul’a tâlib ve râğib olmağla mezbûr Hüseyin’in zimmetinde mütekarrir ve ma’kûdün aleyh seksen mehr-i müeccelinden bi’l-küllîye fâriğa ve iddet-i nafakam ve me’ûnet-i süknâm kendi üzerime olmak üzere merkûm Hüseyin ile muhâle’a-i sahiha-i şer’iyye ile hul’ oldum dedikde ol dahi ber vech-i muharrer hul’-i mezbûru kabul ve tarih-i kitaba gelince hukûk-i zevciyyete müte’allik âmme-i da’âvâdan her birimiz âharın zimmetini ibrâ-yı amm kâtî’u’n-nizâ’ ile ibrâ ve iskât eyledik dedikde ğibbe’t-tasdîki’ş-şer’î mâ vaka’a bi’t-taleb ketb olundu. Fi’l-yevmi’s-sâmin min Receb el-ferd li-sene hams ve selâsîn ve mi’e ve elf (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer’iyye Sicilleri (AŞS), 13: 162)”.

Muhâle’a akdi erkek açısından yemin ve şartlı talak hükümlerine tabi iken (Kâsânî, 1986, 3: 145; Merginânî, 1417, 3: 289) kadın açısından bir yönüyle muâvaza diğerk yönüyle ise teberru’ akitleri niteliğinde kabul edilmektedir (İsmail Hakkı, 1313, 127; Mevsîlî, ts, 3: 157; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Semerkandî, 1984, 2: 199-200; Şimşek, 2012, 10; Zeyla’î, 1313-1315, 2: 267). Bunun neticesi olarak muhâle’a teklifinin (icab) kadından ya da erkekten gelmesi farklı sonuçlar doğurmaktadır.

Söz konusu talebin kadından gelmesi durumunda ki, muhâle’a ile ilgili kayıtlarda bu talebin genellikle kadın tarafından geldiği görülmektedir, kadının icabıyla erkeğin kabulünün aynı mecliste olması gerekmektedir. İncelediğimiz şer’iyye sicillerinde kadının icabı ve erkeğin kabulüyle gerçekleşen muhâle’a kayıtlarında meclis birliği şartının sağlandığı görülmektedir. Nitekim kadının ikrarını kocasının huzurunda yaptığının özellikle belirtilmesi bu şartın yerine getirildiğini göstermektedir. Örneğin bir hükümde Aişe bnt. Mehmed kocası Mehmed Efendi b. Mehmed’in huzurunda kendi isteğiyle muhâle’a talebinde bulunmaktadır. Kocasının bu talebi kabul etmesi neticesinde muhâle’a gerçekleşmekte ve hüküm kayıt altına alınmaktadır. İlgili kayıtta şöyle denilmektedir:

“Medîne-i Adana mahallâtından Eski Hamam Mahallesi sükkânından Aişe bnt. Mehmed nam hatun meclis-i şer’-i hatîr lazîmü’t-tevkîrde yine mahalle-i mezbûre sükkânından râfî’u hâze’l-kitab zevc-i nâkihi Mehmed Efendi b. Mehmed nam kimesne mahzarında bi-tav’ihâ ikrar-ı tâmm ve takrir-i kelam edüp işbu zevcim mezbûr ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla mehr-i müeccel-i müsemâm olan [boşluk] kuruş ve nafaka-i iddetim ve me’ûnet-i süknâm cümle kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr Mehmed Efendi beni hul’ etmekle ben dahi ber minvâl-i muharrer hul’-i mezbûru kabul edüp mehr-i müeccel-i

müsemmâma ve nafaka-i iddetime ve me'ûnet-i süknâma müte'allika âmme-i da'avâ ve mutâlebâtan ben mezbûr Mehmed Efendi'nin zimmetini ibrâ-i âmm ile ibrâ ve iskât-ı hakk eyledim. Ol dahi zevciyyete müte'allika âmme-i da'avâ ve mutâlebâtan benim zimmetimi ibrâ-i âmm ve râfi'u'l-husâm ile ibrâ eyledi dedikde mukirre-i mezbûre Aişe'yi mukarrun-leh el-mezbûr Mehmed Efendi vicâhen tahkîk ve şifâhen tasdik etmeğin hâzihi'l-vesîka bi't-taleb ketb olundu. Hurrîre fi'l-yevmi'l-hâmis aşera min şehr-i Safer el-hayr li-sene tis'a ve seb'in ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, 36: 103)".

Söz konusu durumda meclis birliğinin şart olduğuna dair fetva kitaplarında fetvalar da bulunmaktadır. Örneğin Şeyhülislam Abdullah Efendi "Hind zevci Zeyd'e 'seninle mehrim üzerine hul' oldum' deyip lakin Zeyd kabul etmeyip ol meclisten kalkıp gittikten sonra bazı ahababı Zeyd'e 'niçin kabul etmedin' deyu levmettiklerinde Zeyd dahi 'kabul ettim' dese bu merteye ile mübâne olmuş olur mu?" sorusuna "Olmaz" diye cevap vererek meclis birliğinin şart olduğuna işaret etmiştir (Yenişehirli Abdullah Efendi, 2011, 114). Bu fetvada dikkat çeken bir diğer husus kadından gelen muhâle'a teklifini kabul etmeyen Zeyd'i bazı ahababının/dostlarının/yakın çevresinin "kınadıklarının" ifade edilmesidir. Bu durum muhâle'a teklifini kabul etmeyen kocaya bir tür sosyal baskı uygulandığını göstermekte ve evliliğe devam etmek istemeyen kadının muhâle'a yoluyla ayrılabilmesine destek bulunduğu izlenimini vermektedir.

Muhâle'a talebinin kadın tarafından gelmesi durumunda ortaya çıkan bir diğer sonuç da kadının bu talebinden erkeğin kabulünden önce dönebilmesidir. Ancak incelediğimiz defterlerde konuyla ilgili bir kayıt bulunmamaktadır.

İslam hukukçuları muhâle'a talebinin erkekten gelmesi durumunda bu işlemin yemin ve şartlı boşama niteliği arz edeceğini söylemişler ve buna bağlı olarak sonuçlarının da farklı olacağını belirtmişlerdir. Buna göre erkek muhâle'a talebinde bulunduktan sonra kadının kabul veya reddinden önce bu talebinden dönemez. Bu durumda muhâle'anın gerçekleşmesi için meclis birliği de şart değildir. Dolayısıyla erkeğin muhâle'a talebi kadına ulaştığı zaman onun kabul etmesi durumunda muhâle'a gerçekleşmiş olur (İbn Âbidîn, 2003, 5: 88-89; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Semerkandî, 1984, 2: 200; Şimşek, 2012, 34). Nitekim talebin erkekten gelmesi durumunda akdin gerçekleşmesi için meclis birliği aranmamasından dolayı Şeyhülislam Feyzullah Efendi "Zeyd zevcesi Hind'e 'seni mehrin üzerine hul' ettim' deyip lakin Hind ol meclisde hul'u kabul etmeden kalkıp âhar meclisde kabul eylese mücerred âhar meclisde kabul etmekle hul' batıl olur mu?" şeklindeki soruya "Olmaz" cevabını vermiştir (Feyzullah Efendi, 2009, 74).

İncelediğimiz defterlerde muhâle'a talebinin erkek tarafından geldiğine dair iki kayıt bulunmaktadır. Bunların birinde muhâle'a tarafların mahkemede hazır bulunmaları suretiyle aynı mecliste gerçekleşmektedir (Bkz. BOA, AŞS, 16: 13). Diğerinde ise koca başka bir şehirde bulunmakta ve karısına muhâle'a talebini şahitler aracılığıyla bildirmektedir. Kadının bu talebi öğrendiğinde mahkemede kabul etmesi ile de muhâle'a akdi gerçekleşmektedir. İlgili kayıt şöyledir:

“Medîne-i Adana mahallâtından Kasab Bekir Mahallesi sâkinelerinden râfi’atü hâze’l-kitab Havva bnt. el-Hâc Ahmed nam hatun meclis-i şer’a gelüp vech-i âti üzere istihbâr-ı şer’î sudûrundan sonra udûl-i ahrâr-i ricâl-i müsliminden Diyarbakır sükkânından Mehmed b. Ebubekir ve Ahmed b. Ebubekir nam kimesneler li-ecli’ş-şehâde meclis-i şer’a hâzırân olup isra’l-istişhâd ve müstahbere-i mezbûre Havva Hatun’un zevci İsmail b. Abdullah nam kimesne tarih-i kitabdan dört ay mukaddem medîne-i Diyarbakır’da işbu mezbûre Havva Hatun’u mezbûr İsmail benim zimmetimde mütekarrir mehr-i müeccel-i müsemmâmdan ve nafaka-i iddetinden ve me’ûnet-i süknâsından fâriğa olup hul’u kabul ederse zevcem mezbûre Havva’yı mehr-i müeccel-i müsemmâsı ve nafaka-i iddeti ve me’ûnet-i süknâsı mukabelesinde kendüyi hul’ ettim. Siz bu takririme şahid olup varup medîne-i Adana’da zevcem mezbûre Havva mahzarında eda-i şehâdet edin deyü bize tahmîli şehâdet etti. Bizler bu hususa bu vech üzere şahidleriz ve şehâdet dahi ederiz deyü her birerleri eda-i şehâdet-i şer’iyye eylediklerinde ba’de’t-ta’dîl ve’t-tezkiye şehâdetleri makbûle olmağın mezbûre Havva Hatun dahi mezbûr İsmail zimmetinde mütekarrir mehr-i müeccel-i müsemmâsından ve nafaka-i iddetinden ve me’ûnet-i süknâsından fâriğa olup hul’-i mezbûru kabul ve mezbûr İsmail’in zimmetini dahi ibrâ etmekle mücebince mezbûre Havva Hatun’un zevci âhara tezvîcine izin birle hâzihi’l-vesîka bi’t-taleb ketb olundu. Hurrîre fi’l-yevmi’l-hâmis min şehr-i Şevval li-sene semânîn ve mi’e ve elf (BOA, AŞS, 50: 39)”.

Talâk gibi muhâle’aların da geçerli olması için hâkimin hükmüne ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte muhâle’a akitleri bazı saiklerle⁸ mahkeme defterlerine tescil ettirilmiştir. Hatta muhâle’a akitlerinin talâk hükümlerine nispetle daha titiz bir biçimde kaydedildiği söylenebilir. Nitekim şer’iyye sicillerinde yer alan muhâle’a kayıtlarının talâk kayıtlarından çok daha fazla olması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir (Atar, 2005, 400; Aydın, 1985, 114-115).

İncelediğimiz defterlerde muhâle’a kayıtlarının mahkemede kayıt altına alınmasının sebeplerinden birisi kocanın başka bir memlekete gidip geri dönmemesi sebebiyle karısı aleyhine oluşan mağduriyetin giderilmesi arzusudur. Ancak bu mağduriyetin giderilmesi için kocanın şartlı talâk ya da talâk haklarını kullanmayarak kadınla muhâle’a yoluyla boşanmak istemesi dikkat çekmektedir. Çünkü koca bu sayede bazı mükellefiyetlerden doğal olarak kurtulmuş olmaktadır. Örneğin az önceki hükümde İsmail b. Abdullah’ın karısının bulunduğu şehirden başka bir şehirde olduğu belirtilmekle birlikte ne kadar süredir eşinin yanında olmadığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Ancak muhâle’a talebinin dört ay önce şahitlere söylendiği nazarı itibara alınırsa kocanın uzun zamandır karısından ayrı olduğu söylenebilir. Bu durumda kocanın uzun zaman önce başka bir memlekete gidip dönmemesi nedeniyle ortaya çıkan bu mağduriyeti gidermek amacıyla karısından muhâle’a talebinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu mağduriyeti giderirken kendisine birçok mükellefiyet

⁸ Farklı sebepler için bkz. (Şimşek, 2012, 56-57).

yükleyen ve tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen talâk yerine kendisini mehir, iddet nafakası ve mesken mükellefiyetlerinden kurtaracak olan muhâle'a yolunu seçtiği görülmektedir. Mahkeme tarafından kadına başka biriyle evlenmesine izin verildiğinin özellikle belirtilmesi de bu işlemin mağduriyetin giderilmesi amacıyla yapıldığına dair bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Muhâle'a akitlerinin mahkemede tesbit ve kaydedilmesinin belki de en başat sebebi⁹ kocanın muhâle'a yapıldığını tescil ettirerek ileride doğacak maddi ihtilafların önüne geçmek istemesidir. Böylece koca eski karısının daha sonra mehir, iddet nafakası ve varsa birikmiş evlilik nafakası borcunu talep etmesine engel olmaktadır. Çünkü mahkeme kaydının olmaması ya da ispat edilememesi durumunda kadının muhâle'a yaptıkları hâlde kocalarından mehir ve nafaka istemelerine mani bir durum bulunmamaktadır. Örneğin çalışmamıza konu olan bir hükümde Emine bnt. Mustafa, aralarında geçimsizlik olduğu gerekçesiyle kocası Abdurrahman Beşe b. Molla Ebubekir'in kendisini iki ay önce boşadığını iddia ederek mahkemeye başvurmakta ve kocasının zimmetinde olan mehir ve nafaka alacağını talep etmektedir. Abdurrahman Beşe ise talâkı inkâr ederek mehir ve nafaka karşılığında muhâle'a yaptıklarını söylemektedir. Bunun üzerine tartışmalar yaşandığı ve tarafların sulha gittikleri ifade edilmektedir. İlgili hüküm şöyledir:

“Medîne-i Adana mahallâtından Kasab Bekir Mahallesi sâkinelerinden Emine bnt. Mustafa nam hatun mahfel-i kazada zevc-i mutalliki işbu râfi'u'l-kitab Abdurrahman Beşe b. Molla Ebubekir nam kimesne mahzarında bi-tav'ihâ ikrar ve takrir-i kelam edüp beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla tarih-i kitabdan iki ay mukaddem mezbûr Abdurrahman Beşe beni tatlik etmekle zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdün aleyh yetmiş beş kuruş mehr-i müeccelimi ve iddet nafakamı talep ve dava sadedinde olup mezbûr Abdurrahman Beşe dahi mehr-i müeccel-i mezbûrdan fâriğa ve iddet nafakasını kendi üzerine olmak üzere muhâle'a oldum demekle beynimizde münâza'ât-ı kesîre vâkı'a olmuşidi. El-hâletü hâzihî beynimize muslihûn tevassut edüp “es-sulhu seyyidü'l-ahkâm” fahvâsı üzere altı kuruş nakid ve bir yorgan ve bir döşek ve bir yasdık üzerlerine inşâ'-i akd-i sulh eylediklerinde ben dahi sulh-i mezbûru kabul ve bedel-i sulh olan meblağ-ı mezbûr altı kuruşu ve bir yorganı ve bir döşeği ve bir yasdığı mezbûr Abdurrahman Beşe yedinden bi't-tamam ahz ve kabz eyledim mehr-i müeccel-i ma'lûme ve iddet nafaka ve me'ûnet-i sükânâ davalarından mezbûr Abdurrahman Beşe'nin zimmetini ibrâ-yı âmm râfi'u'l-hisâm ile ibrâ ve iskât eyledim ve merkûm Abdurrahman Beşe'nin firâşından hâsıl olan hakk-ı hidânemden sadriye kızım Aişe'nin hakk-ı hidânesinden fâriğa olup mezbûre Aişe'yi babası merkûm Abdurrahman Beşe'ye teslim eyledim dedikde ğibbe't-tasdiki's-şer'î mâ vaka'a bi't-

⁹ Bu durum çekişme olmayan muhâle'a kayıtları ile ilgilidir ve bu gibi kayıtlarda mahkeme daha çok noter konumunda olarak olayı kaydetmektedir. Makale süresince verdiğimiz örnekler çekişmeli durumlarda genellikle kadınlar tarafından açılan davaları içermektedir. Dolayısıyla makaledeki örneklere bakarak muhâle'a davalarının genelde kadınlar tarafından tescil ettirildiği düşünülmemelidir. Zira araştırmada muhâle'anın farklı yönlerine dikkat çeken kayıtlara yer verilmiş, salt muhâle'anın kaydedildiğini gösteren çekişmesiz kayıtlar ise zikredilmemiştir.

taleb ketb olundu. Fî evâ'il-i şehri Rebî'ul'âhir li-sene sitte ve işrîn ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, 102: 29)".

3. Muhâle'ada Taraflarda Aranan Şartlar

Muhâle'a akdinde taraf olan karı-kocanın, birtakım şartları taşıyor olmaları gerekir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere muhâle'a erkek ve kadın için farklı niteliklere sahiptir. Bunun sonucu olarak tarafların taşıması gereken şartlar da farklılık arz etmektedir. Buna göre erkeğin muhâle'aya ehil olabilmesi için âkil ve bâliğ olması şarttır (Serahsî, 1989, 6: 178). Kadının ise bunların yanı sıra muhâle'anın anlamını bilmesi ve malları üzerinde ivazlı olarak veya teberru' mahiyetinde tasarrufa ehil olması gerekmektedir (Atar, 2005, 401; İbn Âbidîn, 2003, 5: 90; İsmail Hakkı, 1313, 126; Şimşek, 2012, 11). İncelediğimiz muhâle'a kayıtlarının hemen hepsinde tarafların bu şartları taşıdıkları açıkça belirtilmese de aksi bir durum zikredilmediği ve söz konusu akit geçerli kabul edildiği için bu şartların sağlandığını söylemek mümkündür. Ancak hâkimin tarafların yaşlarını vb. sebepleri dikkate alarak muhale'a yapmaya ehil olup olmadıklarından emin olmak istediğinde bunu soruşturup tespitini kayda geçirdiğine dair örnekler görülmektedir. Mesela aşağıda genişçe yer verileceği üzere bir kayıta yaşları küçük olduğu anlaşılan karı-kocanın muhâle'a için mahkemeye müracaat ettiklerinde bâliğ olduklarını açıkça ifade ettikleri görülmektedir (BOA, AŞS, 14: 47).

Muhâle'a işleminde tarafların taşıması gereken şartlardan bir diğeri de sahih nikâh bağı ile evli olmalarıdır. Dolayısıyla tarafların fasid nikâh ile evli olmaları durumunda muhâle'a işlemi muteber sayılmadığı gibi bâin talâkla boşanmış bir kadın da muhâle'ada taraf olamaz. Çünkü birinci durumda tarafların ayrılmaları gerektiği için muhâle'aya ihtiyaç yoktur. İkinci durumda ise nikâh bağı zaten ortadan kalkmıştır. İncelenen mahkeme kayıtlarının çoğunda taraflar arasında nikâh bağının sahih olduğunu ifade eden birçok ibare bulunmaktadır. Örneğin bir kayıta "zevce-i menkûha-i medhûlün-bihâsı" (BOA, AŞS, 4: 237-238) yani aralarında zıfâfın gerçekleştiği nikâhlı karısı şeklinde tarafların arasında sahih nikâh bağı olduğunu doğrudan anlamamızı sağlayan bir ifade bulunmaktadır. Diğer yandan mahkemeye müracaat eden kişilerin davalarının mahkeme tarafından dinlenerek muhatap alınmış olması aralarındaki nikâhın sahih olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca kayıtlarda *zevc-i dâhili*, *zevc-i nâkîhi* ya da *zevc-i muhâli'i* şeklinde kullanılan zevc kelimesinin fasid bir evliliği imâ edecek herhangi bir sıfattan âri olarak kullanılması da bu birlikteliğin sahih olduğunu göstermektedir. Zira bu tür tabirler mutlak olarak kullanıldığında geçerli bir evlilik akdine ve ilişkisine işaret etmektedir. Bu başlık altındaki söylenenlere örnek olması açısından şu hüküm dikkat çekicidir:

"Medîne-i Adana'da Kayalıbağ Mahallesi sâkinelerinden olup sinn ve cüssesinin bülûğa tahammülü olmağla ru'yet-i dem-i hayz ile bülûğunu mu'terife olan işbu bâ'isetü'l-vesîka Aişe bnt. Mustafa nam bîkr-i bâliğa zatına bi'l-marifeti's-şer'iiyye ârifân olan es-Seyyid Mustafa b. es-Seyyid Ali ve Molla İbrahim b. Hasan nam kimesneler tarifleriyle mu'arrefe oldukdan sonra meclis-i şer'-i enverde mahalle-i merkûme ahalisinden zevc-i muhâli'i olup kezâlik sinn ve cüssesinin bülûğa tahammülü olmağla bülûğunu mu'terif olan Molla Ahmed b. Ahmed Efendi nam

şâbb-ı emred mahzarında tâyi'aten ikrâr-ı tâmm ve takrir-i kelim edüp mezbûr Molla Ahmed benim zevc-i gayr-i dâhilim olup lakin beynimizde hüsn-i ülfet ve mu'âşeret olmamağla kendüden hul'a tâlibe ve râğibe olduğumda zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdün aleyh üç yüz kuruş mehr-i mu'accel ve müeccel-i malumundan medhûlün-bihâsı olmamağla şer'an zimmetine icâb eden yüz elli kuruş nısıf mehir hakkımdan fâriğa olup ve malımdan dahi mezbûr Molla Ahmed'e on beş kuruş nakid ile kıymeti beynimizde ilm-i şer'i ile malum bir aded bendi (?) sarık dahi vermek üzere zevcim mezbûr Molla Ahmed ile muhâle'a-i sahiha-i şer'iyeye ile hul' olduğumda ol dahi ber minvâl-i muharrer hul'-i mezkûru kabul ve bedel-i hul'-i mezkûru tamamen yedinden ahz ve kabz ve istifâ eylediğimden sonra hukûk-i zevciyyete ve tarih-i hul'a gelince beynimizde cereyân eden ahz u itâ ve mu'âmelât-ı şettâyâ müte'allika âmme-i da'âvâ ve mutâlebât ve kâffe-i eymân ve muhâsamâttan benim zimmetimi ibrâ-yı âmm râfi'u'l-hisâm ile ibrâ ve iskât eylediğimde ben dahi kezâlik mezbûr Molla Ahmed'in zimmetini ibrâ ve iskât edüp min ba'd her birimiz âhar ile dava ve nizâ'i kalmamıştır dedikde mezbûr Molla Ahmed dahi ğibbe't-tasdikî's-şer'i mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi'l-hâmis aşera min şehri Ramazan el-mübârek li-sene selâse ve erba'în ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, 14: 47)".

Bu hükümde mehrin yarısının muhâle'aya konu edilmesi dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere usûlüne uygun bir nikâh akdinden sonra henüz cinsel birliktelik olmadan önce bir boşanma söz konusu olursa bu takdirde kadın belirlenen (müsemmâ) mehrin yarısını almaya hak kazanır (Bakara 2/237). Dolayısıyla bu olayda kadının henüz *medhûlün-bihâ* olmadığı vurgusu yapılarak yüz elli kuruş yarı mehir hakkından feragat ettiğini ifade etmesi bu anlayışın sonucudur.

4. İkrâh/Tehdit Altında Muhâle'a

İkrâh/tehdit altında meydana gelen muhâle'a akdinin sıhhati İslam hukukçuları arasında ihtilaf konusu olmuştur. Cumhura göre ikrah altındaki kişinin nikâh ve talâkı geçersiz olduğu gibi muhâle'a akdi de geçersiz iken Hanefî mezhebine göre bu kişinin nikâh ve talâkı gibi muhâle'a akdi de geçerlidir. Ancak bu akitte ikrah altında olan tarafın erkek ya da kadın olması farklı sonuçlar doğurmaktadır. Eğer muhâle'a akdine zorlanan taraf erkek ise muhâle'a akdi tüm sonuçlarını doğurur; kadın muhâle'a bedelini öder ve bir bâin talâkla kocasından ayrılmış olur (Serahsî, 1989, 6: 176). Çünkü mevcut durumda kadın ikrah altında bulunmadığı gibi kocasının kendisini boşaması karşılığında söz konusu bedeli vermeyi gönül hoşnutluğuyla kabul etmiştir (Şimşek, 2012, 46).

Muhâle'a akdine zorlanan tarafın kadın olması hâlinde kendisi açısından herhangi bir ikrah söz konusu olmadığı hâlde boşamayı kabul ettiği için kocanın talâkı bâin olarak gerçekleşir. Ancak bu durumda kadın muhâle'a bedeli olarak tehdit altında iken vadettiği şeyleri ödemez (İbn Nüceym, 1997, 4: 127), hatta kocasından mehir alacağı varsa bu alacağını tahsil eder (Molla Hüsrev, ts, 1: 390; Şimşek, 2012, 13).

Çalışma kapsamında incelenen muhâle'a kayıtlarında ikrah altında meydana geldiği için iptal edilen bir muhâle'a hükmüne ulaşılamamıştır. Bununla birlikte bazı kadınların muhâle'aya zorlandığını iddia ederek mahkemeye başvurdukları görülmektedir. Ancak söz konusu durumla ilgili tespit edilen kayıtlarda (BOA, AŞS, 4: 144; 132: 74) da kadınların ikrah iddialarını ispat edememeleri üzerine davaları reddedilmektedir. Örneğin bir hükümde Aişe bnt. Hüseyin, kocası İbrahim b. Mehmed'in mehir, nafaka ve mesken hakkından feragat etmesi karşılığında kendisini hul'a zorladığını, şiddetli şekilde dövdüğünü, bunun sonucunda da korkusundan muhâle'ayı kabul ettiğini belirtmektedir. İbrahim'in inkâr etmesi üzerine iddiasını ispat edemeyen Aişe'nin davası reddedilmektedir.¹⁰ İlgili hüküm şöyledir:

“Medîne-i Adana'da Ağa Mehmed Mahallesi sâkinelerinden olup zatını marifet-i şer'iyeye ile âlimân Ebubekir b. Mehmed ve Hasan b. İbrahim tarifleriyle mu'arrefe olan Aişe bnt. Hüseyin nam hatun meclis-i şer'-i hatîr lazîmü't-tevkîrde zevc-i muhâli'i râfi'u hâze'l-kitab İbrahim b. Mehmed nam kimesne mahzarında üzerine dava ve takrir-i kelam edüp mezbûr İbrahim bundan akdem zevciyyet beynimizde kâ'ime olduğu hâlde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla zimmetimde mütekarrir ve ma'küdün aleyh mu'accel ve müeccel mecmû'u iki yüz kuruş mehir hakkından ve nafaka-i iddet-i ma'lûme ve me'ûnet-i süknândan fâriğ ol seni hul' edeyim deyü tarih-i hul'a değîn tahammûlden hâric bana darb-ı şedîd ile cebr ve kûrh etmeğîn ben dahi nefsim havfından mükreheten ol mikdar kuruş mu'accel ve müeccel hakkımdan ve nafaka-i iddetimden fâriğa olup me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevc-i mükrihim mezbûr İbrahim ile işbu sene-i mübâreke Muharremü'l-harâmı evâhırında muhâle'a ve hukûk-i zevciyyetten ibrâ etmişdim. Lakin ikrâh-ı mu'teber ile olan hul' ve ibrânın şer'an adem-i sıhhatine binâ'en ol mikdar kuruş mehir hakkımı zevc-i muhâli'im merkûm İbrahim'den taleb ederim sual olunup takriri ba'de't-tahrir şer'le aliverilmek muradımdır dedikde ğibbe's-sual merkûm İbrahim cevabında ber vech-i meşrûh müdde'iyeye-i merkûme ile tarih-i mezkûrda muhâle'a olup ehadühümâ âharı hukûk-i zevciyyetten ibrâ eylediklerini ikrar lakin kûrh-i mezkûrun bi'l-külliyeye aslı yokdur deyü ikrâhı inkâr edicek müdde'iyeye-i merkûmeden ber vech-i muharrer müdde'âsını mübeyyin beyyine taleb olundukda şahidim yokdur deyü ityân-ı beyyineden izhâr-ı acz edüp istihlâf etmeğîn alâ mücebi's-şer'i'l-kavîm merkûm İbrahim'e müdde'iyeye-i merkûme muvâcehesinde yemin teklîf olundukda ol dahi hasebi'l-mes'ûl yemin billâhi'l-aliyyi'l-âlâ etmekle emr-i şer' tamamundan sonra sıhhat-i muhâle'a ve ibrâya ba'de'l-hükûm bî-vech mu'arazadan müdde'iyeye-i merkûme men' olunup mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi'r-râbi' min Receb el-ferd li-sene erba'a ve erba'în ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, 14: 83)”.

Bu ve Adana şer'iyeye sicillerinde yer alan benzeri diğer iki hükümde kadınların bu iddialarını öne sürerken ikrah altında gerçekleşen muhâle'anın geçersiz olduğunu belirtmeleri

¹⁰ *Dürerü'l-hükkâm*'ın hâşiyesinde yapılan izaha göre bu durumda erkeğin yeminiyle birlikte sözünün esas olacağı yazıyor. Bkz. (Şürûnbülâli, ts., 1: 390). İbn Nuceym de aynı bilgiyi vermektedir. Bkz. (İbn Nuceym, 1997, 4: 127)

ya da buna dair ellerinde fetva bulunduğunu söylemeleri (BOA, AŞS, 4: 144) mevzu bahis olan muhâle'anın mahkeme tarafından da geçersiz kabul edildiğini göstermektedir. Şu kadar var ki kadın bu iddiasını ispat edemediği için davası kabul görmemiştir. Ancak muhâle'aya zorlamanın olduğu durumda kocanın karısını boşadığında ödemek zorunda olduğu mehir, iddet nafakası vb. sorumlulukları göz önüne alarak talâka başvurmaktan kaçınıp muhâle'a yapmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Yani karısından ayrılmak isteyen kocanın hayatı çekilmez kılarak ya da karısını zorlayarak muhâle'ayı kabul etmesini sağlaması imkân dâhilindedir. Aşağıda yer verileceği üzere kocanın bu şekilde davranarak karısından bir bedel alması caiz değildir. Her ne kadar şer'îye sicillerinde talâktan daha çok muhâle'a kayıtlarının olması kadının istemediği evlilikleri bu yolla sonlandırabildiğini gösterse de kocanın sorumluluktan kaçmak düşüncesiyle karısını muhâle'aya zorlama ihtimali de mevcuttur. Bununla birlikte kadın tarafından gelen bir boşanma talebinin kabulü için sosyal çevrenin telkin ve manevî bir baskı yapması sonucu kocanın razı olması da ihtimal dâhilindedir (Aydın, 1985, 118).

5. Muhâle'a Akdinde Bedel

5.1. Erkeğin Eşinden Bedel Almasının Hükümü

Muhâle'a akdi her ne kadar kadının verdiği bedel karşılığında kocasının kendisini boşaması olsa da erkeğin her durumda boşanma karşılığında karısından bedel alması hoş görülmemiş; bunun hangi durumlarda mübah olduğu tartışılmıştır. Yine İslam hukukçuları tarafından bu bedelin miktarının ne olması gerektiği üzerinde de durulmuştur.

Hanefi mezhebindeki genel kabule göre erkeğin muhâle'a bedelini almasının mübah olması noktasında belirleyici unsur geçimsizliğin kimin tarafından kaynaklandığıdır. Geçimsizliğe (nüşûz) hangi tarafın sebep olduğuna bağlı olarak farklı hükümler benimsenmiştir.

Tarafları evliliği bitirme noktasına getiren geçimsizlik erkekten kaynaklanıyor ise bu durumda onun muhâle'a yoluyla karısından bir bedel alması tahrimen mekruh veya haram¹¹ kabul edilmektedir. Diyaneten böyle olmakla birlikte bu durumda kocanın bedel alması kazaen muteber bir işlem olarak görülmektedir. Geçimsizliğin kadın tarafından kaynaklanması durumunda ise erkek karısından bedel alabilir. Ancak bu bedelin mehir miktarını aşmaması uygun görülmüştür. Bununla birlikte bu miktar mehirden fazla olursa yapılan işlem mekruh görülmekle birlikte hukuken geçerlidir (Cessâs, 2010, 4: 454-456; Kâsânî, 1986, 6: 183). Geçimsizliğin her iki taraftan kaynaklanması durumunda ise kadından kaynaklanmış olmasıyla paralel hükümler ifade eder. Buna göre söz konusu hâlde mehir miktarını aşmaması koşuluyla erkeğin karısından bedel alması mübahdır.

Mahkeme defterlerine yansıyan muhâle'a kayıtlarında evliliğin sonlanmasına sebep olan geçimsizliğin kimden kaynaklandığını anlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü kayıtlarda kullanılan "hüsn-i zindegâne" olmaması ya da "hüsn-i mu'âşeret" bulunmaması şeklindeki ifadeler her ne kadar bize karı-koca arasında bir geçimsizliğin bulunduğunu gösterse de bu

¹¹ Bu durumda alınan bedele haram denmesi gerektiği ile ilgili bkz. (İbn Âbidin, 2003, 5: 93; İbn Nüceym, 1997, 4: 128; Şürûnbülâli, ts., 1: 390)

geçimsizliğin kimden kaynaklandığı hakkında sağlıklı bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte geçimsizliğin kaynağı kim olursa olsun muhâle'a akdinin hukuken (kazaen) geçerli sayılmasının bir sonucu olarak gereksiz olduğu düşüncesiyle bu bilginin kayıtlara girmemiş olması muhtemeldir. Yine geçimsizliğin kimden kaynaklandığının bilinmesi mahkemenin kararını etkilemeyeceği için taraflar bu bilgiyi saklamış da olabilirler.¹² Bu konuyla ilgili dikkat çekici olan şu kaydı burada yerinde olacaktır:

“Medîne-i Adana mahallâtından Câmî’-i Cedîd Mahallesi sâkinelerinden zatı tarîf-i şer’î ile mu’arrefe râfî’atü’l-vesîka Fatıma bnt. Mehmed nam hatun meclis-i şer’-i şerîf-i Ahmedî ve mahfel-i dîn-i münîf-i Muhammedî’de zevc-i muhâli’i Kürt İsmail b. Hüseyin mahzarında üzerine dava ve takrir-i kelam eder ki tarih-i kitab günü işbu mezbûr Kürt İsmail ile bazı münâza’a esnasında elinden olan bıçak ile amden sol kolumdan darb ve cerh eyledi. Sual olunup takriri tahrîr ve icrâ-yı hakk muradımdır dedikde ğibbe’s-sual işbu mezbûr Kürt İsmail cevabında mezbûre Fatıma menzîlim derûnunda eğlenmez ve hizmetim dahi görmez. Ol vechle darb eyledim deyü ikrar ve ba’delhû mezbûre Fatıma ile beynlerinde müslimûn-i muslihûn tevassutuyla işbu mezbûre Fatıma’nun mezbûr Kürt İsmail zimmetinde mütekarrir ve ma’kûdûn aleyh altmış kuruş mehrinden fâriğa olup nafaka ve kisve ve me’ûnet-i süknâ dahi kendi üzerine olmak üzere tâlibe-i hul’ oldukda mezbûr Kürt İsmail dahi mezbûre Fatıma’yı hul’ edüp zimmetini ibrâ’-i âmm ile ibrâ’ ve iskât-ı hakk eyledim dedikde ğibbe’t-tasdîki’s-şer’î mâ vaka’a bi’t-taleb ketb ve tahrîr olunup yed-i tâlibe i’tâ olundu. Hurrîre fî gurre-i Cümâdel’ülâ li-sene hams ve sittîn ve mi’e ve elf (BOA, AŞS, 16: 48)”.

Bu ve benzeri bazı hükümlerde şiddetli darp ve yaralama gibi iddiaların bulunması nedeniyle konuyla ilgili biraz daha detaya girilmesine sebep olmuştur. Örneğin bu hükümde karısını dövüp yaralayan ve bunu ikrar eden Kürt İsmail, söz konusu eylemleri karısı eviyle ve kendisinin hizmetiyle ilgilenmediği için yaptığını beyan etmektedir. Hükümde kadın tarafından erkeğin beyanına itiraz edildiğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Bu durum geçimsizliğin sebebinin kadının eviyle ve kocasıyla ilgilenmediğinden kaynaklandığı intibâını vermekle birlikte yine de bu veriler çerçevesinde geçimsizliğin kadından kaynaklandığını söylemek mümkün görünmemektedir.¹³ Ayrıca eşler muhâle'a yapmak üzere anlaşarak mahkemeye müracaat ettiklerinde hâkim muhâle'a yapılmasına karşı çıkmayarak tarafları dikkate almakta ve eşlerden birinin kusurlu olup olmadığını araştırmaya ihtiyaç duymamaktadır.

5.2. Muhâle'ada Bedel Olan Şeyler

Nikâh akdinin sonucunda alınan veya hak edilen mehir, nafaka alacağı, iddet nafakası, kadının iddeti süresince barınma ihtiyacını karşılamayı ifade eden me’ûnet-i süknâ

¹² Muhâle'anın sebebinin kayıt içerisinde zikredildiğine dair örnekler için bkz. (Şimşek, 2012, 56-57). Günümüzdeki uygulamalar için bkz. (Yargı, 2012, 141-172)

¹³ Muhâle'a uygulamalarının fazla olmasının kadınlar açısından olumsuz bir durum olduğu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. (Güler, 2015, 85)

muhâle'ada bedel olabileceği gibi İslam hukukçularına göre mehir olabilen her şey muhâle'a bedeli olabilir (Halebi, 1998, 1: 103; Merginânî, 1417, 3: 284; Mevsîlî, ts, 3: 157; Semerkandî, 1984, 2: 201). Şu kadar var ki muhâle'a bedeli olarak kabul edilen bazı şeyler mehir olarak kabul edilmeyebilir (Kâsânî, 1986, 3: 147). Meselâ on dirhemden aşağısı mehir olamazken hul' bedeli olabilir (Aynî, 2000, 5: 517; İbn Âbidîn, 2003, 5: 88; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Zeyla'î, 1313-1315, 2: 269). Hatta mehir olup olmayacağı tartışmalı bir kısım mal ve menfaatler de muhâle'a bedeli olarak belirlenebilir (Atar, 2005, 402). Örneğin koca, küçük çocuklarının masraflarının belli bir yaşa kadar karşılanması ya da çocuklara belli bir yaşa kadar karısı tarafından bakılması şartıyla muhâle'a yapabilir. İncelediğimiz şer'îyye sicillerinde çoğunlukla muhâle'a bedeli olarak mehr-i müeccel, kadına iddeti bitinceye kadar ödenmesi gereken iddet nafakası ve barınma ihtiyacının (süknâ) giderilmesi zikredilmektedir. Bununla birlikte bazı kayıtlarda zikredilen menfaatlerin muhâle'aya konu olduğu da görülmektedir:

“Medîne-i Adana mahallâtından Neccârân Mahallesi sâkinelerinden Hadice bnt. Veli nam hatun meclis-i şer'-i hatîr lazîmü't-tevkîrde yine mahalle-i mezbûre sükkânından râfî'u hâze'l-kitâb zevc-i nâkihi Mustafa b. Hüseyin Ağa mahzarında bi-tav'ihâ ikrar-ı tâmm ve takrir-i kelâm edüp işbu zevcim mezbûr Mustafa ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla mehr-i müeccel-i müsemâm olan iki yüz kuruş ve nafaka-i iddetim ve me'ûnet-i süknâm cümle kendi üzerime olmak üzere ve firâşından mütevellide bir buçuk yaşında Ümmü Gülsüm nam sağireyi yedi yaşına varınca kadar bi-lâ nafaka ve kisve kendim terbiye ve imsâk (?) etmek üzere ve bâ-temessük zimmetinde ev bahası kırk kuruştan dahi ben fâriğa olup zimmetini ibrâ ettim. Bu vechle zevcim mezbûr beni hul' etmekle ben dahi ber minvâl-i muharrer hul'-i mezbûru kabul edüp mehr-i müeccel-i müsemâma ve nafaka-i iddetime ve me'ûnet-i süknâma ve sağire-i mezbûrenin yedi yaşına dek nafaka ve kisvesine ve meblağ-ı mezbûr kırk kuruş ev bahasına müte'allika âmme-i da'avâ ve mutâlebâtan ben mezbûr Mustafa'nın zimmetini ibrâ'-i âmme ile ibrâ' eyledim. Ol dahi zevciyyete müte'allika âmme-i da'avâ ve mutâlebâtan benim zimmetimi ibrâ'-i âmme ve râfî'u'l-hisâm ile ibrâ eyledi dedikde mukirre-i mezbûre Hadice'yi mukarrun-leh el-mezbûr Mustafa vicâhen tahkîk ve şifâhen tasdik etmeğın mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi'l-hâmis ve'l-ısrîn min şehr-i Rebî'ul'evvel li-sene semâne ve seb'în ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, 57: 187)”.

Söz konusu hükümde aralarında hüsn-i zindegâne bulunmadığı için muhâle'a yapmaya karar veren Hadice bnt. Veli ile Mustafa b. Hüseyin Ağa mahkemeye müracaat etmektedirler. Görüldüğü üzere muhâle'a bedeli olarak mehr-i müeccelinden, iddet nafakasından ve me'ûnet-i süknâsından vazgeçen Hadice, bunlara ilaveten çocuğunun yedi yaşına kadar bakım ve terbiyesini üstlenmekte ve kocasının zimmetindeki alacak hakkından da feragat etmektedir. Bu örnekte olduğu gibi muhâle'a bedelinin içerisinde mehr-i müeccel olduğu zaman bunun yanında zikredilen şeylerin (iddet nafakası, me'ûnet-i süknâ ve ilaveten verilen şeyler) mu'accel kısmı karşılayıp karşılamadığı tam olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla

muhâle'a bedelinin mehri aşp aşmadığına dair kanaat belirtilememektedir. Ancak aşağıda ele alacağımız hükümde kadının *mehr-i müsemmasından* vazgeçmesi ve buna ilaveten iddet nafakası ve me'ûnet-i süknâsını muhâle'a bedeli olarak zikretmesi ile durum daha da net anlaşılmaktadır ki burada hul' bedeli mehir bedelini aşmaktadır. Hatta bu hükümde kadının bunların yanında hul' bedeli adı altında kocasına bir ödeme daha yaptığı görülmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen mahkemeye yansıyan bu ve benzeri diğer hükümlerde konuya dair hiçbir ifade ya da itirazın var olmaması, bu bedelin mehir miktarını aşmasının muhâle'a akdinin hukuken geçerli olmasına engel teşkil etmediğine delalet etmektedir. İlgili hüküm şöyledir:

“Medîne-i Adana civarında vâki' Tarsus kazasına tâbi' Badras (?) karyesi ahalisinden Ali Beşe b. Mustafa nam kimesne tarafından hul'-i âti'z-zikri ber-vech-i câ'i ikrara vekili olduğu Ömer Beşe b. Mustafa ve Musa Beşe b. Musa nam kimesneler şehâdetleriyle sabit ve sübût-i vekâletine hükm-i şer'î lâhik olan Mehmed Beşe b. Ali nam kimesne meclis-i şer'-i şerîf-i enverde müvekkil-i merkûm Ali Beşe'nin zevce-i muhâla'ı işbu râfi'atü'l-kitab zatı tarif-i şer'î ile mu'arrefe Hadice bnt. Arab Ganime (?) mahzarında bi'l-vekâle ikrar ve takrir-i kelam edüp mezbûre Hadice müvekkilim merkûm Ali Beşe'nin zevce-i menkûhası olup beynlerinde hüsn-i zindegâneleri olmamağla mezbûre Hadice nzasıyla hul'a tâlibe olmağın mehr-i müsemmâ-yı ma'lûmesinden ve nafaka-i iddet ve me'ûnet-i süknâsından fâriğa olduğundan mâ adâ zevc-i muhâli'i merkûm Ali Beşe'ye on beş kuruş bedel-i hul' verüp ol dahi meblağ-ı mezbûru ahz ve kabz eyledikden sonra mahzar-ı müsliminde mezbûre Hadice ile muhâle'a-i sahiha-i şer'iyeye ile muhâle'a olduklarında tarafeynden her biri hul'-i mezbûru kabul eyleyüp mezbûre Hadice mehr-i müsemması ve nafaka-i iddet ve me'ûnet-i süknâ ve sâ'ir hukûk-i zevciyyete müte'allika âmme-i da'âvâ ve eymân-ı muhâsamâttan her biri âharın zimmetini ibrâ'-i âmî râfi'u'l-hisâm ile ibrâ ve iskât eylediler dedikde mezbûre Hadice dahi vekil-i merkûm Ali Beşe'yi cemî'-i kelimât-ı meşrûhasında tasdik ve tahkik etmeğın mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu. Fi'l-yevmi's-sâmin ve'l-ısrîn min Muharrem el-harâm li-sene selâse ve hamsîn ve mi'e ve elf (BOA, AŞS, AŞS, 134: 37)”.

Bilindiği üzere muhâle'a akdi kadının verdiği bir bedel karşılığında kocasının kendisini boşamasıdır. Aslolan bu olmakla birlikte bazı çalışmalarda (Nasi Aslan, 1995, 501; Şimşek, 2012, 70-71; Zülfiye, 2011, 425) erkeğın de muhâle'ada karısına bir mal ya da para verdiği bir kısım örneklerle karşılaşılabilmektedir. Çalışma çerçevesinde incelenen kayıtlarda bunun örneği bulunmamaktadır. Ancak sadece bir kayıтта kocanın karısından alacağı olan bir miktar paradan vazgeçtiğine dair açık bir ifade¹⁴ mevcuttur. Muhâle'ada erkeğın boşanmak üzere olduğu kadına bir şey vermesi ya da onun bir borcunu silmesi ender rastlanan bir durum olmasından dolayı söz konusu hükmü burada zikretmek istiyoruz:

¹⁴ Aslında muhâle'a kayıtlarının sonlarında tarafların karşılıklı olarak dava ve taleplerden birbirlerini ibra etmeleri zimnen kocanın da var olan haklarından vazgeçtiğini ifade etmektedir. Bunun için yukarıda geçen muhâle'a kayıtlarına bakınız.

“Medîne-i Adana mahallâtından Eski Hamam Mahallesi sâkinelerinden olup zati tarîf-i şer’î ile mu‘arrefe olan işbu râfi‘atü’l-vesîka Fatıma bnt. Abdullah nam hatun meclis-i şer’î şerîf-i enverde zevc-i muhâli‘i olan Mustafa b. İbrahim nam kimesne mahzarında ikrar-ı tâmm ve takrir-i kelam edüp zevcim işbu merkûm Mustafa ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmayup tarafeynden her birimiz hul‘a tâlib ve râğûb olduğumuzda zevcim mezbûr Mustafa zimmetinde olan elli kuruş mehrimden fâriğa ve iddet nafaka ve me’ûnet-i süknâm kendi üzerime olup mukabelesinde mezbûr Mustafa’nın benim zimmetimde olan yetmiş para hakkından fâriğ ve beni muhâle‘a-i sahîha-i şer’iyye ile hul‘ eylediğimde ben dahi ber vech-i muharrer hul‘-i mezbûru kabul ve mehrim olan meblağ-ı mezbûr elli kuruş ile iddet nafaka ve me’ûnet-i süknâm ve tarih-i kitaba gelinceye değin beynimizde cereyân eden ahz ve itâya ve hukûk-i zevciyyete müte‘allika âmme-i da‘âvâ ve ey mân ve muhâsamâttan mezbûr Mustafa’nın zimmetini ibrâ-yı âmme râfi‘u’l-husâm ile ibrâ ve iskât eylediğimde ol dahi meblağ-ı mezbûr yetmiş paraya ve hukûk-i zevciyyete müte‘allika âmme-i davadan benim zimmetimi ibrâ ve iskât eyledi dedikde ğibbe’t-tasdîki’s-şer’î mâ vaka‘a bi’t-taleb ketb olundu. Fi’l-yevmi’l-âşir min şehri’l-Rebi‘ul’evvel li-sene ihdâ ve hamsîn ve mi’e ve elf (BOA, AŞS, 15: 11)”.

6. Muhâle‘a Akdinin Sonuçları

Muhâle‘a akdinin sonuçları arasında sayılabilecek en önemli husus şudur ki taraflar arasında muhâle‘a akdinin gerçekleşmesiyle bir bâin talâk meydana gelir (Cessâs, 2010, 4: 457; İbn Nüceym, 1997, 4: 120; Kâsânî, 1986, 3: 109; Mevsilî, ts, 3: 156; Molla Hüsrev, ts, 1: 390; Semerkandî, 1984, 2: 199; Serahsî, 1989, 6: 171). Zira muhâle‘anın ric’î talâk olduğunu söylemekle muhâle‘anın geçersiz olduğunu söylemek arasında pek fark bulunmamaktadır. Eğer talâk ric’î olsaydı, erkek karısının rızası olmaksızın evliliğe geri dönme hakkına sahip olacaktı ve kadının ayrılmak için bedel vermiş olmasının da bir anlamı olmayacaktı. Dolayısıyla gerçekleşen talâkın ric’î olması, kadının boşanma arzusuyla bedel ödemesi amacıyla esasen uyuşmamaktadır.

İncelediğimiz sicil defterlerinde zaten taraflarca bilindiğinden olsa gerek, boşanmanın ne suretle gerçekleştiğine dair ifadeler bulunmamaktadır. Ancak bir hükümde muhâle‘a yapıldığı hâlde kocanın evlilik ilişkisine devam etme arzusunda olduğunu iddia eden kadın durumu mahkemeye taşımaktadır. Bununla birlikte kocasının kendisinin başkasıyla evlenmesine de mani olduğunu belirten kadın, davasını şahitlerle ispat etmektedir. Bunun üzerine mahkeme kocayı evlilik ilişkisinden men etmekte ve karısının evlenmesine engel olmaması konusunda ikaz etmektedir (BOA, AŞS, 50: 26). Kadının bu tutumu ve mahkemenin kararı taraflar arasında gerçekleşen talâkın bâin talâk kabul edildiğine delalet etmektedir.

Muhâle‘a akdinin bir diğer sonucu da muhâle‘a akdinde kararlaştırılan bedelin kadın tarafından kocaya teslim edilmesinin gerekmesidir. Esasen bu muhâle‘anın kadın açısından muâvaza (bedelli bir akit) kabul edilmesinin doğal sonucudur (İbn Âbidîn, 2003, 5: 88; İsmail Hakkı, 1313, 127; Mevsilî, ts, 3: 157; Molla Hüsrev, ts, 1: 389; Semerkandî, 1984, 2: 199-

200; Zeyla'î, 1313-1315, 2: 267). Ancak mahkemeye yansıyan muhâle'a kayıtlarında söz konusu bedelin hemen teslim edilip edilmediğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte muhâle'a akdi sebebiyle kadının zimmetinde bu bedel borç olarak sabit olduğu için alacaklı taraf olan erkeğin mahkemeye başvurup alacağını talep etme hakkı her zaman bulunmaktadır. Binaen aleyh taraflar arasında problem teşkil etmediğinden olsa gerek konuyla ilgili kayıtlarda bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca muhâle'a kayıtlarının çoğunda bedel olarak mehr-i müeccel, iddet nafakası ve me'ûnet-i süknâ gibi zaten kocanın zimmetinde olan borçlar kararlaştırıldığı için, muhâle'a sonrasında bir ödeme yapılmasına ihtiyaç kalmamakta, hâlihazırda var olan borçlar silinmiş olmaktadır (Şimşek, 2012, 74).

Muhâle'a akdinin bir başka sonucu ise taraflar arasında olan bazı borçların zikredilmesine gerek olmaksızın bu akitle birlikte kendiliğinden taraflar üzerinden düşmesidir. Bu borçlardan maksat ise muhâle'a akdinden önce tarafların zimmetinde olan evlilik sebebiyle ortaya çıkmış mehir ve nafaka borçlarıdır. Bu Ebû Hanîfe'nin görüşü olup mezhep içerisinde tercih edilen görüşün de yine bu olduğu belirtilmektedir. Bu görüşe göre muhâle'a akdi esnasında zikredilmese bile mehir ve nafaka borçları tarafların üzerinden kendiliğinden düşer. Bu sebeple kadın, varsa muhâle'a anına kadarki birikmiş nafaka alacağını, ödenmemiş mehrini kocasından isteyemez. Koca da ödediği mehri ve ileri tarihlere ait verdiği nafakayı karısından geri alamaz. İmâmeyn'e göre ise taraflarca zikredilmedikçe bu borçların muhâle'a akdi ile düşmesi söz konusu değildir (Atar, 2005, 402; Aynî, 2000, 5: 526-527; Halebî, 1998, 1: 109-110; İbn Nüceym, 1997, 4: 146-147; İbnü'l-Humâm, 2003, 4: 213-214; İsmail Hakkı, 1313, 126; Kâsânî, 1986, 3: 151; Mergînânî, 1417, 3: 290-291; Mevsilî, ts, 3: 160; Zeyla'î, 1313-1315, 2: 272-273). Durum böyle olmakla birlikte tarafların genellikle hukûk-i zevciyyete müteallik davalardan birbirlerini karşılıklı olarak ibra ettikleri de dikkat çekmektedir. Tarafların ileride doğacak ihtilafların ve tartışmaların önüne geçebilmek adına böyle yaptıkları düşünülebilirse de ihtiyatın bir gereği olarak özellikle zikredildiği de söylenebilir.

Muhâle'a akdinden önce evlilik dışında bir başka sebeple ortaya çıkmış olan borçlar ise mezhep içerisinde tartışmasız kabul edilen görüşe göre özellikle belirtilmedikçe tarafların üzerinden düşmez (İbn Âbidîn, 2003, 5: 85-86; İbn Nüceym, 1997, 4: 152; Molla Hüsrev, ts, 1: 392). Bu borçlar tarafların arasında alışveriş vb. malî muameleler ile ortaya çıkan borçlardır. Bu borçların zimmetlerinden düşmesi için tarafların akit esnasında özellikle zikretmeleri gerekmektedir. Mahkemeye yansıyan muhâle'a kayıtlarında bu tip borçların akitle birlikte ortadan kalkmasını istemeleri durumunda tarafların birbirlerini ibra etmeleri suretiyle bunu sağladıkları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında şu hüküm dikkat çekmektedir:

“Medîne-i Adana mahallâtından Câmi'-i Cedîd Mahallesi sükkânından Ömer Beşe b. Ali nam kimesne meclis-i şer'-i şerîf-i enverde zevce-i menkûha-i medhûlün-bihâsi işbu râfi'atü'l-kitab Aişe bnt. Mustafa nam hatun mahzarında üzerine dava ve takrîr-i kalam edüp tarih-i kitabdan yedi sene mukaddem işbu mezbûre Aişe Hatun'un zevce-i âhardan olan kızı fevt oldukda müstehakk-ı tapu olan tarlanın

temessüküne verdiğim on beş kuruş ile techîz-i tekfîne harc ve sarf ettiğim on beş kuruş ve kendi mahsulümden olmak üzere elli kuruşu dahi yedimdem gasb edüp deyn edindikden sonra tarih-i merkûmdan dört sene mukaddem sefere gideceğim esnada penbe kozağı alırım deyü kendüye iki yüz kuruş dahi def' eyledim taleb ederim. Sual olunup takriri tahrîr ve aliverilmesi muradımdır dedikde ğibbe's-sual mezbûre Aişe hatun cevabında tarih-i merkûmdan kırk iki gün mukaddem zevcim merkûm Ömer Beşe ile hüsn-i zindegânemiz olmayup işbu meclis-i şer'î-i şerîfde kendiden mahsûlât ve ahz [ve] i'tâsı davası sadedinde olup tâlibe-i hul' olduğumuz esnada kendiden sual ettiklerinde zevcem zimmetinde bir ... ve bir iki çuval ve kendi melbûsâtım ve altı ...hıntadan mâ adâ bir akçelik ve bir habbe alacağım yokdur deyü ikrar ve itiraf etmişdi deyü def'le mukabele edicek isra'l-istintâk ve'l-inkâr dâfi'a-i mezbûre Aişe hatundan def'-i meşrûhasına mutâbika beyyine taleb olundukda udûl-i ricâl-i müslimînden olup atık serdengeçdi ağalarından Davud Ağa b. Şa'ban ve Salih Ağa nam kimesneler huddâm-ı mahkemeden malumü'l-esâmî küttâb efendi ve muhızrân ve hîn-i davada hâzırûn bi'l-meclis olanlar bi't-tevatür mezbûr Ömer Beşe'nin ber minvâl-i muharrer bir akçelik hakkım yokdur deyü tarih-i mezbûrede ikrar ve itiraf ettiğine edâ-i şehâdet-i şer'îyye eylediklerinde şehâdetleri makbûle ve mesmû'a oldukdan sonra husûs-i mezbûr hâlen medîne-i Adana'da me'zûn bi'l-iftâ fazîletlü es-Seyyid Ali Efendi hazretlerinden istiftâ olundukda "Zeyd zevcesi Hind ile ahz ve i'tâya müte'allik hususlarını terâfu' üzere iken Zeyd Hind zimmetinde filan eşyadan gayrı bir akçe ve bir habbe hakkım kalmadı, davam yokdur deyü ikrar ettikten sonra inkâr edüp kable'l-ikrar cihet-i karzdan Hind'de şu kadar akçe hakkım var idi deyü dava eylese davası mesmû'a olur mu?" cevab-ı bâ-savâbında olmaz deyü kendi imzası ile mûmzâ bir kıt'a fetva-yı şerîfe i'tâ edüp "وَإِذَا قَالَ لَا حَقَّ لِي قَبْلَ فُلَانٍ ثُمَّ ادَّعَى عَلَيْهِ شَيْئاً لَا تَسْمَعُ دَعْوَاهُ"¹⁵ deyü Tatarhâniye adlı kitabdan nakl-i sarîh buyurulmağın ber mûceb-i fetva-yı [şerîf] ve ber minvâl-i şehâdetihim merkûm Ömer Beşe'nin davasında tezvîrât ve tenâkus/tenâkuz olduğu zâhir olmağın bî-vech-i şer'î mu'ârazası men' birle mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb ve imlâ olunup yed-i tâlibe vaz' olundu. Tahrîren fi'l-yevmi'l-hâmise aşera [min] şehri-i Cemâziyel'ülâ li-sene tis'a ve hamsîn ve mi'e ve elf min hicreti men lehü'l-izzu ve's-şeref (BOA, AŞS, 4/237-238)".

Söz konusu hükümde Ömer Beşe b. Ali, karısı Aişe bnt. Mustafa'dan evlilik dışındaki bir sebeple ortaya çıkmış olan bazı alacakları olduğu iddiasıyla mahkemeye müracaat etmektedir. Aişe, kayıt tarihinden kırk iki gün önce kocasıyla muhâle'a akdi yaptıkları sırada kocasının bazı eşyaları saydıktan sonra "bunlardan başka karımdan bir akçe ve bir habbe alacağım yoktur" ikrar ve itirafında bulunduğunu belirtmektedir. Ömer Beşe'nin inkâr etmesi üzerine tevatür derecesinde kişilerin şehâdetiyle iddiasını ispat eden Aişe, davasını desteklemek adına dönemin Adana müftüsü es-Seyyid Ali Efendi'den aldığı bir fetva'yı da

¹⁵ Tercümesi: Falancada bir alacağım/hakkım yoktur dedikten sonra herhangi bir şey iddia etse davası dinlenilmez.

mahkemeye sunmaktadır. İlgili fetvada karısının zimmetinde “falanca eşyalarım dışında bir akçe ve bir habbe alacak hakkım kalmadı” diyen kişinin daha sonra alacağı olduğu iddiasında bulunduğu bu davasının dikkate alınmayacağı belirtilmektedir. Tüm bu delillerin ışığında Aişe'nin itirazını haklı bulan mahkeme, Ömer Beşe'yi karısına muarazada bulunmaması konusunda ikaz etmektedir.

Buraya kadar ele alınanlardan görüldüğü üzere 18. yüzyılda Adana'da kadın istemediği evliliklere muhâle'a yoluyla büyük oranda son verebilmiştir. Bunun sebebi üzerine düşünüldüğünde iki şık akla gelmektedir: Ya bu konuda Müslüman toplumlarda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da bir kültür oluşmuş ve istenmeyen evliliklere muhâle'a yoluyla kolayca son verilebilir hâle gelmiştir. Ya da kocalar bu durumu istismar ederek talâkın sorumluluklarından kurtulmak için eşlerini muhâle'aya zorlamışlardır. Birinci durumda davalı eşler arasındaki evliliğin artık devam etmeyeceği kanaatine varan kadıların veya arabulucuların (muslihûn) erkeği muhâle'aya zorladıkları, bu konuda toplumsal bir baskı oluşturdukları düşünülebilir. Bu nedenle kadınların muhâle'a talebi genelde olumlu karşılanmış olabilir. Bununla beraber erkeklerin kadınları muhâle'aya zorlayıp zorlamadıkları da cevaplanması gereken bir diğer soru olmakla birlikte incelenen şer'îye sicilleri özelinde bu soruya cevap verebilecek mahiyette belgelere rastlanmamıştır.

Sonuç

Adana mahkemesine yansıyan boşanma davaları incelendiğinde muhâle'a uygulamasının eşlerin ayrılması için oldukça sık başvurulan bir yöntem olduğu dikkat çekmektedir. Öyle ki bu yöntem talâk ve tefrik şeklindeki boşanmaların da önüne geçerek evliliği sonlandırmada en fazla başvurulan yöntem olmuştur. Muhâle'a akitlerinin şer'îye sicillerinde bu derece sıklıkla yer almasının belki de en başat sebebi kocanın muhâle'a yapıldığını tescil ettirerek ileride doğacak maddi ihtilafların önüne geçmek istemesidir. Böylece koca eski karısının daha sonra mehir, iddet nafakası ve varsa birikmiş evlilik nafakası borcunu talep etmesine engel olmaktadır.

Adana mahkemelerine yansıyan davalara genel olarak bakıldığında özellikle kadınların gerek ekonomik ve gerekse sosyal haklarını temin etmek için mahkemeye gelerek dava açtıkları ve haklarını aradıkları görülmüştür. Her ne kadar İslam hukuku doktrininden yola çıkarak kadınların boşanma haklarının sınırlı olduğu belirtilse de kadınların, kocalarından ayrılmak istediklerinde fazla zorlanmadıkları, özellikle muhâle'a yoluyla bu amaçlarına Adana'da kolaylıkla ulaşabildikleri müşahede edilmiştir. Erkeklerin evliliği tek taraflı irade beyanı olan talâk ile sonlandırmaları durumunda ödemeleri gereken mehir ve nafaka vb. yükümlülükten kaçınmak için kadınları muhâle'aya zorlama ihtimalleri bulunmakla birlikte, kadıların veya arabulucuların ya da yakın çevrelerin sosyal baskı oluşturduklarını söylemek kanaatimizce daha uygundur. Nitekim yukarıda geçtiği üzere bir fetvada insanların “karısının muhâle'a talebini kabul etmeyen kişiyi kınadıklarına” işaret edilmesi de bu durumu teyit etmektedir. Dolayısıyla toplumsal baskının erkeği kadından gelen muhâle'a talebini kabul etmeye zorladığı söylenebilir.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 13 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 36 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 16 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 50 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 102 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 14 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 4 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 132 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 57 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 134 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 15 Numaralı Defter.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer'iyeye Sicilleri (AŞS), 132 Numaralı Defter.*

Kitaplar ve Makaleler

- Acar, Halil İbrahim. "Tefrik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Aile Hukuku*. Bursa Emin Yayınları, 2015.
- Aslan, Nasi. *Kayseri Şer'iyeye Sicillerindeki Hicri 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslam Hukuku Açısından Tahlihi Doktora Tezi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Atar, Fahrettin. "Muhâle'a". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, M. Akif. *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1985.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Thk. Emin Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullâh İnâyetüllâh Muhammed vdğ. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Feyzullah Efendi, Şeyhülislam. *Fetâvâ-yı Feyziye*. Nşr. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2009.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Thk. Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güler, Ümit. "XVII. ve XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında İslam Aile Hukuku Açısından Müslüman-Zımmi İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/1 (2015): 58-87.
- Güler, Ümit. "XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs'ında "Evliliğin Sona Ermesi"". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 61-93.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur (Mecma'u'l-enhur içinde)*. Nşr. Halil İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenwîri'l-ebsâr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Nşr. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Humâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. Nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İsmâil Hakkı, Manastırlı *Vesâilü'l-felâh fî mesâilî'n-nikâh*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1313.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. yy: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018b.
- Korkmaz, Ömer. *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018a.
- Kurt, Abdurrahman. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. Nşr. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Rapoport, Yossef. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge: Cambridge, 2005.
- Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Serahsi, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Sofuoğlu, Hadi. *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'îye Sicilleri (1625-1650)*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Şimşek, Ayşegül. *İslam Hukukunda Muhâle'a Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Şürûnbülâli, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali el-Vefâi el-Mısri. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm (Düreri'l-hükkâm içinde)*. Karaçi Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Yargı, Mehmet Ali. "Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhalea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2012): 141-172.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Nşr. Süleyman Kaya - Betül Algın - Zeynep Trabzonlu. İstanbul: Klasik, 2011.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zülfiye, Koçak. "Ayntab Şehrinde Aile Birliğinin Sona Erme Süreci (1600/1650)". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2011).

Contracted Divorce (Mukhâla'ah) According to Adana Qadi Registers in the 18th Century

Abstract

Islam has given importance to the establishment of a family where people can find peace in themselves and to continue this as much as possible. However, it is also possible for the parties to terminate the marriage together if they wish. One of the ways to end the marriage contract is divorce by agreement. Negotiated divorce has been a form of divorce in Muslim societies since the time of the Prophet. Even divorce was so widespread that some of the studies on this issue were the most common form of divorce. According to some researchers, contract divorce cases are common enough to suggest that this is the standard form of divorce.

In the Adana court records, it is seen that muhâla'a and hul' words are used to express the contracted divorce. When using these concepts, specifically determined that the couples divided with "muhâla'a-i sahiha-i şer'iyye" and expressed that the agreement is valid and legal. As a matter of fact that the cases of the people who applied to the court were heard by the court and addressed to them indicates that the marriage between them is valid. Furthermore, the fact that the word zevc (koca), which is used as "Zevc-i dâhili", "Zevc-i nâkihi" or "Zevc-i muhâli'i" in records, does not include any adjustment implying an incorrect marriage, indicates that this marriage is valid.

The fact that there are more mukhâla'ah records than talâq in the qadi registers, shows that the woman can end up unwanted marriages in this way. However, there is also the possibility that the husband may force his wife to mukhâla'ah with the idea of evading responsibility like nafaka, mehir, etc. However, it is more accurate to say that the social environment puts moral pressure on the acceptance of a mukhâla'ah request from the woman and that the husband is willing to divorce.

There is no need for the judgment of the judge to be valid for mukhâla'ah acts. However, divorce acts were registered in court books with some motives. In fact, it can be said that mukhâla'ah contracts are recorded more meticulously than the provisions of talâq. As a matter of fact that the muhâla'a records are more than the records of talaq in the qadi registry (Sharia registers) can be accepted as an indicator of this.

Perhaps the most important reason for the determination and recording of mukhâla'ah contracts in the court is that the husband wishes to avoid future financial disputes by registering that the mukhâla'ah was made. Thus, the husband prevents his ex-wife from demanding the debt of child support and accumulated marriage support. Because, if there is no court record or cannot be proved, there is no obstacle for women to ask for their mehir and nafaka from their husbands even though they are divorced.

In the period examined in the study, the most common of divorce forms reflected in the kadi registers of Adana is contractual. So much so that the records of the mukhâla'ah in the books we examined constitute almost twice the records of the husband's divorce (talâq) with a unilateral declaration of will. Under this title, the establishment and results of mukhâla'ah contract, which is so widespread throughout the history of Ottoman law, will be discussed.

Keywords: Adana, Mukhâla'ah, Hul', Contracted Divorce, Women, Marriage.

Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular*

Religious Sentiment and Religious Emotions in Context of Emotions

Ali KOÇAK^a, Hasan KAYIKLIK^b

^a Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
e-Posta: akocak@cu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-8253-1897>

^b Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: hkayiklik@cu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0003-1755-5398>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	11.03.2019
Kabul Tarihi:	11.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Dinî yaşayış bilişsel, duygusal ve davranışsal içeriklerle bir bütünlük arz etmektedir. Bireydeki din duygusu hem bilişsel hem de davranışsal boyuttaki birçok dinî davranışın kökeninde yer almaktadır. Dinî kuralların insan hayatında geniş ölçüde etkili olması, inancın duygusal karakteri ile yakından ilgilidir. Duygular ile hareket eden bireyin, düşüncelerinin ve davranışlarının değişmesi oldukça zor gerçekleşmektedir. İnsanın dinine bağlılığı, inanılan dinin rasyonelleştirilme düzeyinden çok, din duygusuyla ilgilidir. Bu çalışmanın amacı, dinî inancın özünde yer alan din duygusunu duygular bağlamında incelemektir. Aynı zamanda dinî yaşayışa eşlik eden dinî korku, dinî sevgi, dinî ümit ve dinî bağlanma gibi dinî duyguların temel duygular zemininde nerede konumlanabileceğini belirlemeye çalışmak da bu çalışmanın amaçları içerisinde yer almaktadır. Amaca uygunluğu açısından teorik desenli bir yöntem benimsenmiş olup, literatür taraması ve elde edilen kaynakların analiz edilmesi ile konunun betimlenmesi planlanmaktadır. Yerli literatürde din duygusu ve dinsel yaşayışta tecrübe edilen dinî duyguların temel duygular ekseninde nasıl konumlanabileceğine yönelik çalışmalara rastlanılmaması, bu çalışmanın gerekçelerindedir. Fakat psikoloji ve din psikolojisi alanlarında din duygusuna dair çalışmaların kısıtlılığı, bu araştırmanın hem gerekçesi hem de konunun çalışılma güçlüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Din duygusunun farklı görüntüleri bazı din tanımlarında ve teorilerde de karşımıza çıkmaktadır. Dinin kökenlerine dair bazı teorilere bakıldığında bu teorilerin birtakım duygusal unsurlar içerdiği görülmektedir. Olay ve nesnelere canlılık atfedilmesi anlamına gelen animizm teorisinde korku, saygı ve yüceltme gibi duyguların varlığı dikkat çekmiştir. Natürizm teorisinde de benzer şekilde korku hissi ön plana çıkmaktadır. Fıtrat teorisinde doğuştan insanda bir din duygusunun varlığı vurgulanmaktadır, insanın bilişsel ve duygusal donanımları ile inanca hazır bir şekilde dünyaya geldiği savunulmaktadır. Dinî yaşayış içerisinde yoğun olarak tecrübe edilen güven, korku, ümit, sevgi ve bağlılık gibi duygularla vicdan, merhamet ve adalet gibi ahlâkî duygular, din duygusunu besleyen önemli deneyimlerdir. Bu sebeple söz konusu duyguların din duygusuyla ilişkileri tasvir edilmeye çalışılmıştır. Literatür taraması ile ulaşılan kaynakların değerlendirilmesi sonucunda din duygusu ve dinî duygulara dair iki husus öne çıkmaktadır: Bunlardan ilki din duygusunun, bireyin kişiliğinde yer edinmiş dinî inancın aşkın bir özü olduğu yönündedir. İnsandaki bu özün din duygusu olarak ifade edilmesinin nedeni ise duygu ya da his kavramlarının, bu öz için kullanılacak en uygun anlamları içermesinden ileri gelmektedir. Din duygusu, insanın hem bilişsel hem de davranışsal aktivitesi ile işleyerek bireyin dinî yaşayışının niteliğini belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. İkinci öne çıkan husus ise, dinî yaşayışta oluşan dinî duyguların temel duygular olmadığı, aksine sevgi, korku, ümit, bağlılık vb. temel duyguların özdeki din duygusu ile kombinasyonu neticesinde ortaya çıktığı fikridir. Bu duyguların ayırt edici yönü ise temel duygulara oranla

* Bu makale Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda 2016 yılında tamamlanan "Duygular ve Din Duygusu" adlı yüksek lisans tezinden esinlenerek hazırlanmıştır.

daha derin ve daha uzun süreli hissedilmeleridir.

Anahtar Kelimeler: *Din duygusu, duygu teorileri, dinî duygular, ahlâkî duygular.*

Giriş

Doğum anından ölüme kadar süren yaşam serüvenini davranışları ile şekillendiren birey, bu süreçte pek çok faktörden etkilenmektedir. Duygular, insan davranışlarının arka planında yer alan söz konusu etkenlerden sadece bazılarıdır. İnsanı etkileyen faktörler gelişimsel manada kalıtsal ve çevresel olmak üzere iki temel kategoride toplanmaktadır. Duyguların bu kategorilerin neresinde yer aldığı hususu ise henüz netlik kazanmış değildir. Ancak gerek kalıtsal gerek çevresel özellikleriyle birlikte, duygu ve heyecanların insan davranışlarındaki rolü, oldukça önemlidir. Pek çok davranışın motivasyonunda ya da sonucunda herhangi bir duygunun izlerine rastlanabilir.

Bireyin duygularıyla yakından ilgili tecrübelerinden biri olan dindarlık, duygusal deneyimler de içermektedir. İnancın bireydeki temel nüvelerinden biri olan *güven*, başlı başına bir duygusal tecrübedir. Dinî inanç gereği, kutsala olan *bağlılık* da yoğun duygusal deneyimler arasındadır. Güven ve bağlılık gibi birçok duygusal tecrübe dinî yaşayış içerisinde yer almaktadır. İnancın duygusal karakteri, Egemen'in de (1952, s. 18) vurguladığı üzere dindarlığın psikolojik bir tahlille ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Psikolojinin metotları, dinî inancı açıklamada henüz yeterli olmamakla birlikte, anlamaya önemli katkılar sağlamaktadır. Psikoloji yöntemlerinin dinî inancın incelenmesinde uygulanabileceği düşüncesi William James ile ortaya çıkmıştır. Dinî inançların araştırılması hususunda James'in (2002) modern anket metotlarının sayısal veriler elde etmeye yarayabileceğine dair fikri, bu alandaki kritik gelişmelerin önünü açmıştır.

Dindarlık; korku, ümit, güven, hayranlık ve bağlılık gibi birçok duygusal deneyimin içinde bulunduğu yoğun içerikli bir tecrübedir. Duygusal deneyimlerle birlikte bilişsel ve davranışsal boyutlar gibi birçok içeriği kapsayan dindarlığın, farklı boyutlarıyla bütüncül bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Din ve dindarlığın boyutlarına dair yapılan bazı araştırmalara bakıldığında (Allport ve Ross, 1967; Kayıklık, 2011a, ss. 191-204), duygusal süreçlerin dinî yaşayış boyutları içerisinde önemli bir yeri olduğu görülebilir. Dinî yaşayış içerisinde çeşitli davranışsal tecrübelerin arka planındaki duygusal motivler, bireyi davranışa yönlendirme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle dinî yaşayışın duygusal boyutu üzerinde fazlaca durmak gereklidir.

Din duygusu ve dinî duyguların, hem dinî hem de duygusal yönleri itibarıyla empirik uygulamalarla tamamen anlaşılıp açıklanabilmesi henüz mümkün değildir. Dinî duygulara dair Allport'un şu sözleri (1955, s. 94) durumu daha iyi ifade etmektedir: "Dini his (*religious sentiment*), kültürel ya da ailevi bir düzene bağlılık ya da onun canlandırılmış hali değildir; o korkuya gösterilen bir savunma mekanizması değildir. Dinî his konusunda ileri sürülen bütün formüller, tek başlarına yetersiz kalmaktadır. Gelişmiş dinî his, birçok faktörün sentezinden oluşmaktadır...". Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, eldeki yöntemlerle ve

soyut yapıları itibariyle dinî duyguların apaçık olarak anlaşılabilmesi pek mümkün görünmemektedir.

İmanın duygusal karakteri, bireyin yaşamında dinin geniş bir etkiye sahip olmasını sağlayan faktörlerden biridir. Nitekim birey, duygusal süreçlerle hareket ettiğinde inançlarını mutlak doğrular olarak kabul eder ve inancıyla çelişen hiçbir kanıtı doğru olarak görmez (Kayıklık, 2011a, s. 203). Buradan hareketle, dinî inancın bireyin bütün yaşamında söz sahibi olmasının ardında yatan sebeplerden birinin, onun duygusal karakteri olduğu söylenebilir. Bireysel ve toplumsal düzlemde dinî yaşayışa dair davranışsal göstergelerin daha fazla önemsendiği günümüzde, inancın duygusal arka planının da dikkate alınması (Lemmens ve Herck, 2008, s. 10), dindarlığın daha doğru anlaşılması açısından gereklilik arz etmektedir.

Dinî duygular, ülke içinde az olmakla birlikte, ülke dışında çeşitli çalışmalarda ele alınmış, konuyla ilgili problemler farklı perspektiflerde incelenmiştir. Dinin kökeninin duygularda aranması gerektiğini savunan James'in *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (2002) eseri hem yazıldığı zaman hem de kapsamı itibariyle oldukça önemlidir. Bu çalışma *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (2017) adıyla İsmail Hakkı Yılmaz tarafından çevrilmiş ve Türkçe literatüre sunulmuştur. Ribot, kapsamlı bir şekilde duyguları ele aldığı çalışması *The Psychology of the Emotions* (1897) içerisinde dinî duygunun kökenleri ve niteliklerine yer vermiştir. Bu eser Mustafa Şekip Tunç tarafından "Hissiyat Ruhıyyatı" adıyla Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Kitap içerisindeki *Dinî his* bölümünü Kasapoğlu (2014) sadeleştirerek günümüz Türkçesi ile literatüre kazandırmıştır. Pierre Bovet'nin çocukluk çağında din duygusunun gelişim ve ortaya çıkışını ele aldığı çalışması *Le Sentiment Religieux et la Psychologie de L'enfant* (1925), Selahattin Odabaş tarafından *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi* (1958) adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Yerli literatürde din duygusunun müstakil bir şekilde ele alındığı tek eser Yavuz'un *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (2012) adlı çalışmasıdır. Din psikolojisi alanındaki bazı araştırmalarda (bkz. Ayten, 2013; Emmons, 2013; Hökelekli, 1996a; Kayıklık, 2010; Kellenberger, 1980; Loewenthal, 2008; Peker, 2008; Starbuck, 1911; Thouless, 1971; Wilson, 2012; Yavuz, 2013) din duygusuna dair içeriklere yer verilmesine rağmen, bu konuda yapılan incelemelerin oldukça sınırlı olduğu söylenebilir.

Din duygusuna dair yaklaşımlarda, çoğunlukla bu duyguyla ilişkili olarak açığa çıkan duygu çeşitlerinin baskınlık durumuna göre tanımlar oluşturulmuştur. Genel olarak korku, yüceltme, sığınma, teslimiyet, bağlılık, sevgi, hayranlık, minnettarlık, merak gibi duyguların din duygusuna dair yaklaşımlara kaynak teşkil ettiği görülmektedir (Yavuz, 2012, s. 26). Araştırmamızda din duygusunun temel duygulanımlar bağlamında değerlendirilmesi amaçlandığından, duyguya dair tanımlamalar ve duygu teorilerine değinmekte yarar vardır.

Duygu nedir?

Duygular davranışlara eşlik eden önemli tecrübelerdir. İnsanı belli hareketlere yönlendirebilen duyguların, gereksinimlerle doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. İhtiyaçların karşılanma düzeylerine bağlı olarak farklı duygular ortaya çıkmaktadır. Bunların niteliği ise gereksinimlerin bir karşılık bulup bulmamasına göre, bireyde haz ya da elem duygularını

açığa çıkaracak şekilde değişebilmektedir. Duygulara dair yapılan tanımlamalar duyguların gelişimleri, derinlik düzeyleri, süreklilikleri ve çeşitlilikleri gibi pek çok faktöre göre şekillenmiştir (Yavuz, 2012, s. 21). Duygular genel olarak belirli ifadelerle dile getirilse de özü itibariyle kültüre, cinsiyete hatta duruma göre değişiklik gösterebilir. Bu nedenle duyguları sabit bir tanıma sığdırmaya çalışmak oldukça zordur.

Duygu (emotion) ve güdülenme (motivation) kelimeleri Latince’de “hareket etmek” anlamındaki *motio ve motus* sözcüklerinden türemişlerdir (Furnham, 2008, s. 60; Riddle, 1843, s. 112). İnsanı harekete güdüleyen süreçler olarak duygular, farklı şekillerde davranışlara yansiyarak çeşitli duygu hallerinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu duygu hallerinin tam olarak algılanıp açıklanabilmesi için, duygunun hem psikolojik hem de fizyolojik temellerine yoğunlaşmak gerekebilir. Bu noktada tek yönlü bir anlama çabası, eksik ya da yanlış bir sonuçla karşılaşma riskini beraberinde getirir.

Duygular dinamik yapılara sahip olduklarından, bazı duygular hayatın farklı dönemlerinde farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Örneğin, korku duygusunun çocukluk çağında taşıdığı anlam ile orta yaştaki taşımış olduğu anlam, birçok faktöre bağlı olarak farklılaşmaktadır. Bu bağlamda, duyguların genel karmaşık yapıları ve yorumlanmaya açık yönleri, duygu üzerine yapılan çalışmalarda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Psikoloji ekollerinin duyguya dair görüşlerinin, genellikle söz konusu ekolün kurucusu olan kişilerin yaklaşımları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Psikanaliz geleneğinin öncüsü Freud’a göre (1977), bazı duyguların gelişimleri hazların karşılama derecesine bağlıken; davranışçılığın kurucusu konumunda bulunan Watson (1930, s. 131), duygusal yaşamın da insanın diğer fiili davranışları gibi öğrenilerek gelişip olgunlaştığını vurgulamıştır. Sonraki dönemlere ait duygu değerlendirmelerine bakıldığında, temsil edilen geleneğin düşünce çizgisinin, duygu ve heyecanlara yönelik yaklaşımları da şekillendirdiği görülebilir.

Geçmişte yapılan duygu tanımlarında bütüncül bakış açıları mevcut olmakla birlikte, duyguların davranışsal, bilişsel ve fizyolojik yönlerden biri ya da birkaçıyla açıklanmaya çalışıldığı söylenebilir. Duygu kavramına tarihte birbirine yakın fakat özleri itibariyle nüanslara sahip bazı anlamlar yüklendiği görülmektedir. Aristoteles duygu için *pathe*, Stoacılar *passiones*, Hobbes *passions* ve *desires*, Hume ve Rousseau da *sentiment* kavramlarını kullanmışlardır (Roberts, 2003, s. 8). Stoa felsefesinde duygular “yanlış yargılar” olarak nitelendirilmiş (Järveläinen, 2008, s. 14) ve ahlâkî yargı alanı dışında kabul edilmiştir. Descartes duyguları “ruhun tutkuları” olarak ifade ederken; Kant, “kontrol edilemeyecek hisler” olarak nitelendirdiği duyguları, -Stoiklerde olduğu gibi- ahlâkî alan dışında bırakmıştır (Yazıcı, 2006, s. 146). Türkçedeki duygu kavramı ise, anlam bakımından, yukarıda geçen ifadelerin büyük çoğunluğunu kapsamaktadır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü’ne göre duygu ifadesi “duyularla algılama, his”, “belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenim”, “önsezi”, “nesnelere veya olayları ahlâkî ve estetik yönden değerlendirme yeteneği” gibi anlamlara karşılık gelmektedir (Akalin, 2011a, s. 729). Türk Dil Kurumu’nun kullanmış olduğu his, önsezi gibi kavramlar duygu ifadesi altında değerlendirilebilir. Bu

kavramlar duygunun içsel ve fizyolojik yönlerine atıfta bulunarak, bütüncül bir duygu anlamının oluşmasına katkı sağlarlar.

“Duygu nedir?” sorusuna bütüncül bir yaklaşımla cevap arayanlardan biri olan Goleman, duyguyu, “bir his ve bu hisse özgü belirli düşünceler, psikolojik ve biyolojik haller” olarak tanımlayarak, duyguların hem psikolojik hem de fizyolojik yönlerini içine alan bir tanım benimsemiştir. Duyguları tek tek ele almanın mümkün olmadığını savunan Goleman (2014, ss. 373-375), sınıflandırmayı da kesin bir çözüm olarak görmeyerek, duygu sınıflandırmalarının bolluğunu, insanın duygusal hayatının çeşitliliğine bir kanıt olarak görmüştür. Duygusal tecrübeler, içerisinde düşünceleri, psikolojik halleri ve bunlardan kaynaklanan biyolojik neticeleri barındırabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu içeriklerin “bir arada bulunma” şartı taşımasıdır.

Gerrig ve Zimbardo'ya göre (2014, s. 370) duygu, kişisel olarak algılanan bir duruma tepki olarak ortaya çıkan fizyolojik uyarılma, hisler, bilişsel süreçler ve davranışsal reaksiyonlar içeren bedensel ve zihinsel değişimlerin karmaşık bir şeklidir. Gerrig ve Zimbardo da fizyolojik, bilişsel ve davranışsal yönlerin dahil olduğu bütüncül duygu görüşüne sahiptir.

Duyguları kişiliğin dört temel faktöründen biri olarak gören Jung'a göre (2006, s. 34) duygular dış dünyayı hoş ya da hoş olmayan şekilde algılamada rol oynar. Bu dört temel; düşünce, duygu, duyum ve sezgidir. Algılama, keşfetme, tanıma, yargılama, öğrenme gibi yarı mantıksal çıkarımlarla dış dünyaya ayak uydurma işlevi, düşünmedir. Buradaki algıyı şekillendiren ise duygulardır. Duygular ve düşünceler, akla dayanarak değerlendirme-yargılama işlevi görürler ve davranışlarla açığa çıkarlar.

Duyguların hem içsel hem de fizyolojik özelliklerine odaklanan tanımların yanında, vücuttaki hormonal ve davranışsal değişiklikler ile açıklanmaya çalışıldığı duygu yaklaşımları da mevcuttur. Darwin'in *yüz geribildirim teorisinde* duygular jest ve mimikler üzerinden açıklanmaya çalışılırken, *James-Lange teorisine* ve *Cannon-Bard teorisinde* daha çok duyguların fizyolojik boyutuna vurgu yapılmıştır. Schachter-Singer teorisine ile Lazarus'un *bilişsel değerlendirme teorisinde* ise duygusal tecrübeye bilinç de dahil edilmiştir. Konunun bütünlüğü açısından bu teorilere değinmekte yarar vardır:

Duygu Teorileri

a) Yüz Geribildirim Teorisi

Darwin'in ortaya koymuş olduğu bu yaklaşıma göre, duyguların oluşum sürecinde yüz kasları ve bedenin rolü önemlidir. Yüz kasları ve deri hareketlerinden gelen geribildirimler beyin tarafından değişik şekillerde yorumlanmaktadır. Bu durum, farklı duyguların oluşmasına zemin hazırlamaktadır (McIntosh, 1996, s. 135). Sürecin ilk aşaması, uyarıcı bir durumun, yüz kaslarını ve deride bazı değişimlerin oluşumunu tetiklemesidir. İkinci adımda bu duyum, beyin tarafından algılanmaktadır. Üçüncü adımda ise algılananların farklı duygular olarak hissedilmesi söz konusudur. Tüm bunların sonrasında ise duygunun gerektirdiği duruma göre çeşitli davranışlar ortaya çıkabilmektedir (Plotnik, 2009, s. 360). Darwin'in yaklaşımı duygusal tecrübeye algı, bilişsel süreçler ve davranışsal dışavurumların

bulunması itibariyle çok yönlü duygu anlayışları arasındadır ancak, algısal boyutun deri ve yüz kaslarına indirgenmesi, bu yaklaşımın sığ yönü olarak nitelendirilebilir.

Duyguların yüz kasları ve deri hareketlerine indirgenmesi fikri, bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Keillor ve arkadaşları (2002, s. 130), yüz felci geçiren hastalara duygu durumlarını değiştirecek görüntüler izletildiğinde, hastaların bu duyguları ifade etmekte zorlandıkları, ancak duygusal deneyimleri tecrübe ettiklerinin gözlemlendiğini ifade etmişlerdir. Bunlardan çıkarılabileceği üzere yüz ifadelerinin duyguların oluşumuna kaynaklık edemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu teoriye göre, özellikle yüz ifadeleri ve bedensel değişiklikler gerektirmeyen dinî duyguların karşılığı bulunmamaktadır.

Korku, sevinç, şaşkınlık gibi birçok duygu durumu, birtakım sembollerle ifade edilebilmektedir. Sosyal ve kültürel anlamlar taşıyabilen semboller, günümüzde elektronik ortamdaki yazışmalarda yoğun olarak kullanılmaktadır. Ancak buradan da anlaşılacağı üzere, yüz ifadelerinin bir duygunun oluşması için sebepten çok sonuç ve/ya gösterge niteliği taşıdığı söylenebilir. Örneğin öfke ve kızgınlık esnasında kaşların çatılıp, dişlerin sıkılması, öfkenin belirgin mimikleridir. Ancak bu hareketlerin öfkenin arka planında yer alan, öfke nesnesine olan kızgınlığı ve bilişsel değerlendirmeyi meydana getirmesi oldukça zordur. Benzer şekilde insanın anlamakta zorlandığı ve korktuğu bir durumda, gözlerinin ve ağzının normalden daha fazla açılması ya da tüylerinin ürpermesi olağan bir tepkidir. Ancak bu ifadeler şaşkınlık ve korku duygularını karşılamada yüzeysel kalmaktadır. Bu bağlamda Darwin'in teorisinin, duyguların dışavurumu ile ilgili önemli içerikler sunmakla birlikte, duyguların oluşumu ve niteliğine yönelik eksiklikleri itibariyle eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

b) James-Lange Teorisi

James (1884, ss. 189-190), duygular konusunda genel kabul görmüş olan birtakım noktaları eleştirerek, duygusal bir yaklaşım benimsemiştir. O, duyguyu, uyarıcı bir olgusal gerçeğin algılanmasının hemen ardından oluşan bedensel değişiklikler ve ortaya çıkan bu değişikliklerin hissedilmesi olarak tanımlar. James'in, bu yaklaşımında, duygunun daha çok duygusal yönünü dikkate aldığı, zihinsel boyutu göz ardı ettiği görülmektedir. Duygusal tecrübeye dair genel kabule göre, herhangi bir nesneye karşı duyulan korku, gerçekleşebilecek bir kaçma eyleminin nedeni olabilir ya da korku, sadece zihinsel boyutta gerçekleşerek bedensel bir değişime neden olmayabilir. James ise bu süreç içerisinde yer alan zihinsel fonksiyonu kabul etmeyerek, bedensel değişimlerin insanı korku esnasında kaçmaya güdüleyebileceğini iddia etmiştir. Bir ayıyla karşılaştığında korkup kaçılacağını ve korkunun kaçma eyleminin nedeni olabileceğini savunarak, zihinsel faktörü bu sürecin dışında bırakmıştır. Bedensel değişikliklerin, beynin motor ve duyum merkezlerinde gerçekleşen süreçlerin karşılıkları olduğunu kabul etmiştir. O'na göre (1884, s. 190) titrediğimiz için korkarız ya da ağladığımız için üzülürüz. Aynı zamanda James, yaklaşımında bilişsel süreçleri duygusal tecrübenin dışında bırakmıştır. James'in (2002, s. 62) "İçgüdü başlatır, fakat zihin takip etmez" şeklindeki sözleri, duygusal tecrübelerle bilişsel süreçleri dâhil etmemesinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

James ile aynı dönemde yaşamış olan Danimarkalı fizyolog Carl Lange, James'in duygu yaklaşımını destekleyen çalışmalar yapmıştır. Lange 1885'te kaleme aldığı çalışmasında, James'in yaklaşımında olduğu gibi, vücuttaki fizyolojik değişikliklerin duygu oluşumuna zemin hazırladığını, herhangi bir duygunun oluşması için öncelikle fizyolojik değişikliklerin gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur (Titchener, 1914). James ve Lange'in 19. yüzyılın sonlarında yapmış oldukları araştırmalar, bu ortak teoriye zemin hazırlamıştır.

James-Lange kuramı ortaya konulduğu dönemden kısa bir süre sonra birtakım eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler özellikle üç noktaya odaklanmıştır: Birincisi, farklı duyguların mutlaka farklı fizyolojik belirtiler içermesinin beklenemeyeceği yönündedir. Korku ve kızgınlık gibi benzer fizyolojik değişiklikler içeren duygular da bulunmaktadır. İkincisi, omurilikleri boyun bölgesinden zarar gören kişilerin, merkezi sinir sisteminden gelen pek çok uyarıdan mahrum olmalarına rağmen, çeşitli duygusal tecrübeleri yaşamalarıyla ilişkilidir. Duygulara dair başka bir teori ortaya koyan Cannon (1927, s. 108) bu durumu eleştirerek organların merkezi sinir sisteminden ayrılmasının duygusal davranışı etkilemediğini ifade etmiştir. Teorinin eleştirildiği üçüncü yön ise, suçluluk ve kıskanma gibi bilişsel faktörler içeren karmaşık duygularda duyguyu hissetmekle bilişsel süreçlerin sıralamasında değişiklikler olabilmesiyle ilgilidir (Plotnik, 2009, s. 360). Genel kabul gören duygu betimlemelerinden farklı olarak, fizyolojik değişiklikleri öncelikli ve şart olarak görmesi James-Lange teorisinin zayıf noktası olarak değerlendirilebilir. İnsanın derin duygusal deneyimlerinin fizyolojik belirtiler içermemesi, bu deneyimlerin duygusal tecrübe sınırları dışında kaldığı anlamına gelmemektedir. Bireydeki din duygusu ve bazı dinî duygu formları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Yoğun duygusal tecrübeleri kapsayan insanın dinî inancı, bu teoriye göre duygusal tecrübe alanının dışında kalmaktadır. Bu da insanı doğru anlamak adına eksik bir bakış açısı olacaktır.

c) Cannon-Bard Teorisi

Walter Cannon ve Philip Bard adlı iki fizyoloğun çalışmaları neticesinde ortaya çıkan bu teori, James-Lange teorisinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Nitekim Cannon ve Bard, James-Lange teorisini belli hususlarda eleştirerek, duygulara dair düşüncelerini bu teori içerisinde bütünleştirmişlerdir. Cannon'un yukarıda yer verilen eleştirilerine ek olarak Bard da vücuttaki fizyolojik değişikliklerin duygusal deneyimler için kritik bir önem taşımadığını, uyarıcının sempatik sinir sistemini ve korteksi uyarmasıyla duygusal tecrübenin gerçekleşeceğini savunmuştur. Teoriye göre insanı etkileyen olay ya da durumun beyindeki hipotalamusu etkilemesiyle, hipotalamus sinir sistemini uyarır ve fizyolojik değişiklikler oluşur. Bununla eş zamanlı olarak hipotalamus beyin korteksini etkileyerek o andaki duygunun ya da heyecanın hissedilmesini sağlar. Bu teoriye göre fizyolojik ve psikolojik tepkiler birbirinden bağımsız olarak gerçekleşirler. Teori, alternatifi olarak ortaya konulduğu James-Lange teorisinin problemliliği olan fizyolojik değişikliklerin beyni etkilemesi konusuna değinmemiştir. Bu nedenle de benzer eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır (Cüceloğlu, 2012, ss. 267-268).

James-Lange teorisine alternatif olarak ortaya atılan Cannon-Bard teorisi, duygusal

deneyimleri beyin fonksiyonlarına indirgeyerek eleştirilere açık bir hal almıştır. Adler (2012, s. 234), ruhla bedenin iç içe bulunmasından ötürü, insanın kişiliğine yerleşmiş olan bir olayın bedeni de etkilemesini gayet doğal bir durum olarak nitelendirir. Ancak duygusal deneyimlerin beyin fonksiyonları ve bedensel değişimlerle olan ilişkisi, bu deneyimlerin söz konusu faktörlerden oluştuğunu söyleme imkânı vermemektedir.

d) Schachter-Singer Teorisi

James-Lange teorisinin zayıf noktalarından olan “hangi fizyolojik belirtilerin hangi duygulara ait olduğunun tam olarak belirlenememesi” problemi üzerinde çalışan sosyal psikolog Stanley Schachter, duyguları bilişsel ve fizyolojik faktörler üzerinden ele almıştır. Duyguların oluşumunda fizyolojik uyarılmanın yanında bilişsel değerlendirmenin de etkin olduğu görüşünü savunarak, bu yönde çeşitli çalışmalar yapmıştır. Hem fizyolojik uyarılmanın hem de bilişsel değerlendirmenin etkinliğini vurgulaması gerekçesiyle bu teori iki faktör kuramı olarak da bilinmektedir (Reisenzein, 1983).

Schachter ve klinik psikoloğu Jerome Singer duyguların oluşumundaki faktörleri görmek maksadıyla, deney ortamında bir araştırma yapmışlardır. Deneklere fizyolojik uyarılmalara neden olan epinefrin hormonu enjekte ederek, bu maddenin vitamin olduğunu ve fizyolojik uyarılmalara neden olmayacağını söylemişlerdir. Bir süre sonra denekleri sevinçli ya da hüzünlü duygu durumlarına sokarak, yaşadıkları duyguları ifade etmelerini istemişler ve deneklerin bu hislerini açıkça ifade ettiklerini gözlemlemişlerdir. Schachter ve Singer bu durumu, deneklerin duygu durumlarını kendilerine verilen epinefrine bağlamadıkları ve hissettikleri duygunun sebeplerini çevrelerinde aradıkları yönünde yorumlamışlardır. Bütün bunların sonucunda ise, bilişsel faktörlerin bireyin duygusal deneyimlerinde etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Plotnik, 2009, s. 361).

Şüphesiz duygusal tecrübelerde fizyolojik uyarılmanın gerekliliği kadar, uyarıcıların algılanması sürecinde bilişsel fonksiyonların da önemi vardır. Schachter ve Singer ortaya koydukları bu teorileriyle duyguların oluşumunda fizyolojik etkenlerin yanında bilişsel etkenlerin de rol aldığını, uyarılmanın bilinç süzgecinden geçmesinden sonra duygusal deneyimin gerçekleştiğini savunmuşlardır. Daha önceki duygu teorileri dikkate alındığında, bilişsel etkenlerin duygusal deneyimlerde etkili olmasının ilk olarak bu yaklaşımla ortaya konulduğu görülmektedir. Bilişsel unsurların duygunun oluşumundaki yerine değinen Plutchik (2001, s. 347) “Eğer duygu, bir olaylar zinciri olarak kabul edilirse, bilinç genellikle zincirin başlangıcına yakın konumdadır.” şeklindeki ifadesiyle duygunun bilişsel yönüne dikkat çekmiştir. James’in kendi duygu yaklaşımında vermiş olduğu örnek üzerinden ifade etmek gerekirse; kişinin, bir ayı gördüğünde kalp çarpıntısı gibi bazı fizyolojik değişikliklerin gerçekleşmesinden önce, ayıdan korkması gerektiğinin bilincinde olması gerekmektedir. O anda deneyimi yaşayan kişinin ayıdan korkulacağını bilmemesi, ayı gördüğünde bir tehlike hissetmesini sağlamayabilir. Bu nedenle duygusal deneyimlerde çevresel faktörlerin bilişsel düzlemde değerlendirilmesinin gerekli olduğu söylenebilir.

Schachter ve Singer gibi Richard Lazarus da (1982, s. 1019) duyguyu tanımlarken bilişsel unsurları önceleyerek, bilişsel karakterli bir tanım benimsemiştir. Bireyin çevresiyle

olan ilişkisini değerlendirmesiyle duygu durumlarının oluştuğunu belirten Lazarus'a göre kişinin içerisinde bulunduğu durumu anlamsal olarak değerlendirmesiyle başlayan süreç ve bu süreci takip eden ruh hali duygusal tecrübenin öncül bileşenleridir. Oluşan duygu durumları ise bireyde fizyolojik ve davranışsal değişimleri beraberinde getirebilir.

Lazarus'un savunmuş olduğu duygu teorisi, içeriği itibariyle Schachter-Singer teorisiyle benzerlik taşımaktadır. Bilişsel değerlendirme, iki teorinin de ortak noktası sayılabilir ancak Schachter-Singer teorisine göre bilişsel değerlendirme ve fizyolojik değişiklikler eş zamanlı gerçekleşirken, Lazarus'un teorisinde bilişsel değerlendirme fizyolojik ve davranışsal değişikliklere neden olarak duygusal deneyimi meydana getirmektedir. Bu bağlamda iki teorinin benzer oldukları ancak aralarında küçük farklılıkların mevcut olduğu söylenebilir.

Duygular Bağlamında Din Duygusu

Yaşam içerisinde her birey, kendi kişilik yapısı doğrultusunda sosyal ilişkiler kurar, çeşitli davranışlar sergiler ve seçimleri ile hayatını şekillendirebilir. Bireyin sergilediği davranışlar ise çeşitli duygusal ve düşünsel arka planları içinde barındırırlar. Yabancı bir kişiden korkan bebeğin annesine sarılması, yabancı birinden zarar gelebileceği ya da onu annesinden uzaklaştırabileceği düşüncesiyle geliştirdiği korku duygusunun yansımalarındandır. Bu basit davranış örüntüsüne dikkat edildiğinde duygusal ve düşünsel süreçlerin, bir davranışa zemin hazırladığı görülmektedir. Günlük yaşam içerisindeki pek çok davranışın öncesinde veya sonrasında duygusal-düşünsel-fizyolojik faktörlerin bulunması neredeyse kaçınılmazdır. Bu bağlamda Cüceloğlu'nun da (2012, s. 262) vurguladığı üzere duygulardan arınmış bir yaşam tasvir etmek çok zordur.

Bireyin birçok davranışının ardında birtakım duygusal süreçlerin bulunması gibi, dinî yaşayıştaki deneyimlerin ardında da din duygusunun etkileri söz konusudur. İnsanın hem psikolojik hem de sosyal yönüne hitap eden özelliklere sahip olan din duygusu, *dinin insandaki özü* olarak düşünülebilir. Flournoy'un da (akt. Bovet, 1958, s. 16) ifade ettiği üzere din, kendine has bir karakteri olan duygu ve heyecan hallerinin bütünüdür. Din duygusu, birçok temel duygu ile birleşerek bireyin dinî yaşayışında açığa çıkabilmektedir. Din duygusunun temel özelliği, insanın Yaratıcı ile olan iletişimde kilit rol oynamasıdır. Dinî korku, dinî ümit, dinî bağlılık gibi birçok duygusal tecrübenin özünde yer alan bu duygu, kutsal olanın tecrübesine açılan psikolojik bir yapı niteliği taşımaktadır. Nitekim din, insan psikolojisinde bilişsel, duygusal ve davranışsal deneyimlerle bir forma dönüşmektedir. Bilişsel aktivite ile algılanan dinî içeriklerin içselleştirilip benimsenmesi, duygusal zeminde gerçekleşmektedir. Dinin insan ruhuna işleminde bilişsel yeteneklerin olgunlaşması gereklidir, fakat dinin içselleştirilmesi sürecinde duygusal yapının olgunluğu bilişsel yeteneklerden daha fazla önem arz etmektedir. Buradan hareketle insandaki bu hissin *din duygusu* olarak adlandırıldığı söylenebilir.

Dinin kökenlerine dair ortaya atılan teorilere bakıldığında, bunların birtakım duygusal içerikler barındırdığı görülebilir. "Nesnelere canlılık atfedilmesi" olarak adlandırılan animizmde (bkz. Durkheim, 2009, ss. 68-69) korku, saygı ve yüceltme gibi hisler belirginken, Müller'in ortaya koyduğu natürizmde (bkz. Durkheim, 2009, ss. 87-101) ölümsüzlük güdüsü

ve korku göze çarpmaktadır. İslamî literatürdeki bir kavram olan fitratta ise insanda doğuştan gelen bir din duygusunun bulunduğu fikri üzerinde durulmaktadır. Dinin kökenlerine dair bu teorilerdeki duygusal unsurları irdelemek adına, ilgili teorileri incelemekte yarar vardır.

Dinin Kökenlerine Dair Bazı Yaklaşımlardaki Duygusal Unsurlar

a) Animizm ve Atalara Tapınma

İnancın kaynağına dair ortaya konulan teorilerden biri, “nesnelere canlılık atfedilmesi” olarak adlandırılan animizmdir. Bu kavram ilk olarak “her organizmaya bir ruhun nüfuz edip, onu kontrol ettiği” anlamında G. E. Stahl tarafından kullanılmıştır. Ancak animizm teorisini ortaya koyan E. B. Tylor, bu kavramı “dinin olgunlaşma sürecindeki en ilkel aşama” olarak nitelendirmiştir (akt. Sharpe, 2000, ss. 71-72). Animizmde olay ve nesnelere canlılık atfedilmesi sürecinde mantığa bürüme, yansıtma, korku, saygı ve yüceltme gibi birtakım bilişsel ve duygusal faktörler bulunmaktadır.

Dinler tarihçisi F. Challaye, animizmi *doğada insan ruhuna benzer ruhların bulunduğu inanılan din* olarak ifade etmektedir. Animizm, bazı dönemlerde fetişizm olarak da tasvir edilmiştir. Fetişizm kavramını kullanan A. Comte'nin *Üç Hal Yasası*'ndaki ilk evre olan teolojik evrede insanlar bazı olayların açıklamasını, kendininkine benzeyen fakat kendisinden daha güçlü gördükleri iradelerle yapmaktadır. Animizm döneminde de insanlar hayatlarına farklı ruhları dahil ederek, birtakım olaylara bunlarla açıklama getirmeye çalışmışlardır (Challaye, 2005, s. 24).

Tylor'un görüşlerini büyük oranda destekleyen H. Spencer'a göre, ataların ruhlarının geri dönmemesi ve yaşayanlara zarar vermemesi için, bu ruhların gönlünün alınması amacıyla yapılan uygulamalar ilkel toplumların yaşamlarının bir parçası haline gelmiştir. Buna verilebilecek en eski örnek, paleolitik döneme kadar uzanmaktadır. Homosapiensin ortaya çıkış tarihlerine tekabül eden periyotta, mağaralarda tespit edilmiş olan kalıntılara göre, ölülerin çeşitli eşyalarla donatıldığı fakat aynı zamanda kol ve bacaklarının da bağlandığı, yapılan çeşitli arkeolojik çalışmalarda açığa çıkmıştır (Sharpe, 2000, ss. 5-6). Ortaya çıkan veriler, köken tartışmalarına verilen cevaplardan biri olan atalara tapınma kültürü için önemlidir. Bu verilere göre atalara tapınma kültüründe ön plana çıkan duygusal unsurların saygı ve korku motifleri olduğu söylenebilir. Kadim çağlarda yaşamış insanların yukarıda zikredilen uygulamaları gerçekleştirmelerindeki ana gayeyi saptamak elbette mümkün değildir, fakat bu uygulamaların dinin kökenlerine dair tartışmalara kaynaklık etmesi itibarıyla, içerdiği psikolojik unsurlar önemlidir. Söz konusu uygulamalarda ölülerin eşyalarla donatılması, onların gönlünü alma çabası olarak okunabilirken, ataların ruhlarının geri gelerek yaşayanlara zarar vermesinden duyulan korku da bu çabanın bir başka etkeni olarak görülebilir.

Korku hissi, insanın temel ihtiyaçlarından olan güveni riske atacağından, ölülerin kol ve bacaklarının bağlanması, güven arayışının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Yine benzer şekilde ölülerin eşyalarla donatılması da atalara duyulan saygının bir dışavurumu olarak görülebilir. Söz konusu davranışlara eşlik eden duygulara bakıldığında, öne çıkan korku ve saygı hislerinin birçok dinin kutsalı ile inananları arasındaki ilişkide yer aldığı fark

edilmektedir. Bu fikir, duyguların, dinin kaynağını oluşturacağı düşüncesine imkân vermese de duygusal deneyimlerin dinî yaşayıştaki önemine birer işaret olarak değerlendirilebilir.

b) Natürizm

Dinler tarihçisi Max Müller'in dinin kökenine dair ortaya koymuş olduğu natürizm fikrinin temelinde (bkz. Durkheim, 2009, ss. 87-101), insanın doğaya dair algıları üzerinden başlayan bir sürecin sonunda dinin ortaya çıktığı düşüncesi yer almaktadır. Müller'in doğal din olarak ifade ettiği bu sistem, sonsuzluk fikri üzerine temellendirilmiş olup, *insanın sonlu varlığın ardındaki sonsuzluğu arayışı* fikrine dayanmaktadır.

Müller'e göre somut olanın zorunlu tümleyeni *soyuttur*. İnsan, yeteneği gereği doğadaki somut varlıkları algılayarak, bu somutluğun ardındaki soyutluğu da zorunlu olarak idrak eder fakat soyutun neye karşılık geldiğine dair fikir yürütemez. Soyut olan kavramlaştırılıp, zihne uygun forma dönüştürüldüğünde sonsuzluk algısı belirir. Bu arayışın temel güdüsü ise ölümsüzlük arzusudur. Ancak insan, somut olanın ötesindeki soyut gerçekliği üstün güç olarak görmeye başladıktan sonra, onun etkilerinden korkmaya başlar. Onu memnun etmek için birtakım sistematik davranışlara yönelir. Bu soyutluğun gerçekliği, somut alemin ardında yer aldığından, insan her yerde bu soyutluğun/sonsuzluğun etkisini hisseder. Din duygusu ise bu evrede, somut alemdeki insan ile soyutluk/sonsuzluk arasında bir bağlantı görevi üstlenir. Sonsuzluk düşüncesinin oluşabilmesi için somut alanla duygusal tecrübe kurmak zorunludur (Alicı, 2007, s. 43). Bu yaklaşımın duygusal motivlerinin insanı sonsuzluk algısına yönlendiren ölümsüzlük güdüsü ile soyut alandan duyulan korku olduğu görülmektedir. Ölümsüzlük güdüsü ve korku ise bireyin bilişsel ve duygusal donanımları ve deneyimleriyle ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Müller'in bilişsel karakterli bir din duygusu yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Ancak sonsuz olanın din olarak anlamlandırılması her ne kadar din duygusunun kökenine yönelik bir cevap niteliği taşısa da bilişsel değerlendirmenin baskınlığı, bu yaklaşımın eleştiriye açık yönlerinden biridir.

Ribot (2014, ss. 304-305), dinî duygunun kaynağına dair Müller'in sonsuzluk fikrini, bilişsel unsurların yoğunluğu nedeniyle eleştirmiştir. O, din duygusunda bilişsel içeriklerin varlığını kabul etse de duygusal aktivitenin ön planda olması gerektiğini vurgulamıştır. Ribot'un bu yaklaşıma dair bir başka eleştirisi ise kadim çağlardaki insanların, kısıtlı zaman ve zor yaşam şartları içerisinde varoluşsal kaygılara kapılmalarının zorluğudur. Varoluşsal kaygılarla sonsuzluğun idrak edilebilmesi, kadim çağlar için uzak bir ihtimaldir. Ribot bu düşünceleri ile natürizmin temelindeki Müller'in sonsuzluk fikrine imkân vermeyerek, inancın kökenlerinin duygusal tecrübelerde aranması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Tarihsel bağlamda inançların ortaya çıkmasında ya da tekamülünde, animizm, atalara tapınma ve natürizm gibi yaklaşımların işaret ettikleri uygulamaların etkileri olmuştur. Ancak her inanç sisteminin kendi içerisindeki yaşanış şekli, kendine özgü karakteristik özellikleriyle ilişkilidir. İnançların bilişsel düzlemde olduğu kadar, duygusal boyutlarında da genel itibarıyla niteliksel farklılıklar söz konusudur. Tarihin hangi döneminde olursa olsun pek çok inanç sisteminin farklı niteliklerde duygusal arka planlara sahip olduğunu söylemek zor değildir.

c) Fıtrat

İnsanların niçin bir dinî inanca yöneldiği sorusuna cevap olarak ortaya çıkan teorilerden biri, İslami literatürde *fitrat* adıyla öne çıkan yaklaşımdır. Fıtrat, kelime olarak “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” anlamlarına gelen *fatr* kökünden türemiş olup, “yaratılış, belli bir yeteneğe sahip oluş” anlamlarında kullanılmaktadır. Genel anlamıyla ise varlıkların yaratılışları esnasındaki hallerine, türlerin temel yapısına, karakterlerine ve değişmemiş özlerine karşılık gelmektedir (Hökelekli, 1996b, s. 47).

Draz’a göre (Trz, ss. 107-108), insandaki din duygusunun kaynağı yaratılışta kişiye verilen temel özellikler içerisindedir. Din duygusunun varlığı insan için zorunlu olup, kişilik için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Draz, din duygusunu *fitrî* bir duygu olarak görüp, çocuktaki her şeyi öğrenme arzusunu bu duygunun temel prensibi olarak kabul etmiştir. Duyularla kavranabilen alanın sınırına ulaşan birey, bu sınırların ötesindeki gerçekliği aramaktan vazgeçmez. Bu öğrenme arzusu ve arayış ise din duygusunun temel ögesidir. Draz’ın bu düşüncesi ile daha önce değinmiş olduğumuz Müller’in sonsuzluk fikri benzerlik göstermektedir. Her iki düşüncede de algılanan gerçekliklerin ötesindeki hakikate yönelik arayış, insandaki din duygusunun gelişip belirginleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Draz, algıların ötesindeki gerçekliği öğrenme gayesinin, din duygusunun da temelini oluşturan ve fitrî olarak insana verilen her şeyi öğrenme arzusundan ileri geldiğini vurgulamıştır.

Fıtrat düşüncesini benimseyen Yavuz, kişinin dünyaya gelirken *tabula rasa*¹ kavramına karşılık gelen boş bir zihne sahip olarak değil, bir takım temel donanımlarla doğduğunu ifade ederek, din duygusunun sadece sosyal ve doğal çevrenin bir ürünü olmadığını belirtmiştir. Schleiermacher, C. G. Jung ve E. Spranger gibi isimlerin de insan ruhunun inanca eğilimli olarak yaratıldığına dair fikirlerine değinen Yavuz (2013, ss. 131-132), temel inanma eğiliminin insan ruhunda yaratılıştan itibaren bulunduğu dikkat çekmiştir.

Fıtrat, anlam itibarıyla kendi içerisinde bazı soru işaretleri barındırmaktadır. *Yaratılışta insana verilen inanç kabiliyetinin varlığı ve bu kabiliyetin hangi inançlara imkân tanıyacak şekilde verildiği*, fıtrat konusundaki belirgin problemlerdir. Fıtrata dair kutsal kitaplarda da açık ifadelerin bulunmaması, bu husustaki tartışmaların çözüme kavuşmasına imkân vermemiştir. Örneğin Kur’an-ı Kerim’deki fıtrata dair en belirgin ifadelerden biri olan Rûm Suresi 30:30-31’de, insanın yaratılışta kendisine işlenen tevhit inancına yönelmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu hususta İslami literatürde fıtrat hadisi (Buhârî, Cenâiz, 78) olarak bilinen “*Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.*” hadisinde inanç duygusunun insana yaratılışta kodlandığı ifade edilmektedir. Ancak hadisin yorumlara açıklığı konusundaki belirsizlik, fıtrata dair yanlı yorumların çokluğuna zemin hazırlamıştır.

Ebû Hureyre, Hasan Basri, İmam Malik, İmam Şafî ve Ahmed bin Hanbel gibi pek çok Müslüman düşünür, bu hadisteki fıtrat kavramını çeşitli temellendirmelerle *İslam* olarak

¹ Tabula rasa: Empirist felsefe geleneğinin kurucusu olan John Locke’un, insan zihninde doğuştan gelen düşüncelerin bulunmadığını, tam tersine bilginin duyu ve deney sonucunda kazanıldığını ifade etmek için kullandığı Latince terim (Cevizci, 2003, s. 375).

yorumlayarak, insanların İslam inancı üzere yaratıldığını savunmuştur. Ancak bundan farklı olarak, fitrat kavramını “inanca meyilli olmak” anlamında yorumlayanlar da mevcuttur. Ebû Hanife, İbn Hazm, Fahreddin er-Razî ve İbn Arabî gibi isimler fitratı *Allah bilincine sahip olarak yaratılış* manasında yorumlamışlardır (Akçay, 2011, ss. 156-158).

Fitratı, inanma yeteneğine sahip olma durumu olarak nitelendiren Kuşat (2012), durumu dinî gelişim penceresinden değerlendirerek, inancın bireydeki kökenlerinin ilk üç yaş içerisinde aranması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre J. Fowler, D. Elkind ve R. Goldman gibi dinî gelişim teorisyenlerinin, dinî gelişimi çoğunlukla güven, sevgi ve bağlanma gibi duygusal tecrübelerin belirginlik kazandığı 3-4 yaşlarından itibaren ele almaları, dinî inancın bilişsel temellerinin ihmal edilmesine neden olmaktadır.

Kuşat’a göre (2012, ss. 50-51) çocukluğun ilk üç yaş dönemi, bilişsel gelişimin temellerinin atılması bakımından dinî gelişim için önemlidir. Zira Piaget’in bilişsel gelişim teorisine göre çocukların nesne sürekliliği² yeteneğini kazandıkları evre bu dönem içerisinde yer almaktadır. Hatırlanacağı üzere Draz’ın fitrat düşüncesinde ve Müller’in sonsuzluk algısının dinî inancın kaynağını teşkil ettiğine dair görüşünde, birey duyularla algılayabildiği alanın son safhasına ulaştığında, gerçekliğin ötesindeki hakikati aramaya devam etmektedir. Draz bu arayışı çocuklukta her şeyi öğrenme arzusu ile temellendirmiş, Müller ise sonraki süreçte dinlere kaynaklık edeceğini savunduğu sonsuzluk fikrinin bu arayış ile başladığını belirtmiştir. Kuşat da bu duruma gelişim psikolojisi perspektifinden yaklaşarak, bir yaş dolaylarında çocukların kazanmış olduğu nesne sürekliliği yeteneğinin ilerleyen yaşlarda bireyi algıların ötesindeki aşkın alanı aramaya güdüleyeceğini iddia etmiştir. Ona göre bu arayışın kökenindeki gelişim özelliği olan nesne sürekliliği kazanımı dinî inancın ya da doğaüstü varlıklara olan inançların başlangıcı niteliğindedir. Kuşat’ın yaklaşımının, fitratın “inanma eğilimi/yeteneği” şeklinde yorumlanması ile paralel nitelik taşıdığı görülmektedir. Zira insanda doğuştan getirilen bir inanma eğiliminin bulunduğu fikrini savunan fitrat düşüncesi, doğuşunda kodların bireyin yaşamına belli bir aşamadan itibaren dahil olmasını da içermektedir. Bu noktada inanma yeteneğinin gelişimsel açıdan bir eşiğe yerleştirilmesi bakımından Kuşat’ın yaklaşımının önemli olduğu söylenebilir.

Karaca’nın geliştirdiği İslamî gelişim modeline göre (2007, ss. 274-278) fitratın çocukluk döneminde açığa çıkması, *içgüdüsel eğilimler evresi*, *dinî ilginin uyanışı ve sorgulama evresi* ve *uyum-istikrar evresi* olmak üzere üç evrede gerçekleşir. Çocukluk döneminde 6-7 yaşlarına kadar dindarlığın bir form kazandığını söylemek güçtür. İkinci evrede dinî gelişime aklın gücü de katılmakta, sorgulamalar yoğunluk kazanmaktadır. Uyum ve istikrar evresinde ise birey, sorgulamalarını sonuçlandırarak dinî inançlarını temellendirmektedir.

Fitrat üzerine yapılan yorumlar değerlendirildiğinde din psikolojisi açısından “inanca meyilli bir yaradılış” fikrinin diğer düşüncelere göre daha kabul edilebilir olduğu söylenebilir. İncanın apriori olarak insanda doğuştan var olup olmaması konulu tartışmaların odağındaki

² Nesne Sürekliliği: Nesnelerin bireyin davranışlarından ve duyularından bağımsız şekilde var olduğunun anlaşılmasıdır. Nesne devamlılığı ya da nesne kalıcılığı olarak da ifade edilen bu durum, bir yaşlarındaki çocuğun nesnelerin zihinsel imajlarını oluşturması için gerekli olan bir yetidir (Budak, 2009b, s. 509; Gerrig ve Zimbardo, 2014, s. 307).

fitratın, din duygusunun yegâne kaynağı olduğunu açıkça söylemek elbette zordur. Ancak bu duygunun tamamen sosyal veya çevresel etkiler doğrultusunda meydana geldiğini düşünmek de aynı ölçüde güçtür. Doğuştan gelen duygusal, zihinsel ve sosyal yetenekler, somut ve soyut birçok tecrübenin imkânını içinde barındırmaktadır. Bu yeteneklerin herhangi birinin zayıf ya da eksik kalması, yaşam genelinde tecrübe edilebilecek her türlü deneyimin niteliğini sekteye uğratabilir. Dinî inancın da hem duygusal hem bilişsel temellerinin, bu yetenekler içerisinde yer aldığı söylenebilir. Ancak doğuştan itibaren var olan pek çok özellik gibi dinî inancın da uygun şartlarda ortaya çıkacağı düşüncesi gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla fitrat kavramının kapsamına, bu gibi temel psikolojik özellikleri de dahil etmek, fitratı ve din duygusunu daha iyi anlamaya katkı sağlayacaktır.

Dinî Yaşayışın Duygusal Öğeleri: Dinî Duygular

Dinî inancın yaşamın her alanında etkili olabilmesini sağlayan önemli faktörlerden biri onun duygusal boyutudur. İnançtaki önemli bir yön olan duygusal zemin, dindarlığın etki düzeyiyle doğrudan ilişkilidir. Duygusal faktörler, bireyin, inancını mutlak doğru olarak kabul etmesine ve inanç çizgisine ters düşen hiçbir kanıtı kabul etmemesine sebep olurlar (Kayıklık, 2011a, s. 203).

Dinî inançla birlikte tecrübe edilen duygusal yoğunluk, bilginin sınırlarını aşarak, yaşamın aşkın kaynağı ile iletişime geçmeye imkân tanır (Vergote, 1999, s. 115). Dinî inancın duygusal karakteri bu aşkın tecrübenin kutsal alanla olan iletişimle ilgili olduğu kadar günlük yaşamda da birçok tecrübeye eşlik etmektedir.

Bireydeki din duygusuyla ya da dış dünyadaki dinî bir gerçeklikle etkileşim halinde belirginlik kazanan (dinî) duygular, James'in de vurguladığı üzere dinî tecrübenin vazgeçilmez unsurlarıdır. James, din ile manevî tecrübeyi eşdeğer görmüş, manevî tecrübeleri de ampirik metotlarla değerlendirerek dinin özünü açığa çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre dinî duygu kolektif bir kavram olup, *manevî korku*, *manevî aşk* ve *manevî hayranlık* gibi öğeler din duygusunun birer alt ögesidir. *Dinî korku*, *dinî aşk*, *dinî huşû* vardır fakat dinî aşk, insandaki doğal aşkın, sevginin manevî bir objeye yönelmesiyle gerçekleşir. Diğer *dinî* olarak ifade edilen duygu türleri de doğal duygulardır. Bunlar manevî bir objeye yöneldiği zaman dinsel nitelik kazanırlar. James de bu duygu türlerini bütüncül olarak din duygusunun karşılığı olarak görür (James, 2002, s. 27). Manevî aşk dışındaki duygusal tecrübeleri asal dinî duygular olarak nitelendirmeyen James, bu tecrübelerin hepsini kapsayan bir din duygusu anlayışı benimsemiştir.

Ferran (2019) James'in dinî duygularla ilgili görüşüne katılarak bu düşünceye -davranışçı bir perspektifle- eleştirel bir katkı sunmuştur. Duygular genel itibariyle bir uyarıcıya tepki olarak ortaya çıkar. Dinî duygular da benzer niteliktedir fakat duyguları dinî yapan nesne ya da durumlar her zaman dinî nitelik taşımayabilir. Doğaya, müziğe yahut kokuya dair bir algı dinî bir duygu için temel oluşturabilir (2019, s. 92). Bu gerekçe ile dinî duyguları algılar üzerinden betimlemek zordur. Ferran'a göre (2019, s. 97) dinî duyguların -davranışçı bakış açısıyla- uyarıcısı dinî değerlerdir. Bunun yanında dinî duygular teolojik içerikli bilişe dayanır ve duygusal bir derinlik içerirler.

Korku, ümit, hayranlık, bağlılık vb. *duygusal deneyimlerin bireydeki din duygusuyla ya da dışsal -dinî- bir gerçeklikle etkileşim halinde daha yoğun yapıda ortaya çıkmaları*, onlara *dinî* olma niteliğini katmaktadır. Tıpkı anne sevgisi, yılan korkusu, örf ve adetlere bağlılık vb. duygusal deneyimlerde olduğu gibi dinî duygularda da temel duyguların birer nitelik kazanması söz konusudur. Ancak dinî duygular, günlük yaşamda tecrübe edilen bu tür deneyimlerden farklılık arz etmektedir. Bazı temel duyguların yaşam içerisindeki birçok öğeyle etkileşimi ile ortaya çıkışından farklı olarak dinî duygular, duygusal yeteneklerin din duygusuyla olan kombinasyonu neticesinde oluşmaktadır denilebilir. Bu bağlamda dinî duyguların niteliksel olarak diğer duygulanımlardan farklı karakterler taşıdığı yorumunu yapmak mümkündür. Fakat dinî duyguların eşsizliği tartışmalı bir konu olup (Ayten, 2013, s. 26), literatürde bu konu üzerinde genel kabul görmüş bir fikir henüz öne çıkmamıştır.

Temel duyguların din duygusuyla ve dışsal -dinî- bir nesne ya da olayla etkileşimi neticesinde belirginlik kazanan dinî duyguları kendi aralarında belli bir sınıflandırmaya tabi tutmak gerekirse, bu sınıflandırma salt duygular üzerinden olacaktır. Bu sebeple çalışmada temel duygular üzerinden herhangi bir sınıflandırma çabasına girmeden, dinî yaşayışın birçok alanında çoğunlukla tecrübe edilen güven, korku, umut, sevgi ve bağlılık gibi dinî-duygusal deneyimlere yer verilecektir.

1. Güven

Güven duygusu, insan gelişiminin en temel edinimlerinden biri olarak sayılabilir. Erikson (2014, s. 159) yaşamın ilk dönemlerinde edinilen temel güven duygusu olmadan bebeğin hayatta kalamayacağını vurgular. Anne ile bebek arasında oluşan güven bağı, bebeğin yaşama tutunmasını sağlayan önemli bir dayanaktır. Ona göre temel güven, yaşamın zorluklarına karşı güvenilir bir desteğimiz olan umudun onaylanmasıdır. Yaşamın ilk yıllarında temeli atılan güven duygusu, hayatın tamamına yayılır ve insanı tehlikelerden emin olmaya ya da kaçınmaya iterek, hayatı daha yaşanabilir bir hale getirir. Güven duygusunun sağlıklı olarak gelişmediği bireylerde ise genellikle çekingen, içedönük, önyargıları güçlü ve çevresiyle sağlıklı ilişkiler kuramayacak kadar nevrotik özellikler görülebilir.

Bireyin kendini gerçekleştirme için hiyerarşik birtakım ihtiyaç basamaklarından geçtiğini ifade eden Maslow'a göre (1943, s. 376) fizyolojik ihtiyaçlardan sonraki basamak güven ihtiyacıdır. Yaşamın hangi döneminde olursa olsun, insan için güven hissi yeme-içme kadar önemlidir. Yaşamı tehlikede olan birinin belli istisnalar dışında daha üst amaçları geri planda tutması gayet doğal bir durum olduğundan, güven duygusunun bireye yaşamın her alanında eşlik ettiğini söylemek mümkündür.

Güven duygusu hayatın birçok alanında olduğu gibi dinî yaşayışta da kilit bir role sahiptir. Hatta güven, doğası gereği dinî inancın temel yapıtaşlarından biridir denilebilir. Çünkü iman, zihin ve beynin yeteneklerinin ötesindeki aşkın gerçekliğe bağlılığı gerekli kılarken güven duygusuna olan ihtiyacı zorunlu kılar. Vergote (1999, s. 176) ile Glock ve Stark'ın (2007, s. 263) imana dair yaklaşımlarında, imanın sıradan bir inançtan farklı olarak içinde *güveni* barındırdığı hususuna değindikleri görülmektedir. Günlük yaşamda bile güvenin olmadığı bir bağlılıktan ve sevgiden söz etmek zorken, güven duygusundan mahrum

bir dinî yaşayıştan da bahsetmek güçtür. Güven kavramı birçok hisle bağlantılı olarak kullanılsa da karakteristik olarak din duygusuyla ilişkilidir (Allport, 1950, s. 141). Bu bakımdan dinî sevgi, dinî korku ve dinî ümit gibi bazı dinî duygulardan farklı olarak güven başlı başına din duygusunu besleyen hislerden biri olarak ifade edilebilir.

2. Korku

Psikoloji sözlüğünde korku (Budak, 2009a, s. 449), algılanan bir tehlike esnasında hissedilen, ürkme içgüdüğü ile ortaya çıkan, kalp atışlarının hızlanması, kasların gerginliği gibi kısa süreli fizyolojik değişimler gibi belirtilerle yaşanan yoğun bir duygusal uyarım olarak tanımlanmaktadır.

Temel duygular arasında kabul edilen korku (Ekman, 1999; Plutchik, 2001, s. 349; Prinz, 2004, s. 2), APA'nın (American Psychological Association) psikoloji sözlüğünde ("Fear," 2018), kişiyi dışsal bir tehlikeye karşı kendini savunması için harekete geçiren bir tepki olarak ifade edilmektedir. Korku duygusuna yönelik yaklaşımlar, genellikle psikoloji ekollerinin düşünce çizgileri doğrultusunda şekillenmiştir. Davranışçı ekol diğer duygularda olduğu gibi korkuyu da şartlı refleks ile ortaya çıkan bir tepki olarak görürken (Watson, 1930, ss. 126-127), psikanaliz geleneğinde korku bazı çocukluk yaşantıları ve cinsel yoksunluk ile ilişkilendirilmektedir (Freud ve Breuer, 2001, s. 310).

Dinî anlamda korkunun kaynağı, genellikle Tanrı ve ahiret inancı gibi akidelere dayandırılır. Ayrıca ahiret inancına sahip birinin öldükten sonraki yaşamında cennetle ödüllendirilmesi ya da cehennemde ceza görmesi ihtimali ile kaygılanması da dinî korkunun bir türü olarak sayılabilir. Kavramsal olarak dinî korku ve dinî kaygının birbirinden net bir şekilde ayrıldığını söylemek güçtür. Nitekim dinî korku, anlık bir heyecan değil bir yaşam tecrübesi şeklindedir. Bu korkunun Tanrı'nın sonsuz gücünden, işlenen günahlardan ötürü öldükten sonra cezalandırılma kaygısından ve Tanrı'ya duyulan hürmetten kaynaklandığı söylenebilir.

Tanrı'dan korkmanın nedenleri Tanrı'nın nitelikleri yahut ahiret inancıyla ilgili akidelerle sınırlandırılmaz. Eğer bireyin yetiştiği sosyal ve kültürel ortam ile gördüğü aile terbiyesi korku motivleriyle donatılmış ise çocukluk dönemlerinden itibaren o kişinin Tanrı'ya cezalandırıcı olarak tasavvur etmesi neredeyse kaçınılmazdır. Hatta çocukların eğitiminde "Allah seni taş eder", "Allah yakar" gibi ifadelerin yer alması, korkunun bir terbiye yöntemi olarak kullanılmasının bir göstergesi olarak sayılabilir. Bu gibi telkinlerle yetişen birinin zihninde ise Tanrı, esirgeyen, koruyan, şefkat gösteren değil daha çok cezalandıran, yargılayan, acıması olmayan gibi niteliklere sahip olarak kendine yer bulmaktadır.

Tanrı'nın gücünden ve cezalandırmasından korkan bir kişideki korkuyu şekillendiren en büyük etmenlerden biri, o kişinin Tanrı algısıdır. *Korku yönelimli Tanrı algısına* sahip bireylerin daha çok korku duyduğu söylenebilir. Tanrı'nın gücü ve büyüklüğünün yanında insanın yeteneklerinin sınırlı olması bu korkunun olası nedenleri arasındadır (Yapıcı, 1997). Zira bireyin Tanrı tasavvuru, o kişinin dinî yaşayışını birçok yönden etkileyebilir.

Korku yönelimli Tanrı algısının yanında, bireyin inandığı ve güvendiği kişilerin din hakkındaki korku odaklı telkinleri ile dinin gereklerini yerine getirmeyen ve kötülük

sergileyen kişilerin Tanrı'nın gazabına uğrayacağına dair anlatılar korku duygusuna sebep olabilir (Karlı, 2013, ss. 79-80). Dinî korkuyu şekillendiren unsurlar kadar, bu unsurların saikleri de korkuyu anlamaya yardımcı olabilir. Nitekim dinî korkunun teşekkülünde pay sahibi olan Tanrı algısının niteliği gibi bazı unsurlar, bu duygusal tecrübeye zemin hazırlayacak sebepler olarak ifade edilebilir.

Kutsal metinlerdeki Tanrı'dan korkulması gerektiğine yönelik ifadeler (1. Tarihler 16:25 ve Nahl 16/52 vb.) dinî korkunun kaynakları arasında sayılabilir. *Allah korkusu* ifadesi her inanan için belli düzeyde bir anlam taşır. Ancak buradaki korku normal bir korku hissinden farklı olup, insanı korktuğu nesneden uzaklaştıran değil, ona yakınlaştıran bir özelliğe sahiptir. Korku nesnesi Tanrı olunca, korkunun uzaklaştırıcı yönü değil, yakınlaştırıcı işlevi ön plana çıkmaktadır. Kişi Tanrı'dan korkarak ondan uzaklaşmayıp, O'na yakınlaşarak huzur, güven ve hayranlık³ duymaktadır (Kayıklık, 2011b, s. 169; Peker, 2008, s. 111).

Eğitimde ve sosyal yaşamda korkutmanın kullanılması, korku yönelimli Tanrı algısının gelişmesine zemin hazırladığı söylenebilir. Öyle ki İslam kültüründe, adaletsiz ve vicdandan yoksun davranan kişilere karşı "Allah'tan kork!" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Ancak bu gibi ifadelerin kullanılmasının Allah'ın acımasız ve cezalandırıcı yönünü vurgulamaktan ziyade, adaleti ve düzeni sağlamak adına korkunun bir denge unsuru olarak kullanılması gerektiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Tasavvufta korku yerine kullanılan *havf* kavramı "isyanlardan ve günahlardan dolayı hayâ ve elem duymak" gibi manalara gelmektedir. Literatürde *havf* terimi altında değerlendirilen bazı alt kavramlar da mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de korku anlamında geçen bu sözcük, genel itibarıyla Allah korkusu, azap korkusu, ahiret kaygısı ve günah işleme gibi dinî kaygıları kapsamaktadır. Ayet ve hadislerde *havf* ile benzer anlamlar taşıyan *haşyet*, *takva*, *işfak*, *vecel* ve *rehbet* kelimeleri de korkunun farklı derecelerine karşılık olarak geçmektedir (Kara, 1997, s. 529).

Korku duygusuna dinî nitelik kazandıran etkenler genellikle kutsal olarak idrak edilen şeylerdir. Bunlar için en başta Tanrı algısı sayılabilirken, kutsal metinler ve toplumda oluşturulan cezalandırıcı yaratıcı figürü de etkili olan faktörler arasındadır. Ancak unutulmamalıdır ki Tanrı'ya karşı oluşan korku, derece ve yoğunluk olarak diğer korku hislerinden farklıdır. Otto'ya göre (2014, s. 14) kutsalın unsurlarından olan *ürpertinin* yanında *fascinans* olarak adlandırılan nitelik, korkunun yanında hayranlığı da içinde barındırmaktadır. Kayıklık'ın da (2011b) dikkat çektiği gibi Tanrı korkusu uzaklaşmayı değil tam tersine korku ile birlikte O'na yakınlaşmayı içermektedir.

3. Umut

Umut sözlükte "bir şeyin olmasını istemek, beklemek" anlamına gelen (Akalin, 2011c, s. 2417), daha çok olumlu beklentileri ifade eden bir duygulanımdır. Tasavvuf literatüründe ise umut sözcüğünün karşılığı olarak *recâ* kullanılmaktadır (Uludağ, 2007, s. 502).

Duygusal gelişimle birlikte oluşmaya başlayan umut hissi, çocukluktan ölüme kadar

³ Bu karakteristik niteliğe benzer bir ilişki, Otto'nun kutsalı tasvir ederken kullandığı *mysterium tremendum* ve *fascinans* kavramlarına yüklediği anlamlarda da görülmektedir (bkz. Otto, 2014).

birçok davranışa eşlik eder. Sınava hazırlanan bir öğrencinin sınavda başarılı olarak bir üniversiteye yerleşmeyi beklemesi ya da bir yatırımcının yatırımlarından kazanç elde etmeyi ümit etmesi gibi birçok gündelik durumda umut duygusunun farklı derecedeki izleri görülebilir. Benzer şekilde inanan birinin yaptığı ibadetlerin, ettiği duaların kabul olması ya da yapıp etmelerinden ötürü cezalardan kaçınmayı beklemesi umudun dinî yönüne birer örnek teşkil edebilir. Folkman'a göre (2010, s. 902) umut, sonucu kötü beklenen bir durumun düzelmesini isteme anlamına gelmektedir. Bu bağlamda umut, içinde bulunulan belirsiz bir durumun neticesinin iyi olacağına dair inanç veya istekten doğan bir duygu olarak ifade edilebilir.

Fromm, (1990, ss. 21-22) umudun sosyal yönüne dikkat çekerek, onu, daha büyük bir canlılık ve duyarlılık sağlamak yönünde gerçekleştirilmek istenen bütün toplumsal değişimlerin belirleyici ögesi olarak tanımlamıştır. O'na göre umut etmek herhangi bir nesneye, bir dileğe sahip olmaktan çok, daha dolu bir yaşam sürmek ve daha büyük bir canlılık içerisinde bulunmak ve sonsuz sıklıktan kurtulmak anlamı taşıdığına, gerçek manasına kavuşmuş olur. Ancak Fromm'un umut tanımlamasında pasif bir beklentiye yer yoktur. Umudun etme eylemi pasif bir beklentiden ibaret ise daha ziyade umutsuzluk vardır. Zira ümit edilen şeyin gerçekleşmesine yönelik bir çaba, bir girişim olmaksızın beklemek edilgin bir tutumdur. Böyle bir bekleyiş de umudun değil umutsuzluğun göstergesidir.

Umudu bir paradokstan daha fazlası olarak gören Frankl (2009, s. 149), her türlü zorluğa karşı umutlu olmanın, yaşamın varlığını potansiyel olarak koruduğunu ifade etmiştir. Bu durum kişiye, yaşamın olumsuz yönlerini olumlu ve yapıcı şeylere dönüştürme yetisini vermektedir. Yaşama olumlu bakabilme ise, Fromm'un da ifade ettiği gibi (1990), pasif bir bekleyişle gerçekleşemez. Olumlu olabilmek için bunun inancına sahip olmak ve umut edilen şeyler uğruna çaba sarf etmek gerekir.

Dinî yaşayışta birey, yaptığı-yapmadığı fiillerin ne gibi sonuçlar içereceğini, kaygı ve umut arasında bir çizgide beklemektedir. Aynı zamanda sürdürülen yaşam şekli ile Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma/kazanamama kaygısı, umudu zorunlu kılan durumlardır. Birey, düşünce ve davranışlarının Tanrı katındaki karşılığında emin olamadığından, hiçbir zaman mutlak bir gönül hoşnutluğuna ulaşamayacaktır. Ancak, umut duygusu bu aşamada bireyin yaşamın gerçekliğine tutunmasını sağlayan bir faktör olarak dengeleyici rol üstlenecektir.

İslamî literatürde umut hissi için kullanılan recâ kavramı genellikle, kişinin ilahi rahmetin sonsuzluğuna bakması, Rabbin lütuflarına yakın olma hissiyle sevinmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Uludağ, 2007). Aynı zamanda hoş davranışlar sergileyen bir kişinin Allah'tan kendisi hakkında güzel takdirler beklemesi ve pişmanlık duyulan olumsuz davranışlardan ötürü affedilme beklentisi, recâ kavramına karşılık gelmektedir. Gazâlî (1981, s. 296) recâ halinin temellerinin ilim, hâl ve amel olduğunu belirterek, bu üç temel üzerinde recâyı tanımlamıştır. Ona göre, önce bilgi lazımdır, hâl ise bilginin sonucudur. Kişiyi davranışlara güdüleyen hâldir. Havf, kişinin gelecekle ilgili olumsuz beklentilerinden kaynaklanırken, recâ olumlu beklentilerin tezahürü olarak nitelendirilebilir. Beklentilerin gerçekleşmesi birtakım nedenlere ihtiyaç duyar. Bu sebeplerin bulunmaması veya azlığı,

umuttan ziyade avuntuya neden olabilir. Söz konusu sebeplerin varlığı ya da yokluğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değil ise bu temenni adını alır. Recânın anlam zenginliği, bu duygunun bireyin yaşamında hissedilme yoğunluğuna bir referans teşkil etmektedir. Korku ve umut, diğer dinî duygu ve davranışlarla ilişkili olarak tecrübe edildiğinden, dinî yaşayış içerisinde bu hislerin geniş bir yeri olduğu söylenilebilir. Nitekim İslami kültürde bu iki duygunun dengede tutulması gerektiği önerilir. Ne sürekli bir korku ne de Tanrı'nın hoşnutluğundan sürekli emin olma hali istenen bir durum değildir. Kişi için geçerli olan bunları dengede tutma çabasıdır.

4. Sevgi

Sevgi sözlükte, insanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olarak tanımlanmaktadır (Akalın, 2011b, s. 2081). Gelişimin ilk evrelerinden itibaren birçok duygusal ögenin içerisinde yer almasıyla, pek çok davranışa eşlik eden duygusal deneyimlerden biridir. Öyle ki sevgiyi dile getirirken duygusal zeminde Allah sevgisi, anne-baba sevgisi, kardeş sevgisi, evlat sevgisi, vatan sevgisi, karşı cinse olan sevgi gibi onun birçok türünden bahsedilir.

Duygusal bağlamda sevgi, insanları birbirine yakınlaştıran temel motivasyonlardan olup diğer duygulanımlarla birleştiğinde birçok duygu sentezini açığa çıkarabilmektedir. Fromm'un da ifade ettiği üzere (1995, s. 27); olgun sevgi kişinin kendi bütünlüğünü, bireyselliğini koruyarak gerçekleştirdiği birliktir. Sevgi, kişiyi diğer insanlardan ayıran duvarları yıkan, onu diğerleriyle birleştiren, insanın içindeki etkin bir güçtür. Sevgi kişinin soyutlanma ve yalnızlık duygularını yenmesini sağlar, kendisi olmasına, bütünlüğü yitirmemesine imkân tanır.

Sevgi yönelimlerinin her biri duygulanım açısından benzer fakat içerik anlamında birbirinden farklıdır. Bovet (1958, s. 24) bu benzerliklere örnek olarak, bireyin insanları sevmeye başladığı yaşların, aynı zamanda en derin din izlenimlerini edindiği yaşlar olduğunu ifade ederek, "hak yoluna girme" ile "ilk bakışta âşık olma" arasında birçok benzerlik bulunduğuna işaret etmiştir. Her iki deneyimde nesnelere farklı olsa bile, sevgi içerikli yoğun duygusal deneyimlerin tecrübe edildiği göz önünde bulundurulursa bu benzetmenin haklı tarafları olduğu düşünülebilir. Nitekim tasavvufun önde gelen isimlerinden İbn Arabî de (2005, s. 65) "Sevginin gayesi kavuşturmaktır insanda. Bir teni bir tenle, bir canı bir canla" dizelerinde iki aşkın sevgisi üzerinden ilahi aşka atıf yapmış, tabii sevgi ile ilahi sevgi arasındaki benzerliğe işaret etmiştir.

Sevgi, pek çok duygu ile bağlantılı bir histir. Bağlılık, hayranlık, sabır ve merhamet duygularının temelinde sevgi bulunur. Nefret dışında pek çok duygu ve heyecan içerisinde sevgi öğelerine rastlamak olasıdır. Bu, sevginin hem gündelik yaşam içerisinde hem de dinî tecrübelerde çok yönlü ve yaygın olarak bulunduğunun bir göstergesidir. Psikologların duygular içinde dinle en çok ilgili gördükleri duygu, sevgidir (Bovet, 1958, s. 21). Dinî yaşayışın birçok boyutunda sevgi hissinin yer alması, bu duyguyu dinî tecrübeye ayrı bir yere koymaktadır.

İslami literatürde Allah sevgisi genellikle bireyin Allah'a bağlanması ve ruhen O'nunla

beraber olması şeklinde ve tevhidin bir gerekliliği olarak ifade edilmektedir (Scattolin, 2001; Uludağ, 2005; Yapıcı, 1997). Bu doğrultuda bireyin dinî uygulamaları, Allah sevgisinin hem gereği hem de tezahürleri niteliğindedir. İnanan insan Allah'ı severek ve onunla ruhen bütünleşme arzusuyla kendi davranışlarına yön verir.

Allah'la ruhen bütünleşme arzusuna kaynaklık etmesi gibi sevginin üst anlamlarına İslamî literatürdeki tasavvuf geleneğinde rastlanmaktadır. Allah en yüce sevgiye layık olarak *hakiki aşkın* muhatabı konumundadır. İlahi aşka genellikle *hakiki aşk*, beşerî aşka da *mecazi aşk* denilmektedir. Literatürde aşk kelimesi kullanılsa da Kur'an ve hadislerde aşk yerine sevgi anlamındaki *hub* ve *muhabbet* kökenli kavramlara rastlanmaktadır. Allah ile kul arasındaki aşka dair ilk kavram kullanımları 8. yüzyıla dayanmaktadır. Hallac-ı Mansur gibi sevgi temasını işleyen sufiler, aşk, âşık, mâşuk kavramları yerine muhabbet, habib, mahbub kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir (Uludağ, 1991, s. 13). İlk dönemlerde sevgi yerine aşk kavramının kullanımı yadırgansa da bu kavram sonraki dönemlerde tasavvuf literatüründeki yerini almıştır. Günümüzde de daha çok *aşk* kavramı tercih edilmektedir. Allah sevgisinin hakiki aşk olarak ifade edilmesi ise tasavvufî yaşamdaki en üst gayenin O'nunla bütünleşmek olmasından ileri gelmektedir. Allah'a yönelen sevginin yanındaki diğer bütün sevgi formları, yaşamın içkin yönleriyle ilgilidir. Ancak sevginin her yönü, insanı kendiyile, yaşamla ve daha üst anlamıyla Tanrı'yla bütünleştirebilecek potansiyellerle yüklüdür.

İslami kültürde yaygınlaştırılması istenen duyguların başında sevgi gelmektedir. Sevgi, insanlar arasında güvenin, adaletin ve huzurun sağlanması için gerekli olan bir öz gibidir. Anne-babasını, çocuklarını, hayvanları, doğayı sevmeye insanın tekamülü için bir zaruret olup, Allah sevgisi gibi sevginin üst anlamlarına ulaşma gayesi için bunlar birer basamak niteliğindedir. Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmeye anlayışı, sevginin İslami kültürdeki yerini özetler mahiyettedir.

5. Bağlılık

Bağlanma insanların kendileri için önemli gördükleri kişilere karşı hissettiği güçlü duygusal bağlar olarak tanımlanmaktadır (Hayta, 2006, s. 32). Gelişim için kritik bir dönem olan bebeklik döneminde ebeveynlere olan bağlılık, bağlanma duygusunun temellerini oluşturmaktadır. Özellikle bebeğin annesine duyduğu bağlılık, bebeklik dönemi için oldukça önemli bir güvencenin göstergesidir.

Erken çocukluk dönemindeki deneyimlerin, yaşamın diğer dönemlerindeki davranış ve tecrübelerle etki ettiği görüşünü savunan John Bowlby, psikanaliz karakterli nesne ilişkileri teorisine alternatif olarak bağlanma kuramını ortaya koymuştur. Bağlanma kuramının temelinde gelişim için ebeveynin ya da bir bakıcının bakımına zorunlu olarak ihtiyaç duyan bir bebeğin, bu bakımdan mahrum kalarak yaşamını devam ettirmesi ve bu kritik ilişkiden doğan davranış örüntüleri yatmaktadır (Hazan ve Shaver, 1998). Bu teoriye göre bebek, annesi ya da ilk bakıcısına karşı belirgin bir duyarlılığa sahip olup, onlarla duygusal bir bağ kurmaktadır.

Çocuklukta ebeveynlere olan bağlılık, bireydeki bağlanma duygusunun temellerini

oluşturmaktadır. Bağlanma teorisine göre bu bağlılık, ilerleyen dönemlerde bireyin dinî yaşayışına etki ederek, Tanrı'ya olan bağlılığını da etkileyebilmektedir. Korku durumlarında ortaya çıkan refleksif hareketler, kişinin yetersiz kaldığı birtakım olay ve zamanlarda Tanrı'ya yönelerek hem korkudan emin olma hem de manevî bir gücü hissetme gibi tecrübeleri açığa çıkarmaktadır. Beit-Hallahmi ve Argyle (1997, s. 191) kriz zamanlarında bireylerin psikolojik destek sağlamak adına kiliseye gitmekten ziyade dua ederek Tanrı'nın desteğine başvurma yolunu seçtiklerini belirtmişlerdir. Bu bağlamda kriz zamanlarında ve acizliğin baş gösterdiği durumlarda bireyin psikolojik destek sağlama ya da güvende olma gayesiyle daha çok duaya yönelmesi de (Esen Ateş, 2018; Pargament, 1997) refleksif bir hareket olarak nitelendirilebilir.

Tanrı'nın bağlanma figürüne tamamen uygun bir yapıda olduğunu ifade eden Kaufman'a göre, (Kirkpatrick, 1992, s. 7) O'nun bu yönünün psikanalitik yaklaşımda iddia edildiği gibi anne ya da babanın birer imgesi olarak kabul edilmesi ya da edilmemesi önemli bir husus değildir. Önemli olan Tanrı'nın çocukların ihtiyaç duyduğu anda onlara güvenini hissettiren koruyuculuk ve şefkatlilik özelliklerini taşıyor olmasıdır.

Bağlanma duygusunu dinî tecrübenin temeline koyan Schleiermacher dinî duyguyu mutlak bağlılık duygusuyla açıklar (Kayıklık, 2010, s. 747; Kirkpatrick, 1992, s. 7; Nelson, 2004; Peker, 2008, s. 110; Ural ve Berg, 2019, s. 5; Wynn, 2005; Yavuz, 2012, s. 27; 2013, s. 178). O'na göre Tanrı'yı akıl yoluyla bulmak mümkün değildir. Tanrı'yla iletişim kurma, bir bağlanma hissi ile mümkündür. Hatta din, sonsuz ve yüce bir varlığa bağlı olduğunu hissetmektir. Otto, Schleiermacher'ın görüşünü bilişsel faktörlerin ihmal edilmesi ve duyguyu odaklı olması gerekçesiyle eleştirmiştir (Özbaydar, 1970, s. 7). Schleiermacher'ın bu bağlamdaki düşünceleri dinî yaşayış için önemli olan duygusal tecrübenin gerekliliğini destekler niteliktedir. Ancak bilişsel faktörlerin ihmal edilmesi yönündeki eleştirilerde haklılık payı vardır. Nitekim dinî yaşayışın çok boyutlu yapısı duygusal ve düşünsel tecrübeleri kapsar niteliktedir.

6. Ahlâkî Duygular

Ahlâk kelimesi Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi anlamlara gelen *hulk* kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde genellikle insanın fiziki yapısı için *halk*, manevi yapısı için *hulk* kavramları kullanılmaktadır. Hulk kavramı genellikle iyi veya kötü huyları karşılamak için kullanılmakta olup, ahlâk kelimesinin kökeni niteliğindedir (Çağrıncı, 1989). Psikoloji sözlüğünde ise ahlâk, toplumca kabul gören ve herhangi bir davranışın tasvip edilebilir olup olmadığının değerlendirilmesinde kullanılan davranış standardı olarak ifade edilmektedir (Budak, 2009a, s. 22). Bu davranış standardı toplumsal bir kontrolmüş gibi görünse de *bireysel iyi olmadan* başlayan bir sürecin ürünü olarak nitelendirilebilir. İnsan için "iyi" olanın önceliği hem bireysel hem de sosyal manada geçerlidir. Ancak gelişim sürecinin başlangıcında iyi-kötü ayrımını yapma yetisinin gelişmemiş olması, bu davranış standardının öğrenme yoluyla edinilmesinin göstergelerinden biridir.

İnsanlar birbirleriyle olan ilişkilerinde çeşitli tutumlar sergileyerek çevreleriyle olan etkileşimlerinin niteliğini belirlemektedir. Tavır ve tutumların iyi veya kötü karakterli olması, insanlar arası ilişkileri ilgilendiren ahlâkî sisteme bağlıdır. Güngör (2000, s. 57), ahlâkı,

insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve sonradan öğrenilen bir sistem olarak ifade etmektedir. Nitekim bu sistem bireysel bir zeminden çok sosyal düzlemde yapılaştığından, birey bu sistemi sosyal çevresi aracılığıyla içselleştirmektedir. Ahlâkın içselleştirilmesiyle, yaşanan kültürün bir parçası haline gelen bireyin, diğer insanlarla olan ilişkilerinin ahlâk kuralları çerçevesi altında şekillendiği söylenebilir.

İnsan ve toplum yaşamına getirdiği birtakım kurallar doğrultusunda dinler belli boyutlarda düzenleyici rollere sahiptir. Bu roller sadece ibadetlerle ilgili olmayıp, bireysel ve toplumsal yaşamı da ilgilendiren nitelikler taşımaktadır. Dinlerin bu yönü, insan ve toplum yaşamını düzenlemesi itibariyle ahlâkî sistemlerle örtüşmektedir. Topçu (2018, s. 32) bu benzerliğe dikkat çekerek, din ve ahlâkın insan ruhunu temizlemek, yükseltmek ve doğruya yöneltmek gibi ortak gayelere sahip olduğunu ifade etmiştir. Ahlâkî sistemlerin taşıyıcıları olarak bireyler, içinde bulunduğu kültürün birçok unsuru gibi ahlâkî standartlarını da içselleştirerek o kültürün bir parçası haline gelir.

Vicdan, merhamet, adalet gibi bazı duygular ahlâkî davranışlarla doğrudan ilişkili olduğundan, bireyin dinî yaşayışı içerisinde geniş yer tutmaktadır. Bu bağlamda din duygusu ile ahlâkî duyguların bütünlük içerisinde olduğu söylenebilir. Nitekim birey, çocuklukta birçok ahlâkî ve dinî davranışı ebeveynin telkinleri ile öğrenirken belli bir zekâ olgunluğuna eriştikten sonra büyük oranda kendisi karar verici konuma gelmektedir. Birey, zekâ olgunluğuna eriştikten sonra, içinde bulunduğu sosyal yapının davranış kalıplarını benimser ve sistemleştirir. Bu aşamada vicdan denilen iç kontrol mekanizması oluşmuş demektir. Fakat vicdanın her insanda eşit derecede geliştiğini söylemek güçtür (Peker, 2008, s. 109). Güngör (2000, s. 65), ahlâkî bilgiye duygunun eklenmesiyle vicdanın teşekkül ettiğini ve insanı ahlâklı davranmaya iten mekanizmanın oluştuğunu ifade etmiştir. İnsandaki din duygusunu besleyen korku, sevgi, bağlılık gibi birçok heyecan, vicdan duygusuyla da yakından ilgilidir. Bu doğrultuda vicdan duygusunun hem teşekküllü hem de beslendiği bazı kaynaklar bakımından din duygusu ile benzer yapıda olduğu söylenebilir.

Merhamet ve adalet gibi duygular da bireyin sosyal yapı içerisinde belli bir olgunluk düzeyine gelmesi için ebeveynleri yahut çevreyle olan ilişkileri doğrultusunda gelişen ve psiko-sosyal uyum süreçlerini besleyen ahlâkî duygulardır. Topçu (2018, s. 40), ahlâkî duyguların temeline saygı duygusunu yerleştirerek, bireyin diğer insanlarla birlikte yaşaması itibariyle ilişkilerinde gözetmesi gereken en temel hissin saygı olduğunu vurgulamıştır. Bu doğrultuda merhamet ve adalet gibi hislerin temelinde de saygı duygusunun izlerine rastlanılabilir.

Sonuç olarak vicdan, adalet, merhamet, saygı, namus gibi birçok ahlâkî duygunun hem köken hem de amaç bakımından, bireyin yaşamındaki konumu itibariyle din duygusu ile benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Genel manada din duygusunu besleyen bu duyguların hayatın birçok alanını düzenlemesi, din duygusunun insan yaşamında nasıl etkili olabildiğini anlamada kolaylıklar sağlayacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada, temel duygular bağlamında din duygusu ve dinî yaşantılarda ortaya çıkan bazı dinî duygular ele alınmıştır. Din duygusunun ve onunla ilişkili olarak güven,

koru, sevgi, ümit ve bağıllık gibi dinî duyguların temel duygular bağlamında nerede konumlanabileceğine yönelik değerlendirmede, öncelikle duyguların oluşumuna dair teorilere değinilmiş ve dinin kökenlerine dair bazı teorilerdeki duygusal unsurlara yer verilmiştir.

Dinin kökenlerine dair teorilerde güven, korku ve saygı gibi duygusal içeriklerin varlığı görülmektedir. Fıtrat düşüncesinde ise insanda doğuştan gelen bir inanma eğiliminin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu teoriler bir arada değerlendirildiğinde, dinin, insanın duygusal donanımları ile psikolojik zeminde bir belirginlik kazandığı söylenebilir. Bilişsel ve duygusal gelişim sürecinde din içselleştirilmekte ve kişiliğin özüne yerleşmektedir. Bu bağlamda din duygusu, *bireyin kişiliğinde yer edinmiş imanın bir özü* olarak ifade edilebilir. İnsandaki bu özün *din duygusu* olarak ifade edilmesi ise duygu ya da hissin, bu öz için kullanılabilecek en uygun kavramlar olmasından ileri gelmektedir. Din duygusu insanın hem bilişsel hem de duygusal yönü ile işleyerek, bireyin dinî yaşayışının niteliğini belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. Duygu kavramının İngilizce karşılıklarından biri olan *emotion* kelimesinin kökeni *hareket etmek* anlamını içermektedir. Bu anlamın taşıdığı potansiyel, din duygusunda da bulunmaktadır. Din duygusu, bireyin dinî yaşayışının zemininde yer alan ve birçok dinî düşünce ve dinî davranışa insanı yönlendiren bir donanımdır. Bu yapı, insan psikolojisinin bir gerçekliği olarak, dine inananların Tanrı'ya yönelmelerinde ve O'nu kutsallaştırmasında belirginlik kazanmaktadır.

İnsandaki din duygusunu en çok beslediği düşünülen hislerin güven, korku, umut, sevgi ve bağıllık olduğu tezi ileri sürülebilir. Ancak dinî yaşayışta tecrübe edilen dinî korku, dinî umut ve dinî sevgi gibi dinî duygular, temel duygu formları olmayıp korku, ümit ve sevgi gibi hislerin din duygusuyla kombinasyonu ve bazı dışsal -dinî- nesnelere yönelmesi neticesinde oluşmaktadır.

Zihnin sınırları ötesindeki bir gerçekliğe iman söz konusu olduğunda güven duygusunun varlığı zaruridir. Hatta güven, sevgi, umut ve bağıllık gibi hislerin de içinde yer aldığından, imanın duygusal yapıtaşlarından biri olarak ifade edilebilir. *Korku* duygusu, Yararıya karşı insandaki güçsüzlüğün bir göstergesi gibidir. Kişinin yaptıklarından ya da yapmadıklarından ötürü, Tanrı tarafından cezalandırılma korkusu, bu duyguyu imana dahil eder. Ancak dinî anlamdaki korkunun diğer korku türlerinden farkı ise Tanrı'ya karşı duyulan endişenin O'ndan uzaklaşmayı değil O'na yaklaşmayı da içermesidir. Korkunun bu yönü *umut* duygusuyla ilgili olabilir. İmanın bir gereği Tanrı'dan korkmak ise diğer bir gereği de O'ndan ümidi kesmemektir. Nitekim İslam kültüründe genellikle korku-ümit dengesinin korunması tavsiye edilir. *Sevgi*, din duygusunu en çok besleyen hislerden bir diğeridir. Sevgi, Tanrı'ya bağlanma ve kavuşma arzusunu, O'na inanmanın bir gereği olarak doğaya ve insanlara saygı duymayı, merhameti, hayranlığı içinde barındırır. Korkuyu, ümidi, sevgiyi içeren *bağıllık* da din duygusuna eşlik eden bir diğer histir. Burada ifade edilen duygu türleri, Tanrı'ya olan bağıllığı gerekli kılmaktadır. Eğer ortada bir bağıllık yok ise ne sevgiden ne güvenden ne de bir ümitten bahsedilebilir. *Ahlâkî duygular* olarak ifade edilen vicdan, merhamet ve adalet gibi hisler de din duygusunu yakından ilgilendirmekte ve dinî yaşayış içerisinde birer olgunluk göstergesi olarak geniş yer tutmaktadır.

İnanılan dinin, yaşamın hemen her alanına etki edebilmesi büyük oranda duyguların yapısıyla ilgilidir. Güven, bağlanma, korku, sevgi gibi duygusal tecrübelerin yer aldığı bir dinî yaşayışta, mensup olunan dinin kuralları bireysel hayatın her alanına etki edebilir. Buradan hareketle, çeşitli duyguların bulunduğu bir tecrübenin araştırılmasında, bilişsel ve davranışsal içeriklere odaklanan bir bakış açısı, dinî yaşayışı anlamayı zorlaştıracığından bilişsel ve davranışsal içeriklerin duygusal içeriklerle birlikte değerlendirilmesi gereklilik arz etmektedir. Bu bağlamda din duygusuna dair yapılacak çalışmalarda temel duyguların psikolojik karakterlerinin iyi analiz edilmesi, özelde din duygusunu genelde dinî yaşayışı doğru anlamaya ve anlamlandırmaya katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Adler, A. (2012). *İnsan tabiatını tanıma* (A. Yörükân, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2011a). Duygu. *Türkçe sözlük* içinde. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2011b). Sevgi. *Türkçe sözlük* içinde. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2011c). Umut. *Türkçe sözlük* içinde. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akçay, M. (2011). İnsanlığın ortak dinî temeli: Fıtrat. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(23), 143-170.
- Alıcı, M. (2007). *Dinler tarihinin batılı öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. London: The Macmillan Company.
- Allport, G. W. (1955). *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*. New Haven: Yale University Press Inc.
- Allport, G. W. ve Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Ayten, A. (2013). *Din psikolojisi: Dine ve maneviyata psikolojik yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Beit-Hallahmi, B. ve Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge.
- Bovet, P. (1925). *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Bovet, P. (1958). *Din duygusu ve çocuk psikolojisi* (S. Odabaş, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Budak, S. (2009a). Ahlak. *Psikoloji sözlüğü* içinde. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Budak, S. (2009b). Nesne kalıcılığı. *Psikoloji sözlüğü* içinde. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Cannon, W. B. (1927). The Lames-Lange theory of emotions: A critical examination and an alternative theory. *The American Journal of Psychology*, 39, 106-124.
- Cevizci, A. (2003). *Tabula rasa. Felsefe terimleri sözlüğü* içinde. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Challaye, F. (2005). *Dinler tarihi* (S. Tiryakioğlu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2012). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çağrıncı, M. (1989). Ahlâk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 2, ss. 1-9). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Draz, M. A. (Trz). *Din ve Allah inancı* (B. Karlığa, Çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Durkheim, E. (2009). *Dini hayatın ilk şekilleri* (İ. Er, Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Egemen, B. Z. (1952). *Din psikolojisi: Saha, kaynak ve metot üzerine bir deneme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ekman, P. (1999). Basic emotions. T. Dalgleish ve M. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotion* içinde (s. 45-60). West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- Emmons, R. A. (2013). Duygu ve din (G. Göcen, Çev.). R. F. Paloutzian ve C. L. Park (Eds.), *Din ve maneviyat psikolojisi: Temel yaklaşımlar ve ilgi alanları* içinde (s. 469-502). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Erikson, E. H. (2014). *İnsanın 8 evresi* (G. Akkaya, Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Esed, M. (2002). *Kur'an mesajı Meal-Tefsir* (C. Koytak ve A. Ertürk, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Esen Ateş, N. (2018). *Şehit aileleri, gaziler ve gazi ailelerinde dinî başa çıkma: Adana örneği*. Doktora tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Fear. (2018). *APA Dictionary of psychology* içinde.: American Psychology Association. Erişim Tarihi: 13.12.2018, <https://dictionary.apa.org/fear>.
- Ferran, Í. V. (2019). Religious emotion as a form of religious experience. *The Journal of Speculative Philosophy*, 33(Special Issue: The Religious Structure of Phenomena), 78-101.
- Folkman, S. (2010). Stress, coping and hope. *Psychooncology*, 19, 901-908.
- Frankl, V. E. (2009). *İnsanın anlam arayışı* (S. Budak, Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık.
- Freud, S. (1977). *Endişe* (L. Özcengiz, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Freud, S. ve Breuer, J. (2001). *Histeri üzerine çalışmalar* (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fromm, E. (1990). *Umut devrimi* (Ş. Yeğin, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fromm, E. (1995). *Sevme sanatı* (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Furnham, A. (2008). *Gerçekten bilmeniz gereken 50 psikoloji fikri* (S. Ağırürüyen, Çev.). İstanbul: Domingo Yayınevi.
- Gazalî, E. H. M. b. M. (1981). *İhyâu ulûmi'd-din* (M. A. Müftüoğlu, Çev. C. 4). İstanbul: Pırlanta Yayınları.
- Gerrig, R. J. ve Zimbardo, P. G. (2014). *Psikoloji ve yaşam*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- Glock, C. Y. (2007). Dindarlığın boyutları üzerine. Y. Aktay (Ed.), *Köktaş, M. E. içinde* (s. 250-271). Ankara: Vadi Yayınları.
- Goleman, D. (2014). *Duygusal zeka neden IQ'dan daha önemlidir?* İstanbul: Varlık Yayınları.
- Güngör, E. (2000). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hayta, A. (2006). Anneden Allah'a: Bağlanma teorisi ve İslâm'da Allah tasavvuru. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(12), 29-63.
- Hazan, C. ve Shaver, P. R. (1998). Bağlanma: Yakın ilişkilerle ilgili araştırmalar için bir çerçeve. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 31(1), 1-49.
- Hökelekli, H. (1996a). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Hökelekli, H. (1996b). Fıtrat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde*. (C. 13, ss. 47-48). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Arabi, M. (2005). *İlahi aşk* (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- James, W. (1884). What is an emotion? *Mind*, 9(34), 188-205.
- James, W. (2002). *The varieties of religious experience: A study in human nature* (Centenary Edition bs.). New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.
- James, W. (2017). *Dinsel deneyimin çeşitleri: İnsan doğası üzerine bir inceleme* (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Järveläinen, P. (2008). What are religious emotions? W. Lemmens ve W. V. Herck (Eds.), *Religious emotions: Some philosophical explorations içinde* (s. 12-26). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji* (E. Gürol, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kara, M. (1997). Havf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde*. (C. 16). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaca, F. (2007). *Dini gelişim teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Karşı, N. (2013). İslamofobinin psikolojik olarak incelenmesi. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 75-100.
- Kayıklık, H. (2010). Çocuğun inanma duygusunun diğer duygularla ilişkisi. K. Sandıkçı (Ed.), *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu içinde*. Ensar Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011a). *Din psikolojisi: Bireysel dindarlık üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2011b). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Keillor, J. M., Barrett, A. M., Crucian, G. P., Kortenkamp, S. ve Heilman, K. M. (2002). Emotional experience and perception in the absence of facial feedback. *Journal of the International Neuropsychological Society*, 8, 130-135.
- Kellenberger, J. (1980). Faith and emotion. *Sophia*, 19(3), 31-43.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment- Theory approach to the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3-28.
- Kuşat, A. (2012). Bilişsel gelişim açısından din-fıtrat ilişkisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 35-53.
- Lazarus, R. S. (1982). Thoughts on the relations between emotion and cognition. *American Psychologist*, 37(9), 1019-1024.

- Lemmens, W. ve Herck, W. V. (2008). Modernity and the ambivalence of religious emotions. W. Lemmens ve W. V. Herck (Eds.), *Religious emotions: Some philosophical explorations* içinde (s. 1-11). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing
- Loewenthal, K. M. (2008). *The psychology of religion: A short introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50, 370-396.
- McIntosh, D. N. (1996). Facial feedback hypotheses: Evidence, implications, and directions. *Motivation and emotion*, 20(2), 121-147.
- Nelson, E. S. (2004). Schleiermacher on language, religious feeling, and the ineffable. *Epoché*, 8(2), 297-312.
- Otto, R. (2014). *Kutsala dair*. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Özbaydar, B. (1970). *Din ve Tanrı inancının gelişmesi üzerine bir araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- Peker, H. (2008). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Plotnik, R. (2009). *Psikolojiye giriş* (T. Geniş, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Orijinal çalışma Introduction to psychology 2007 yılında yayımlanmıştır).
- Plutchik, R. (2001). The nature of emotions. *American Scientist*, 89(4), 344-350.
- Prinz, J. (2004). Which emotions are basic? D. Evans ve P. Cruse (Eds.), *Emotion, Evolution, and Rationality* içinde (s. 69-88). United Kingdom: Oxford University Press.
- Reisenzein, R. (1983). The Schachter theory of emotion: Two decades later. *Psychological Bulletin*, 94(2), 239-264.
- Ribot, T. A. (1897). *The psychology of emotions*. London: Walter Scott Ltd., Paternoster Square.
- Ribot, T. A. (2014). Dinî duygu. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(13), 303-321.
- Riddle, J. E. (1843). *A Complete English-Latin dictionary*. London: John Murray.
- Roberts, R. C. (2003). *Emotions: An essay in aid of moral psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Scattolin, G. (2001). İslam tasavvufunda Allah sevgisi. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 233-252.
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler tarihinde 50 anahtar kavram* (A. Güç, Çev.). Bursa: Arasta Yayınları.
- Starbuck, E. D. (1911). *Psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*. London: The Walter Scott Publishing Co., Ltd.
- Thouless, R. H. (1971). *An introduction to the psychology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Titchener, E. B. (1914). An historical note on the James-Lange theory of emotion. *The American Journal of Psychology*, 25(3), 427-447.
- Topçu, N. (2018). *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Uludağ, S. (1991). Aşk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 4, ss. 11-17). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2005). Muhabbet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 30, ss. 386-388). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2007). Recâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 34, s. 502). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ural, N. Y. ve Berg, A. L. (2019). From religious emotions to affects: historical and theoretical reflections on injury to feeling, self and religion. *Culture and Religion*, 20(2), 207-223. doi:<https://doi.org/10.1080/14755610.2019.1603168>
- Vergote, A. (1999). *Din, inanç ve inançsızlık* (V. Uysal, Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Watson, J. (1930). *Behaviorism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Limited.
- Wilson, E. (2012). *Emotions and spirituality in religions and spiritual movements*. Maryland: University Press of America.
- Wynn, M. (2005). *Emotional experience and religious understanding: Integrating perception, conception and feeling*. New York: Cambridge University Press.
- Yapıcı, A. (1997). *İslam'da tövbe ve dinî yaşayıştaki rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuz, K. (2012). *Çocukta dinî duygu ve düşüncenin gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yazıcı, A. (2006). William James'in Descartes'in duygu kuramına eleştirisi. *Felsefe Dünyası* (44), 146-158.

Religious Sentiment and Religious Emotions in Context of Emotions

Abstract

Religious life is integrated with cognitive, emotional and behavioral content. The religious sentiment in the individual is at the root of many religious behaviors in both cognitive and behavioral dimensions. The wide influence of religious rules in human life is closely related to the emotional character of faith. It can be quite difficult to change the thoughts and behaviors of the individual acting with his emotions. The attachment of human to his religion is related to the sentiment of religion rather than the rationalization level of the religion believed. The aim of this study is to examine the religious sentiment which is at the core of religious belief in the context of emotions. It is also within the scope of this study where religious feelings such as religious fear, religious love, religious hope and religious attachment can be positioned in the context of basic emotions. Since it is considered suitable for the purpose, a theoretical method has been adopted and it is planned to describe the subject by literature review and analysis of the obtained sources. The reasons for this study are the lack of studies in the local literature about how religious emotions appearing in religious life and on the basis of basic emotions. However, the rarity of studies on the religious sentiment in the fields of psychology and psychology of religion can be considered both as a justification of this research and as an indicator of the difficulty of studying the subject. Different images of the religious sentiment appear in some definitions and theories of religion. When some theories about the origins of religion are examined, it is seen that these theories contain some emotional elements. The presence of emotions such as fear, respect and exaltation in the theory of animism, which implies vitality to events and objects, has attracted attention. Similarly, in the theory of naturism, fear comes to the fore. In the theory of disposition, there is an innate religious sentiment in human. It is argued that human beings are born in a way that is ready for faith with his cognitive and emotional abilities. The feelings of trust, fear, hope, love and attachment, which are experienced intensively in religious life, and moral emotions such as conscience, compassion and justice are important experiences that nourish the religious sentiment. Therefore, it is tried to describe the relationship of these feelings with the religious sentiment. As a result of the literature review, two issues regarding religious sentiment and religious emotions come to the fore: The first of these is that the religious sentiment is a transcendent essence of the faith in the personality of the individual. The reason why this essence in human is expressed as a religious sentiment is that the concepts of emotion or feeling contain the most appropriate meanings that can be used for this essence. The religious sentiment plays an important role in determining the quality of the individual's religious life by functioning with both cognitive and behavioral activity. The second point is that the religious feelings in the religious life are not the basic emotions, but rather the combination of the basic emotions such as love, fear, hope, loyalty with the religious sentiment. The distinctive aspect of these (religious) emotions is that they are felt deeper and longer lasting than basic emotions.

Keywords: Religious sentiment, theories of emotion, religious emotions, moral emotions.

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi –Sorunlar ve Çözüm Önerileri-*

**Teaching Sirah in the Khutbah (2015-2017) Prepared by Presidency of
Religious Affairs – Problems and Solution Offers –**

Asım SARIKAYA^a

^a Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
e-Posta: asimmsarikaya@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-7109-3844>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	17.10.2019
Kabul Tarihi:	22.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Diyanet İşleri Başkanlığı, ülkemizde İslâm diniyle ilgili işleri yürüten tek resmî kurumdur ve 1924'te kuruluşundan günümüze değin toplumu dinî yönden aydınlatmak gayesiyle çeşitli hizmetler yürütmektedir. Bu hizmetler arasında Cuma ve bayram hutbeleri yer almaktadır. Diyanet, bu hutbelerle toplumun büyük bir kesimiyle her hafta düzenli bir şekilde doğrudan iletişim kurabilmektedir. Öyle ki, Cuma ve bayram namazlarına iştirak edenlerin sayısı, beş vakit namaz ibadetini yerine getirenlerden katbekat fazladır. Diğer bir ifadeyle Diyanet, hutbelerle toplumun neredeyse her tabakasına hitap etmektedir. Öte taraftan bu bağlamda ifade etmeliyiz ki hutbeyle toplumun farklı kesimlerine ulaşmanın kolay olması, istismar edilmeye açık bir alan olduğunu göstermektedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de gerek İslam dünyası gerekse diğer toplumlar içerisindeki cemaat, dernek ve vakıf tarzı oluşumlar, liderler tarafından irat edilen hutbelerden beslenmektedir. Bu yüzden hutbelerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Diyanet'in hutbelerin her aşamasında tüm sorumluluğu üstlenmiş olmasını, bu konudaki farkındalığına işaret olarak değerlendirmemiz mümkündür. Hutbelerin Müslümanların din algısının oluşmasında, yeniden şekillenmesinde ve hatta onların gündemini belirlemede de büyük bir yeri vardır. Şüphesiz bu noktada Hz. Peygamber'in hayatı büyük bir ehemmiyete sahiptir. Malum olduğu üzere Müslümanların zihin dünyasını ve toplumsal yapısını inşa etmek, onlara ahlakî norm ve değerleri öğretmek ancak Hz. Peygamber'i anlatmakla, onu model olarak sunmakla, örnekliliğini ulaştırmakla söz konusudur. Bu durum hutbelerin önemini bir kez daha göstermektedir. Hutbelerin taşıdığı bu kıymetten dolayı siyer anlatımı bağlamında müstakil bir çalışma olarak ele alınmayı gerekli kılmaktadır. Bu yüzden çalışmamızda Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı camilerde okutulan hutbelerdeki siyer kapsamına giren anlatımları bütün yönleriyle incelemeyi amaçladık. Ancak çalışmamızı 2015-2017 yılları arasında okutulan hutbelerle sınırlı tuttuğumuzu burada kaydetmeliyiz. Söz konusu yıllar arasında camilerde toplamda 162 hutbe irat edilmiştir. Bu hutbelerde siyer anlatımını ve öğretimini saptamaya çalıştık. Akabinde tespit ettiğimiz problemlere bazı çözüm önerilerinde bulunduk. Hutbelerde Hz. Peygamber'in sözlerine ve hayatından kesitlere farklı konular bağlamında sık sık yer verilmektedir. Ancak gerek Hz. Peygamber hayatından anlatılan kesitler gerekse sunulan peygamber profilleri, muhatap kitlenin çeşitliliğine karşın oldukça farklılık arz ettiği görülmektedir. Aynı durumun hutbelerde başvurulan kaynaklar için de geçerli olduğunu zikretmemiz gerekmektedir. Esasında bu durum çözümler üretmek yerine bir takım problemlere sebebiyet vermektedir. Şüphesiz, Hz. Peygamber'in gerek şahsiyetinin gerekse hayatının istismar edilmesi bunların başında gelmektedir. Bunun neticesinde Müslümanlar

* 8-10 Şubat 2018 tarihli Diyanet Teşkilatı ve Sivil Toplum Kuruluşlarında Siyer Öğretimi Problemleri ve Çözüm Önerileri başlığını taşıyan V. Siyer Çalıştayında sözlü olarak sunulan tebliğimizin gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.

arasında meydana gelen kırılma ve sarsıntılara ise tarih şahitlik etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Hutbe, Siyer Öğretimi, Siyer

Giriş

Osmanlı coğrafyasının tamamında cemaatin Arapça bilip bilmediği dikkate alınmaksızın Cuma ve bayram hutbeleri Arapça okunmuştur.¹ Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanının akabinde ise Diyanet teşkilatı kurulmuş² ve bu arada hutbelerin dili Arapça mı Türkçe mi olması gerektiği gündeme gelmiştir. 21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'de yapılan görüşmelerle hutbelerin Türkçe okutulmasına ve Türkçe hutbe kitabı hazırlanmasına karar verilmiştir.³

1926 yılı sonunda bir komisyon tarafından hazırlanan 58 hutbe örneği Diyanet İşleri Başkanlığı'na sunulmuştur. Bu hutbelere onay veren dönemin Diyanet İşleri Başkanı M. Rifat Börekçi, onların bir yazı ekinde hatiplere gönderilmesini sağlamıştır. Bu yazıda dua ve övgü ile bundan sonra gelen Kur'ân ve hadis metinlerinin Arapça ve Türkçe, öğüt kısmının ise sadece Türkçe okunması istenmiştir. Bu usül Başkan Rifat Börekçi'nin imzasıyla 1927 yılında yürürlüğe girmiş⁴ ve günümüze kadar büyük bir değişim olmaksızın takip edilmiştir.

Hutbe iradı uzun bir süre, Diyanet tarafından hazırlanan kitaplardan istifade etmek ya da her görevlinin kendi hutbesini hazırlaması suretiyle yerine getirilmiştir. Bununla birlikte 1962'de yayın hayatına başlayan *Diyanet İlmî Dergi*, 1968'de yayımlanmaya başlanan *Diyanet Gazetesi*⁵ ve daha sonra bu gazetenin yerine çıkarılan *Diyanet Aylık Dergi* ile birlikte Başkanlık tarafından her ay hutbe metinleri verilmiştir. 1989 yılından 1998'e kadar Diyanet tarafından yayımlanan genelgede öncelikle Başkanlıkça yayımlanan ve incelemeyen geçen metinlerin hutbe olarak okunacağı ifade edilmiştir. 1998 yılına gelindiğinde ise hutbelerin, il müftülüklerince tespit edilen konulardan seçilmesi ve önemli gün ve haftalar münasebetiyle okunacak hutbelerin gerek duyulduğunda Diyanet İşleri Başkanlığına gönderilmesi isteği bir genelgeyle duyurulmuştur.⁶ 1999 yılında ise “merkezî hutbe” uygulamasına katı bir şekilde geçilmiş, Din İşleri Yüksek Kurulunca hazırlanan ve *Diyanet Aylık Dergi* ekinde gönderilen

¹ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, içinde *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Görsoy Naskali. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 105. Osmanlı devletinde ilk Türkçe hutbe 1911 tarihinde okundu. Bkz., Yarcı Güler, “Osmanlı'da Hutbe”, *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Görsoy Naskali. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 101. Osmanlı Döneminde hutbeler hakkında detaylı bilgi için bkz., Recâi Doğan, “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler,” *Ankara Üniversitesi İFD*, no 39 (1999): 491-533; Nesimi Yazıcı, “Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler,” *Ankara Üniversitesi İFD*, Özel Sayı (1999), 209-16; Zeki Salih Zengin, “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler,” *Çukurova Üniversitesi SBED*, no 17 (2008): 379-98; Emine Gürsoy Naskali, “Cuma Hutbeleri ve Toplumun Talepleri,” *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Görsoy Naskali. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 343-56.

² Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu hakkında bkz., Ramazan Boyacıoğlu, “Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992); Mehmet Aksoy, “Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş”, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997).

³ Bu süreç hakkında detaylı bilgi için bkz., Mehmet Sırrı Şık, “Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019), 30 vd.

⁴ Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış,” 107; Şık, “Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi,” 31.

⁵ İlk sayısı 22 Kasım 1968'de yayınlanan *Diyanet Gazetesi*, 1980 yılı sonuna kadar 15 günde bir sayı, 1 Ocak 1980 tarihinden itibaren ayda bir sayı ve aylık olarak yayınlanmıştır. 1 Ocak 1991 tarihinden itibaren ise ismi *Diyanet Aylık Dergi* olarak değiştirilerek yayın hayatına devam etmiştir. Detaylı bilgi için bkz., Vahdettin Akgün, “Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konular,” *Diyanet İlmî Dergi*, no 30 (1994): 77.

⁶ Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış,” 108-9.

hutbelerin okunması, derginin ulaşmaması halinde Başkanlığın internet sitesinden hutbelerin temin edilmesi gerektiği bildirilmiştir.

Görüldüğü üzere Diyanet'in kuruluşundan itibaren hutbelerin merkezi ya da müftülükler tarafından hazırlanması hususunda farklı uygulamalar söz konusu olmuştur. Bu uygulamalarda ise dönemin siyasi havası etkili olmuş, hatta kimi zamanlar hangi birimin hazırlayacağını da ötesine geçilmiş ve ele alınacak konuların mahiyetine kadar müdahale edilmiştir.⁷

Günümüzde hutbelerle ilgili yürürlükte olan talimat 2006 yılında yayınlanmıştır.⁸ Böylelikle 1999 yılında başlayan merkezî hutbe uygulamasına 2006 yılı Mayıs ayı sonu itibarıyla son verilmiştir.⁹ Bu talimata göre her il müftülüğünün mahalli ihtiyaçları ve cemaati yakından ilgilendiren hususları dikkate alarak il genelinde okunacak hutbelerin konularını tespit edeceği, ihtiyaç duyulması halinde sosyal şartlara göre okunacak hutbenin konusunun köylerde, dış mahallelerde ve merkezî camilerde ayrı ayrı olabileceği ve hutbelerin yeni bir metotla yazılacağı, bu faaliyetlerin Başkanlık tarafından hazırlanan "Hutbe Hazırlama ve Değerlendirme Kılavuzu"nda belirtilen esas ve usüller çerçevesinde yürüteceği il müftülüklerine bildirilmiştir. Ayrıca talimatta "Başkanlıktan hutbe gönderilmesi halinde, belirtilen tarihte o hutbe okutulur" denilerek gerektiğinde Başkanlığın merkezi hutbe hazırlama hakkı da korunmuştur.¹⁰

2013 yılında Başkanlık daimî genelgesinde yapılan bir değişiklikle il ve ilçe irşat kurulları oluşturulmuş ve hutbe hizmetleri il irşat kuruluna tevdi edilmiştir. Bu kurul tarafından genel olarak üçer aylık periyotlar halinde belirlenen¹¹ hutbeler, okunacağı tarihten bir ay önce Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Yönetim Sistemi (DHYS) üzerinden gönderilmekte ve Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesindeki Hutbe İnceleme Komisyonu illerden gelen bu hutbeleri incelemektedir.¹²

Hutbe yazma süreci yukarıda beyan ettiğimiz üzere devam etmektedir. Bununla birlikte çalışmamız esnasında incelediğimiz hutbelerin tamamı Diyanet tarafından hazırlanmıştır. Dolayısıyla resmi olarak bir tezatlık olmasa da kısmen merkezî hutbe uygulamasının devam ettiği söylenebilir.

Çalışmamızda 2015-2017 yılları arasında minberlerde okunan Cuma ve bayramı hutbeleri incelenmiştir. Söz konusu dönemde camilerde toplamda 162 hutbe¹³ okunmuştur. Ancak iki hafta¹⁴ hutbe yayınlanmamış ve hutbe konusu müftülüklere bırakılmıştır. Her müftülüğün farklı bir konuyu belirlemesi nedeniyle bu tarihlerde hazırlanan hutbelere yer

⁷ Bkz., Ahmet Yaşar Akkaya, "Darbe Döneminde Diyanet Hutbeleri," *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Görsoy Naskali. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 331-341.

⁸ Bkz., B.02.1.DİB.0.12.00.01/203-02 sayılı "Hutbe Kılavuzu" isimli talimat.

⁹ Detaylı bilgi için bkz., Zekiye Demir, "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2011-2013)," *Toplum Bilimleri Dergisi*, no 7 (2013): 98-99.

¹⁰ Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış," 110-111; Şık, 36-37.

¹¹ Demir, 98.

¹² Detaylı bilgi için bkz., Yaşaroğlu, 111 vd.; Şık, "Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi," 37-38.

¹³ 2015 yılında 51 Cuma, 1'er Ramazan ve Kurban Bayramı hutbeleri olmak üzere toplam 53; 2016 yılında 53 Cuma, Ramazan ve Kurban hutbeleri olmak üzere toplam 55; 2017 yılında ise 52 Cuma, 1 Ramazan, 1 Kurban hutbesi olmak üzere toplam 54 hutbe okunmuştur. Sonuç olarak bu yıllarda toplamda 162 hutbe okunmuştur.

¹⁴ 1 Mayıs 2015 ve 25 Eylül 2015 tarihlerinde hutbe yayınlanmamıştır.

vermedik. İncelenen hutbelere ise Diyanet’in resmi internet sitesinden ulaşılmıştır.¹⁵ Ancak burada yer almayan bazı Cuma ve bayram hutbeleri, Rize müftülüğünün resmî sitesinden¹⁶ temin edilmiştir.

Takip ettiğimiz yöntem ile ilgili bazı hususlar şunlardır:

– Çalışmamız Siyer ilmi alanına giren konuları kapsamaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için sahabilere –Bilâl-i Habeşî’nin Hz. Ebû Bekr döneminde ezan okuması gibi– veya daha sonraki dönemlere ait tarihi bilgilere –Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesi gibi– yer vermedik.

– Siyer rivâyetleri önceliğimiz olmasına rağmen sözler de hayatına dâhildir kabulünden hareketle birçok hadisi de çalışmamız içerisinde değerlendirdik. Bu bağlamda kaydetmemiz gereken diğer bir husus ise hadisleri çıkardığımız zaman siyere dair neredeyse metin/anlatım kalmayacağıdır.

– Şahsi düşüncemiz hangi yönde olursa olsun Hz. Peygamber’e dair sunulan tüm bilgilere çalışmamızda yer verme gayreti içinde olduk. Dolayısıyla çalışmamızda yer alan bilgilerin tamamını kabul ettiğimiz ya da yanlışladığımız gibi bir tutum söz konusu değildir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerindeki Sorunlar ve Çözüm Önerileri

A. Sorunlar

Hutbelerdeki Siyer anlatım sorunlarını “Kaynak”, “İçerik” ve “Güncellik” problemleri olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür.

1. Kaynak Problemi

2015-2017 yılları arasındaki hutbelerde klasik Hadis kaynaklarından *Kütüb-i Tis’a* olarak isimlendirilen Buhâri ve Müslim’in *Sahih*’leri, Ebû Dâvud, Nesâî, Tirmîzî, İbn Mâce ve Dârimî’nin *Sünen*’leri, Mâlik’in *Muvattâ’sı* ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i yoğun olarak kullanılmıştır. Ayrıca Abdürrezzâk’ın *Musannefi*, Beyhaki’nin *Sünenü’l Kübrâ* ve Şuabü’l-İmân eserleri, İbn Hibbân’ın *Sahih*’i, Hâkim en-Nisâbüri’nin *Müstedrek*’i, Taberânî’nin *Mu’cemu’l-Evsaf*’ı zaman zaman başvurulan kaynaklar arasında yer almıştır.

Hutbelerde Siyer ve Tarih ilmi alanında sadece üç eser kullanılmıştır. Bunlar İbn Hişâm’ın *Siretü’n-Nebeviyye*’si, Belâzurî’nin *Ensâbü’l-Eşraf*’ı, Zehebi’nin *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*’sıdır. Bunlar içerisinde en çok kullanılan İbn Hişâm’ın *Sire*’sine ise sadece dört kez atıf yapılmış olması Siyer ve İslâm Tarihi kaynaklarının ne denli az kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Çağdaş eserlerin ise kullanılan kaynaklar arasında yer almadığını özellikle ifade etmemiz gerekmektedir. Eserlerin yazıldığı dönemin ürünü olduğu, kendi döneminin zihniyetini yansıttığı malumdur. Dolayısıyla klasik eserlerle birlikte çağdaş eserlerin kullanılmaması çözüm üretmekten ziyade birtakım problemlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu aşikardır.

¹⁵ Bkz., Erişim tarihi: Ekim 16, 2019, <https://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/sayfalar/hutbelerlistesi.aspx>

¹⁶ Erişim tarihi: Ekim 16, 2019, <http://www.rizemuftulugu.gov.tr/haberler.asp?katID=14>.

Kaynaklarda Hadis kitaplarının öncelenmekten de öte âdeta tek kaynak türü olarak kullanımı, siyer anlatımlarında hadis kitaplarında geçen rivâyetlerle yetinilmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzı hem konu seçimini hem de içeriği doğrudan etkilemiştir.

Ayrıca kullanılan eserlerin bu kadar sınırlı olması, örneklem sorununu da beraberinde getirmiştir. Rivâyetlerde tekrara düşülmesi,¹⁷ bazılarında Hz. Peygamber'in hayatına hiç temas edilememesi¹⁸ ya da doğru ve yeterli örneklerin verilememesinin¹⁹ söz konusu durumdan kaynaklandığı söylenebilir.

Kanaatimizce kaynak kullanımındaki söz konusu durumun sebebi, hadis kitaplarındaki konu tasnifinin hutbe hazırlanmasına sağladığı kolaylıktır. Başka bir deyişle hadislerin mevcut tasnifi hutbelerde kullanılacak metinlere kolaylıkla ulaşılmasını sağlamaktadır. Diğer bir sebep ise hutbelerde *Kütüb-i Tis'a* eserleriyle sınırlı kalınması düşüncesidir. Ancak Diyanet'in hutbe hazırlama kılavuzunda bu duruma yönelten sınırlayıcı ya da kısıtlayıcı ifadeler yer almamakta, aksine kazanımlara ulaştıracak muhteva için uygun kaynakların kullanılabilmesi belirtilmektedir.²⁰

Hutbelerde hazırlanmasında kullanılan kaynaklara dipnotta yer verilmekle beraber hutbe içerisinde alıntılanan metinlerin kaynağı zikredilmemektedir. Aslında ara sıra kaynak zikri cemaatin alıntılanan metne güven duygusunu arttırmasının yanı sıra onların dikkatini çekme, zihnini toparlama, okumaya yönlendirme, dinî literatüre âşinalık gibi kazanımları da sağlayacaktır.

2. İçerik Problemi

Hutbelerin merkezi olarak hazırlanması, konu seçimini ve içeriğini doğrudan etkilemekte olup konuların her kesimi kuşatan ve kapsayan genele hitap eden bir üslûpla tercih edilmesini gerektirmektedir. Diyanet'in hutbelerin hazırlanışı sürecinde hem konu seçiminde hem de içerik ve üslûpta buna dikkat ettiğini söylemeliyiz.

Mamafih söz konusu durum bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bunların başında inanç, ibadet ve ahlak alanındaki konulara ağırlık verilirken Siyer'in sadece bu bağlamda kullanımı gelmektedir. Örneğin ibadet temalı bir hutbede Hz. Peygamber'in gece ibadetini anlatan²¹ ya da şefkat konulu bir hutbede Hz. Peygamber'in torunlarına davranışını²² yansıtan rivâyetler yer almaktadır. Rivâyetlerin konuyla ilişkisi yönünden bir problem taşımadığı hatta rivâyet ile konu bütünlüğünün gözetilmesi açısından olumlu olduğu

¹⁷ Mesela Hz. Peygamber'in Safâ Tepesinden Kureyş'i İslâm'a davetini anlatan rivâyet, hem 05.08.2016'inde okunan *Kulluk Sadece Allah'a Özgüdür* başlıklı hutbede hem de Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri dolayısıyla hazırlanan 14.04.2017 tarihli *Hız. Peygamber ve Güven Toplumu* isimli hutbede yer almaktadır. Keza 06.03.2015 tarihli *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez* hutbesinde geçen Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in ibadet hayatı hakkında soru soran üç sahabeyle ilgili rivâyet, 15.07.016 tarihli *Hayatımızı İbadet Kılabilmek* başlıklı hutbede tekrar edilmiştir.

¹⁸ 2017 yılı Ocak ve Şubat aylarındaki hutbelerde siyer anlatımı yer almamaktadır.

¹⁹ 2015 yılında okunan *Erdemli Bir Duruş: Sadakat, Hız. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı, İnsanı İyilik Yaşatır* başlıklı hutbeler Hz. Peygamber'in hayatından doğru ve yeterli örneklerin verilemediği hutbelere aittir.

²⁰ Bkz., B.02.1.DİB.0.12.00.01/203-02 sayılı "Hutbe Kılavuzu".

²¹ Bkz., 06.02.2015 tarihli hutbe: *Şükür Nimetleri Artırır*; 06.03.2015 tarihli hutbe: *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez*; 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 03.06.2016 tarihli hutbe: *Gelin Gönüller Yapalım*; 15.07.016 tarihli hutbe: *Hayatımızı İbadet Kılabilmek*; 27.01.2017 tarihli hutbe: *Namazı Zayi Etmek*; 27.10.2017 tarihli hutbe: *Şükreden Bir Kul Olabilmek*.

²² Bkz., 17.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an, Ramazan ve Çocuk*; 09.06.2017 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım*.

söylenbilir. Fakat yoğunluğun bu konular ekseninde olması Hz. Peygamber'in hayatına dair verilen bilgilerin belirli alanlarda sınırlı kalması gibi bir takım problemleri ortaya çıkarmaktadır.

Hutbelerin içeriğiyle ilgili problemler konulardan birisi de model peygamber meselesidir. Hutbelerde Hz. Peygamber'in modelliği vurgulanmış ve bunun önemi defaatle zikredilmiştir.²³ Lakin modelliğine yapılan vurgu ve önemin, metne yansıtılmasında bir tutarsızlık bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in "çağlar üstü örneklik", "eşsiz örneklığe sahip" vb. niteliklerle tanıtılmasına karşın, ona dair sunulan modellikler belirli alanlarda kalmıştır. Aslında konuların inanç, ibadet ve ahlak alanlarında ön plana çıkması Hz. Peygamber'in sınırlı bir alanda model olarak sunulmasına ve muhatap kitle tarafından böyle algılanmasına neden olmaktadır.

Genel olarak Hz. Peygamber'in modelliği; ahlak, rahmet, günlük yaşantıda sadece dinî yönü vurgulanan, insan hayatına her an şekil veren müdahaleci ve hayatı tavsif, tanzim eden olarak sunulmaktadır.²⁴ Bu modellikleri kabul etmekle beraber, Hz. Peygamber'in bunları insanlara direktiflerle, emirlerle yön veren, ayrıca her daim konuşan, öğüt veren olarak gösterilmesi diğer bir problemi oluşturmakta olup yöneten, yaşayan, sohbet eden peygamber modelini geri planda bırakmaktadır. Diğer bir tabirle Hz. Peygamber özellikle siyasi ve sosyal hayattan kopuk, çevresiyle ilişkisi sadece dinî düzlemde devam eden bir model olarak sunulmuştur.

Pek çok konunun tekrar tekrar işlenirken mutlaka üzerinde durulması gereken bazı konulara hiç yer verilmemesi de içerikte yer alan başka bir problemdir. Örneğin namaz, dürüst olmak ve sevmenin önemi vb. konular birçok kez ele alınmıştır. Bu konuların yaşadığımız toplumda öneminin farkında olmakta beraber diğer konuların işlenmemesine bir gerekçe olacağı kanaatinde değiliz. Bir Müslüman için dürüst olmasının, farklı düşünce, inanç ve kültürlerle birlikte yaşayabilmesinin gerektiğini öğretmek ne kadar önemliyse engelli insanlarla iletişim kurabilmesi, onların toplumdaki yerini bilmesi, doğayla/tabiatla ilişkisinin mahiyetini öğrenmesi aynı derecede öneme sahiptir. Benzer şekilde toplu ulaşım araçlarını kullanmada dikkat edilmesi gereken hususlar veya sürücü olduğunda trafik kurallarına riayet gibi konuların da hutbelere yansması aynı öneme sahip ve hatta günlük yaşantımızın ayrılmaz bir parçası olduğu için daha fazla ihtiyaç olduğu söylenebilir.

²³ Örnek hutbeler için bkz., 30.01.2015 tarihli: *Allah'ın Son Dini İslam*; 06.02.2015 tarihli hutbe: *Şükür Nimetleri Arttır*; 13.02.2015 tarihli hutbe: *İman*; 20.02.2015 tarihli hutbe: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!* 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 31.07.2015 tarihli hutbe: *İnsan: Akıllı ve Sorumlu Varlık*; 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*; 15.04.2016 tarihli hutbe: *Tevhid ve Vahdet Medeniyeti*; 25.11.2016 tarihli hutbe: *Hayatın Gayesi*; 20.01.2017 tarihli hutbe: *Rahmân'ın Mümin Kulları*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Mümin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 19.05.2017 tarihli hutbe: *Gerçek Özgürlük: Allah'a Kulluk*; 13.10.2017 tarihli hutbe: *Cennet Yolcusu Olabilmek*.

²⁴ Ahlak peygamberi olduğunu vurgulayan hutbe örnekleri için bkz., 23.01.2015 tarihli hutbe: *Erdemli Bir Duruş: Sadakat*; 04.09.2015 tarihli hutbe: *Kardeşliği Körelten Afetler: Tecessüs, Su-i Zan*; 06.05.2016 tarihli hutbe: *O Büyük Güne Hazır Mıyız?*; 10.03.2017 tarihli hutbe: *Kötülüğe Engel Olabilmenin Yolu İyiliktir*. Rahmetinin öne çıktığı örnek hutbeler için bkz., 03.04.2015 tarihli hutbe: *Hakiki Sevgi: Allah'ı Sevmek, Allah İçin Sevmek*; 17.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an, Ramazan ve Çocuk*; 03.11.2017 tarihli hutbe: *Sünnet: Nebevi Kılavuz*. Müdahaleci peygamber profili çizen hutbeler için bkz., 27.02.2015 tarihli hutbe: *Ölüm ve Ötesi*; 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*; 20.01.2017 tarihli hutbe: *Rahmân'ın Mümin Kulları*. Çizilen diğer peygamber modellikleri için bkz., 13.02.2015 tarihli hutbe: *İman*; 27.05.2016 tarihli hutbe: *Namaz Arınmadır*; 27.02.2017 tarihli hutbe: *Ölüm ve Ötesi*; 07.04.2017 tarihli hutbe: *Zulüm Ebedi Değildir*.

Hutbelerde Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra hayatına dair bilgiler de verilmiştir.²⁵ Tematik bir siyer anlatımından ziyade kesitler şeklinde sunulan bu bilgilerin, Hz. Peygamber'in hayatını öğretmek amacı taşımadığı, aksine bu konuların toplumu sürekli yönlendirme kaygısıyla seçildiği kanaatindeyiz. Bu yaklaşımla Hz. Peygamber'in hayatının bilinmesinin önemi arka plana atılmaktadır. Ayrıca bazı hutbelerde olayların sonuçları, sebeplerin önüne geçmesi problemi vardır. Hz. Peygamber'in hizmetinde çalışan Yahudi bir genci ölüm döşegindeyken hasta ziyaretinde bulduktan sonra ona İslâm'ı telkin etmesi üzerine gencin müslüman olması rivâyeti söz konusu durumun örneğidir.²⁶ Hz. Peygamber'in gence İslâm'ı telkin etmesi ziyaret sonucunda gerçekleşen bir olaydır. Ancak hutbede bu durum olayın merkezine yerleştirilerek, Hz. Peygamber'in Yahudi bir gençle iletişimi ve birlikte yaşama tecrübesi göz ardı edilmektedir.

Diğer bir sorun, hutbelerdeki Hz. Peygamber için kullanılan ifadelerle ilgilidir.²⁷ Hz. Peygamber'e dair pek çok ifade kullanılmakla beraber "Efendimiz", "Efendiler Efendisi" gibi ifadelerin 15 Temmuz darbe girişiminden sonra da kullanılmaya devam edilmesi kanaatimizce Hz. Peygamber ve İslâm'ı istismar etmek suretiyle kendi otoritesini kurmak isteyenlere açık kapı niteliği taşımaktadır.

3. Güncellik Problemi

Güncellik probleminden kasıt günümüzde yaşanan bir mesele ya da problemi ele alan hutbelerde Hz. Peygamber'e yaklaşımın nasıl olduğudur. Malum olduğu üzere insanlar ilgi alanına giren, ihtiyaç hissettiği, gelecekte karşılaşma ihtimali olan mesele ya da problemleri öğrenmeye daha isteklidirler. Dolayısıyla hutbelerin güncel konuları ele alması ve mesele hakkında bir mesaj vermesi durumunda insanlar üzerinde daha etkili olacağı aşîkardır.

Yukarıda değinilen konular dışında siyasî, sosyal, kültürel ve milli olaylar da zaman zaman hutbelerde ele alınan meseleler arasındadır.²⁸ Açıkça ifade etmek gerekirse Diyanet'in

²⁵ Örnekler için bkz., 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 03.07.2015 tarihli hutbe: *Cennet Kapılarının Anahtarı: Yetimler*; 22.04.2016 tarihli hutbe: *Tevhid ve Vahdetin Öncüsü müminler*; 22.01.2016 tarihli hutbe: *Söz Ahlakı*; 04.03.2016 tarihli hutbe: *Kitaplara İman*; 05.08.2016 tarihli hutbe: *Kulluk Sadece Allah'a Özgüdür*; 19.08.2016 tarihli hutbe: *Mümin ve Emanet Bilinci*; 15.04.2016 tarihli hutbe: *Tevhid ve Vahdet Medeniyeti*; 23.12.2016 tarihli hutbe: *Allah'ın Yardımı Müminlerle Beraberdır*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Mümin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 28.07.2017 tarihli hutbe: *Yaratan, Yaşatan, Hidayet Veren Allah'tır*; 29.09.2017 tarihli hutbe: *Cami, Şehir ve Medeniyet*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*.

²⁶ Bkz., 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*.

²⁷ Hz. Peygamber için kullanılan ifadeler bkz., Ek 1.

²⁸ Bkz., 24.07.2015 tarihli hutbe: *Gün Birlik ve Dirlik Günüdür*; 27.03.2015 tarihli hutbe: *Kul ve Kamu Hakkı*; 21.08.2015 tarihli hutbe: *Birlik ve Beraberliğimiz Harcı: Kardeşliğimiz*; 20.11.2015 tarihli hutbe: *Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 29.07.2016 tarihli hutbe: *En Büyük Bozgunculuku, Dinin Muazzez Değerlerini İstismar Etmektir*; 14.07.2017 tarihli hutbe: *Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz*; 26.08.2016 tarihli hutbe: *Hayat Veren Din: İslam*; 21.07.2017 tarihli hutbe: *Tükenmeyen Hüznümüz: Kudüs ve Mescidi Aksa*; 08.09.2017 tarihli hutbe: *Mazlumun Yanında Olmak*; 08.12.2017 tarihli hutbe: *Kapanmayan Yaramız: Kudüs*; 16.01.2015 tarihli hutbe: *Allah'ın Kutlu Elçilerine Saygı*; 20.02.2015 tarihli hutbe: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!*; 05.06.2015 tarihli hutbe: *İslâm, Irkçılığın Her Türüsünü Reddeder*; 16.10.2015 tarihli hutbe: *Merhamet İksirini Yudumlayabilmek*; 15.01.2015 tarihli hutbe: *İmtihanın Adı: Fitne*; 22.01.2016 tarihli hutbe: *Söz Ahlakı*; 12.02.2016 tarihli hutbe: *Peygambere İman Tevhidin Bir Gereğidir*; 14.10.2016 tarihli hutbe: *Hayata Emekle Dokunmak*; 02.12.2016 tarihli hutbe: *Yeryüzünün Küçük ve Onurlu Halifesi: Çocuk*; 03.02.2017 tarihli hutbe: *Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikâh*; 07.07.2017 tarihli hutbe: *İmanımız ve İnsanlığımızın İmtihanı: Mülteciler*; 18.08.2017 tarihli hutbe: *Alışveriş ve Ticaret Ahlakı*; 01.12.2017 tarihli hutbe: *Güneşin Doğduğu En Hayırlı Güne: Cuma*; 13.03.2015 tarihli hutbe: *Çanakkale Şehitlerine*; 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hakkı*; 08.04.2016 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet*; 14.04.2017 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Mümin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 24.11.2017 tarihli hutbe: *Mevlid-i Nebî*; 02.10.2015 tarihli hutbe: *Yaratan Rabbinin Adıyla Oku!*; 23.09.2016 tarihli hutbe: *Allah'ım! İlimle Yücelt Bizi!*; 15.09.2017 tarihli hutbe: *Bilenle Bilmeyenler Bir Olur Mu?*; 13.05.2016 tarihli hutbe: *Huzur ve Muhabbet Ocağı: Ailemiz*; 18.12.2015 tarihli hutbe: *Rahmet ve Merhamet Yüklü Adalet Peygamberi*;

bu konuda büyük ölçüde titiz davrandığını, “15 Temmuz Darbe Teşebbüsü”²⁹ gibi toplumun tamamını ilgilendiren ya da “Özgecan Aslan Cinayeti”³⁰ gibi toplumda infiale neden olan olaylar hakkında hutbe hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak bu tür konularda çizilen Hz. Peygamber modelliğinde, ne yazık ki seçmecî bir yaklaşımın olduğunu ve bunun bir problem oluşturduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. “Özgecan Aslan Cinayeti” olayının ele alındığı hutbe bunun en bariz ve çarpıcı örneğidir. Hz. Peygamber’in söz konusu hutbede sadece rahmet, sevgi peygamberi ve insanın yaşamasına önem veren model olarak gösterilmeye devam edilmesi, –her ne kadar bu yönde bir ifade geçmese de– Hz. Peygamber’in rahmet ve sevgisinin, suçluya hak ettiği cezayı uygulamanın önüne geçeceği intibaini uyandırmaktadır.

Güncelliğe dair bir diğer problem de kendilerini bir düşüncenin hâmisî olarak gören bazı grup veya cemaatlerin Hz. Peygamber’in hayatına dayanarak yapmış olduğu istismara karşı bir söylem geliştirilememesidir. Hz. Peygamber’in hayatını kullanarak “Nal-ı Şerif”, “Şa’r-ı Şerif Lokumu” gibi isimlerle piyasaya sürülen şeylerin, İslâm’ı ve Müslümanları istismar ettiği aşikârdır. Fakat incelenen hutbelerde bu ve benzer konulara dair herhangi bir tashih söz konusu değildir. Güncel problemlere dair tashihin tek istisnası “Kur’ân Bize Yeter” söylemidir.³¹ Diyanet, aslında bunu hutbeye taşıyarak bir söylem ortaya koymayı başarmış, ancak devamlılık sağlayamamıştır.

Sünnetin güncelleştirilmesine yönelik anlatımları içermemiş olması da hutbelerdeki bir diğer sorun olduğu kanaatindeyiz. Güncelleştirilmesinden maksadımız özellikle ekonomi, teknoloji ve tıp alanlarındaki gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni meselelerde Hz. Peygamber’in modelliğidir. Örneklendirmek gerekirse kan bağıışı, organ nakli, telefon ve internet kullanma adabı gibi son yüzyılda ortaya çıkmış meseleleri Hz. Peygamber’in hayatıyla ilişkilendirmektir. Maalesef bu konulara hiç temas edilmemiştir.

B. Çözüm Önerileri

Tebliğde sunulan problemlerin çözümüne ya da asgari düzeye indirilmesine yönelik önerilerimiz ise şunlardır:

1. Bahsettiğimiz problemlerden ötürü merkezî hutbe sisteminden vazgeçilmeli ve müftülükler toplumun ihtiyacını önceleyen, onların dilini yansıtan hutbeler hazırlamalıdır. Merkezî hutbe sistemine devam edilmesi durumunda ise hutbeler daha nitelikli hâla getirilmelidir.

2. Hutbelerdeki kaynak kullanımını genişletilmeli, Hadis kaynaklarının yanı sıra Siyer ve diğer ilimlerin kaynakları da kullanılmalıdır.

10.07.2015 tarihli hutbe: *Kadir Gecesi, Kadir Bilenler İçindir.*

²⁹ Bkz., 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 14.07.2017 tarihli hutbe: *Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz*; 29.07.2016 tarihli hutbe: *En Büyük Bozgunculuk, Dinin Muazzez Değerlerini İstismar Etmektir.*

³⁰ Bkz., 20.02.2015 tarihli hutbe: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!*

³¹ Bu konuyu ele alan *Peygambere İman Tevhidin Bir Gereğidir* başlıklı hutbe, 12.02.2016 tarihinde okunmasının akabinde lehte ve aleyhte birçok tartışmaya yol açmıştır. Detaylı bilgi için bkz., <https://ihvanlar.net/2016/02/12/diyanetten-hadis-inkar-eden-kuran-muslumanligina-cevap-hutbesi/>, <http://hamdikeles.blogspot.com.tr/2016/02/cuma-hutbesi-ve-bize-kuran-yeter-anlays.html>, <https://odatv.com/diyanetten-tartisma-yaratan-hutbe-1202161200.html>, <http://www.risalehaber.com/mustafa-islamoglu-ve-cuma-hutbesi-17943yy.html>, (erişim tarihi: 10.10.2019).

3. Kaynak kullanımında sadece klasik eserlerle yetinilmemeli ve alanın uzmanları tarafından yazılmış çağdaş eserlere de başvurulmalıdır.

4. Hutbelerin okunacağı mahallerde toplumsal ve kültürel yapı analiz edilerek insanların kendilerini bulabileceği Hz. Peygamber modelleri sunularak, Hz. Peygamber'in modellik alanı genişletilmelidir.

5. Konu seçiminin inanç, ibadet ve ahlak ekseninde sınırlandırılmasından vazgeçilerek Hz. Peygamber'in yönetici, lider, komutan, öğretmen, tüccar vb. olduğu yani siyasi ve sosyal hayatı da anlatılmalı, böylece o, camiden çıkartılarak toplumla kucaklaştırılmalıdır.

6. Hz. Peygamber, her zaman ve mekânda konuşan, emirler, direktifler ve öğütler veren bir profil olarak çizilmemelidir. Aksine Hz. Peygamber'in yöneten, yaşayan, gündelik hayatı olan, sahabe sormadıkça bazı konularda konuşmayan, öğüt vermek için insanların uygun zamanını gözetten bir profile sahip olduğu gösterilmelidir.

7. Siyer metinlerine daha çok yer verilmelidir.

8. Yer verilen siyer metinlerindeki çıkarımlar sonuç üzerinden değil, sebepler üzerinden yapılmalıdır.

9. Hutbelerde mesaj verme yükü hafifletilmelidir.

10. Hz. Peygamber'in arkasına sığınarak yapılan istismarın önüne geçilmesi, bilgi karışıklıklarının ortadan kaldırılması amacıyla "Siyer Tashihlerine" yer verilmelidir.

11. Günümüzde istismar edilmiş ve istismara açık olan ifadeler Hz. Peygamber için kullanılmalıdır.

12. Hutbelerin, Hz. Peygamber ve sahabiler arasındaki ilişkilerin verildiği rivâyetler hep olumlama üzerine değil, onların da insan olduğu, hem kendi aralarında hem de çevresindeki insanlarla zaman zaman bir takım sorunlar yaşadıklarını gösteren yani olumsuzlama rivâyetleri üzerine de kurulması modellikleri açısından gerekmektedir.

13. Olay anlatımında merkeze alınan kişilerde başka bir ifadeyle olayın kimin gözüyle anlatıldığı konusunda değişikliğine gidilmeli, anlatımlar Hz. Peygamber üzerinden olduğu kadar sahabe üzerinden de anlatılmalıdır.

14. Hz. Peygamber'in hayatından temel prensipler çıkarılarak sünnetler güncellenmeli ve topluma bu sünnetler çerçevesinde bir hayat sunulmalıdır.

15. "Kur'an bize yeter" söyleminde olduğu gibi güncel meselelerin daha çok ses getirdiğinden hareketle ülkenin dini problemlerine de hutbelerde yer ayrılmalıdır.

16. Hutbelerde alıntılanan metinlerin ara ara kaynağı zikredilmelidir.

17. İrşat kurulları bünyesinde hutbelerin geri dönüşlerini tespit amacıyla bir birim oluşturulmalıdır. Bu birim tarafından sık sık anket vb. çalışmalarla analizler yapılmalı ve böylece hutbeler cemaatin ilgi alanına dâhil edilmelidir.

18. Hutbelerin daha işlevsel bir hale gelmesi için ise akademik camiayla iş birliği halinde olunmalıdır.

Sonuç

Ülkemizde din işlerinden sorumlu en üst kurum ve bu sorumluluğu anayasayla belirlenmiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevleri arasında toplumun dinî yönden

aydınlatılması ve onların dini-ahlakî normlara uygun bir yaşantıya sahip olabilmesi için gerekli bilgilendirilmenin yapılması yer almaktadır. Dolayısıyla devletin umûr-i diniyyede tek resmî kurumu olma niteliğini taşıyan Diyanet'in faaliyet ve uygulamaları her daim toplumun dikkatini çekmektedir. Toplumun her zaman muhatap aldığı ve itibar ettiği bir konuma da sahiptir.

Diyanet'in topluma en geniş ölçekte ulaşabilme yollarından biri de Cuma ve bayram namazlarında düzenli olarak okunan ve her aşaması kendi sorumlulukları arasında yer alan hutbelerdir. Toplumun Cuma ve bayram namazlarına katılım oranları, beş vakit namazlarını camide cemaatle kılanlarla kıyaslandığında katbekat fazladır. Bu durum hutbelerin üzerinde titizlikle durulmasını gerektiğini açıkça göstermektedir. Cuma ve bayram namazlarına iştirak edenlerin büyük bölümünün Diyanet'le iletişiminin tek kanalının bu vakitler /hutbeler olması, bu titizliği daha da gerekli kılmaktadır.

Dinin pratik ve ahlakî normlarının uygulanmasında o dinin peygamberi başta olmak üzere dikkat çekici şahsiyetlerin hayatının örnek teşkil etmek üzere aktarılması son derece işlevseldir. Bu açıdan baktığımızda siyerin hutbelerde yer verilmesinin önemi ve gerekliliği ortadadır.

Hutbelerde Hz. Peygamber'in örnek yaşamı aktarılırken kuru bilgiden ziyâde uygulanabilecek yönleri öne çıkarılmalıdır. Ancak bu noktada Hz. Peygamber'e ve onun hayatına bütüncül bakmak, onun hayatını konjonktüre uygun şekilde parçalara ayırmamak gerekir.

Ayrıca hutbelerde gündemin gerekli kıldığı konuların yanı sıra bir insanın bütün hayatını ilgilendiren ve yaşamı boyunca uygulaması gereken, Hz. Peygamber'in hayatındaki evrensel yönlerle ve ilkelere de yer vermek gerekir. Böylece siyer bir bütün halinde ve işlevsel bir şekilde topluma ulaştırılmış olacaktır. Bunun yanı sıra istenilen hedefe ulaşmada da önemli bir yol kat etmeyi sağlayacağı ortadadır.

Ek 1: Hutbelerde Hz. Peygamber için Kullanılan İfadeler:

Allah Resûlü ³²	Resul-i Ekrem (s.a.s.) ³³	Sevgili Peygamberimiz ³⁴
Merhamet Peygamberi ³⁵	Resul-i Ekrem Efendimiz ³⁶	O'nun sevgili elçisi Muhammed Mustafa (s.a.s.) ³⁷
Efendimiz (s.a.s.) ³⁸	Muhammed Mustafa (a.s.) ³⁹	Son Peygamber

³² Bkz., 06.02.2015 tarihli hutbe: *Şükür Nimetleri Arttırır*; 17.04.2015 tarihli hutbe: *Dünya Bize, Biz Birbirimize Emanetiz*; 12.06.2015 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım!*; 31.07.2015 tarihli hutbe: *İnsan: Akıllı ve Sorumlu Varlık*; 07.08.2015 tarihli hutbe: *Kulluğun Özü: İhsan*; 04.09.2015 tarihli hutbe: *Kardeşliği Körelten Afetler: Tecessüs, Su-i Zan...*; 18.12.2015 tarihli hutbe: *Rahmet ve Merhamet Yüklü Adalet Peygamberi*; 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*; 26.02.2016 tarihli hutbe: *Ahirete İman*; 17.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an, Ramazan ve Çocuk*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 16.09.2016 tarihli hutbe: *Edebi Bayramlara Birlikte Yol Alabilmek*; 14.10.2016 tarihli hutbe: *Hayata Emekle Dokunmak*; 18.11.2016 tarihli hutbe: *Ümmü'l-Kitap: Fatihâ*; 25.11.2016 tarihli hutbe: *Hayatın Gayesi*; 31.03.2017 tarihinde hutbe: *Rağbetimiz, Rabbimize Olsun!*; 12.05.2017 tarihli hutbe: *Samimiyesizliğin Adı: Riya*; 07.07.2017 tarihli hutbe: *İmanımız ve İhsanlığımızın İmtihanı: Mülteciler*; 18.08.2017 tarihli hutbe: *Alışveriş ve Ticaret Ahlakı*; 01.09.2017 tarihli hutbe: *İman ve İslam Tezahürü: Faydasız Şeylerden Uzak Durmak*; 15.09.2017 tarihli hutbe: *Bilenen Bilmeyenler Bir Olur Mu?*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*.

³³ Bkz., 06.03.2015 tarihli hutbe: *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez*; 20.03.2015 tarihli hutbe: *İnsanı İyilik Yaşatır*; 05.06.2015 tarihli hutbe: *İslâm, Irkçılığın Her Türüsünü Reddeder*; 23.10.2015 tarihli hutbe: *Kerbela'yı Doğru Anlamak*; 10.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an Ayı Ramazan*; 19.08.2016 tarihli hutbe: *Mümin ve Emanet Bilinci*; 07.10.2016 tarihli hutbe: *Yürekerimizi Sahrâ-ı Kerbelâ'ya Dönüştürmüleyelim*; 28.10.2016 tarihli hutbe: *Din-i Mübin-i İslam*; 10.03.2017 tarihli hutbe: *Kötülüğe Engel Olabilmenin Yolu İyiliktir*; 14.04.2017 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Müminin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 30.06.2017 tarihli hutbe: *Allah'ın Sıkı Tutulmasını Emrettiği Bağ: Sila-i Rahim*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*; 10.11.2017 tarihli hutbe: *Örnek İnsan: Mümin*.

³⁴ Bkz., 13.02.2015 tarihli hutbe: *İman*; 20.02.2015: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!*; 11.09.2015 tarihli hutbe: *Birliğimiz Beraberliğimizi, Kardeşliğimizi Muhafaza Edelim!*; 01.04.2016 tarihli hutbe: *Öfkeye Hakim Olmak*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Müminin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*.

³⁵ Bkz., 20.02.2015 tarihli hutbe: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!*; 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 03.04.2015 tarihli hutbe: *Hakiki Sevgi: Allah'ı Sevmek, Allah İçin Sevmek*; 17.04.2015 tarihli hutbe: *Dünya Bize, Biz Birbirimize Emanetiz!* (4 defa); 01.04.2016 tarihli hutbe: *Öfkeye Hakim Olmak*.

³⁶ Bkz., 06.02.2015 tarihli hutbe: *Şükür Nimetleri Arttırır*; 22.05.2015 tarihli hutbe: *Boş Şeyleri Terk Ederek Hayatı Anamlı Kılmak*; 18.12.2015 tarihli hutbe: *Rahmet ve Merhamet Yüklü Adalet Peygamberi*; 22.04.2016 tarihli hutbe: *Tevhid ve Vahdetin Öncüsü Müminler*; 19.08.2016 tarihli hutbe: *Mümin ve Emanet Bilinci*; 10.02.2017 tarihli hutbe: *Mümince Yakarışın Adı: Dua*; 31.03.2017 tarihinde hutbe: *Rağbetimiz, Rabbimize Olsun!*; 07.04.2017 tarihli hutbe: *Zulüm Ebedi Değildir*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Müminin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 02.06.2017 tarihli hutbe: *Orucun Açlığı Açgözlülüğü Tedavi Eder*; 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*; 24.11.2017 tarihli hutbe: *Mevlid-i Nebi*.

³⁷ Bkz., 13.02.2015 tarihli hutbe: *İman*.

³⁸ Bkz., 27.03.2015 tarihli hutbe: *Kul ve Kamu Hakkı*. (2 defa); 03.04.2015 tarihli hutbe: *Hakiki Sevgi: Allah'ı Sevmek, Allah İçin Sevmek*; 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 24.04.2015 tarihli hutbe: *Manevi Coşkunun Zirvesi: Üç Aylar*; 08.05.2015 tarihli hutbe: *Cana Can Olmak: Aile*; 15.05.2015 tarihli hutbe: *Miraç Kandili*; 12.06.2015 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım!*; 26.06.2015 tarihli hutbe: *Tevhid ile Gelen Hutbe*; 03.07.2015 tarihli hutbe: *Cennet Kapılarının Anahtarı: Yetimler*; 10.07.2015 tarihli hutbe: *Kadir Gecesi, Kadir Bilenler İçindir*; 07.08.2015 tarihli hutbe: *Kulluğun Özü: İhsan*; 14.08.2015 tarihli hutbe: *İmanın Tezahürü: Fedakarlık ve İsar*; 21.08.2015 tarihli hutbe: *Birlik ve Beraberliğimiz Harcı: Kardeşliğimiz*; 28.08.2015 tarihli hutbe: *Hac Yolculuğunda Hak Yolculuğuna*; 04.09.2015 tarihli hutbe: *Kardeşliği Körelten Afetler: Tecessüs, Su-i Zan...*; 02.10.2015 tarihli hutbe: *Yaratılan Rabbinin Adıyla Oku!*; 09.10.2015 tarihli hutbe: *Namaz Dürüştür*; 16.10.2015 tarihli hutbe: *Merhamet İksirini Yudumlayabilmek*; 30.10.2015 tarihli hutbe: *Peygamberler, İnsanlığın Yolunu Aydınlatan Rehberlerdir*; 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 27.11.2015 tarihli hutbe: *İmanı Hayat Kılabilmek*; 18.12.2015 tarihli hutbe: *Rahmet ve Merhamet Yüklü Adalet Peygamberi*; 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*; 08.01.2015 tarihli hutbe: *Edep ve Hayâ*; 29.01.2016 tarihli hutbe: *En Güzel İsimler O'nundur*; 11.03.2016 tarihli hutbe: *Dünyayı İyilik Değiştirir*; 01.04.2016 tarihli hutbe: *Öfkeye Hakim Olmak*; 13.05.2016 tarihli hutbe: *Huzur ve Muhabbed Ocağı: Ailemiz*; 27.05.2016 tarihli hutbe: *Namaz Anımadır*; 03.06.2016 tarihli hutbe: *Gelin Gönüller Yapalım*; 17.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an, Ramazan ve Çocuk*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 12.08.2016 tarihli hutbe: *Sırât-ı Müstakim*; 19.08.2016 tarihli hutbe: *Mümin ve Emanet Bilinci*; 26.08.2016 tarihli hutbe: *Hayat Veren Din: İslam*; 02.09.2016 tarihli hutbe: *Kulluk ve Samimiyet Beyanı: Kurban*; 12.09.2016 tarihli hutbe: *Kurban Bayramı*; 16.09.2016 tarihli hutbe: *Edebi Bayramlara Birlikte Yol Alabilmek*; 23.09.2016 tarihli hutbe: *Allah'ım! İtimle Yücelt Bizil!*; 07.10.2016 tarihli hutbe: *Yürekerimizi Sahrâ-ı Kerbelâ'ya Dönüştürmüleyelim*; 14.10.2016 tarihli hutbe: *Hayata Emekle Dokunmak*; 03.03.2017 tarihli hutbe: *Firdevs Cennetine Mirasçı Olmak*; 03.03.2017 tarihli hutbe: *Firdevs Cennetine Mirasçı Olmak*; 12.05.2017 tarihli hutbe: *Samimiyesizliğin Adı: Riya*.

³⁹ Bkz., 06.03.2015 tarihli hutbe: *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez*; 20.03.2015 tarihli hutbe: *İnsanı İyilik Yaşatır*; 07.10.2016 tarihli hutbe: *Yürekerimizi Sahrâ-ı Kerbelâ'ya Dönüştürmüleyelim*; 20.01.2016 tarihli hutbe: *Rahmân'ın*

		Muhammed Mustafa (s.a.s.) ⁴⁰
Peygamberimiz ⁴¹	Efendimiz Muhammed Mustafa ⁴²	İslam Peygamberi ⁴³

Mümin Kulları.

⁴⁰ Bkz., 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hız. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 11.11.2016 tarihli hutbe: *Kelime-i Şehadet*.

⁴¹ Bkz., 06.02.2015 tarihli hutbe: *Şükür Nimetleri Artırır*; 27.02.2017 tarihli hutbe: *Ölüm ve Ötesi*; 06.03.2015 tarihli hutbe: *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez*; 27.03.2015 tarihli hutbe: *Kul ve Kamu Hakkı*; 24.04.2015 tarihli hutbe: *Manevi Coşkunun Zirvesi: Üç Aylar*; 08.05.2015 tarihli hutbe: *Canı Can Olmak: Aile*; 15.05.2015 tarihli hutbe: *Miraç Kandili*; 05.06.2015 tarihli hutbe: *İslâm, İrkçiliğin Her Türüsünü Reddeder*; 26.06.2015 tarihli hutbe: *Tevhid ile Gelen Hutbe*; 03.07.2015 tarihli hutbe: *Cennet Kapılarının Anahtarı: Yetimler*; 10.07.2015 tarihli hutbe: *Kadir Gecesi, Kadir Bilenler İçindir*; 07.08.2015 tarihli hutbe: *Kulluğun Özü: İhsan*; 14.08.2015 tarihli hutbe: *İmanın Tezahürü: Fedakarlık ve İsar*; 21.08.2015 tarihli hutbe: *Birlik ve Beraberliğimiz Harcı: Kardeşliğimiz*; 28.08.2015 tarihli hutbe: *Hac Yolculuğunda Hak Yolculuğuna*; 04.09.2015 tarihli hutbe: *Kardeşliği Körelten Afetler: Tecessüs, Su-i Zan...*; 18.09.2015 tarihli hutbe: *Kurbanlarımız Kardeşlik İçin*; 02.10.2015 tarihli hutbe: *Yaratan Rabbinin Adıyla Oku*; 09.10.2015 tarihli hutbe: *Namaz Diriliştir*; 23.10.2015 tarihli hutbe: *Kerbela'ya Doğru Anlamak*; 30.10.2015 tarihli hutbe: *Peygamberler, İnsanlığın Yolunu Aydınlatan Rehberlerdir*; 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 13.11.2015 tarihli hutbe: *Zikir: Kalplere Hayat Veren İksir*; 20.11.2015 tarihli hutbe: *Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam*; 27.11.2015 tarihli hutbe: *İmanı Hayat Kılabilmek*; 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*; 08.01.2015 tarihli hutbe: *Edeple ve Hayâ*; 29.01.2016 tarihli hutbe: *En Güzel İsimler O'nundur*; 05.02.2016 tarihli hutbe: *Şimdi Yaraları Sarıma Zamana*; 26.02.2016 tarihli hutbe: *Âhirete İman*; 01.04.2016 tarihli hutbe: *Öfkeye Hakim Olmak*; 06.05.2016 tarihli hutbe: *O Büyük Güne Hazır Mıyız?*; 13.05.2016 tarihli hutbe: *Huzur ve Muhabbet Ocağı: Ailemiz*; 20.05.2016 tarihli hutbe: *Mahremiyeti Yitirmek Mahrumiyettir*; 03.06.2016 tarihli hutbe: *Gelin Gönüller Yapalım*; 17.06.2016 tarihli hutbe: *Kur'an, Ramazan ve Çocuk*; 24.06.2016 tarihli hutbe: *Arınma Vesilesi: Zekât ve İnfak*; 01.07.2016 tarihli hutbe: *Kabrimizi Yücelten Gece: Kadir Gecesi*; 08.07.2016 tarihli hutbe: *Rabbimize Yakınlaşma Vesilesi: Sila-i Rahim*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 22.07.2016 tarihli hutbe: *Gün, Milletçe Kenetlenme ve Geleceğimizi İnşa Etme Günüdür*; 05.08.2016 tarihli hutbe: *Kulluk Sadece Allah'a Özgüdür*; 12.08.2016 tarihli hutbe: *Sırat-ı Müstakim*; 19.08.2016 tarihli hutbe: *Mümin ve Emanet Bilinci*; 26.08.2016 tarihli hutbe: *Hayat Veren Din: İslam*; 02.09.2016 tarihli hutbe: *Kulluk ve Samimiyet Beyanı: Kurban*; 09.09.2016 tarihli hutbe: *Bayram v Hz. İbrahim*; 29.09.2016 tarihli hutbe: *Allah'ım! İlimle Yücelt Bizi!*; 30.09.2016 tarihli hutbe: *Cami ve Kitap Medeniyeti*; 07.10.2016 tarihli hutbe: *Yürekerimizi Sahrâ-ı Kerbelâ'ya Dönüştürmeyelim*; 14.10.2016 tarihli hutbe: *Hayata Emekle Dokunmak*; 21.10.2016 tarihli hutbe: *Allah'a Verdiği Söze Sadık Kimse: Mümin*; 28.10.2016 tarihli hutbe: *Din-i Mübîn-i İslam*; 04.11.2016 tarihli hutbe: *Örnek Ümmet Olabilmek*; 11.11.2016 tarihli hutbe: *Kelime-i Şehadet*; 25.11.2016 tarihli hutbe: *Hayatın Gayesi*; 02.12.2016 tarihli hutbe: *Yeryüzünün Küçük ve Onurlu Halifesi: Çocuk*; 16.12.2016 tarihli hutbe: *Her Zorlukta Beraber Bir Kolaylık Vardır*; 27.01.2017 tarihli hutbe: *Namaza Zayi Etmek*; 03.02.2017 tarihli hutbe: *Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikâh*; 10.02.2017 tarihli hutbe: *Mümince Yakarışın Adı: Dua*; 24.02.2017 tarihli hutbe: *Allah'a Sığınmanın En Güzel İfadesi: Muavvizeteyn Suresi*; 14.04.2017 tarihli hutbe: *Hız. Peygamber ve Güven Toplumu*; 21.04.2017 tarihli hutbe: *Mümin Güvenen ve Güvenilen İnsandır*; 28.04.2017 tarihli hutbe: *Güven ve Muhabbet Köprüsü: Selam*; 05.05.2017 tarihli hutbe: *Nedamet ve Ümidin Adı: Tövbe*; 12.05.2017 tarihli hutbe: *Samimiyetsizliğin Adı: Riya*; 19.05.2017 tarihli hutbe: *Gerçek Özgürlük: Allah'a Kulluk*; 26.05.2017 tarihli hutbe: *Üzerimizde Her Canın Hakkı Vardır*; 09.06.2017 tarihli hutbe: *Kur'an Aynda Kur'an'la Buluşalım*; 30.06.2017 tarihli hutbe: *Allah'ın Sıku Tutulmasını Emrettiği Bağ: Sila-i Rahim*; 07.07.2017 tarihli hutbe: *İmanımız ve İnsanlığımızın İmtihanı: Mülteciler*; 04.08.2017 tarihli hutbe: *Rahman'a Has Kul Olabilmek*; 11.08.2017 tarihli hutbe: *Âyete'l-Kürsi'den Öğrendiğimiz Hakikatler*; 18.08.2017 tarihli hutbe: *Alışveriş ve Ticaret Ahlakı*; 25.08.2017 tarihli hutbe: *Allah'a Yakın Olma Arayışı: Kurban*; 01.09.2017 tarihli hutbe: *İman ve İslam Tezahürü: Faydasız Şeylerden Uzak Durmak*; 01.09.2017 tarihli hutbe: *Kurban Bayramı*; 08.09.2017 tarihli hutbe: *Mazlumun Yanında Olmak*; 15.09.2017 tarihli hutbe: *Bilenle Bilmeyenler Bir Olur Mu?*; 29.09.2017 tarihli hutbe: *Cami, Şehir ve Medeniyet*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*; 06.10.2017 tarihli hutbe: *Allah'ı Unutanlar, Unutulurlar*; 13.10.2017 tarihli hutbe: *Cennet Yolcusu Olabilmek*; 20.10.2017 tarihli hutbe: *Mümince Bir Duruş: Tevekkül*; 27.10.2017 tarihli hutbe: *Şükreden Bir Kul Olabilmek*; 03.11.2017 tarihli hutbe: *Sünnet: Nebvi Kılavuz*; 10.11.2017 tarihli hutbe: *Örnek İnsan: Mümin*; 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*; 24.11.2017 tarihli hutbe: *Mevlid-i Nebi*.

⁴² Bkz., 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hız. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 31.07.2015 tarihli hutbe: *İnsan: Akıllı ve Sorumlu Varlık*; 12.08.2016 tarihli hutbe: *Sırat-ı Müstakim*; 25.08.2017 tarihli hutbe: *Allah'a Yakın Olma Arayışı: Kurban*; 01.09.2017 tarihli hutbe: *Kurban Bayramı*.

⁴³ Bkz., 26.06.2015 tarihli hutbe: *Tevhid ile Gelen Hutbe*; 11.11.2016 tarihli hutbe: *Kelime-i Şehadet*.

Peygamber Efendimiz ⁴⁴	Kutlu Nebi ⁴⁵	Âlemlere Rahmet Peygamberimiz ⁴⁶
Resûlullah ⁴⁷	Rahmet Elçisi ⁴⁸	Âlemlerin Rahmet Kaynağı Efendimiz ⁴⁹
Resûlullah Efendimiz ⁵⁰	Rahmet Peygamberi ⁵¹	İslam Peygamberi Hz. Muhammed ⁵²
Muhammed Mustafa (s.a.s.) ⁵³	Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.s.) ⁵⁴	Efendiler Efendisi ⁵⁵
Hatemü'l-Enbiya Muhammed Mustafa (s.a.s.) ⁵⁶	Âlemlere Rahmet Elçisi	Hâtemü'n-Nebi ⁵⁸

⁴⁴ Bkz., 20.02.2015 tarihli hutbe: *Her Can Kutsal ve Dokunulmazdır!*; 13.03.2015 tarihli hutbe: *Çanakkale Şehitlerine*; 20.03.2015 tarihli hutbe: *İnsanı İyilik Yaşatır*; 03.04.2015 tarihli hutbe: *Hakiki Sevgi: Allah'ı Sevmek, Allah İçin Sevmek*; 10.04.2015 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*; 22.05.2015 tarihli hutbe: *Boş Şeyleri Terk Ederek Hayatı Anlamlı Kılmak*; 12.06.2015 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım!*; 26.06.2015 tarihli hutbe: *Tevhid ile Gelen Hutbe*; 10.07.2015 tarihli hutbe: *Kadir Gecesi, Kadir Bilenler İçindir*; 24.07.2015 tarihli hutbe: *Gün Birlik ve Dirlik Günüdür*; 11.09.2015 tarihli hutbe: *Birliğimiz Beraberliğimizi, Kardeşliğimizi Muhafaza Edelim!*; 16.10.2015 tarihli hutbe: *Merhamet İksirini Yudumlayabilmek*; 06.11.2015 tarihli hutbe: *Her İnsan Allah'ın Bir Âyetidir*; 08.01.2015 tarihli hutbe: *Edepli ve Hayâ*; ⁴⁴ 18.03.2016 tarihli hutbe: *Çanakkale ve Birlik Ruhu*; 03.06.2016 tarihli hutbe: *Gelin Gönüller Yapalım*; 12.09.2016 tarihli hutbe: *Kurban Bayramı*; 18.11.2016 tarihli hutbe: *Ümmü'l-Kitap: Fatıha*; 10.03.2017 tarihli hutbe: *Kötülüğe Engel Olabilmenin Yolu İyiliktir*; 07.04.2017 tarihli hutbe: *Zulüm Ebedi Değildir*; 05.05.2017 tarihli hutbe: *Nedamet ve Ümidin Adı: Tövbe*; 12.05.2017 tarihli hutbe: *Samimiyetsizliğin Adı: Riya*; 02.06.2017 tarihli hutbe: *Orucun Açlığı Açgözlülüğü Tedavi Eder*; 09.06.2017 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım*; 16.06.2017 tarihli hutbe: *Zekât, Kazancı Artırır; Faiz Yok Eder*; 23.06.2017 tarihli hutbe: *Ömrümüzü Ramazan Kılabilmek*; 25.06.2017 tarihli hutbe: *Ramazan Bayramı*; 01.09.2017 tarihli hutbe: *İman ve İslam Tezahürü: Faydasız Şeylerden Uzak Durmak*; 29.09.2017 tarihli hutbe: *Cami, Şehir ve Medeniyet*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*; 20.10.2017 tarihli hutbe: *Mümince Bir Duruş: Tevekkül*; 27.10.2017 tarihli hutbe: *Şükreden Bir Kul Olabilmek*; 03.11.2017 tarihli hutbe: *Sünnet: Nebevi Kilavuz*; 10.11.2017 tarihli hutbe: *Örnek İnsan: Mümin*.

⁴⁵ Bkz., 15.05.2015 tarihli hutbe: *Miraç Kandili*; 19.06.2015 tarihli hutbe: *Vakit İyilik Vakti Bu Ramazan ve Her Zaman*; 17.07.2015 tarihli hutbe: *Ramazan Mektebinin Öğrettikleri*; 24.07.2015 tarihli hutbe: *Gün Birlik ve Dirlik Günüdür*; 04.09.2015 tarihli hutbe: *Kardeşliği Körelten Afetler: Tecessüs, Su-i Zan...*; 27.11.2015 tarihli hutbe: *İman Hayat Kılabilmek*; 14.10.2016 tarihli hutbe: *Hayata Emekle Dokunmak*.

⁴⁶ Bkz., 10.07.2015 tarihli hutbe: *Kadir Gecesi, Kadir Bilenler İçindir*; 16.09.2016 tarihli hutbe: *Edebi Bayramlara Birlikte Yol Alabilmek*; 14.04.2017 tarihli hutbe: *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*.

⁴⁷ Bkz., 06.03.2015 tarihli hutbe: *Allah, Aşırı Gidenleri Sevmez*; 10.03.2017 tarihli hutbe: *Kötülüğe Engel Olabilmenin Yolu İyiliktir*; 10.11.2017 tarihli hutbe: *Örnek İnsan: Mümin*.

⁴⁸ Bkz., 20.03.2015 tarihli hutbe: *İnsanı İyilik Yaşatır*; 27.03.2015 tarihli hutbe: *Kul ve Kamu Hakkı*; 17.04.2015 tarihli hutbe: *Dünya Bize, Biz Birbirimize Emanetiz*; 03.07.2015 tarihli hutbe: *Cennet Kapılarının Anahtarları: Yetimler*; 02.10.2015 tarihli hutbe: *Yaratan Rabbinin Adıyla Oku!*; 16.10.2015 tarihli hutbe: *Merhamet İksirini Yudumlayabilmek*; 18.12.2015 tarihli hutbe: *Rahmet ve Merhamet Yüklü Adalet Peygamberi*; 25.03.2016 tarihli hutbe: *Hak ve Hakikat*; 13.05.2016 tarihli hutbe: *Huzur ve Muhabbet Ocağı: Ailemiz*; 08.07.2016 tarihli hutbe: *Rabbimize Yakınlaşma Vesilesi: Sila-i Rahim*; 10.03.2017 tarihli hutbe: *Kötülüğe Engel Olabilmenin Yolu İyiliktir*; 13.10.2017 tarihli hutbe: *Cennet Yolcusu Olabilmek*.

⁴⁹ Bkz., 24.07.2015 tarihli hutbe: *Gün Birlik ve Dirlik Günüdür*; 09.12.2016 tarihli hutbe: *Halep'te İnsalık Ölmesin*.

⁵⁰ Bkz., 15.05.2015 tarihli hutbe: *Miraç Kandili*; 03.07.2015 tarihli hutbe: *Cennet Kapılarının Anahtarları: Yetimler*; 07.08.2015 tarihli hutbe: *Kulluğun Özü: İhsan*; 06.05.2016 tarihli hutbe: *O Büyük Güne Hazır Mıyız?*; 23.06.2017 tarihli hutbe: *Ömrümüzü Ramazan Kılabilmek*; 15.09.2017 tarihli hutbe: *Bilenle Bilmeyenler Bir Olur Mu?*; 22.09.2017 tarihli hutbe: *Hicret: Kutlu bir Yolculuk*; 03.11.2017 tarihli hutbe: *Sünnet: Nebevi Kilavuz*; 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*; 24.11.2017 tarihli hutbe: *Mevlid-i Nebi*.

⁵¹ Bkz., 15.05.2015 tarihli hutbe: *Miraç Kandili*; 12.06.2015 tarihli hutbe: *Kur'an Ayında Kur'an'la Buluşalım!*; 07.08.2015 tarihli hutbe: *Kulluğun Özü: İhsan*; 27.11.2015 tarihli hutbe: *İman Hayat Kılabilmek*; 24.06.2016 tarihli hutbe: *Arınma Vesilesi: Zekât ve İnfâk*; 05.08.2016 tarihli hutbe: *Kulluk Sadece Allah'a Özgüdür*; 07.04.2017 tarihli hutbe: *Zulüm Ebedi Değildir*; 19.05.2017 tarihli hutbe: *Gerçek Özgürlük: Allah'a Kulluk*; 18.08.2017 tarihli hutbe: *Alışveriş ve Ticaret Ahlakı*.

⁵² Bkz., 24.07.2015 tarihli hutbe: *Gün Birlik ve Dirlik Günüdür*.

⁵³ Bkz., 30.10.2015 tarihli hutbe: *Peygamberler, İnsanlığın Yolunu Aydınlatan Rehberlerdir*; 15.04.2016 tarihli hutbe: *Tevhid ve Vahdet Medeniyeti*; 21.10.2016 tarihli hutbe: *Allah'a Verdigi Söze Sadık Kimse: Mümin*; 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*.

⁵⁴ Bkz., 20.11.2015 tarihli hutbe: *Küresel Terörün Hedef Aldığı Din: İslam*; 17.11.2017 tarihli hutbe: *Allah Katında Din İslam'dır*.

⁵⁵ Bkz., 01.01.2016 tarihli hutbe: *Rabbimiz! Bizi Dosdoğru Yola İlet!*.

⁵⁶ Bkz., 04.11.2016 tarihli hutbe: *Örnek Ümmet Olabilmek*.

⁵⁸ Bkz., 05.08.2016 tarihli hutbe: *Kulluk Sadece Allah'a Özgüdür*.

	Muhammed Mustafa ⁵⁷	
Muhammedü'l-Emîn ⁵⁹	Emin Peygamber ⁶⁰	Rahmet Peygamberi Efendimiz ⁶¹
Rahmet Elçisi Muhammed Mustafa ⁶²		

Kaynaklar

Akgün, Vahdettin. “Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konular.” *Diyanet İlmî Dergi*, no 30 (1994): 77-94.

Akkaya, Ahmet Yaşar. “Darbe Döneminde Diyanet Hutbeleri.” *Hutbe Kitabı*, editör Emine Görsoy Naskali, 331-341. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Aksoy, Mehmet. “Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş.” Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.

Boyacıoğlu, Ramazan. “Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992.

Demir, Zekiye. “Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2011-2013).” *Toplum Bilimleri Dergisi*, no 7 (2013): 95-118.

Diyanet. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019. <https://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/sayfalar/hutbelerlistesi.aspx>.

Doğan, Recâi. “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler.” *Ankara Üniversitesi İFD*, no 39 (1999): 491-533.

Hamdi Keleş. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019. <http://hamdikeles.blogspot.com.tr/2016/02/cuma-hutbesi-ve-bize-kuran-yeter-anlaysia.html>.

Hutbe Hazırlama Kılavuzu. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019, B.02.1.DİB.0.12.00.01/203-02 sayılı “Hutbe Kılavuzu”.

İhvanlar. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019. <https://ihvanlar.net/2016/02/12/diyaretten-hadis-inkar-eden-kuran-muslimanligina-cevap-hutbesi/>.

Naskali, Emine Gürsoy. “Cuma Hutbeleri ve Toplumun Talepleri.” *Hutbe Kitabı*, editör Emine Görsoy Naskali, 343-346. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Odatv. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019. <https://odatv.com/diyaretten-tartisma-yaratan-hutbe-1202161200.html>.

⁵⁷ Bkz., 25.03.2016 tarihli hutbe: *Hak ve Hakikat*; 24.11.2017 tarihli hutbe: *Mevlid-i Nebi*.

⁵⁹ Bkz., 03.03.2017 tarihli hutbe: *Firdevs Cennetine Mirasçı Olmak*.

⁶⁰ Bkz., 14.04.2017 tarihli hutbe: *Hız. Peygamber ve Güven Toplumunu*.

⁶¹ Bkz., 28.04.2017 tarihli hutbe: *Güven ve Muhabbet Köprüsü: Selam*.

⁶² Bkz., 20.10.2017 tarihli hutbe: *Mümince Bir Duruş: Tevekkül*.

Risalehaber. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019. <http://www.risalehaber.com/mustafa-islamoglu-ve-cuma-hutbesi-17943yy.html>.

Rize Müftülüğü. Erişim Tarihi: Ekim 16, 2019, <http://www.rizemuftulugu.gov.tr/haberler.asp?katID=14>.

Şık, Mehmet Sırrı. “Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.

Yarç, Güler. “Osmanlı’da Hutbe.” *Hutbe Kitabı*, editör Emine Görsoy Naskali, 3-102. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış.” *Hutbe Kitabı*, editör Emine Görsoy Naskali, 103-122. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Yazıcı, Nesimi. “Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler.” *Ankara Üniversitesi İFD, Özel Sayı* (1999): 209-16.

Zengin, Zeki Salih. “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler.” *Çukurova Üniversitesi SBED*, no 17 (2008): 379-98.

**Teaching Sirah in the Khutbah (2015-2017) Prepared by Presidency of Religious Affairs
– Problems and Solution Offers –**

Abstract

The Presidency of Religious Affairs is the only official institution carrying out the works related to the Islamic religion in our country and it has been undertaking various services in order to enlighten the society in terms of religion since its establishment in 1924. These services include Friday and religious holiday khutbahs. With these khutbahs, Religious Affairs communicates directly with a large part of the society on a regular basis every week. In fact, the number of those who attend the Friday and Eid prayers is higher than those who perform the five-time prayers in a day. In other words, Religious Affairs addresses almost every layers of society with khutbahs. On the other hand, in this context, it should be stated that the fact that it is easy to reach different layers of the society with khutbahs shows that there is an area open to abuse. In fact, nowadays, as in the past, communities, associations and foundations in the Islamic world as well as other societies are fed by khutbahs delivered by the leaders. Therefore, khutbahs should not be ignored. It is possible to consider that Religious Affairs has assumed full responsibility at every stage of khutbahs as a sign of its awareness on this issue. Khutbahs have a great place in the formation and remodeling of religious thoughts of Muslims, and even in the setting of their agenda. Undoubtedly, life of the Prophet Muhammed (pbuh) has great importance. To build the mind worlds and social structures of Muslims, to teach them moral norms and values are built only with the Prophet. This shows again the importance of khutbahs. Because of this value of khutbahs, it is necessary to be considered as an autonomous study in the context of the teaching sirah. Therefore, in this study, we aimed to examine all aspects of sirah narratives in the khutbahs taught in mosques affiliated to The Presidency of Religious Affairs. However, we should say here that we limit our study to the khutbahs taught between 2015 and 2017. During these years, 162 khutbahs totally were given in mosques. In these khutbahs, we tried to determine narrative and teaching of the sirah. We offered some solutions to the problems identified. Hadishs and sections of the prophet life are often included in the context of different subjects. However, both the sections described in the life of the Prophet and the profiles of the prophet presented are seen to be quite different despite the diversity of the audience. We should mention that the same is true to the sources referenced in khutbahs too. In fact, this situation gives rise to a number of problems instead of producing solutions. No doubt, the exploitation of both the person and the life of the prophet is one of these. As a result of this, history witnesses the breaks and concussions that occur among Muslims.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, Khutbah, Teaching Sirah, Sirah.

Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen Hadislere Yönelik Eleştirileri

Ali al-Qârî's Evaluations on the Hadithes Used as a Proof in al-Hidayah

Hasan KAYAPINAR^a

^a Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: hkayapinar@cu.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0001-8752-463X>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	08.10.2019
Kabul Tarihi:	23.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Mezheplerin oluşum serencamına bakıldığında kurucu imamın yazdığı ya da dikte ettiği eserlerin çok önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Zira bu eserler mezhebin temellerini oluşturmaktadır. İlerleyen zamanlarda, mezhebin önde gelen imamları arasındaki görüş ayrılıklarını değerlendiren eserler kaleme alınmıştır. Daha sonra -Hanefi mezhebi özelinde- mezhebin görüşlerinin temellendirilmesini yapan, bu görüşlerin dayandığı delilleri zikreden çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bütün bu çalışmalar mezhep literatürünü oluşturmakta ve mezhebin kurumsallaşmasını ve usul geleneğinin oluşmasını sağlamaktadır.

Hanefi literatürünün önemli eserlerinden birisi Merginâni'nin el-Hidâye'sidir. Bu eser Hanefi mezhebi içerisinde başvurulan en temel kitaplardan birisi olmuş ve üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Merginâni, bu eserinde Hanefi mezhebi içerisinde en güvenilir görüşleri seçmiş ve zaman zaman bu görüşlerin delillerini zikretmiştir. Merginâni el-Hidâye isimli eserinde hadislerle sıkça istidlal etmektedir. Ancak el-Hidâye'de kullanılan bu hadislerin bir kısmı bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin başında söz konusu rivayetlerin zayıf olduğu, hadis kaynaklarında geçmediği, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnat edilmediği vb. yönündeki tenkitler gelmektedir.

el-Hidâye'de istidlal edilen hadisler, muhtelif mezheplere mensup bazı alimler tarafından tenkide tâbi tutulmuştur. Bunun yanında Hanefi mezhebine mensup bazı alimler de el-Hidâye'deki hadisleri eleştirmiş ve bu hadisler ile istidlal etmenin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Hanefi mezhebine mensup, el-Hidâye'deki hadisleri eleştiren alimlerden birisi Ali el-Kârî'dir. Ali el-Kârî fıkıh ve hadis alanları başta olmak üzere dini ilimlerde iyi eğitim almış bir alimdir. Muhtelif sahalarda kaleme aldığı ve oldukça yetkin eserleri bu hususu teyit eder mahiyettedir.

Ali el-Kârî'nin fûrû-ı fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerden birisi Fethu Bâbi'l-İnâye'dir. Öncelikle bu eser el-Hidâye'nin üzerine yapılmış çalışmalardan birisi olan en-Nükâye isimli kitabın şerhidir. Ali el-Kârî eserinde Hanefi mezhebinin delillerini zikretmiş ve Hanefi alimlerince yapılan istidlalleri değerlendirmiştir. Bu değerlendirme içerisinde el-Hidâye'ye de sıkça yer vermiş ve Merginâni'nin ileri sürdüğü hadislere yönelik tenkitlerini serdetmiştir. Ali el-Kârî, aynı zamanda muhaddis olması sebebiyle bu hadisleri, hadis kaynaklarından hareketle ele almış ve bu kaynaklardaki bilgilere göre değerlendirmiştir. Ali el-Kârî el-Hidâye'deki hadisler hakkındaki eleştirilerini kaleme aldıktan sonra bazı hadislerin farklı lafızlarla, muhtelif tariklerle rivayet edildiğini belirtmiş ve bu rivayetlerin kaynaklarını zikretmiştir. Müellif aynı zamanda söz konusu rivayetleri aktaran râvî ve rivayetlerde zikredilen sahâbiler hakkında değerlendirme yapmakta ve bu rivayetlerin hücciyet değerini de tartışmaktadır. Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'deki rivayetlere yönelik eleştirilerini sunduğu bu eseri, el-Hidâye üzerine yapılmış bir çalışma olması da ayrıca ilgi çekicidir.

Anahtar kelimeler: Ali el-Kârî, el-Hidâye, Hadis, Eleştiri

Giriş

Fıkıh usulünün temel konularından birisi deliller bahsi olup bu bölümde fıkıh usulünde kaynak olmaya elverişli deliller tartışılmaktadır. Fıkıh usulü kitaplarına bakıldığında Kur'an

ve sünnetin mutlak anlamda kaynak olduğu noktasında ittifak olduğu görülmektedir. Fıkhın Müslümanların hukuk anlayışını ve sistemini ifade ettiği dikkate alınır, Kur'an ve sünnetin temel kaynak olarak kabul edilmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam hukukunun temel kaynakları Kur'an ve sünnettir. Kur'da ifade edilen hükümlerin bir kısmı mücmel olarak yer almaktadır. Bu duruma söz konusu hükümlerin anlaşılması için sünnete müracaat edilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı sünnetin hücciyet değeri artmakta, hukuk sistemi inşa ederken sünnete başvurma zorunluluğu daha yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir. Ancak sünnet çok fazla ve karmaşık bir şekilde aktarılmaktadır. Bundan dolayı hadis alimleri sünnetin güvenilirliğini sağlamak adına bazı kriterler ortaya koymuş ve sünneti buna göre farklı sınıflar içinde incelemişlerdir.

Bütün mezhepler, sünnetin hücciyet değerini kabul ettiğinden dolayı sünnete sıkça başvurmuştur. Ancak istidlal edilen bazı hadisler, hadis bilginleri tarafından zayıf kategorisinde ele alınmakta ve bundan dolayı fikhî alanda bu hadislerde istidlal uygun görülmemektedir. Bunun neticesinde mezhebin kaynaklarının zayıflığı ve dolayısıyla görüşlerinin isabetsizliği gündeme gelmektedir. Bu durumda mezhebin dayandığı delillerin güvenilirliğinin ispat edilmesi mezhep için hayati bir zorunluluk olarak ortaya çıkmış ve klasik dönemde bu amaçla bazı eserler kaleme alınmıştır.

Hanefî mezhebi literatürüne bakıldığında İmam Muhammed'in (v. 189) kitaplarının mezhebin temelini teşkil ettiği görülmektedir. İmam Muhammed bu eserlerinde mezhebin ulaştığı sonuçları zikretmiş, bu sonuçların delillerini uzun uzun açıklama ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak birkaç asır sonra mezheplerin dayandığı deliller tartışmaya açılmış ve farklı mezheplere mensup alimler, kendi mezhebinin görüşlerinin delillerini gösteren çalışmalar kaleme almışlardır. Hanefî mezhebinde bu minvalde yazılan eserlerden birisi de Merginânî'nin (v. 593) *el-Hidâye* isimli eseridir. Müellif bu kitabında Hanefî mezhebinin dayandığı akli ve nakli delilleri sıralarken pek çok konuda hadislerden de istidlallerde bulunmuştur. Ancak Merginânî'nin kullandığı bu hadislerin önemli bir kısmı muhaddisler tarafından zayıf olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda Hanefî alimleri *el-Hidâye*'de kullanılan hadisleri izah etmek için büyük bir çaba sarf etmiş ve hatta bunun için bazı müstakil eserler kaleme almışlardır. Nitekim Abdullah b. Yusuf Zeylâî'nin (v. 762) kaleme aldığı *Nasbu'Râye li-Taḥrici Eḥâdisi'l-Hidâye* isimli eser *el-Hidâye*'deki hadisleri incelemektedir.

el-Hidâye'deki hadisler hakkında değerlendirmeler yapan alimlerden birisi de Ali el-Kârî'dir. Müellif *Fethu Bâbi'l-Înâye* isimli eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun hadisleri zikretmektedir. Bu esnada *el-Hidâye*'deki hadisleri de ele almış ve bunlar hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir. Bu çalışmada Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'deki hadisler üzerine yaptığı olumlu ya da olumsuz değerlendirmeler incelenmiştir.

Ali el-Kârî'nin söz konusu kitabına bakıldığında hemen her konuda Merginânî'nin aktardığı rivayetler hakkında görüş beyan ettiği görülmektedir. Bundan dolayı Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'deki hadisler hakkındaki değerlendirmeleri oldukça fazladır. Bu nedenle bu

çalışmada, Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'deki hadisler hakkındaki değerlendirmeleri ibadetler bölümü ile sınırlı tutulmuş ve bir tasnif içinde ele alınmıştır.

1. Merginânî'nin Hayatı ve *el-Hidâye* İsimli Eseri

Merginânî'nin tam ismi Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil'dir. Kaynaklarda muhtelif bilgiler yer almakla birlikte Merginânî'nin doğum tarihi 511 olarak kabul edilmektedir. Maverâünnehir bölgesinin Fergana yöresinin Merginan isimli şehrinde dünyaya gelmiştir. Merginânî'nin ilimle meşgul olan bir ailede dünyaya gelmiş ve küçük yaşlardan itibaren Hanefî mezhebinin tanınmış alimlerinden ders almıştır. Merginânî sadece yaşadığı coğrafyada ders almamış aynı zamanda ilim öğrenmek için muhtelif şehirlere seyahatler yapmıştır. Daha sonra hac için Hicaz bölgesine gelmiş ve burada pek çok alimin ders halkasına devam etmiştir. Hayatı boyunca pek çok öğrenci yetiştirmiş olan Merginânî, 593 yılında vefat etmiş ve Semerkant'a defnedilmiştir.¹

Merginânî'nin Hanefî mezhebi içerisinde çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Buna göre Merginânî'nin mezhepteki görüşleri mukayese edip tercih ehliyetine sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak bazı alimler Merginânî'nin mezhepte müctehid olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²

Merginânî fıkıh alanında muhtelif isimlerde eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin başında *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî* isimli kitap gelmektedir. Müellif bu kitabın mukaddimesinde, *Bidâyetü'l-Mübtedî* isimli eserinin başında bu kitabı şerh etmeyi düşündüğünü ve *Kifâyetü'l-Müntehî* isimli eseri kaleme alarak bu niyetini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Daha sonra bu kitabın oldukça uzun ve karmaşık olmasından dolayı rivayetler ve dirayetleri ihtiva eden bir eser kaleme almaya başlamıştır. Bunun neticesinde *el-Hidâye* kitabı ortaya çıkmıştır.³

Merginânî *el-Hidâye*'de mezhep içindeki farklı rivayetler arasında tercih etmiştir. Mezhebin herhangi bir konudaki görüşünü beyan ettikten sonra bunun gerekçesini akli ve nakli delillerle açıklamaktadır. *el-Hidâye* Hanefî mezhebi içinde en önemli başvuru kaynaklarından birisi haline gelmiş ve üzerine çok sayıda şerh, haşiye vb. çalışma yapılmıştır.⁴

el-Hidâye Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde okutulan en önemli fıkıh kitabı haline gelmiştir. *el-Hidâye*, medreselerin önemli birer kurum haline geldiği Fatih (v. 1481) döneminden itibaren giderek daha önemli bir hale gelmiştir. Fatih Sultan Mehmed, sahn-ı seman medreselerini yaptırdıktan sonra bu medreselerin eğitimi ile bizzat ilgilenmiş ve ders programını kendisi hazırlamıştır. *el-Hidâye*, müfredata bizzat padişah tarafından

¹ Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Daru Hicr, 1993), 2: 627-628; Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasığı: Merginânî'nin el-Hidâye'si Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 282-285.

² Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 141; Murtaza Köse, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17 (2001): 346.

³ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Alî b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*, nşr. Zalul Yusuf (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995), 1: 14.

⁴ Cengiz Kallek, "el-Hidaye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 472.

konulmuştur. Bu eser medreselerde okutulmasının yanında kadı ve müftülerin temel kaynaklarından birisi haline gelmiştir.⁵

2. Ali el-Kârî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ali el-Kârî'nin tam ismi, künyesi ve nesebi, Ebu'l-Hasan Nûruddin, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, el-Herevî, el-Mekki'dir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ali el-Kârî Maveraünnehir şehirlerinden birisi olan Herat'da dünyaya gelmiştir. Herat bu dönemde Şii Safevî devleti tarafından işgal edildiği için Ali el-Kârî çocukluk yıllarında ailesiyle Mekke'ye taşınmak zorunda kalmıştır. Ali el-Kârî hayatı boyunca Mekke'de yaşamış ve 1014 yılında burada vefat etmiştir. Vefat haberi İslam coğrafyasında üzüntüyle karşılanmış ve Ezher Camiinde gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.⁶

Ali el-Kârî küçük yaşlardan itibaren Mekke'de dini ilimler alanında dersler almıştır. Müellif İslamî ilimlerin hemen her alanında oldukça yetkin eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin toplamı 180 civarında olup hemen hepsi günümüze ulaşmıştır.⁷ Ali el-Kârî çalışmalarıyla pek çok alimin övgüsüne mazhar olmuştur. Nitekim Leknevî, Ali el-Kârî'yi akli ve nakli ilimleri cem eden bir alim sıfatıyla tavsif etmiştir.⁸

Ali el-Kârî Hanefî mezhebini sıkı bir şekilde savunmaktadır. Şafîi fakihlere yönelik oldukça sert eserler kaleme almıştır. Ancak hayatının ilerleyen dönemlerinde daha mutedil bir üslup benimsemiştir. Nitekim *Fethu Bâbi'l-Înâye*'de zaman zaman diğer mezheplere mensup alimler hakkında olumlu cümleler yer almaktadır.⁹

Ali el-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye*'nin mukaddimesinde açıkladığı üzere bu eserinde Hanefî mezhebinin istidlal ettiği hadisleri incelemiştir. Bir hadisin farklı tarihleri, râvileri, sebab-i vurûdu gibi pek çok konuda oldukça detaylı bilgi vermekte, Hanefî mezhebinin delillerinin güçlü olduğunu vurgulamaktadır. Ali el-Kârî'nin kitaptaki açıklamaları, hadis alanındaki kifayetini ortaya koymaktadır. Nitekim Ali el-Kârî'nin hadis alanında da önemli eserleri bulunmaktadır.¹⁰

Ali el-Kârî'nin Hanefî mezhebinin usul ve fûrû kaynaklarına vakıf olduğu görülmektedir. Zira müellif bu eserinde sadece mezhebin görüşünü destekleyen hadisleri incelememekte, aynı zamanda Hanefî mezhebi içindeki rivayet farklılıklarını ve farkların mukayesesini de yapmaktadır. Daha sonra mezhebin önde gelen alimlerinin tercihlerini gerekçeleriyle sunmaktadır. Ali el-Kârî eserinde usul kaidelerini kullanmakta Hanefî mezhebinin özellikle âhâd haberler konusundaki usul kurallarını örnekler üzerinden açıklamaktadır. Ali el-

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 22; Hüseyin Atay, "Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nameler", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 172, 174; Ömer Korkmaz, "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev Fudayl Çelebi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019): 238. 237-250

⁶ Abdullah Mirdad Ebu'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*, nşr. Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi (Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986), 366; Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları: İstanbul, 1989).

⁷ Özel, "Ali el-Kârî", 403.

⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 8.

⁹ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, nşr. Ahmed Ferit Mızıyadı (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 1: 152.

¹⁰ *Mirkatü'l-Mefâth, el-Esrârü'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevzûa (el-Mevzû'âtü'l-Kübrâ), el-Masnû' fî Marifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû'* (el-Mevzû'âtü's-Sugrâ) eserleri Ali el-Kârî'nin hadis alanında yaptığı çalışmalara örnek olarak zikredilebilir. Daha geniş bilgi için bk: Özel, "Ali el-Kârî", 403.

Kârî'nin Hanefî mezhebinin usul ve fûrû alanındaki görüşlerine dair vukufiyetini göstermesi için örnek olarak cemaatle kılınan namazlarda imamın açıktan besmele okumasının gerekip gerekmediği ve namazda Fatıha suresi okumanın hükmü konuları zikredilebilir. Ali el-Kârî bu fûrû konularda Hanefî mezhebine ait usul kurallarını teoriye uygun bir şekilde kullandığı görülmektedir.¹¹

Ali el-Kârî, muhaddis olarak tanınmakla birlikte kıyas ve reyi de oldukça etkin bir şekilde kullanmaktadır. *Fethu Bâbi'l-Înâye*'ye bakıldığında müellifin bir konuda istidlal ederken nasları zikrettikten sonra akli istidlaller de yaptığı görülmektedir. Ali el-Kârî bu bağlamda nasları zaman zaman tevile tabi tutmuş, bütün nasların zâhirî anlamına göre hüküm vermekten kaçınmıştır. Buna örnek olarak meclis muhayyerliği konusunda Cumhur'un istidlal ettiği naslardaki bazı ibareleri tevil etmesi zikredilebilir. Şöyle ki hadis kaynaklarında *Alışveriş akdi yapanlar ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler. Ancak bir tercih söz konusu olursa bu durumda muhayyerlik ortadan kalkar.*¹² ifadesi yer almakta olup bu rivayet meclis muhayyerliğini kabul eden cumhurun görüşünü desteklemektedir. Ali el-Kârî'nin ifadesine göre bazı âlimler hadiste geçen "tercih" kelimesini şart muhayyerliğine hamletmiştir. Ali el Kârî de bu tevili kabul etmiş bunu muhtelif deliller üzerinden açıklamaya gayret etmiştir. Ayrıca rivayette yer alan "ayrılma" ifadesini bedensel ayrılma değil, konuşulan konunun kapatılması, konudan ayrılma olarak yorumlanmasını benimsemiştir.¹³

Ali el-Kârî fûrû-ı fıkıh kitabında, bazı konularda ayetlerle istidlal yapmaktadır. Bu İstidlallerde müellifin muhtelif kıraat vecihlerine hâkim olduğu görülmektedir. Abdestin emredildiği Maide suresinin 6. ayetinde başın meshedilmesi gereken miktarı konusunda kıraatlere ilişkin bilgisi açıkça görülmektedir. Abdestte ayakların yıkanması ile ilgili bölümde, ayetteki ayaklar anlamındaki "ercül" kelimesinin Nafi, İbn Amir, Hafs ve Kisâi kıraatlerinde ayetteki "vucuh" kelimesine atıf yapılarak mansup okunduğunu, diğer kıraatlerde dil kuralları gereği mecrur okunduğunu belirtir ve söz konusu dil kurallarına ilişkin çeşitli örnek vererek ayakların yıkanması gerektiği sonucuna ulaşır.¹⁴ Dolayısıyla Ali el-Kârî'nin ismi ile müsemma olduğu söylenebilir.

3. Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'ye Yaklaşımı

Ali el-Kârî ilerde detayları aktarılacağı üzere *el-Hidâye*'deki hadisleri ele almış ve Merginâni'nin kullandığı rivayetleri, "vehim", "galat", "asılsız" gibi sıfatlarla tavsif ederek bu rivayetleri eleştirmiştir.¹⁵ *Fethu Bâbi'l-Înâye*'nin geneline bakıldığında bu sert ifadelerin oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Sadece bu ifadelere bakıldığında Ali el-Kârî'nin Merginâni'yi eleştirmek için özel bir çaba sarf ettiği düşünülebilir. Ancak kitabın geneline bakıldığında bu ifadelerin husumet kaynaklı değil, ilmi disiplin gereği kullanıldığını görülmektedir. Şöyle ki öncelikle Ali el-Kârî'nin bu eseri, *el-Hidâye* metnini esas alan bir kitap üzerine yapılmış bir çalışmadır. Dolayısıyla Ali el-Kârî, Merginâni'yi ilmi olarak yeterli görmese

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 226- 227, 249-250.

¹² Buhârî, 'Büyü', 44.

¹³ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2: 300.

¹⁴ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 45.

¹⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 59, 63,72, 209.

ya da onun tenkit edilmesi için özel çaba sarf edilmesi gerektiğini düşünse, Merginânî'nin kitabı üzerine çalışma yapması çelişki arz edecektir.

Diğer taraftan *Fethu Bâbi'l-Înâye*'nin bütünü incelendiğinde açıkça görülecektir ki Ali el-Kârî mezhep içindeki görüşler arası tercih işleminde Merginânî'nin görüşlerine büyük önem vermektedir. Bu husus Ali el-Kârî'nin, Merginânî'nin hukukçuluğuna güvendiğini göstermektedir. Ali el-Kârî'nin Merginânî'nin görüşlerine değer verdiği birkaç örnek aktarmak gerekirse, müellif, mezhebin necaset olarak kabul ettiği şeylerin özellikleri hakkında Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'in görüş ayrılıkları zikrettikten sonra Merginânî'nin tercihi ayrıca zikretmektedir.¹⁶

Ali el-Kârî eti yenmeyen ve salyası necis olarak kabul edilen hayvanların derilerinin, etlerinin pis olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda da Merginânî'nin görüşünü tercih ederek bu hayvanların tabaklanmış derilerinin temiz olduğunu belirtir.¹⁷ Aynı şekilde Hanefî mezhebi içerisinde kuyuların hangi şartlarda necis sayılacağı ve nasıl temizleneceği konusunda da muhtelif rivayetler bulunmakta ve Ali el-Kârî bu farklı görüşler arasında Merginânî'nin tercihinin kabul etmektedir.¹⁸

Ali el-Kârî'nin Merginânî'ye atıfta bulunduğu yerlerden birisi de secdenin keyfiyeti konusudur. Hanefî mezhebindeki kıyasa göre sadece başı yere koymak secde olarak isimlendirilemez. Söz konusu fiilin secde olarak isimlendirilebilmesi için burnun da yere konulması gerekmektedir. Özürsüz olarak burnun yere konulmaması durumunda secde farzı yerine getirilmemiş kabul edilmektedir.¹⁹

Yukarıdaki örneklere bakıldığında Ali el-Kârî'nin Merginânî'ye atıfta bulunduğu konular yüzeysel hükümler olmayın mezhep sisteminin üzerine inşa edildiği kıyasa ilişkindir. Buradan hareketle Ali el-Kârî'ye göre Merginânî'nin Hanefî mezhebinin sistemini ve mezhebin kıyas anlayışını iyi kavradığı söylenebilir.

Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye* kitabının başında bu eseri kaleme alma gerekçelerini zikrederken Merginânî'nin haksız bir şekilde eleştirildiğini belirtmektedir. Şöyle ki Merginânî'nin, Hanefî mezhebinin delillerini zikrederken akli istidlalin yanında nakli istidlalde de bulunduğunu, bu nakilleri de tafsile inmeden mücmel olarak râvileri zikretmeksizin kaleme aldığını ve bundan dolayı ağır eleştirilere maruz kaldığını belirtir. Müellif bazı rivayetler için bu eleştirilerin haklılık payı olduğunu kabul eder ve bu durumda Hanefî mezhebinin dayandığı hadislerin en güvenilir hadis kaynaklarından belirtilmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Bunun yanında Hanefî alimlerinin amel etmediği hadislerin incelenmesinin gerekli olduğunu söyler.²⁰

Ali el-Kârî *el-Hidâye*'de zayıf hadislerin kullanıldığını kabul etmekle birlikte bu hususun *el-Hidâye*'ye has olmadığını, bazı Şafî alimlerinin, Hanefî mezhebini zayıf hadislere dayanmakla itham ettiğini ancak asıl Şafî alimlerinin zayıf hadislerle istidlal ettiğini belirtir.

¹⁶ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 65.

¹⁷ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 93.

¹⁸ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 93, 98.

¹⁹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 228; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam* (İstanbul Der Saadet, 1905), 172, 183.

²⁰ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 34.

Buna göre Ali el-Kârî, Ebu İshak Şirâzî'nin (v. 476) *el-Mühezzeb*'de ve Cüveynî'nin (v. 478) de *en-Nihâye*'de zayıf hadislerde istidlal ettiğini ileri sürer. Ayrıca Nevevî (v. 676), İbnü's-Salah (v. 643) gibi muhaddis Şafîî alimlerinin açıkça bu alimleri eleştirdiklerini nakleder.²¹

Ali el-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye*'de Merginânî'ye iki yüzün üzerinde atıfta bulunmaktadır. Bu atıfların önemli bir bölümü *el-Hidâye*'nin tercih ettiği görüşü belirtmektedir. Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'de istidlal edilen hadisler hakkındaki değerlendirmeleri üç sınıf içerisinde ele alınabilir. Buna göre birinci başlık altında Merginânî'nin naklettiği lafızların hadis kitaplarında geçmemesine rağmen bu lafızlarla aynı anlamda muhtelif lafızlarla aktarılan rivayetler ele alınmıştır. Yani bu başlık altında Merginânî'nin manen rivayet ettiği hadisler incelenmiştir. İkinci başlık altında hadis kitaplarında mevkuף olarak rivayet edilen ancak Merginânî'nin merfû olarak naklettiği hadisler ele alınmıştır. Buna göre bazı rivayetler sahâbe ya da tâbiînin sözü olarak nakledilmektedir. Ancak Merginânî bunları Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet etmekte, Ali el-Kârî de bu noktada eleştirilerini serdetmektedir. Üçüncü başlık altında ise Merginânî'nin hadis olarak naklettiği ancak Ali el-Kârî'nin hadis kitaplarında yer kitaplarında yer almadığını belirttiği rivayetler ele alınmıştır. Ali el-Kârî'nin eleştirileri daha çok bu sınıf için söz konusudur.

3.1. Farklı Tarikleri Bulunan Rivayetler

Ali el-Kârî, Merginânî'nin istidlal ettiği bazı hadislerin farklı rivayetlerde aktarıldığını belirtir. Buna göre Merginânî abdestte başın dörtte birinin meshedilmesi gerektiğini savunurken bir rivayet aktarmaktadır. Ancak bu rivayet, hadis kitaplarında Merginânî'nin aktardığı lafızlarla nakledilmemiştir. Ali el-Kârî, Merginânî'nin aktardığı bu rivayetin aslında iki hadisin birleşimi olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki Merginânî'nin aktardığı rivayetin ilk kısmını Huzeyfe kanalıyla Buhârî ve Müslim'in naklettiğini, son kısmını da Muğire b. Şu'be kanalıyla Müslim'in naklettiğini belirtmiştir.²² Söz konusu hadis kaynaklarına bakıldığında Ali el-Kârî'nin ileri sürdüğü gibi bu rivayetlerin *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu Müslim*'de nakledildiği görülmektedir.²³ Burada açıkça görüleceği üzere Merginânî iki rivayeti birleştirerek mana olarak nakilde bulunmakta ve bu mana ile istidlalde bulunmaktadır. Aktardığı rivayete bakıldığında hadis kitaplarındaki nakillere aykırılık söz konusu değildir. Bu durumda bu rivayet özelinde Merginânî'nin eleştirilmesi haksızlık olarak değerlendirilmelidir.

İslam hukukunda ibadetler için bazı zaman aralıkları tayin edildiği gibi bazı zaman dilimleri da ibadetler için hoş görülmemiştir. Namazın edası için bir gün içerisinde bazı vakitler tayin edilmiş, bu vakitler içinde de bazı zaman aralıkları müstehap vakit olarak kabul edilmiştir. Mezhepler namazların edası için müstehap vakitlerin olduğu noktasında hemfikir olmakla birlikte bazı namazların müstehap vaktinin ne zaman olduğu hususunda ihtilaf söz konusudur.

²¹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 34.

²² Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 44.

²³ Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh'ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Vudû", 60; Ebül-Hüseyn en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), "Taharet", 83.

Hanefî mezhebi akşam namazı için vaktin ilk kısmını müstehap olarak kabul etmiş ve akşam namazının erken kılınmasının daha uygun olduğunu ileri sürmüştür. Merginânî bu hükmün sebebi olarak akşam namazının geciktirilmesi durumunda Yahudilere benzeme söz konusu olduğunu, bundan kaçınmanın gerektiğini belirtmiştir. Merginânî ayrıca akşam namazının erken vakitte kılınması gerektiğine dair hadis rivayet etmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) “ümmetim akşam namazını erken, yatsı namazını da geç kıldığı sürece hayır üzere olacaktır” buyurmuştur.²⁴

Ali el-Kârî Merginânî'nin aktardığı bu rivayetin bu lafızlarla hadis kitaplarında yer almadığını belirtmektedir. Buna karşın Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “ümmetim akşam namazını yıldızlar ortaya çıkıncaya kadar geciktirmediği sürece hayır üzere kalmaya devam edecektir” buyurduğu rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Ali el-Kârî *el-Hidâye*'deki bazı rivayetlerin farklı tariklerle hadis kaynaklarında bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵

Ali el-Kârî Merginânî'nin aktardığı rivayetlerin bazısında küçük hataların bulunduğunu da kaydetmektedir. Buna göre yolcunun ezan ve kamet okumasının hükmü tartışılırken Merginânî bir rivayet aktarmakta ve rivayetteki sahâbinin İbn Ebî Müleyke olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Ali el-Kârî söz konusu rivayetteki sahâbinin isminin yanlış olduğunu, doğrusunun Malik b. Hüveysira olduğunu belirtmiştir.²⁶

3.2. Mevkuf Olarak Nakledilen Rivayetler

Mezhepler arasında abdesti bozan şeyler konusunda ihtilaf söz konusudur. Hanefî mezhebine göre vücuttan çıkan bütün necasetler abdesti bozmaktadır. Merginânî bu konuda hadis aktarmakta ve bu hadis ile istidlalde bulunmaktadır. Merginânî'nin aktardığı hadis şöyledir: Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hades sorulmuş, O da “insanın ön ve arka avret mahallinden çıkanlardır” buyurmuştur.²⁷

Ali el-Kârî böyle bir rivayetin bulunmadığını belirtmekte ve Merginânî'nin aktardığı ifadelerle yakın olarak Dârekutnî'nin İbn Abbas'tan mevkuf olarak şu sözü rivayet ettiğini söylemektedir. “Abdest, vücuda giren şeylerden değil, vücuttan çıkan şeylerden dolayı bozular.”²⁸

Ali el-Kârî bu rivayetin râvileri hakkında bazı tartışmaların bulunduğunu söylemekte ve bu görüşlerin içinde en doğrusuna göre bu rivayetin İbn Abbas'ın sözü olduğunu kabul etmektedir. Nitekim Said b. Mansur'un da aynı rivayeti İbn Abbas'a dayandırdığını belirtmektedir.²⁹

Hanefî mezhebi mazmaza ve istinşâkı gusül abdestinin farzları arasında zikretmektedir. Buna mukabil mazmaza ve istinşâk abdestte sünnet olarak değerlendirilmiştir.³⁰ Merginânî Hanefî mezhebinin delillerini zikrederken önce ayeti zikretmekte ve daha sonra Hanefî

²⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 41.

²⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 187.

²⁶ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 209.

²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 17.

²⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 276.

²⁹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 59.

³⁰ Abdülgani b. Talib b. Hammade ed-Dimaşki Meydanî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1: 32,35.

mezhebinin dayandığı kıyasla (genel kural) istidlal yapmaktadır. Ayetten hareketle Hanefi mezhebinin bu konuda kabul ettiği genel kural şöyledir: Maide suresinin abdesti emreden 6. ayetinde “وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا” ifadesi yer almakta olup, bu ayet bütün bedenin yıkanmasını emretmektedir. Ancak iç organların yıkanması mümkün olmadığı için bunların yıkanmasının farziyeti düşmüştür. Ancak ağız ve burnun yıkanmasının mümkün olmasından dolayı mazmaza ve istinşâkın farz olduğunu ileri sürmüştür. Merginânî bu açıklamalardan sonra “mazmaza ve istinşâk gusulde farz, abdestte sünnettir” şeklinde bir hadis aktarmaktadır.³¹

Ali el-Kârî Merginânî'nin hadis olarak aktardığı ifadenin kaynaklarda geçmediğini, ancak senet zincirinde Ebu Hanife'nin de bulunduğu İbn Abbas'ın bir fetvasını nakletmektedir. Buna göre bir kişi abdest alırken mazmaza ve istinşâkı unuttuğunu söylemiştir. Bunun üzerine İbn Abbas da mazmaza ve istinşâkı unutmanın abdesti engellemeyeceğini, ancak kişinin cünüp olması durumunda mazmaza ve istinşâk yapması gerektiğini söylemiştir.³² Dolayısıyla Ali el-Kârî Merginânî'nin rivayet ettiği ifadeyi destekleyen mevkuf bir rivayeti aktararak Hanefi mezhebinin delillerini güçlendirmektedir.

3.3. Kaynaklarda Tespit Edilemeyen Rivayetler

Fıkıh ibadetlerin eda edilebilmesi için bazı ön şartlar ileri sürmüştür. Bu şartların başında da temizlik gelmektedir. Temizlik şartının yerine getirilebilmesi için öncelikle suyun temiz olması gerekmektedir. Bundan dolayı fukahâ, suyun temiz olduğuna hükmedilebilmesi için bazı kurallar vaz etmiştir.

Hanefi mezhebi suların yüzeyine itibar ettiği için kuyuların derinliği ve içindeki su miktarı suyun temizliği noktasında önemini yitirmektedir. Bundan dolayı Hanefi mezhebinde kuyuların temizliği müstakil bir konu olarak incelenmiştir. Bu başlık altında kuyunun içine düşen necasetin büyüklüğüne göre kuyudan su çıkartılması kararlaştırılmıştır.³³

Merginânî'nin ifadesine göre kuyuya fare büyüklüğünde bir hayvanın düşüp ölmesi durumunda kuyudan yirmi ile otuz kova arası suyun çıkartılması gerekmektedir. Merginânî bu hükmün gerekçesi olarak Enes b. Malik'ten naklen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kuyuya fare düşmesi durumunda kuyudan yirmi kova su çıkartılmasını emrettiğini belirtmektedir.³⁴ Ali el-Kârî, Merginânî'nin rivayet ettiği bu rivayetin hadis kaynaklarında yer olmadığını, ancak bazı fıkıh kitaplarında zikredildiğini söylemektedir.³⁵

Bu örnekte görüldüğü üzere Merginânî söz konusu rivayeti muhtemelen kendinden önceki fıkıh kitaplarından almıştır. Bu durum sadece hadis rivayeti konusunda değil, diğer mezheplerle ilgili bazı bilgilerde de söz konusudur. Şöyle ki Merginânî mut'a nikahının Hanefi mezhebinde batıl olduğunu, ancak İmam Malik'in bu nikahı caiz gördüğünü ileri sürmüştür. Ayrıca Merginânî İmam Malik'in, bu görüşünü, İslam'ın ilk yıllarında mut'a nikahının caiz

³¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 19.

³² Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 72.

³³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 24.

³⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 24.

³⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 197.

olduğunu, bu hükmü nesih edecek bir delilin bulunmadığı için mut'a nikahının batıl olamayacağı şeklinde temellendirdiğini aktarmıştır.³⁶

Mut'a nikahının hükmü konusunda Maliki mezhebinin alimlerinin görüşlerine bakıldığında İmam Malik'in böyle bir görüşünün olmadığı görülmektedir. İmam Malik'in görüşlerini aktaran ve Maliki mezhebinin en güvenilir kaynaklarının başında gelen *el-Müdevvene*'ye göre İmam Malik mut'a nikahını batıl olarak değerlendirmektedir.³⁷

Maliki kaynaklarda mut'a nikahının gayr-i meşrû görüldüğüne göre Merginâni'nin bu bilgiyi hangi kaynaktan aldığı merak uyandırmaktadır. Klasik Hanefi kaynaklarına bakıldığında aynı bilginin Serahsi'nin *el-Mebсут*'unda görmek mümkündür. Bu durumda Merginâni'nin bu bilgiyi Serahsi'den alma ihtimalinin oldukça güçlü olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Merginâni'nin hadis olarak aktardığı sözü kendinden önceki Hanefi fıkıh kitaplarından almış olsa gerektir. Bu durumda bazı yanlış bilgilerin Hanefi literatüründe yayıldığı sonucuna ulaşılabilir.

Fıkıh ibadetlerin ifası için bazı şekil şartları gerekli görülmüştür. Bu şartların bir kısmı farz olarak değerlendirirken bir kısmı bağlayıcı olarak görülmeksizin sünnete daha uygun olduğu düşünülmektedir. Namaz için farz olmayan şekil şartlardan birisi de kıyamda ellerin pozisyonuna dairedir. Hanefi mezhebi kıyamda ellerin şekli ile ilgili olarak, sağ elin üstte sol eli bilekten kavrayarak göbek altında tutulması gerektiğini ileri sürmüştür.

Merginâni Hanefi mezhebinin bu görüşünü destekleyen rivayet aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) "sağ eli sol elin üstüne koyarak göbek altında tutmak sünnettendir" buyurmuştur. Ali el-Kâri Merginâni'nin aktardığı bu rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilmediğini belirtmektedir.³⁸

Fıkıh namazın edası esnasında bazı şekil şartları ileri sürmüştür. Bu şekil şartlarının önemli bir kısmında ittifak sağlanmıştır. Ancak detaylara dair bazı ihtilaflar söz konusudur. İhtilaf edilen bu noktalar genellikle farz ya da haram gibi kesin emredilen ya da yasaklanan hükümlere ilişkin olmayıp sünnet gibi yapılması hoş görülen hükümlerde söz konusu olup sonraki paragrafta buna örnek olarak bazı hükümler ve kaynakları zikredilmiştir.

Namaz içinde ihtilaf edilen sünnetlerden birisi de rukûya gitmeden önceki intikal tekbiri esnasında ellerin kaldırılması konusudur. Hanefi mezhebine göre sünnet olan ellerin sadece iftitâh tekbirinde kaldırılıp intikal tekbirlerinde kaldırılmamasıdır. Şafiî mezhebinde ise tam tersi olup rukûya gitmeden önceki intikal tekbirinde eller kaldırılır.³⁹ Merginâni bu konuda bir hadis nakletmekte ve bu rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "eller sadece şu yedi yerde kaldırılır: iftitâh, kunût, ve bayram tekbirleri, bunların dışında da hacda dört ibadet esnasında" buyurduğunu belirtmiştir.⁴⁰

³⁶ Merginâni, *el-Hidâye*, 1: 190.

³⁷ Abdüsselam b. Saîd Tenûhi Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beirut Darul-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 130.

³⁸ Ali el-Kâri, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 243.

³⁹ Şirâzi, *el-Mühezzeb*, 1: 144.

⁴⁰ Merginâni, *el-Hidâye*, 1: 52.

Ali el-Kârî Merginânî'nin aktardığı bu rivayeti eleştirmiş ve bunun Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilmediğini, bu ifadenin İbrahim en-Nehâ'ye ait olduğunu belirtmiştir. Ali el-Kârî ayrıca bu ifadenin kaynaklarda aktarıldığı uzun şeklini de aktarmıştır.⁴¹

İslam dini içerisinde çok önemli bir yeri olan namazın cemaatle eda edilmesi üzerinde ısrarla durulmuştur.⁴² Bazı Hanefî fakihler de bu ifadeler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarından hareketle cemaatle namazın vacip hükmünde olduğunu belirtmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda namazın cemaatle kılınmasının vacip hükmünde olmasının Hanefî mezhebinde kuvvetli görüş olduğu aktarılmaktadır.⁴³

Cemaatin en önemli unsuru da şüphesiz ki imamet vazifesidir. Bu vazifeyi kimin eda etmesi gerektiği öğretilmiş ve ince detayları ile tartışılmıştır. İmamlık yapacak kişide pek çok vasfın bulunmasının istendiği gibi takva üzerinde de durulmuştur. Merginânî de imamlıkta takvanın gerekli olduğunu belirtmiş ve bunun sebebinin bu makamın önemli oluşuna bağlamıştır. Bu konuda akli istidlallerin yanında nakilden de delil getirmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "alim ve takvalı bir imamın arkasında namaz kılmak bir peygamberin imamlığında namaz kılmak gibidir" buyurduğunu aktarmıştır.⁴⁴ Ali el-Kârî de imamet makamının önemini belirtmekte, imamlık için aranan vasıfların arasında takvanın da bulunması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak Merginânî'nin naklettiği rivayetin kaynağının bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁵

Sonuç

Ali el-Kârî muhtelif alanlarda önemli eserler vermiş Hanefî alimidir. Eserlerinde açıkça Hanefî mezhebini sıkı bir şekilde savunmakta, çeşitli istidlallerle mezhebin dayandığı delilleri izah etmektedir. Ali el-Kârî, Hanefî mezhebini ısrarla müdafaa etmekle birlikte Hanefî mezhebinin en temel kaynaklarından birisi olan *el-Hidâye*'de istidlal edilen rivayetleri eleştirmekten de geri durmamıştır. Öncelikle bu husus Ali el-Kârî'nin mutaassıp bir mezhep savunucusu olmadığına, Hanefî mezhebinin delillerini incelerken ilmi hareket ettiğine işaret etmektedir.

Ali el-Kârî eserinin pek çok yerinde Merginânî'nin görüşlerine önem verdiği görülmektedir. Mezhep içindeki ihtilaflı konularda Merginânî'nin tercihini de aktarmakta ve bunun daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Çalışmada ele alınan örneklerle bakıldığında Ali el-Kârî'nin Merginânî'ye atıfta bulunduğu konular yüzeysel hükümler olmayıp mezhebin sistemine dair kıyasa ilişkindir. Buradan hareketle Ali el-Kârî'ye göre Merginânî'nin Hanefî mezhebinin sistemini ve mezhebin kıyas anlayışını iyi kavradığını söylenebilir.

Ali el-Kârî'nin *Fethu Bâbi'l-Înâye* isimli eseri incelendiğinde müellifin Merginânî'nin *el-Hidâye*'de istidlal ettiği hadislere yönelik değerlendirme ve eleştirilerinin üç sınıf içinde sunulması mümkündür. Nitekim bu üç sınıf yukarıda müstakil başlıklar altında incelenmiştir.

⁴¹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 238.

⁴² Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebi Dâvûd*, nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beirut: Daru İbn Hazm, 1997), "Salat", 47.

⁴³ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 1: 353.

⁴⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1:57.

⁴⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*.

Merginânî'nin rivayet ettiği hadislerin bir kısmı farklı lafızlarla hadis kaynaklarında nakledildiği görülmektedir. Dolayısıyla Merginânî bu rivayetleri lafzen değil mana olarak aktarmaktadır. Zira hadis kaynaklarında Merginânî'nin naklettiği manada rivayet yer almaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerden ötürü Merginânî'ye yöneltilecek eleştirilerin -ilmi olarak- haklı bir karşılığı olmasa gerektir.

Ali el-Kârî'nin *el-Hidâye*'deki rivayetlere yönelik değerlendirmelerinin bir kısmında hadis kitaplarında mevkuף olarak rivayet edilen, ancak Merginânî'nin merfû olarak naklettiği hadisler yer almaktadır. Buna göre *el-Hidâye*'de bazı rivayetler, sahâbe ya da tâbiinin sözü olarak nakledilmektedir. Ancak Merginânî bu hadisleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet etmekte, Ali el-Kârî de bu noktada eleştirilerini serdetmektedir. Merginânî'nin Hanefî mezhebinin delillerini ileri sürerken sahâbe ya da tâbiin sözünü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü olarak sunması Ali el-Kârî'nin eleştirilerin haklı kılmaktadır. Ancak Ali el-Kârî'nin Merginânî'nin naklettiği rivayete yönelik eleştirilerini sunmasının ardından, Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen mevkuף rivayetleri aktarması Hanefî mezhebinin temellendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

Ali el-Kârî, Merginânî'nin hadis olarak naklettiği ancak kendisinin hadis kitaplarında yer kitaplarında yer almadığını belirttiği rivayetleri incelemiştir. Ali el-Kârî daha çok bu hadisleri eleştirmekle birlikte bu rivayetlerin *el-Hidâye* dışındaki fıkıh kitaplarında da geçtiğini belirterek Merginânî'nin söz konusu rivayetleri bazı fıkıh kitaplarından almış olma ihtimalini düşündürmektedir. Başka örnekler de dikkate alındığında bazı yanlış bilgilerin Hanefî kaynaklarında yayıldığı söylenebilir.

Kaynaklar

- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. Nşr. Ahmed Ferit Mizyadı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- Atay, Hüseyin. "Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nameler". *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 171-235.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh'ül-Buhârî*. Nşr. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Nşr. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.
- Ebu'l-Hayr, Abdullah Mirdad. *el-Muhtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*. Nşr. Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi. Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid Şerhu *Fethi'l-Kadir*. Nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidaye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17: 471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Korkmaz, Ömer. “Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev Fudayl Çelebi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019): 237-250.
- Köse, Murtaza. “Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17 (2001): 345-363.
- Kureşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*. Nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Daru Hicr, 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Nşr. Zalul Yusuf. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995.
- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. Nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessetü'l-Muhtar, 2010.
- Özel, Ahmet. “Ali el-Kârî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 403-405. TDV Yayınları: İstanbul, 1989.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şimşek, Murat. “Bir Hanefi Klasîği: Merginânî'nin el-Hidâye'si Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 279-321.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmam eş-Şafî*. Nşr. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Zihni Efendi, Mehmet. *Nimet-i İslam*. İstanbul Der Saadet, 1905.

Ali al-Qârî's Evaluations on the Hadithes Used as a Proof in al-Hidayah

Abstract

On looking at the emergence process of mazhabs, one can see that the works that the founder imam wrote or dictated have a very important place, as these works form the bases of the mazhab. In the following times, works that evaluate the disagreements between the leading imams of the mazhab were penned. Later on, works that justify the mazhab's views and explain the proofs that these views are based on, emerged. All these studies form the mazhabic literature and provide the mazhab's institutionalization and its methodological formation.

One of the important works of Hanefian literature is Al-Hidayah by Marginani. The work has been one of the basic reference books and lots of studies have been done on it. In this work, Marginani collects the most reliable views in Hanefian mazhab and he presents the proofs of some views. On looking at the work, one sees that hadithes are often used as a proof. However some hadithes used in Al-Hidayah has been exposed to some criticism. The chief criticism is that the hadithes in question are weak, that they are not found in hadith sources and that they are not attributed to the Prophet and so on.

Hadithes that are used as an evidence in Al-Hidayah have been criticized by many scholars from different mazhabs. In addition, some scholars from Hanefian mazhab have criticized these hadithes and stated that it is not possible to use them as an evidence. One of the scholars from Hanefian mazhab who criticizes the hadithes in Al-Hidayah is Ali Al-Qari. Ali Al-Qari is a well-educated scholar in religious studies especially in Hadith and Fiqh (Islamic Jurisprudence) and his highly competent works that he has penned in different branches confirm his quality.

*One of Ali Al-Qari's works penned in *furu al-fiqh* (subject matters in Islamic jurisprudence) is *Fethu Bab Al-Inayah*. Firstly, this work is the *sharh* (detailed explanation) of the book called *Nukayah*, one of the studies done on Al-Hidayah. In his work, Ali Al-Qari tells the evidences of Hanfian mazhab and evaluates the evidences used by Hanefian scholars by frequently mentioning Al-Hidayah and criticizing the hadithes put forward by Marginani. Being an hadith expert as well, Ali Al-Qari evaluates these hadithes within hadith terminology. After penning his critique on the hadithes in Al-Hidayah, Ali Al-Qari states that one particular hadith is transmitted in different words and in different narrating channels (*tariq*) by informing the reference sources of these transmissions (*rivayah*). The author also evaluates the narrators (*ravi*) in question and *ashab* (prophet's friends) mentioned in these transmissions and discusses these transmissions' evidential value. It is also interesting that this work by Ali Al-Qari in which he presents his critique on the hadith reports is a study that has been done on Al-Hidayah.*

Keywords: *Ali al-Qârî, hadith, al-Hidayah, critique.*

Türk Atasözlerindeki Sosyo-Dini Motifler; Divanu Lügati't-Türk Örneği

Socio-Religious Motifs in Turkish Proverbs; A Sample of Divānu Luġāti 't-Turk

Mehmet Emin SARIKAYA^a

^a Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-Posta: eminsarikaya.93@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	24.10.2019
Kabul Tarihi:	29.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Bu çalışma Türklerin söz varlığının önemli bir bölümünü yansıtan atasözü yahut atalar sözü olarak isimlendirilmiş anonim sözlerin; bu sözleri derleyen Divan-ı Lügati't-Türk eseri çerçevesinde içeriklerinde barındırdığı sosyo-dini imgelerin sosyolojik analizini içermektedir. Bu çalışmada atasözleri sosyo-dini imgeler çerçevesinde analiz edilmekte, İslam dininin Türk toplumu üzerinde ne tür etkiler bıraktığını anlamak amaçlanmaktadır. Bu analiz yapılırken tarihsel dokümantasyon tekniği ile nitel yöntemden faydalanılmıştır. Alan yazında Divan üzerine birçok çalışmanın var olduğu görülmüştür. Bununla beraber Divan'ın edebî yönüne ağırlık veren araştırmaların yanı sıra daha çok bu eserin sosyolojik açıdan ele alınması gerekliliği hissedilmiştir. Araştırma, atasözleri çerçevesinde din ve toplum arasındaki ilişkinin anlaşılması üzerinde temellendirilmiştir. Bu çalışmada kullanılan atasözlerinin tespiti için yardımcı kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışmanın analiz kısmında din ile aile, ahlak ve kimlik ilişkisi ele alınmıştır. Atasözleri konuları, kapsam ve içeriğine dönük olarak başlıklara yerleştirilmiştir. Araştırmada atasözlerinin Türklerin İslam dini ile ilgili yorumlarını ve anlama biçimlerini yansıttığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda dinin toplumsal değişimdeki rolünün ne derece kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Türk toplumunun, toplumsal yapısının İslam dininin ilkeleri üzerine şekillendiği ve bunun atasözlerine de doğal bir şekilde yansıdığı görülmektedir. Atasözlerinin dinin sosyolojik boyutu ile ilgili büyük oranda bilgi içerdiği görülmüştür. Kültürün içerisinde yeniden şekillenen dini anlayış hem kültürü derinden etkilemekte hem de içinde yaşadığı kültürden etkilenmektedir. Türk toplumunun dini, kültürel ve toplumsal yapısının anlaşılması açısından Türk tarihinin yapı taşları olan eserlere yönelik bu tür araştırmaların önemli olduğu düşünülmektedir. Ele aldığımız atasözlerinde aileye olan vurgu oldukça fazladır. Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Comte aileyi toplumun temel yapıtaşı olarak görmektedir. Bu açıdan aile konusunun atasözlerine yansımış olması oldukça önemlidir. Yine toplumsal ahlaka dair içerikler barındıran atasözleri toplumsal ve bireysel kimliğin inşasında oldukça önemli bir kültürel bellek oluşturmaktadır. Zira Jung'ın belirttiği gibi bireysel bilinçaltı ile birlikte toplumsal hafıza olarak adlandırılacak kolektif bir bilinçaltından bahsedilebileceği psikolojide vurgulanmıştır. Bununla birlikte grup bilincinin ve İbn Halduncu bir ifade ile asabiyetin izlerine de atasözlerinde rastlanmaktadır. Birey ve grubun yanı sıra makro anlamda devlete dair içeriklerin de bu anonim sözlerde işlendiği görülmektedir. Birey, toplumsal gruplar ve siyaset gibi sosyolojinin temel konularının sosyo-dini bir bakış açısı ile atasözleri üzerinden incelenmesi, sözlü kültüre ışık tutacak kavramların tespit edilmesi açısından oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Divan-ı Lügati't-Türk, Atasözleri, Din Sosyolojisi, Din

Giriş

Hicretin 3. asrından, 10. asrına kadar geçen zaman Türkler için çok önemli bir dönemdir. Bu süre zarfında Müslüman olan Türklerin dili İslam'ın hakimiyet sağladığı bölgelerde yayılmış ve gelişmiştir. Çok büyük bir coğrafyada konuşulan ulusal dille alakalı

pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu önemli eserlerden biri de Divan-ı Lügati't-Türk'tür (Atalay, 1943, s. 8-9). Esere *divan* isminin verilmesi sık rastlanmayan bir durum olup geniş bir içeriğe sahip olması nedeniyle bu ismin tercih edildiği düşünülmektedir (Gencan, 1972, s. 304). Eser Türkçeyi öğrenmek isteyenlere bu dili öğretmek amacıyla yazılmış. Türkçenin, Arapçadan üstünlüğünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Eser 1072'de (h. 464) Kaşgarlı Mahmut (1008-1105) tarafından yazılmaya başlanmış ve 1074'te (h.466) bitirilmiş olup (Atalay, 10-16) Bağdat'ta Halife el-Muktedi'ye (1075-1094) sunulmuştur (Kaçalın, 2008, s. 537). Araştırmamıza konu olan bu eserde 262 adet atasözü bulunmaktadır (Oy, 1972, s. 14).

Atasözü, Arapçada *mesel*, Farsçada *Pend*, İngilizcede *Proverb* sözcükleri ile ifade edilmiştir. Türkiye Türkçesinde ise çoğul olarak atasözleri denmekle beraber, geriye doğru gidildiğinde atalar sözü şeklinde kullanımına da rastlanmaktadır (Oy,1991). Atasözleri içinde doğdukları toplumun yaşam biçimlerini, değerlerini, toplum yapısını, kurumlarını; bununla birlikte toplumun yaşanmışlığını yansıtan (Anonim, Atasözü, 1984) bir mesajı kısa ve öz bir şekilde mecazi ifadelerle aktaran (Anonim, 1973) kendisini ortaya çıkaran topluma mal olmuş kalıplaşmış ifadelerdir (Oy,1991).

Atasözlerinin tarihine bakıldığında, atasözü olarak kabul edilebilecek ilk öğütlerin Yunanlı *Yedi Bilge* tarafından söylendiği tespit edilmiştir. Tarihte atasözlerinin ilk derlenişi ise M.Ö. 2500'lerde Eski Mısır'dadır. Yine kutsal kitaplar olan Vedalar ve Upanişadlarda ahlaki öğütler, Çin ve Hint atasözlerinin kaynağını oluşturur (Anonim, Atasözü, 1984). Atasözlerinin yazıya geçmiş ilk halleri Mezopotamya'da bulunmuştur. Türk atasözlerinin ilk kaynağını ise 20 kadar atasözü barındıran Orhun Abideleri oluşturmaktadır. Kaşgarlı Mahmut (1008- 1105) ise Türk atasözlerini Divan-ı Lügati't-Türk adlı eserinde ilk olarak derleyen kişidir (Oy, 1991).

Atasözleri, yüzyıllar boyunca aynı dinamizm içerisinde kullanılmaktadır. İnsanoğlu inançlarını, değerlerini, adet ve geleneklerini daima belirli unsurlarla kalıcı hale getirmiş ve çarpıcı biçimlerde diğer nesillere aktarabilmiştir. Atasözleri de toplumların birer aynası olarak sosyal yapıyı anlamada bize ışık tutabilecektir. Bizim açımızdan bunun en temel sebebi insanoğlunun alet kullanma becerisinin değişmesi ancak meselelere anlam yükleme özelliğinin niceliksel bir değişime uğramamasıdır.

Atasözleri, doğa olaylarının meydana geliş şekilleri, insanın çevresi ile ve toplumla olan diyalektiği, toplumsal hayatta yaşanan olaylardan çıkarılan dersler, geçmişte yaşayan insanların hayat felsefeleri ile elde ettiği sonuçlar ve birtakım inanç unsurlarını da içeren çok çeşitli konuları kapsar (Anonim, 1984). Bu açıdan atasözleri toplumu en saf ve en duru diyebileceğimiz şekilde bizlere sergiler.

Bununla birlikte Din sosyolojisi alanında atasözleri özelinde yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Lisansüstü düzeyde 2016 yılında din sosyolojisi alanında yapılmış 'Gelenek ve Din İlişkisi Bağlamında Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet (Türk, Azerbaycan ve Türkmen Atasözleri Örneği)' isimli tez çalışması, Türk, Azerbaycan ve Türkmenistan yazılı kaynaklarından seçilmiş atasözleri ile ilgili kitaplar üzerinden atasözü ve toplumsal cinsiyet algıları konularını sosyolojik bir bağlamda incelemiştir (Sovgatov, 2016). 2017 yılında

'Atasözleri ve Deyimlerde Cinsiyetlerin Söylem Analizi ve Din' adlı çalışmada Sovgatov'un çalışmasına benzer bir konu olan cinsiyet kavramı ve atasözleri ile ilişkisi üzerinden şekillendirilmiştir (Genç,2017). Bunun yanında bizim araştırmamıza da konu olan atasözleri, din ilişkisini anlamaya çalışırken temas ettiğimiz ayetler bağlamında Tefsir Anabilim Dalında yapılmış 'Kur'an-ı Kerimin Türk Atasözlerine Tesiri (İnanç Esasları Bağlamında) tez çalışması 250'den fazla atasözünü ayetlerle karşılaştırmalı olarak inceleyerek Kur'an ayetleri ve atasözleri ilişkisini ortaya koymuştur (Ünal, 2011).

Bunun yanında din ve toplum ilişkileri bağlamında Divan'da bulunan atasözlerine dair yaptığımız araştırma bir din sosyolojisi araştırmasıdır. Bu alanda atasözlerine dair yapılan makale düzeyinde iki çalışmadan bahsedilebilir. Bunlardan ilki dini sosyalleşme ve atasözlerinin konu edildiği Prof. Dr. Niyazi Usta'nın ' Dini Sosyalleşme ve Atasözlerimiz' çalışmasıdır (Usta, ?). Bu çalışmaya dair tek kayıt Türkiye'de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası'dır (Çapcıoğlu, 2003: 216). Bu kayıta geçen dergi ve sayıda adı geçen makale bulunamamıştır. Bir diğer çalışma Prof. Dr. Fazlı Polat'a ait olan 'Türk Atasözlerinin Dinsel Algılarımız Üzerindeki Etkisi' adlı makaledir. Çalışmanın dili Kırgızca olduğu için içeriğe dair İngilizce özet kısmından edinebildiğimiz bilgi kadarıyla çalışma, Türk kültürünün Kur'an'dan etkilendiği ve bunun atasözlerine yansıdığı bu şekilde günümüze kadar korunarak gelmiş bir Türk kültüründen bahsedilebileceği fikri üzerinde durmuştur (Polat, 2003: 21-25). Bu çalışmaların yanı sıra araştırmada atasözleri ve din ilişkisi ortaya konulurken temas ettiğimiz hadisler ve atasözü ilişkisine dair Prof. Dr Selman Başara'nın ' Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri' adlı çalışması ele aldığı konuya dair ilk olma niteliğinde bir çalışmadır (Başaran, 1994). Bunun yanında makale düzeyinde 'Kütüb-i Tis'a'da Yer Alan Hadislerle Anlamca Örtüşen Azerbaycan Atasözleri' isimli çalışma da benzer şekilde atasözleri ve hadislerin ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir (Ağaoğlu, 2018).

Yukarıda aktarılan bilgilerin ışığında farklı disiplinlerin ve din sosyolojisi alanının atasözleri ve din ilişkisi üzerine eğildiği görülmektedir. Bizim çalışmamız Divan'da geçen atasözleri üzerine yapılmış spesifik bir araştırma olması hasebiyle diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Çalışmamız Divan'da yer alan atasözlerinin Aile, Ahlak ve Kimlik şeklinde tasnif edilen sosyolojik boyutları ile ele alınması açısından önem taşımaktadır. Çalışmamız nitel yöntem ve tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılarak hazırlanmıştır. Bu anlamda yapılan çalışma tüm atasözlerini metne yansıtamayacağından *Divan*'da bulunan atasözlerinden konumuzu ilgilendiren ve anlatacağımız hususları yansıtan 25 tanesi örneklem olarak kullanılmıştır. Araştırma, araştırmacının konu ile ilgili ulaşabildiği kaynaklar ve kendi bakış açısı ile sınırlıdır. Araştırmanın temel problemini Divan-ı Lüğati't-Türk atasözlerinde Türk toplumunun yapısına dair sosyo-dini motifler bulunmakta mıdır? Sorusu oluşturur. Araştırma atasözlerinde Türk toplum yapısının sosyo-dini boyutları ile ilgili izdüşümlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Divan'da Din ve Aile

Aile kelimesinin sosyolojik çıktıları ve içeriği düşünüldüğünde anne, baba ve çocuktan oluşan bir birim şeklinde ifade edilen tanımının genel geçer bir tanım olamayacağı görülmektedir. Öyle ki aile kurumu toplumdan topluma farklılık arz eden bir yapıya sahiptir (Canatan & Yıldırım, 2009, s. 73-74). Bununla birlikte aile kavramının anlaşılmasına dönük kavramın sınıflandırılması ve açıklanması söz konusudur. Aile kurumu sosyolojide doğal gruplar çerçevesinde işlenmektedir. Aile örgütlenmesinde kan ve akrabalık bağları ön plandadır. Dünya üzerinde yaşayan toplumların dini inançlara sahip olduğu düşünüldüğünde aile aynı zamanda bir ibadet topluluğudur. İnsan doğumu ile beraber yaşamı boyunca aile içerisinde çeşitli dini ayinlere muhatap olur. Çoğu insan ailesinin inandığı dine onların kabul ettiği çerçevede inanma eğilimi göstermektedir. Ailede gerçekleştirilen ibadet ve ayinler taklit edilerek inanç nesiller boyunca yaşatılır. Ancak modern dönemde aile içerisinde dini etkileşim zayıflama eğilimi göstermekte ve aile bir ibadet topluluğu olmaktan uzaklaşmaktadır (Wach, 1990, s. 66-76). Aileye yönelik yapılan tanımlarda, toplumun inandığı dinin, aileye bakış açısının oldukça etkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede dinin, aile yapısı ve kültüre etkisini inceleyen pek çok araştırma bulunmaktadır (Taplamacıoğlu, 1983, s. 227).

Sosyolojik açıdan aile anaerkil ve ataerkil; küçük ve geniş aile şeklinde temel bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Anaerkil veya ataerkil ayrımı daha fazla önem arz etmektedir. Bu sınıflandırmanın daha çok öne çıkmasındaki sebep; anaerkil zihniyetin hakim olduğu toplumlarda kadın tanrıçalara, ataerkil kabullerin olduğu toplumlarda ise erkek imajlı tanrılara ibadetin inancın yönünü değiştirecek şekilde daha baskın olması ile ilgili araştırma sonuçlarıdır (Taplamacıoğlu, 1983, s. 224-226). Buna ek olarak yapılan çalışmalar göstermektedir ki Türk aile yapısı ataerkil, geniş aile özelliklerini göstermektedir (Canatan & Yıldırım, 2009, s. 124).

Divan'ın Türklerin İslam dinini kabul etmesinden sonra oluşturulmuş bir eser olduğunu bildiğimiz için İslam dininin aileye bakışının bu esere yansımalarının olması muhtemeldir. Aşağıdaki atasözlerinde bu konu analiz edilmeye çalışılacaktır.

'Yalgnus kas ötmes.' (III/384)

Yalnız kaz ötmez (Oy, 151).

İslam dininde toplumun temeli aile olarak görülmektedir. Aile aynı zamanda kişinin ilk sosyalleştiği kurumdur. Atasözünde ki 'kazın ötmesi' mecaz ifadesi ile insanın bir öteki ile sosyalleşmesi ve kendi konumuna göre hareket edebilmesi örtüşmektedir. Ailenin sağlıklı ilişkilerin merkezi olduğuna dair Kur'an'da '*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir...*' (Rum/21) ifadelerle bu durum açıklanmaktadır. Toplumsal bir kurum olan ailenin ferlerden yani kadın ve erkek çiftinden oluştuğu gerçeği düşünüldüğünde ayetin aile ile ulaşılan ve yalnızlığı gideren mutluluk haline olan vurgusu

önem arz etmektedir. Atasözünden anlaşılacağı üzere yalnızlığa dair olumsuz bir algı üzerinde durulmaktadır. Yalnızlığa dair bu olumsuzlama ile ilgili " Hz. Peygamber (s.a.v.) " İnsanlar yalnızlıktaki (mahzuru) benim kadar bilselerdi, hiçbir atlı tek başına bir gececik olsun yol yapmazdı" (Buhari, Cihad 135) hadisi ile Müslüman toplumu uyarmıştır. Bu uyarının bir benzeri asırlar sonra atasözünde karşımıza çıkmaktadır.

'Anası tewlük yuwka yapar, oğlu tetik koşa kopar.' (III/33)

Anası kurnaz yufka yapar, oğlu tetik çift kapar (Oy, 1972:124).

'Ata oğlu ataç tokar.' (II/80)

Çocuk atasına çeker (Oy,126).

'İngen ingrasabotu buzlar.' (I/120)

Anne deve inlese yavrusu seslenir. (Oy, 133).

33 numaralı atasözümüzde işlenen konu günlük hayatta yapılan eylemlerde hız ve beceriden bahsediyor görünse dahi altında yatan mesaj sosyal hayatın, toplumsal ilişkilerin aile içinde öğrenildiğidir. Birey hak ve sorumluluklarını bilerek sosyal yapı içerisinde sağlıklı bir zeminin oluşmasına katkı sağlayabilir. Bu hak ve sorumlulukları ilk olarak ve temelde aile içi etkileşim kanalları ile öğrenebilecektir (Dikeçligil, 2014, s. 16-17).

Aile kendi içerisinde statü ve rolleri barındırmaktadır. Modern dönemde zayıflayan anne, baba statüleri ve buna dair roller geleneksel toplumda daha bariz görülmektedir (Canatan & Yıldırım, 2009, s. 173-174). Atasözünde ifade edilen 'ata' statüsü ve bunun gerektirdiği role ve bunun çocuk üzerinde hissedilen etkisine dikkat çekilmektedir. Psikologların büyük bir kısmı çocukların ebeveynlerinden etkilendiğini ifade etmektedirler. Hz. Peygamber'den '*Bir baba evladına güzel ahlaktan daha üstün bir miras bırakmamış olamaz*' (Tirmizi, Birr/33) şeklinde rivayet edilen hadisin varlığı, İslam dini ilkeleri ve Türk kültürünün sözlü ifadesi olan atasözü arasındaki benzerliği anlamak açısından yol göstericidir.

'Tawar uçun Tengri edhlemeyüp uya kadaş oğlını çınla bogar.' (I/86)

Mal için Tanrı'dan korkmayıp kardeş, kardeş çocuğunu gerçekten boğar (Oy, 146).

'Tegme kişi öz bolmas, yat yaguk tüz bolmas' (I/433)

Değme kişi insanın kendisi gibi olmaz, yabancı akraba gibi olmaz (Oy, 147).

Yukarıdaki atasözlerinde birbirine zıt olan iki farklı söylem söz konusudur. Söz konusu anlatı hem kardeşlerin menfaatleri için birbirine zarar verebileceğinden hem de yakınlık derecesinin (insanın en yakınlarının anne, baba ve kardeşi olduğu göz önüne alınarak) sosyal ilişkilerdeki öneminden bahsedilmektedir. Her iki süreçte insanoğlunun geçirebileceği psikososyal durumları içermektedir. Zira biz şunu bilmekteyiz ki Kur'an'da da bu psikososyal durumun bir örneği olarak Habil ve Kabil kıssası anlatılmaktadır. Kardeşler arasındaki anlaşmazlık bu kıssada cinayetle sonuçlanmıştır. Ancak Kabil daha sonra bu davranışından dolayı çok pişman olmuş ve tövbe etmiştir. Atasözlerinde insanlık tarihi açısından çokça tekrarlanmış benzer durumlar sözlü kültür olan atasözlerinde Türk toplumunun sosyo-dini kavramsallaştırmalarını ortaya çıkaracak şekilde aktarılmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki;

atasözlerinde aile kavramı ve bu kavram üzerinden inşa edilen değerler tespit edilebilmekte ve Türk toplumunun İslam dini değerlerine benzeşen sözlü ifadeleri belirlenebilmektedir.

Divan'da Din, Ahlak ve Kimlik

Ahlak kavramı sadece insanlar için kullanılmaktadır. Bunun nedeni ise insanın iyi ve kötü arasında ayırım yapabilmesidir. Aynı zamanda ahlakın insanların bir arada yaşamalarından dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Zira ahlaki kurallar, kişiler arası ilişkileri düzenlemek için oluşturulmuş kurallardır (Güngör, 1997, s. 11-12). Sözlükte de kişinin kendi iradesi ile toplum içerisinde uyması gereken kurallar olarak ifade edilir (TDK, 2018, Ahlak Maddesi).

Ötekine karşı tutumlarımız davranışlarımızın şeklini ve içeriğini belirler. Ortaya konulan davranışlar toplumun fertlerince benimsendiğinde sosyal ahlaktan bahsedilebilir. Sosyal ahlak ise toplumun kurumlarının dinamizmini sağlayan ve toplumu diri tutan ahlaktır (Arslantürk & Amman, 2000, s. 278-279). Toplumun temeli değerler ve normlar üzerinden inşa edilmektedir. Ahlak bu değerler vasıtası ile toplumun devamlılığını sağlamaktadır (Akdoğan, 2004, s. 181).

Sosyal ahlak kuralları, topluma örf ve adet olarak yansımıştır. Her iki kavramda sosyal ahlaki normları ifade eder. Ancak örfün, âdete göre caydırıcılığı daha fazladır. İnsanlar bu yazısız kurallar gereğince yeni karşılaştıkları problemlere çözüm yolları üretirler. Örf ve adetler toplumdaki farklılık göstereceği gibi aynı zamanda toplum içerisinde de her ferdi aynı oranda bağlamayabilir. Toplumsal tabakalar arasında yahut kuşaklar arasında dahi bu fark gözlemlenebilir (Güngör, 1997, s. 93-96).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere ahlakın toplumsal yönü bulunmaktadır. İslam dini toplumun selameti açısından ahlaka önem verir. Bu çerçevede Kur'an'da toplumun ahlakını koruyacak ahlaklı bir ümmetin/cemiyetin/topluluğun (Ali İmran/104) varlığının önemi vurgulanmaktadır. İslam dinini kabulden sonra yazıya geçirilen *Divan'da* gündelik hayatın içinden kavramlarla, toplumda kabul gören ahlaki ilkeler yansıtılmıştır.

' Aç iwek tok tölek.' (I/387)

Aç aceleci (olur), tok rahat (olur) (Oy, 124).

Atasözümüz, ekonomik ve sosyal şartların insan doğasını ve davranışlarını ne denli etkilediğini vurgulamaktadır. Bu açlık hali 'yoksunluk' olarak anlaşılmaya çalışıldığında ise herhangi bir durum ile yeni karşılaşan insanın yahut toplumun benzer şekilde 'aceleci' veya aksi durumda 'temkinli, tedbirli, rahat' tepkiler vereceği düşünülebilir. Yaşamdaki hızlı değişim ve acelecilik modern ve postmodern her iki paradigmada, toplumlarda ortaya çıkan yoksunlukların ürünü olarak, insan ve toplumun kaos durumunun ortak özelliğidir. Her iki paradigma da bir arayıştan ve sabitelere erişme sancısından yana söylem geliştirir. Bu hızlı değişim ve dönüşümler Bauman'ın 'hoşnutsuzluklar', Simmel'in 'kültürün trajedisi' olarak belirttiği toplumsal rahatsızlıklara neden olur. Geleneksel toplum, bu anlamda daha statik, fikri tokluk hissi ile sabiteleri olan 'rahat' toplumdur.

' Ağız yise göz uyadhur.'(I/55)

Ağız yese göz utanır (Oy,124).

Bu atasözümüz ilişkilerin karşılıklı oluşuna dair mecazi bir anlam yüklüdür. Sosyal hayatta ilişkilerde eşitlik, dayanışma ve vefa gibi ilkeler oldukça önemli birer haslettir. Bu ahlaki ilkeler insanlar arası iletişimi de derinden etkileyebilmektedir. Örneğin, anne babalar çocukları tarafından hatırlanmak ve işçi, işvereninden saygı; halk, yöneticilerden adaletle hükmetmelerini talep eder. Tüm bu ilişkiler tersinden de düşünülebilir ve daima karşılıklıdır. Ağzın göze bir üstünlüğünden bahsedilemez. Türk toplumu açısından sayılan ahlaki ilkeler halen önemini yitirmeyen değerlerdir. Modern toplumlar açısından dayanışma, eşitlik gibi ahlaki ilkelere değinen Bauman, bu ahlaki ilkeler üzerine eserinde şöyle sormaktadır; 'Azınlığın refahı hepimizin çıkarına mıdır?'. Bu soruya cevap olarak modern dönemde rekabet ve hırs takıntılı insanlar olduğumuzdan bahsederek bunun hiçbir topluma fayda getirmediğinden söz etmektedir. Gerçekliklerin, kelimeleri daima yendiğini belirten yazar, sözler ile fiiller arasındaki zıtlığı yanlış bir durum olarak betimler (Bauman, 2013, s. 71-75).

'Bütün ümlüg kunça kolsa olturur.'(I/224)

Bütün (sağlam) donlu nereye isterse oturur (Oy, 129).

Karşılıklı ilişkilerde doğruluk ve dürüstlük sağlıklı bir iletişimin kalbi olarak tanımlanmaktadır (Schutz, 1994, s. 938). Başkalarına karşı hatası, gizleyip saklayacağı bir kötü davranışı olmayan insan toplum içinde her daim rahat ve saygın bir statüye sahiptir. Doğruluk ve güvenilirlik hem İslam dini açısından hem de Türk toplumu açısından çok önemli hasletlerdir.

'Erdem başı tıl.'(I/107-336;III/133)

Erdemin başı dildir (Oy,131).

Sosyolojik açıdan dil ve toplum birbirini üreten şeylerdir. Kişinin toplumsal statü elde etmesini sağlayan şeylerden birinin dili etkin kullanımı olduğu söylenmiştir (Borlandi & vd., 201, s. 196). Davranışlarda güzellik ve insanın olgunluk mertebesi anlamlarına gelen erdem (TDK, 2018) ahlaki bir haslettir. Atasözünde insanın erdemli olmasını sağlayan en önemli şeyin dil olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in '*Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse ya hayır söylesin ya da sussun*'(Müslim, İman/74) şeklinde ki hadisi, İslam dininin dilin kullanımında hassas olunması gerektiğine dair ilkeyi benimsediğini göstermektedir. Bu noktada Türk sözlü kültürüne yansıyan bu ifadenin İslam'ın ilkeleri ile bağdaştığı söylenebilir.

'Ulugnu ulugsa kut bulur.' (I/304)

(İnsan) uluyu ululasa kut bulur (Oy,149).

'Kalın kaz kulavuzsuz bolmas.' (I/487)

Çok kaz (kaz sürüsü) kılavuzsuz olmaz (Oy, 134).

Kut kelimesi eski Türklerde bereket, baht, yücelik anlamlarında kullanılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde İslamiyet'in etkisi ile birlikte Allah'tan gelen nur, kutsal güç anlamlarını almıştır (Bogenbayev & Calmırza, 2014, s. 70). Bu atasözümüzde ulu olarak tanımlanan kimseler Türk sosyal yapısında anne-baba olabileceği gibi topluma liderlik eden kişiyi/kişileri de içerebilir. Ululara gerekli saygıyı göstermek, Türk toplumu açısından en büyük değere sahip Kut'a ulaşma payesi olan bir ahlaki davranış biçimi olarak

sergilenmektedir. Diğer atasözünde, ululuk ile ilgili olduğundan burada zikredilmektedir. Türk toplumu açısından lider önemli bir faktör olarak işlenmektedir. Bir ulu olarak liderin varlığı ve ona itaat toplumun sürekliliği ve idaresi açısından oldukça önemlidir.

Divan'da Türk toplumunca önemsenen ahlaki ilkelere dikkat çeken atasözleri mevcuttur. Bu ilkeler, İslam dininin benimsenmesi ile birlikte hikmetli sözler ve davranışlar olarak benimsenip devam ettirilmiş ve yazıya geçirilmiştir. Ahlakın yanında toplumsal kimliğin de atasözlerine yansıdığı görülür.

Kişinin kendisini tanımlaması ve basit bir ifade ile 'kim o?' sorusuna verdiği karşılık olarak ifade edilebilen kimlik, bireysel bir olgu olarak tanımlanabilir. Ancak bu cevabı verirken kişinin diğeri/ bir başkası tarafından nasıl görüldüğü sorusu ön plana çıkar. Bu nedenle sosyolojide kimlik, sosyal kimlik boyutu ile yani kişinin toplumda var olduğu konuma yönelik tanımlamalar ile ele alınmaktadır. Birey, kimliği ile ilgili tanımlamalar yapacağı sırada içerisinde bulunduğu zamana ve mekâna göre söylemini geliştirir. Bu söylemler neticesinde en genel manada dini, milli, kültürel kimlikler ortaya çıkar (Polat, 2007, s. 27-33).

Sosyalleşme, kişinin toplum içinde, topluma uyumlu bir birey olarak yetişmesi insanın biyolojik gelişimi kadar önemlidir. İnsan içinde yaşadığı toplumun değerleri ve normları ile iç içedir. Akıl eden bir varlık olması nedeniyle aynı zamanda bu değer ve normları yorumlar ve içselleştirir. Toplum tarafından kendisinden istenenleri yeni toplumsal rollerini yerine getiren birey bu süreçte sosyal kimliğini edinir (Arslantürk & Akyüz, 2015, s. 67). İbn Haldun'da sosyal kimlik sebep asabiyeti kavramı ile açıklanır. Bu kavramda sosyalleşmiş bireyin milli, kültürel ve en önemlisi dini aidiyetlerini içermektedir (Arslantürk& Akyüz:98-99). Sosyal kimliğin sözlü kültürde işlenişi Türk toplumunun değer ve normlarının yansıtılması şeklindedir. Bu şekliyle atasözleri Türklerin milli, kültürel ve dini kimliklerini analiz etmemizde bize yardımcı olmaktadır.

'Adhın kişi nengi neng sanmas.'(I/98)

Başka kişinin malı, mal sayılmaz (Oy,124).

'Suw birmeske (içürmeske) süt bir.'(I/218; III/129)

Su vermeyene (içirmeyene) süt ver (Oy, 145).

'Uma kelsekut kelir.' (I/192)

Konuk gelse uğur gelir (Oy, 150).

'Kız kişi sawı yorıglı bolmas.' (III/66; III/167)

Pinti adamın ünü yayılmaz (Oy, 136).

Din ve toplum ilişkileri etkileşim şekli itibari ile ilahi dinlerde dinden topluma doğru bir eğilim gösterirken, beşeri dinlerde bu eğilimin yönü toplumdan dine doğru değişmektedir. Ancak din sosyolojisi araştırmaları açısından ilahi dinlerin insanlara gönderiliş amacı olan toplumu ve insanları değiştirme- dönüştürme işlevi ve daha sonra ortaya çıkan toplumsal yapılar önem kazanmaktadır. (Aydın, 2014, s.130-131). Dinin toplum açısından bağdaştırıcı ve ayırıştırıcı olmak üzere iki sosyolojik yönü bulunmaktadır. Ancak her iki durumda ortaya çıkan yapı dikkate alındığında bütünleştirici yönünün ağır bastığı görülebilir. Aynı zamanda din ayinler, ritüeller ve gelenek vasıtası ile toplumun sürekliliğine katkı sunar (Wach, 1990,

s. 43-45). İbn Haldun'un ifadesi ile *hadari* bir toplumun oluşması bu törenler vasıtası ile oluşan aidiyet duygusuyla (Bayyigit, 2014, s. 173). Türk toplumu açısından emeğin önemine ve paylaşmanın erdemine dikkat çeken atasözleri, aynı zamanda fikir hırsızlığı, hırsızlık, gasp vs. gibi hem toplumsal düzeni hem de emeği zarara uğratan davranışların yerildiğini göstermektedir. Kur'an'ı Kerim'de "*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*" (Necm/39) buyrulur. Din ve kültürel kimlik arasında ki bu ilişki dikkate değerdir.

'Aşır ayur tüpümtun kamaç ayur men kayda men.' (I/52)

Tencere der dibim altın, kepçe der ben nerdeyim (Oy,126).

'Atası açığı almıla yese oğlının tışı kamar.' (II/311)

Babası acı elma yese, oğlunun dişi kamaşır (Oy,127).

Dinin özü incelendiğinde buyruk, kulluk ve topluluk şeklinde üçlü bir sacayağı tasavvur edilebilir (Taplamacıoğlu, 1983, s. 197). İslam dini özelinde ise bu durum ibadât, ukubât ve muamelât olarak sıralanır. Din öncelikle kutsalın tecrübesi olarak meydana gelmekle birlikte daha sonra toplumsal ilişkiler üzerinden anlamlandırılır (Günay, 2003, s. 229). Buna ek olarak din, ahlak ve vicdanın taşıyıcısı olarak bireyler arası ilişkiler vasıtası ile kültüre etki eder (Er, 1998, s. 262-263). Bu şekliyle din kimliğinin oluşmasında oldukça önemli bir yer edinir. Bunun yanında edinilen toplumsal kimliğin aktarımı sosyal çevrenin ve özellikle ebeveynin etkisiyle gerçekleşmektedir. Atasözlerinden Türk toplumu açısından toplumsal olarak kimliğin kazanımının ebeveyninden çocuğa doğru bir aktarım içerisinde sağlandığı anlaşılmaktadır.

'It ısırmas at tepmes time.' (I/178)

İt ısırmas at tepmez deme (Oy,133).

'Karga kazka ötgünse butı sınır.' (I/254)

Karga, kazı taklit etse ayağı kırılır (Oy,135).

'Kılıç tatıkta iş yunçır er tatıkta et tunçır' (II/281)

Kılıç paslanırsa iş kötüleşir, adam Tatlaşırsa (Farslaşırsa) eti, kanı bozulur (Oy,136).

'Er oğlu mungadhmas it oğlu külermes.' (II/84)

İnsanoğlu (devamlı) bunalmaz, (nasıl ki) it yavrusu tökezlemez (Oy, 130).

Sosyal roller, toplum içerisinde verili yahut kazanılmış olarak kişileri bağlayan durumlardır. Ailede baba veya toplumda din adamlığı rolleri kendilerinden beklenen davranışlar çerçevesinde bir kimliğe bürünmüştür. Bu rollerin kişilere kazandırdığı kimlik, bireyin davranışlarını şekillendirmektedir. Bu kimlik çerçevesinde aynı tip değer yargıları, duygular kişilerden beklenebilir. Kimliği oluştururken diğer kimliklere karşı önyargı oluşabilmektedir. Önyargının, kişinin kendini güçsüz hissettiği zamanlarda otorite kurma çabası ile ve güç ile ilişkili olarak geliştiği söylenmektedir (Schnapper, 2005, s. 129). Türk toplumu açısından Farmlar ile ilgili önyargı ve ötekileştirme kendi kimliğini netleştirmek adına önemlidir. Aynı zamanda 'ben'lik/kimlik ötekinin davranışları üzerinden ayırt edilebilecek bir inşa olarak kavranabilir (Efil, 2016, s. 57). Hz. Peygamber'in Müslüman kimliğini vurgulayan "*Bizden başkasına benzemeye çalışan, bizden değildir*" (Tirmizi, İstizan/7) hadisi, dini kimlik açısından meselenin ötekine benzememek üzerinden kavrandığına örnek teşkil eder.

Türklerin kimlik duygusu atasözlerine yoğun olarak yansımaktadır. Türk toplumunun hassasiyetleri ve dahi öteki algısı farklı temalarla işlenmiştir.

Din toplum ilişkisinin bir yönü de yukarıda da bahsedilen dinin toplumsal değişime etkisidir. Tüm toplumlarda, toplumun sürekliliği değişim ile birlikte var olmaktadır. Değişimin ana belirleyicileri olarak inanç ve maddi-manevi değerler örgüsü gösterilebilir. Kültür unsurlarında ki bu değişim sistemin diğer parçalarında da kendini yavaş yavaş gösterir (Türkdoğan, 1996, s. 65-67). İnsanlar arasındaki etkileşim sayesinde değişime kapı aralanmaktadır. Ancak tam anlamıyla bir değişimden kalıcı ve belirli bir zaman aralığında gerçekleştiğinde bahsedilebilir (Okumuş, 2003, s. 176-177). Tam da bu noktada kuşaklar arası ilişkiden bahsedilmelidir. Sosyolojide kuşak kavramın tanımlayan Manheim'e göre, kuşağın oluşumunu sağlayan ve yetişen bir neslin aynı kuşak olarak değerlendirilmesinin nedeni içerisinde buldukları sosyal tarihi konumları, ortak toplumsal tecrübeler ve kader algısı, onların tecrübelerinden ortaya çıkan tepkilerle oluşturulmuş kimliktir. Bu şekilde kuşaklar toplumu ileriye götüren ve (yukarıda da bahsedilen) değişimi sağlayan mekanizmalardır (Roof, 2012: 44).

' Bir toyın başı ağrısa kamuğ toyın başı ağrımaz.'(I/274; III/169)

Müslüman olmayan bir din ulusunun başı ağrısa bütün din ulularının başı ağrımaz (Oy, 128)

'Bilmiş yek bilmedhük kişiden yig.' (III/244)

Bildik şeytan, bilinmedik kişiden yeğdir (Oy,128).

'Böri koşnısın yimes.'(III/220)

Kurt komşusunu yemez (Oy,129).

Kaşgarlı'nın dipnotta belirttiğine göre ilk atasözü, yemek ikramına olumsuz cevap verildiğinde kullanılmıştır. Diğer atasözleri ile beraber okunduğunda, dini terimlerin ve dini aidiyetin toplumsal hafızada ne denli öneme sahip olduğu görülmektedir. Toplumsal bütünlüğü sağlayan dinin işlevi bu şekilde ortaya çıkmaktadır. *Divan*'da ki atasözlerinde Türk toplumunun İslam dinini kabul etmesi ile birlikte yaşadığı değişimin izlerine rastlanmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmanın, atasözlerine dair yapılan diğer çalışmalardan iki önemli farkı bulunmaktadır. İlk olarak yapılan taramalarda din sosyolojisi alanında Divan üzerine yapılmış herhangi bir araştırmanın bulunmadığı görülmüştür. İkinci olarak çalışmanın ele aldığı kaynak olan Divan'ın, Türk tarihine yönelik en eski lügat özelliği taşıyan eser olmasıdır. Bu yönüyle elde edilen bulgular diğer çalışmalarla kısmen örtüşse dahi çalışmanın tespitleri ve vurguladığı noktalar kendine hastır.

İncelenen atasözlerinin neredeyse tamamında pratik hayata yönelik sosyolojik imgeler bulunmaktadır. Bu noktada karşımıza gündelik hayat içerisinde yaşanan, dinamik ve zihniyet oluşturan bir din tasavvuru çıkmaktadır. Üretilen sözsel gelenek işlevsel bir bakış açısı ile dinin toplumdaki bütünleştirici etkisi üzerinden okunabilir. Ancak bireyi, yapıyı ve değerleri

esas içeren diyalektik bir okuma din ve toplumun karşılıklı ilişkisini ortaya çıkaracaktır. Bu anlamda atasözleri dini olan il toplumsal olanı yoğurarak bir mozaik ortaya koymaktadır.

Atasözlerinin kültürel bir belleğin parçaları olduğu görülmektedir. Bu kültürel belleği ise din, ekonomi, siyaset, eğitim gibi toplumsal kurumların oluşturduğu söylenebilir. Toplumun gündelik hayatını ve kültürünü yansıttığı atasözlerinde, sosyolojik olarak din ve toplum ilişkisi üzerinden bir okuma yapıldığında karşılıklı ilişkilerin varlığı görülmektedir. Türk toplumu açısından İslam dinini kabul etmeleri ile birlikte yaşanmakta olan değişimin şahitleri olarak atasözleri Kaşgarlı Mahmut tarafından bir araya getirilerek bu kültürel bellek üzerinden sosyolojik bir yorumun imkanı ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede atasözlerinde din, ahlak, kimlik ve aile gibi kavramlara dolaylı veya doğrudan göndermeler bulunmaktadır. Bu göndermeler ve etrafında oluşmuş kültürel çıktılar din sosyolojisi açısından Türk toplumunda din ve değerler arasındaki ilişkiyi yorumlamamızı sağlamıştır.

Türk toplumu aileye önem veren ve aile içi ilişkileri sağlam olan bir toplum özelliği sergiler. Aynı zamanda değer edinimi ve kimliğin oluşumu toplum içerisindeki 'ata', 'ulu' ve bu kişilere saygı üzerinden işleyen sosyal mekanizmalar ile gerçekleştirilir. Böylece Türk toplumunun sürekliliğinin bu değerler üzerinden işletildiği anlaşılmaktadır. Çalışmada atıf yapılan aileye dönük atasözlerinin tamamı toplumun bir parçası olarak aileden ve aile içerisindeki ilişkilerden bahsetmektedir. Bu yönüyle çalışmanın atasözleri ve aile ilişkisine dair varsaydığı ilişki ortaya çıkarılmıştır.

Atasözlerinde büyük oranda ahlaklı ve dürüst olmaya vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu Türk kimliğinin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Türk toplum geleneği zorda kalana yardım etme, haklıya hakkını verme, ana-ataya saygı, yöneticilere doğru işlerinde itaat, yardımseverlik, grup bilinci gibi değerleri anonim olarak kuşaklar boyu işlemiştir. Kuşaklar arası ilişkileri sosyolojik anlamından metinde bahsedilmiştir. Bu yönüyle atasözlerinde bu tür bir etkileşimin varlığının tespiti oldukça önemli bir noktadır. Ayrıca atasözlerinin anonim oluşu toplumun tamamına mal edilebilmesine imkan vermektedir.

Modern Türk toplumunda atasözlerindeki değerlerin ne kadarının bilfiil yaşantı olarak karşılığının olduğu başka bir araştırmanın konusu olmakla birlikte fikir vermesi açısından 2012 yılında yayınlanan Türkiye Değerler Atlası çalışmasına bakılabilir. Bu çalışmaya göre liberal değerlerle birlikte Türk toplumunda geleneksel değerler de varlığını devam ettirmektedir. Bu açıdan atasözleri ve onların yaşatılması Türk ve Müslüman kimliğinin devam ettirilmesi ve gelecek nesillere aktarılması açısından oldukça önemlidir.

Kaynaklar

- Arslan, M. (2006). Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık". (Ed. E. Günay;C. Çelik), Ağaoğlu, A. R. (2018) Kütüb-i Tis'a'da Yer Alan Hadislerle Anlamca Örtüşen Azerbaycan Atasözleri. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*.2-12. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/594187>

- Akdoğan, A. (2004). Bireysel ve Toplumsal Alanda Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam. *EKEV Akademi Dergisi*, 179-194.
http://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2004_18/2004_18_AKDOGANA.pdf
- Anonim (1973). Atasözü. *Meydan Larousse*, 1. İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Anonim (1984). Atasözü. *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, 2. Ankara: Başkent Yayınları.
- Anonim (2018, Eylül 10). *Güzel ahlak/İslam'ın Özü*. www.hadislerleislam.diyaret.gov.tr:
<http://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/?p=kitap&i=3.0.13> adresinden alınmıştır
- Arslantürk, Z., & Akyüz, N. (2015). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arslantürk, Z., & Amman, T. (2000). *Sosyoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Atalay, B. (1943). *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aydın, M. (2014). *Sistemik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Bauman, Z. (2013). Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Başaran, S. (1994). *Hadislerin Türk Atasözlerine Etkisi*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
https://archive.org/stream/SelmanBaaranHadislerinTrkAtaszlerineTesiri/Selman%20Ba%C5%9Faran%20%20Hadislerin%20T%C3%BCrk%20Atas%C3%B6zlerine%20Tesiri_djvu.txt
- Bayyigit, M. (2014). *Din Sosyolojisi*. Konya: Palet Yayınları.
- Bogenbayev, N., & Calmırza, A. (2014). Eski Türk Dünya Görüşlerindeki 'Kut' ve 'Karga' Kavramları. *Milli Folklor*, 69-79.
<http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=103&Sayfa=66>
- Borlandi, M., & vd. (2011). *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. (B. Arıbaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Canatan, K., & Yıldırım, E. (2009). *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Çapcıoğlu, İ. (2003). Türkiye'de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası. *AÜİF Dergisi*, s. 2. 207-255. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/727/9215.pdf>
- Dikeçligil, F. B. (2014). Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu. M. Aydın içinde, *Aile Sosyolojisi Yazıları* (s. 13- 51). İstanbul: Açılım Kitap.
- Efil, Ş. (2016). Kendini 'Öteki'nde Farketmek Ben- Öteki İlişkilerinin Felsefi Uzantıları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 51-66.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/466518>
- Er, İ. (1998). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gencan, T. N. (1972). *Divanü Lügati't-Türk*. Ankara.
- Günay, Ü. (2003). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güngör, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kaçalin, M. S. (2008). Divanü Lügati't-Türk Üzerine Birkaç Söz. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 536-549.
- Okumuş, E. (2003). *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oy, A. (1972). *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

- Oy, A. (1991, Eylül 6). *Atasözü*. İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/atasozu> adresinden alınmıştır
- Polat, F. (2007). *Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Polat, F. (2003). Türk Atasözlerinin Dinsel Algılarımız Üzerindeki Etkisi. *Kırgızistan Oş Memlekettik Universiteti Teologya Fakültetinin İlmi Jurnalı*, S. 3. http://www.tfij.net/Makaleler/1070123224_3_fazlipolat_21_25.pdf
- Schnapper, D. (2005). *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki ile İlişki*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schutz W. C. (1994). Etkileşimin Öğeleri. Çev. Ömür Hakan Ersever. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 937-940. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/777359>
- Sovgatov, İ. (2016). Gelenek ve Din İlişkisi Bağlamında Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet (Türk, Azerbaycan ve Türkmen Atasözleri Örneği). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Taplamacıoğlu, M. (1983). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Türk Dil Kurumu. (2018, Eylül 10). *Türk Dil Kurumu*. www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&kategori=verilst&kelime=erdem adresinden alınmıştır
- Türk Dil Kurumu. (2018, Eylül 10). *Türk Dil Kurumu Web Sayfası*. www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimese=6687 adresinden alınmıştır
- Türkdoğan, O. (1996). *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Usta, N. (?). Dini Sosyalleşme ve Atasözlerimiz, *Türk Yurdu Dergisi*.
- Ünal, Y. (2011). Kur'anı Kerim'in Atasözlerine Tesiri (İnanç Esasları Bağlamında). *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Wach, J. (1990). *Din Sosyolojisi*. (Ü. Günay, Çev.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.

Socio-Religious Motifs in Turkish Proverbs; A Sample of Divānu Luġāti 't-Turk

Abstract

This study includes a sociological analysis of the socio-religious images of the anonymous words, which are called as proverbs or ancestors speech, which reflects a significant part of the vocabulary of the Turks, in the context of the Divānu Luġāti 't-Turk work that compiles these words. In this analysis, qualitative method was used with historical documentation technique. Proverbs were analyzed in general and socio-religious images were reflected in the text. The aim of this course is to analyze the proverbs which reflect social life in order to understand the effects of Islam on Turkish society. There are many studies on Divān in the literature. However, besides the research focusing more on the literary aspect of the Divān, it is necessary to consider this work from a sociological point of view. Our research is based on the understanding of the relationship between religion and society in the context of proverbs. In this study, supplementary references were used to identify the proverbs used. In the analysis part of the study, the relationship between religion and family, morality and identity was discussed. Proverbs subjects are placed in headings in terms of scope and content. In our study, it was found that proverbs reflect Turks' interpretation and understanding of Islam. At the same time, it is understood that the role of religion in social change is strong. It is seen that the social structure of Turkish society is shaped on the principles of Islamic religion and this is reflected naturally in the proverbs. It is seen that proverbs contain a great deal of information about the sociological dimension of religion. The religious understanding, which has been reshaped within the culture, affects both the culture deeply and is influenced by the culture in which it lives. It is thought that this kind of researches about the works which are the building blocks of our civilization in terms of understanding the religious, cultural and social structure of Turkish society will put us in a closer contact with our history and civilization. Defined as the founder of sociology, Comte sees family as the basic building block of society. In this respect, it is very important that the family issue is reflected in the proverbs. Proverbs, which also contain contents of social morality, constitute a very important cultural memory in the construction of social and individual identity. Because, as Yung states, it is emphasized in psychology that a collective subconscious can be called as social memory together with individual subconscious. However, in the proverbs, traces of frustration, which are valid in the sociology of group consciousness and Ibn Khaldun, are also found. It is seen that these anonymous words are processed in the context of the state in the macro sense as well as the individual and the group. It is very important to examine the basic issues of sociology such as individual, social groups and politics from a socio-religious point of view with proverbs and to identify the concepts that will shed light on our culture.

Keywords: Divānu Luġāti 't-Turk, Proverbs, Sociology of Religion, Religion

Abdurrahman Munîf'in "Ummu'n-Nuzûr" ve Orhan Kemal'in "Hanımın Çiftliği" Romanlarında "Hoca" Tipolojileri

The Typologies of the Clergyman in the Novel Ummu'n-Nuzur to Abdul Rahman Munif and in the Novel Hanımın Çiftliği to Orhan Kemal

Ethem DEMİR^a

^a Öğr. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
e-Posta: ethemdemir84@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-4877-7578>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	10.08.2019
Kabul Tarihi:	24.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Yaşanan veya yaşanabilecek olayların bir ahenk içerisinde zaman, mekân ve kişilere bağlı olarak anlatılan eser şeklinde tanımlanan roman, birey ve toplumu çeşitli açılardan yansıtan edebî bir aynadır. Gerek bireyin iç ve dış dünyasına gerekse de bireyin toplumla olan ilişkisine ışık tutan roman, değindiği konuları edebî bir hassasiyetle kurgulamaktadır. Tarihsel verileri çarpıtmama, toplumsal değerleri aşındırmama ve gerçeklerden kopmama şeklinde tezahür söz konusu hassasiyet; romana edebî bir değer kazandırmakta ve okur ilgisine mazhar kılmaktadır. Ancak işaret edilen edebî hassasiyeti, katı bir ideolojik düşünceyle yazılmış romanlarda görmek mümkün değildir. Zira bu tür romanlar, edebî, tarihi, toplumsal ve dini hassasiyetleri göz önünde bulundurmaktan ziyade sahip olduğu dar bakış açısıyla hareket etmekte ve bu minvalde romanın temel unsurları durumunda olan olay, zaman, mekân ve karakterleri kurgulamaktadır. Aslında roman sanatı, değişimden yana olan, okuyucuya farklı ufuklar sunan ve yeniliklere kucak açan özgür bir edebî türdür. Roman için işaret edilen bu hususlar, değişime oldukça kapalı olan ve gerek teknik gerekse de tematik olarak farklı edebî üslûplara yer vermeyen ideolojik romanlarda görülmemektedir. Sözü edilen düşünceyle yazılmış romanlardan bazıları da bu çalışmamıza konu olan Abdurrahman Munîf'in Ummu'n-nuzûr ve Orhan Kemal'in Hanımın Çiftliği adlı romanlarıdır. Abdurrahman Munîf'in Ummu'n-nuzûr ve Orhan Kemal'in Hanımın Çiftliği adlı romanları, sözü edilen ideolojik düşünceyle yazılmış roman türüne örnek olabilirler. Zira her iki roman da edebî hassasiyetten ziyade katı bir ideolojik düşünceyle yazılan romanlar olup, din adamı rolünü verdikleri kahramanı adeta şeytanî bir karakterde kurgulamışlardır. Söz konusu romanlarda din adamının aşırı olumsuz bir profilde kurgulanmasının temelinde yazarlarının katı bir sosyalist düşünce yapısına sahip olmasının yattığı düşünülmektedir. Din adamını şiddet eğilimli, küfürbaz, korkak, sahtekar, oportünist, içkici, uçkuruna düşkün ve toplumu aldatan şeklindeki ağır ahlâkî zaafıyla kurgulayan bu romanlar, çalışmamızda eleştirel bir dil ile değerlendirilmiştir. Bu noktada her bir romanda öne çıkan temalar seçilerek öncelikle bu temaların ilgili romanlar tarafından nasıl kurgulandığına değinilmiş ardından da tematik eleştiri kapsamında bu manadaki bir kurgunun gerek toplumsal gerekse dini noktada ne tür kusurlara sahip olduğuna açıkça işaret edilmiştir. Tematik analizin yanında teknik analizin de yapıldığı bu makale çalışmasında bu manada söz konusu zaafın nasıl kurgulandığına ve bu tür bir kurgunun bu romanları nasıl edebî bir çizgiden uzaklaştırdığına ve bu anlamda güçsüz birer yapıt haline getirildiğine de değinilmiştir. İdeolojik nedenlerle din adamını kötüleyen romanlara Arap ve Türk edebiyatından birer örnekle işaret eden bu çalışmanın, roman - ideoloji ilişkisine de ışık tutacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Romanı, Abdurrahman Munîf, Orhan Kemal, İdeoloji.

Giriş

Uzun yıllar düşünce, kültür ve sanat açısından çeşitli sıkıntılar yaşayan Batı toplumu, aydınlanma devrimiyle beraber farklı bir noktaya geçmiştir. Sanat olarak sadece Hz. İsa ve Hz. Meryem'in resimlerinin kabul edildiği bir süreçten çok farklı sanatsal ve edebî ürünlerin ortaya konulduğu bir sürece yönelmiştir. Böyle çalkantılı bir dönemin edebî ürünlerinden olan roman,¹ toplumsal ve bireysel noktada yaşananları yansıtan bir ayna olarak ortaya çıkmıştır.² Toplumsal ve bireysel ilişkileri yansıtmaya hedefiyle ortaya çıkmış olan roman, bu niteliğiyle toplum ve bireye karşı tutulmuş bir aynadır.

Romanın belki de en temel görevi, kişiler arasında belirli bir zaman diliminde meydana gelen olayları mekân, zaman ve karakterler üzerine inşa ederek kurgusal bir dünyadan gerçek dünyaya ayna olmasıdır.³ Sahip olduğu bu realist özelliğinden dolayı romanın, toplumların sevinç ve hüznlerine ayna olduğu, his ve duygularına tercüman kesildiği ve onda kendilerini bulan toplumlara rehberlik ettiği görülmektedir.

Toplum ve bireyi yansıtmaya diğer bir ifadeyle dünyalarına ayna olma özelliği, tüm romanlarda bulunması gereken edebî bir kriter olmasına rağmen bu özelliğin tümünde bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira ideolojik bir bakışla yazılmış romanların, değinilen kritere sahip olmaktan oldukça uzak oldukları görülmektedir.

Esasen ideoloji için "Siyasi ya da toplumsal bir öğreti meydana getiren ve siyasi ve toplumsal eylemi yönlendiren düşünce, inanç ve görüşler sistemi; bir topluma, bir döneme ya da toplumsal bir sınıfa özgü inançlar bütünü; bir toplumsal durumu yansıtan düşünceler dizgesi; insanların kendi varoluş koşulları ve ilişkilerinden doğan yaşam tarzlarıyla ilgili tasarrufları."⁴ şeklindeki tanımı dikkate alındığında pek çok yazarın sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel hatta günlük olaylar karşısında ideolojik bir duruşa sahip olduğu görülmektedir.

Yazarın farklı olaylarda olduğu gibi kaleme aldığı eserlerde de bir ideolojiye sahip olması anlaşılır bir durumdur. Zira yazar da diğer insanlar gibi çeşitli duygulara, farklı düşüncelere ve kendine has bir duruşa sahiptir. Ancak önemli olan yazarın yazdığı eserlerde saplantı haline gelmiş, tabulaşmış ve tamamen değişime kapanmış bir ideolojiye mahkûm olmamasıdır. Toplumaya yön verme ve ona rehberlik etme iddiasındaki yazarın dogmatik ya da mutaassıp görüşlerden uzak durması gerekmektedir. Zira dünyadaki pek çok şeyi etkileyen 'değişim olgusuna' kapalı kalan yazarlar, değişen toplum ve bireylere hitap edemediklerinden dolayı geniş edebî ufuklara açılmamakta ve başarısız olmaktadır.⁵

Katı ideolojik duruş, yazarı toplumun gerisinde bıraktığı ve dar bir alana hapsettiği gibi yazdığı eserini de edebî anlamda zayıflatmaktadır. Edebî bir çalışma olan romanın kitlelerin beğenisine mazhar olunması isteniliyorsa onun katı bir ideolojik metne dönüştürülmemesi

¹ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 10. Baskı, (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009), 66-67.

² Selma Baş, "Batıya Hayran Bir Neslin Romanı: Servet-i Fünûn Romanı", *Turkish Studies* 5/2 (Bahar 2010), 328; el-'Umri Lâmiyye – Nec'üm Meyâdat, *Temevku' rivâyeti 'Kalîlün mine'l-'aybi yekfi' li Zehret Dik beyne'l-idûlûjiyye ve't-tecrib*, (Yüksek Lisans Tezi, el-'Arabi b. Muheydi Üniversitesi, 2017), 94.

³ Adnan Arslan, "Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Aralık 2016), 32.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 448.

⁵ Melike Su'ud, *el-Ensâku'l-idûlûjiyye ve's-sekâfiyye fi rivâyeti "Kerrâfi'l-hatâyâ"*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu'l-Arabî b. Muhaydi, 2012) 47-48.

gerekmektedir. Zira romanın gerek kurgu gerekse de ele aldığı tema noktasında kendine has ilkeleri ve edebî bazı hassasiyetleri vardır. Ancak herhangi bir roman, katı bir ideolojik dil ile kaleme alındığında roman için işaret edilen söz konusu ilke ve hassasiyetlerin göz ardı edilmesi veya güçlü ifadelerle vurgulanmaması tehlikesini beraberinde getirmektedir.

Belli bir ideolojik düşünceye sahip olup bu ideolojisini yazdığı romanlara çok açık bir şekilde yansıtmayan birçok edebiyatçı vardır. Romanın edebî hassasiyetini göz önünde bulunduran önemli edebiyatçılardan biri Nobel Edebiyat Ödülü sahibi Portekizli roman yazarı Jose de Sausa Saramoga'dır.⁶ Portekiz Komünist Partisi'ne mensup olan Saramoga, romanlarını yazarken roman için değinilen söz konusu ilkelere hassasiyetle bağlı kalmıştır. İlgili romanlarına kendi komünist düşünce ve öğretilerini çok açık bir şekilde yansıtmayan Saramoga, okuyucuyu da şaşkırtan farklı bir felsefi düşünceyi ortaya koymuştur.⁷

Yazdığı romanlara ideolojik düşüncesini çok bariz bir şekilde yansıtmadığı görülen edebiyatçılardan bir diğeri de 2010 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan Perulu roman, öykü ve oyun yazarı Mario Vargas Llosa'dır.⁸ "Siyasetin hakkı siyasete edebiyatın hakkı da edebiyata" söylem ve düşüncesinin sahibi Llosa, yazmış olduğu onlarca romanını bu düşünceden hareketle yazmıştır.

Roman ve ideolojinin ne tür bir ilişki içerisinde olduklarına ve bu anlamda Batı edebiyatında hangi örnek çalışmaların ortaya konulduğuna değindikten sonra konuyla yakın bağlantısı bulunan Arap edebiyatına da bu açıdan bakmak yararlı olacaktır.

Değinilen zaviyeden Arap romanına bakıldığında olumlu birçok örneğinin yanında maalesef roman sanatının edebî hassasiyetlerini gözetmeyen, ilkelerini göz ardı eden ve belli bir ideolojik düşünceyle hareket eden bazı romanlarla da karşılaşmaktadır. Bu gerçek de Arap romanının uluslararası edebiyat arenasında istenilen başarıyı ortaya koymasını engellemekte ve kendisini Arap coğrafyasına hapsedmektedir. Örneğin sosyal ve siyasal olarak Arap toplumunu derinden etkileyen Arap Baharı olaylarıyla ilgili olarak Batı romanında bilim kurgu, polisiye ve macera nitelikli birçok roman kaleme alınırken Arap romanı ise farklı edebî ufuklara açılmakta yetersiz kalmıştır.⁹

⁶ Yoksul bir çiftçi ailenin çocuğu olarak 1922 yılında Lizbon'un bir köyünde dünyaya gelen Jose de Sausa Saramoga, tamamen edebiyata yönelmeden önce sanayi işçisi, gazeteci ve tercüman olarak çalışmıştır. Edebiyata yöneldikten sonra ilk olarak *Terra do Pecado* (1947) adlı romanını kaleme alan Saramoga; daha sonra *Manual de Pintura Caligrafia* (1977), *Levantado do Chao* (1980), *Memorial do Convento* (1982), *O ano da morte de ricardo* (1984), *Ajangada de pedra* (1986), *As Pequenas Memorias* (2008), *Cain* (2011) ve daha birçok roman yazmıştır. Roman yazarlığının yanında şiir, deneme, öykü ve oyun alanlarında da eserler yazan Saramoga, edebiyata olan katkılarından dolayı 1998 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmıştır. (Jose de Sausa Saramoga, *et-Tüfu'l-haceri*, çev: Talat Şahin, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme, 2007), 9-13; Zoomnews, "Kissatu hayâti'l-edib ve'r-rivâi'l-Burtugâli Jose de Sausa Saramoga", erişim: 2 Temmuz 2019, zoomnews.com/الروائي-البرتغالي-جو).

⁷ eş-Şarku'l-avsât, "Hel yümkinü tahyidü'l-idilüjjiyâ 'an melâmihi'n-nass'r-rivâi",

⁸ 1936 yılında Peru'nun Araquiba şehrinde doğan Llosa, Lima San Marcos Üniversitesinde edebiyat eğitimini almıştır. Latin Amerikan edebiyatının gelişmesinde büyük katkısı bulunan Llosa, çeşitli ödüllerle taltif edilen *Kent ve Köpekler* (1963) adlı romanıyla ilk defa edebiyat dünyasında tanınmıştır. Llosa'nın bunun dışında *Yeşil Ev* (1966), *Köpek Yavruları* (1967), *Yüzbaşı ve Kadınlar Taburu* (1973), *Katedralde Konuşma* (1974), *Julia Teyze* (1977), *Dünyanın Sonunu Getiren Savaş* (1982), *Palomino Molero'yu Kim öldürdü* (1986), *Mayta'nın Öyküsü* (1992), *And Dağlarında Terör* (1993), *Üvey Anneye Övgü* (1994), *Masalci* (1996), *Don Rigiberto'nun Not Defteri* (1999) ve *Teke Şenliği* gibi 13 tane daha romanı bulunmaktadır. Romanın yanında öykü ve oyun alanında da birçok eser ortaya koyan Llosa, sahip olduğu edebî başarılarından dolayı 2010 yılında Nobel Edebiyat Ödülü ile onurlandırılmıştır. (Arageek, "Semâni hakâik 'ani'r-rivâi Mario Vargas Llosa", erişim: 2 Temmuz 2019, <https://www.arageek.com/listat/-عن-الروائي-سماني-حقائق-عن-الروائي-ماريو-فارغاس-يو>; Türk Edebiyatı, "Mario Vargas Llosa (1936)", erişim: 2 Temmuz 2019, https://www.turkedebiyati.org/yazarlar/mario_vargas_llosa.html).

⁹ el-Mütemeden, "er-Rivâyetü'l-Arabiyye ve fehhu'l-idilüjjiyye", erişim: 3 Temmuz 2019,

Romanlarında ara ara katı bir ideolojik çizgiye kayan Arap edebiyatçılarından biri de Abdurrahman Munif'tir.¹⁰ "Yönetimleri eleştirmek ve onları toplum karşısında güç durumda bırakmak, Ortadoğu romanlarının temel hedefidir."¹¹ söylemi kuran Munif, adeta romanlarında ideolojik bir bakış açısıyla hareket ettiğini itiraf etmiştir.

Abdurrahman Munif'in çalışmamıza konu olan *Ummu'n-nuzûr* (Adakların Annesi) adlı romanına yakından bakıldığında kendisinin katı bir ideolojik düşünceyle hareket ettiği görülmektedir. Sosyalizmin yılmaz savunucularından olan Munif, söz konusu romanının tamamını din adamı rolü yüklettiği Şeyh Zeki üzerinden var olan dini anlayışa eleştiriler getirmiştir. Munif, *ed-Dimukrâtiyye evvelen ed-dimukratiyye dâimen* (Önce ve Daima Demokrasi) adlı romanında Arap toplumunda yaşanan olumsuz durumların sebeplerini irdelerken "Aklın geri plana itilmesi, gaybîlik ve ilkeliliğin öncelenmesi" şeklinde bir söylemde bulunmuştur.¹² Onun bu sözü, aslında din ve din adamına karşı olan mesafeli duruşunu açıklamaktadır.

Çalışmamıza konu olan söz konusu romanında gerek teknik gerekse de tema noktasında roman sanatının edebî hassasiyetlerine dikkat etmeyen Munif, romanını adeta ideolojik bir metne dönüştürmüştür. Bu romanında din adamı rolündeki Şeyh Zeki'yi sahtekar, küfürbaz, sürekli şiddete başvuran, oportünist, içkici, uçkuruna düşkün ve her türlü ahlâkî zaaflara sahip biri şeklinde kurgulayan ve romanının tamamını bu tür eleştirilere ayıran Munif, din adamı karakterine tamamen katı bir ideolojik düşünceyle yaklaşmıştır.

Din adamı karakterini kurgulamada Abdurrahman Munif gibi katı bir ideolojik tutum ile hareket eden edebiyatçılarından biri de Türk edebiyatçı Orhan Kemal'dir.¹³ Munif gibi

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=564170&r=0.

¹⁰ 1933 yılında Ürdün'ün 'Ammân kentinde Iraklı bir anne ve Suudlu bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Abdurrahman Munif, liseyi bitirdikten sonra üniversite için 1952 yılında Bağdat'a gitmiştir. Siyasi faaliyetleri nedeniyle okuldan uzaklaştırılan Munif, Kahire Üniversitesi'nde eğitimini tamamlamak için 1955 yılında Mısır'a taşınmıştır. Daha sonra doktora eğitimi için Yugoslavya'ya giden Munif, 1962 yılında ilgili programdan mezun olup Çalışmak için Suriye gelmiştir. Baas Parti üyesi olan Munif, gerek sahip olduğu Marksist düşünceyi açıkça ifade etmesi gerekse de Suud Yönetimini eleştirdiği için 1963 yılında Suud vatandaşlığından çıkarılmıştır. Daha sonra birçok Arap ülkesinde ikamet eden Munif, çoğunluğu roman olmak üzere otuzun üzerinde edebî kitap yazmıştır. *el-Eşcar ve iğtiyâlu'l-Merzûk* (1973), *Kıssatu hubbi Mecusiyye* (1974), *Şarku'l-Mutavassıt* (1975), *Hine terekna'l-cisr* (1976), *en-Nihayât* (1977), *Âlem bilâ harâit* (1982), *Sibâku'l-mesâfâti't-tavile* (1983), *Mudunu'l-milh* (1984), *el'Ân; hunâ, Şarku'l-Mutavassıt merreten 'uhrâ* (1991), *Ardu's-sevâd* (1999) ve *Ummu'n-nuzûr* (2005) adında birçok roman yazan Munif, kendisini devrimci roman yazarı olarak tanımlamıştır. Siyasi ve sosyal konulu romanlar yazan Munif, eserlerinde siyaset ve toplum eleştirisinde bulunmuştur. (Adnan Arslan, *Abdurrahman Munif'in Romancılığı*, (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017), 11-12; Hatice Erbay, *'Abdurrahmân Munif'in Sibâku'l-mesâfâti't-tavile' Adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2015), 7-24.)

¹¹ Dâru'l-fıkr, "er-Rivâyetu beyne'r-ru'yeti ve'l-idilüjiyye...selâsu a'mâl ke nemâzicin li inhiyâzin fi hâze'l-itticâhi ev zâke", erişim: 3 Temmuz 2019, <https://darfikir.com/article/-في-هذا-الاجتهاد-أو-ذاك>.

¹² Abdurrahman Munif, *ed-Dimukrâtiyye evvelen ed-dimukratiyye dâimen*, (b.y.: *el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirâseti ve'n-neşri*, ts.), 16.

¹³ 1914 yılında Adana'da doğan Orhan Kemal, Milli Mücadele döneminde şehrin Fransızlar tarafından işgal edilmesi sebebiyle ailesiyle Niğde ve Konya gibi farklı şehirlere göç etmek zorunda kalmıştır. Askeri görevini yaptığı sırada yasak bazı yayınları okuma ve yabancı rejimlerin propagandasını yapma iddiaları sebebiyle suçlu bulunan Orhan Kemal 1938 yılında 5 yıl hapse mahkûm edilmiştir. İlk edebî çalışmalarını hapiste yazan Orhan Kemal, 1940 yılında başladığı edebî yaşamından öldüğü 1970 yılına kadar onlarca roman, öykü ve oyun kaleme almıştır. İşaret edildiği gibi farklı alanlarda da eserler yazan Orhan Kemal, daha çok roman alanında ön plana çıkmıştır. *Baba Evi* (1949), *Avare Yıllar* (1950), *Murtaza* (1952), *Cemile* (1952), *Bereketli Topraklar Üzerinde* (1954), *Suçlu* (1957), *Devlet Kuşu* (1958), *Vukuat Var* (1958), *Dünya Evi* (1958), *Gâvurun Kızı* (1959), *Küçücük* (1960), *El Kızı* (1960), *Hanımın Çiftliği* (1961), *Eskici ve Oğulları* (1962) ve *Gurbet Kuşları* (1962) gibi onlarca roman yazan Orhan Kemal, bu romanlarında daha çok toplumsal konulara eğilmiştir. (Detay için bk. Rahşan Yıldız Eyigün, *Orhan Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Orhan Kemal Uyarlamalarının Türk Sinemasındaki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006; Ülkü Eli Üz, *Orhan Kemal'in Romanlarında Yapı ve İzlek*, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2004.).

sosyalist bir düşünceye sahip olan Orhan Kemal,¹⁴ çalışmamıza konu olan Hanımın Çiftliği adlı romanında söz konusu olumsuz tutumunu açıkça ortaya koymuştur. İlgili romanında din adamı rolüyle görevlendirdiği Kabak Hafız'ı uçkuruna düşkün, içkici, sahtekar, güvenilmez ve çıkarıcı bir karakterde çizen Orhan Kemal, bu karakteri kurgulamada edebî saiklerden ziyade ideolojik saiklerle hareket ettiği düşünülmektedir.

Din adamı rolü ile görevlendirdikleri karakterleri ciddi bir ahlâki zaaf teması ile kurgulayan Abdurrahman Munif ve Orhan Kemal'in her biri farklı zaafı ön plana çıkarmışlardır. Örneğin Munif, şiddet ve hakaret temalarına daha çok değinirken Orhan Kemal ise sahtekarlık ve oportünizm temalarına yer vermiştir. Kaleme alınan bu çalışmada da bu minvalde bir yol izlenmiştir.

1. Din Adamını Kötülemek İçin Romanın İdeolojik Bir Araç Yapılması

Yukarıda kendisine işaret edildiği gibi Arap roman yazarlarından Abdurrahman Munif, *Ummu'n-nuzûr* ve Türk roman yazarlarından Orhan Kemal de *Hanımın Çiftliği* adlı romanlarını katı bir ideolojik düşünceyle kaleme aldıkları ve bu sebeple din adamı rolünü yükledikleri roman kahramanlarını çok kötü karakterlerle nitelendirdikleri görülmüştür.

Din adamı rolündeki roman kahramanları için dile getirilen olumsuz karakterlerin başında ise onların sürekli olarak şiddete başvurdukları, herkese hakaret ettikleri, her konuda oportünist bir yaklaşım içerisinde oldukları ve sosyal ilişkilerinde sahtekarca davrandıklarını gibi aşırı menfi ithamlar gelmektedir.

Evet din adamı dâhil hiç kimse dokunulmaz değildir. Bu anlamda din adamı dâhil herhangi bir insan yanlışlarından dolayı eleştirilebilir ve yanlışları dile getirilebilir. Ancak *Ummu'n-nuzûr* ve *Hanımın Çiftliği* adlı romanlarda din adamı rolündeki roman kahramanlarına eleştiriden ziyade hakaret vardır ve bu hakaretler söz konusu romanların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Romanlar, din adamı dâhil herhangi bir tipi eleştirildiğinde dinî, toplumsal ve edebî hassasiyetleri gözetmeleri gerekmektedir. Herhangi bir roman çalışmasının tamamı bir tipin eleştirisine hasredilip o tipin olumlu bazı fertlerine işaret edilmiyorsa söz konusu romanın gerçeklik ve okurla olan bağlantısının zayıf olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bu manadaki bir roman, bir tipin tüm fertlerine ithamda bulunduğundan dolayı dikkat etmesi gereken toplumsal hassasiyete dikkat etmemiş ve çok uzaklaşmaması gereken gerçeklik ilkesini tamamen göz ardı etmiş olmaktadır. Diğer taraftan bu minvalde kaleme alınmış romanların okur ilgisine de mazhar olması oldukça güç gözükmektedir. Zira ilgisinin canlı kalabilmesi için roman olaylarında çeşitlilik arayan okur, tamamı veya büyük çoğunluğu din adamı eleştirisine ayrılmış bir romanda aradığını bulamadığından ondan hızlıca kopmaktadır.

1.1. Şiddet

Roman sanatını edebî amacından saptırıp din adamı aleyhtarı ideolojileri için araç haline getiren bazı edebiyatçılar, yazdıkları romanlarında din adamlarını şiddet eğilimine

¹⁴ Sümeyye Dinler Köksal, "Kemal Tahir'in Notlarına Yansıyan Roman Poetikası", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 27/1 (Ocak 2017), 25.

sahip kişiler olarak yansıtmışlardır. Açık bir ön yargıyla hareket eden söz konusu edebiyatçılar, ilgili eserlerinde işledikleri bu manadaki bir tema için herhangi bir gerekçe sunamadıkları gibi edebiyatçı sorumluluğuyla da hareket etmemişlerdir.

Din adamını toplumda öcü gibi gösterme, kendisinden uzak durulması gereken biri olarak bahsetme ve şiddete meyilli biri olarak tanımlama şeklindeki bir kurguya çalışmamıza konu olan Abdurrahman Munif'in *Ummu'n-nuzûr* adlı romanında karşılaşmak mümkündür. Din adamlarını ilgili romanın kahramanlarından Şeyh Zekî'nin şahsında tipikleştiren yazar, onları olumsuz bir profilde resmetmiştir. Nitekim bir köy mektebinde hoca olan Şeyh Zekî'nin mektebe gelen öğrencileri sürekli döven kötü biri olarak kurgulandığı görülmektedir.

Şeyh Zekî'nin şiddete başvurmasında öğrenci velilerinin tavırlarının da etkili olduğunu söyleyen yazar, velilerin çocuklarını mektebe "Eti senin kemiği benim." gibi teslimiyetçi bir tavırla yolladıklarını belirtmiştir.¹⁵ Bu teslimiyetçi tavrın Şeyh Zekî'yi şiddet noktasında daha da cesaretlendirdiğine işaret eden Munif, tamamen savunmasız kalan öğrencilerin de Şeyh Zekî tarafından şiddet gördüklerine şu örnekle değinmiştir.

*"Şeyh Zekî, çocuğun yanına gelmesini istedi. O da büyük bir korkuyla yanına geldi. Ancak çocuk yanına gelir gelmez Şeyh Zekî, onu dövmeye başladı. Sert bir şekilde ona sopalarla vuruyordu. Çocuk ne kadar kaçmaya çalışıyorsa da başarılı olamıyordu. Çocuğun her tarafına aralıksız bir şekilde darbeler iniyordu. Gözyaşları sel olmuş olan çocuğun elleri, vurulan sopalardan dolayı neredeyse patlayacaktı."*¹⁶

Şeyh Zekî'nin mektep öğrencilerine yoğun bir şekilde şiddet uyguladığını, öyle ki ciddi yaralanmaya kadar giden bu şiddetin bazen öğrencilerin rüyalarını kabusu bile çevirdiğinden bahseden Munif, aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere ilgili romanında abartılı dayak sahnelerine, şiddet hareketlerine ve açıklı tablolara yer vermiştir.

*"Bir gün rüyasında Şeyh Zekî'nin büyük cüssesiyle o çocuğu yerden yere vurduğunu, sonra da onu ayaklarıyla ezmeye çalıştığını gördü. Elinde, uç kısmı çivili olan büyük bir sopa vardı. O sopayla yüz, ayak ve başı dâhil her tarafına vuruyordu ve ağzından kanlar akıyordu. O sırada çocuk "söz, söz, söz bir daha yapmayacağım." diyerek feryat ediyordu. Sonra da korkuyla rüyasından uyandı, annesi o üzgün ve solgun yüzüyle eğilip alnında birikmiş olan teri sildi."*¹⁷

Köy mektebinde öğrencilere ders veren Şeyh Zekî'nin herhangi bir pedagojik bilgiye, güçlü bir eğitim nosyonuna ve empati duygusuna sahip olmadığını anlatmaya çalışan Munif, Şeyh Zekî'nin şiddet kullandığını bu durumun da öğrencileri isyana yönlendirdiğini ve eğitim sevgilerini yok ettiğini belirtmiştir. Yaşanan olumsuzluklardan sağlıklı bir eğitim ortamı ve istikbale dönük olumlu bir tabloyu göremeyen öğrencilerin de mektepten ayrılmayı ve eğitimi terk etmenin yollarını aradıklarından bahsedilmiştir.

Öğrencilerin bir taraftan mektepten kaçma bir taraftan da bunun hesabını ailelerine verme yollarını aradıklarından bahseden Munif, öğrencilerin bu hususta çizdikleri senaryoları

¹⁵ Abdurrahman Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 1. Baskı (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabiyyi, 2005), 24.

¹⁶ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 45.

¹⁷ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 27-28.

detaylı betimlemelerle anlatmıştır. Mektepten kaçma niyetinde olan öğrencilerin bu manadaki diyalogları yazar tarafından şu şekilde kurgulanmıştır:

“Babama her şeyi anlatacağım. Artık dayağa daha fazla dayanamadığımı ve bundan dolayı kaçtığımı söyleyeceğim. Kaçtığım için babam istediği kadar beni dövsün, benim için önemli değil. Şayet beni mektebe geri gönderse tekrar kaçacağım. İkinci defa kaçtığımda artık asla mektebe dönmeyeceğim. Artık dayanamam ya şehre ya da ağanın çiftliğine gidip çalışacağım. Babamın mektebi sevmediğimi ve oraya asla gitmek istemediğimi kabullenmesi gerekir.”¹⁸

Romanın kahramanlarından Şeyh Zekî'nin şahsında din adamını şiddet eğilimine sahip ve pedagojik bilgiden yoksun biri olarak yansıtan Munîf'in bu olumsuz eleştirilerinden onun hocalık yaptığı mektep de nasibini almıştır. Mektebi kirli, pis ve rutubetli olarak tanımlayan Munif, bu yolla oranın sağlıklı bir eğitim yuvası olamayacağına ve eğitsel anlamda olumlu bir sonuç ortaya koyamayacağına şu ifadelerle değinmiştir:

“İnsan, o odaya girince çok keskin bir kokuyla karşılaşır. O koku; nane, reyhan veya ağaç yaprakların kokusu değildir. O, iç içe geçmiş nefeslerin, çürümenin ve kullanılan esansların kokusudur. Bu kokunun her zerresi adeta burna yapışır, sonra da dağılır. Ancak Şeyh Zekî geldiğinde tekrar o koku nükseder, odanın kokusu bozulur ve insan bayılacak gibi olur...hele kışın durum daha da zorlaşır. Zira mektebi nefes alıp vermeyi güçleştiren başka ağır bir koku sarar. Ayak ve çorap kokularının, esans kokusuna karışmasıyla çok kötü bir koku ortaya çıkar.”¹⁹

Ummu'n-nuzûr adlı romanını sosyalist düşünceleri doğrultusunda kurgulayan Munif, romanın tamamını din adamı eleştirisine hasretmiştir. Sözü edilen eleştirilerin önemli bir bölümü ise din adamının şiddet eğilimine sahip olduğu şeklindedir. Romanın önemli bir bölümünü bu anlamdaki bir şiddete hasreden, bunu da detaylı sahnelerle resmeden ve abartılı ifadelerle anlatan Munif'in, eserinde edebî bir kaygıdan ziyade din adamı aleyhtarı ideolojik bir düşünceyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Şeyh Zekî'nin öğrencilerini Kur'ân'ı okuyamadıkları için dövdüğünü söyleyen Munif, Kur'ân, şeyh ve şiddet kelimelerini bilinçli bir şekilde yan yana getirmeye çalıştığı ve Kur'ân, dini tedrisat, medrese ve din adamı gibi mânevî değerlere ilişkin toplumda olumsuz bir algıyı oluşturmaya çalıştığı düşünülmektedir.

1.2. Hakaret

Romanı edebî amacı dışında din adamı karşıtı ideolojik düşüncelerine bir araç haline getiren yazarlardan biri olan Abdurrahman Munif, baştan sona din adamı eleştirisi üzerine kurguladığı mezkûr romanında işlediği temalardan biri de hakaret olmuştur. Din adamı rolüyle görevlendirdiği Şeyh Zekî'nin öğrencilerine ağır hakaretlerde bulunduğunu, onları arkadaşları karşısında rencide ettiğini ve sürekli kalplerini kırdığını söyleyen Munif, bu temaya eserinde detaylı olarak değinmiştir.

Şeyh Zekî'nin “Domuz”, “Hayvan”, “Kör”, “Sen ancak yemek yemeği bilirsin, eğitimden

¹⁸ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 173.

¹⁹ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 32.

ne anlarsın?" ve benzeri çeşitli hakaretamiz ve onur kırıcı ifadeler kullandığını söyleyen Munif, bu nahoş sözlerin de öğrencilerin onurunu kırdığını belirtmiştir. İşaret edilen bu durum, yazar tarafından ilgili romanın farklı bölümlerinde şu ifadelerle kurgulanmıştır:

"Aniden her şey değişti. Şeyh başını kaldırdı ve bağırdı: Çenenin kapat domuz! Allah'ın kelamını yanlış okuyorsun, dilini koparacağım! Buraya gel! Seni parçalanmış bir oduna çevireceğim, derini yüzeceğim ses tonunu yükselterek şöyle diyordu: Baban seni ağa yapmak istiyor, bence sen ancak eşek olursun. Eşek, insan olabilir mi?"²⁰

" – Domuz, köpek, kör! Onu insan gibi tekrar oku, baştan al.

– بسم الله الرحمن الرحيم... من علمك حرفاً أصبحت عبداً

– Domuz, kör! له, له kelimelerini de söyle, şuna bakın bir inekten bile daha büyük, kelimeyi görmüyor musun kör! Aslında görüyorsun ancak sadece yemeği görüyorsun... Sen boş bir odun ya da uyuz bir eşeksin, belki eşek kadar bile olamıyorsun, git babana sana bir semer ve gem almasını söyle sonra da sürekli çeşmeden eve artık su taşımayla uğraşsın, hayvan herif!

Şeyh Zekî'nin öğrencilerine hakaretin dışında sürekli beddua da bulunduğunu söyleyen Munif, bu anlamda çeşitli beddua ifadelerine yer vermiştir. "Allah belanı versin", "Musibetlere uğrayasın", "Rezil rüsva olasın" ve "Allah tez zamanda canını alsın"²¹ şeklinde birçok ağır beddua ifadelerini kurgulayan Munif, bu olumsuz ifadelerin öğrencilerin öğrenme motivasyonlarına, gelecek umutlarına ve bir eğitim yuvası olan mektebe yönelik sevgilerine darbe vurduğunu belirtmiştir.

Şeyh Zekî'yi bir din adamı rolüyle görevlendiren Abdurrahman Munif, önce onu öğrencilerine hakaret eden, kendilerine her türlü ağır beddua bulan ve sürekli onları rencide eden bir profilde kurgulamış diğer bir ifadeyle onu çok kötü bir şekilde resmetmiş sonra da onu her türlü ağır hakaretin hedefine oturtmuştur. Söz konusu hakaretleri bazen Munif doğrudan yaparken²² bazen de ilgili romanının diğer kahramanları vasıtasıyla yapmıştır.²³ Sözü edilen hakaretler de bazen küfür bazen de alaylı ifadeler şeklinde tezahür etmiştir.

Romanlardaki herhangi bir kahraman, sövücü bir profilde kurgulanabilir. Ancak bunun da bir ölçüsü olmalıdır. Şayet kahramanın bu yönüne aşırı derece vurgu yapılır ve birçok küfür ifadelerine yer verilirse söz konusu eser, kaliteli bir edebî metin olmaktan çıkıp ağır hakaretlerle dolu bir metne dönüşecektir. Öte yandan bu anlamda bir kurgu, romanda farklı konular ve değişik karakterler görmek ve okumak isteyen okuyucuyu da romandan hızlıca koparacaktır.

Bu noktada eleştirilmesi gereken bir diğer husus da Abdurrahman Munif'in din adamı rolünü verdiği bir kahramanı aşırı küfürbaz olarak göstermesi ve akabinde de ağır hakaretlere hedef kılmasıdır. Toplumun değerleriyle çatışmaması gerektiğini

²⁰ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 45.

²¹ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 41- 46.

²² Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 92.

²³ Munif, *Ummu'n-nuzûr*, 67.

düşündüğümüz bir edebiyatçının din adamı karakterindeki bir kahramana ağır hakaretlerde bulunması, topluma karşı olan sorumluluğuyla bağdaşmadığı düşünülmektedir.

1.3. Oportünizm

Munif, din adamı rolünü verdiği Şeyh Zekî'yi şiddet eğilimli ve küfürbaz bir profilde kurgularken, Orhan Kemal ise aynı rolle görevlendirdiği Kabak Hafız'ı daha çok oportünist ve sahtekar olarak tasvir etmiştir. Kabak Hafız'ı bu anlamda eleştiren Orhan Kemal, *Hanımın Çiftliği* adlı romanında onu menfaatperest, çıkarıcı, maddiyat için her türlü değerden kolay bir şekilde vazgeçebilen ve dini hükümleri tahrif eden oportünist bir karakter şeklinde kurgulamıştır.

Kabak Hafız'ın birilerinden maddi menfaat koparmak için her türlü kılığa girdiğini, insanları kandırmak için çeşitli hilelere başvurduğunu, hatta bu amaçla dini bile araç kıldığını belirten Orhan Kemal, ilgili romanında söz konusu hilelerine detaylı olarak yer vermiştir. Kabak Hafız'ın dünyevî şeyleri elde etmek için dini kullandığını ve bu amaçla toplumda dindar bir karaktere büründüğünü ifade eden Orhan Kemal, bu manadaki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Ceketinin yan cebinden çıkardığı para destesini, efendi hazretlerinin yatağı altına sıkıştırdı. Kabak Hafız görmemiş davranarak, gözlerini yumdu. Pıtırdayan dudaklarıyla yeniden başladı. Yasin Ağa için daha fazla kalmak gerekmezdi. Hazreti ibadetiyle baş başa bırakıp, yavaşça çıktı. Kabak Hafız neden sonra gözlerini açıp, yanındaki pencereden baktı. Gidiyordu upuzun boyuyla. Güldü. “Kerhaneciler!” diye geçirdi. “Şu Cenab-ı Allah da olmasa, zırnuğunuzu koklatmazsınız fakir fukaraya. Kurban olayım kudretine, kuvvetine, kerametine. Dinsizin hakkından imansız gelir!” Hemen, yatağın altına sıkıştırılan paraya uzandı, alıp saydı: İç içe beş tane onluktu. Seni seni, dedi, anayı kızdan ayıran seni! Para cüzdanını çıkardı, onlukları özenle yerleştirip kalktı. Kallavi bir sade kahveyi hak etmişti.”²⁴

Kabak Hafız'ın aşırı menfaatperest olduğunu söyleyen Orhan Kemal, bu sebeple onun dindar görünerek halkı dolandırdığı gibi din adına sürekli yalan söylediğini de belirtmiştir. Buna da romanın kahramanlarından Cemşir'in kızı Güllü ile evlenmek isteyen romanın diğer bir kahramanı olan Ramazan'ın evlilik hikâyesini örnek göstermiştir. Köyün ağası Muzaffer Bey'in yeğeni olan Ramazan, marabadan Cemşir'in kızı ile evlenmek ister, ancak Muzaffer Bey, marabadan birini gelin olarak aileye kabul etmek istemeyince Kabak Hafız, Ramazan'dan aldığı paralar karşılığında onu ikna etmek için bir hileye başvurur. Bu sebeple Muzaffer Bey'e gidip rüyasında Hz. Hızır'ı gördüğünü ve onun Ramazan ve Güllü'nün birbiri ile evlendirilmesi gerektiğini zira onların sulbundan Mehdi'nin doğacağını söylediğini aktarır. Ramazan'dan maddi bir şeyler alabilmek için Kabak Hafız'ın söylediği bu iddiaya inanan Muzaffer Bey,

²⁴ Orhan Kemal, *Hanımın Çiftliği 1*, 21. Baskı, (İstanbul: Everest Yayınları, 2017), 115.

Güllü'yü Ramazan'la evlendirmeye razı olur.²⁵

Romandaki rolü itibari ile din adamı kimliğine sahip Kabak Hafız için Orhan Kemal tarafından kurgulanan Mehdi olay örgüsü çeşitli açılardan sorunlu görülmektedir. Öncelikle dini ve toplumsal değerler noktasında konuya yaklaşıldığında mehdilik konusu gibi hassas bir konunun bir din adamı rolündeki bir karakter tarafından basit bir çıkara alet edildiğini iddia etmek ve bu şekilde romanı kurgulamak, ancak ideolojik nedenlerle açıklanabilir. Dini ve toplumsal değerler noktasında sorunlu olan bu kurgu, edebî noktada da ciddi sorunları ihtiva etmektedir. Zira gerek Ramazan gerekse de Güllü'nün yaşadıkları toplumda çeşitli ahlâki zaafarla anıldıklarını söyleyen Orhan Kemal, onları mehdi gibi üstün bir kişiye ebeveyn olmaya uygun bir profilde çizmemiştir. Öte yandan dine bile mesafeli olan Muzaffer'in mehdi iddiasıyla bu evliliğe nasıl razı edildiği ile ilgili mantıklı bir ikna sürecine de yer verilmemiştir. Romanda görülen bu edebî eksiklikler de romanın sahip olması gereken gerçekçilik özelliğine ciddi bir darbe vurmuştur.

1.4. Sahtekârlık

Çalışmamıza konu olan romanların din adamına nispet ettikleri olumsuz davranışlarından biri de sahtekârlık karakteri olmuştur. Din adamının sahtekârlık, düzenbazlık ve hilebazlıkla suçlandığı ve bu şekilde yansıtıldığı olumsuz bir kurguya Türk edebiyat yazarlarından Orhan Kemal'in kaleme aldığı *Hanımın Çiftliği* adlı romanında karşılaşmak mümkündür. Söz konusu romanında kendisine din adamı rolü verilen Kabak Hafız adındaki karakter; gizli olarak içki içen, dini hükümleri tahrif eden, türlü günahları işlemekten imtina etmeyen, yalan söyleyen ve toplum karşısında sahte dindar davranışları içerisine giren bir karakter şeklinde kurgulanmıştır.

Kabak Hafız'ın köyde gizlice düzenlemiş olduğu işret sofrası kurgularına geniş bir şekilde yer veren Orhan Kemal, romanında Hafız'ın güvendiği az sayıdaki arkadaşlarıyla ara ara içki içtiklerini ifade etmiştir. İçkilerin Hafız'ın talebiyle arkadaşı Ramazan tarafından dayısı Muzaffer'in çiftliğinden gizlice getirildiğinden bahseden Orhan Kemal, gece kurulan bu işret sofralarının gecenin geç saatlerine kadar sürdüğünü de sözlerine eklemiştir.²⁶

Sözü edilen romanda Hafız'ın evde gizlice kurmuş olduğu bir işret sofrasından bahseden Orhan Kemal, Hafız'ın o sırada bir köylüye yakalandığını ve sonrasında da şunların yaşandığına değinmiştir:

"Bir gün Zaloğlu herifi şarap içerken basmıştı. Sanmıştı ki, herif yakalanınca ürkecek, toparlanacak, sonra da eline ayağına düşüp kul gibi yalvaracaktı kimseye bir şey söylememesi için. Hiç de öyle olmamıştı:

– Ooo mirim, buyur bakalım!

Şaşmıştı Zaloğlu:

– Demek, demek böyle işlerin de var? Demek söylenenler doğru?

Kalkmış Zaloğlu'na temiz bir bardak alıp geldikten sonra:

²⁵ Kemal, *Hanımın Çiftliği* 1, 86.

²⁶ Kemal, *Hanımın Çiftliği* 1, 66.

– Otur, Otur demlenelim... Sen benim vaazlarıma kulak asma. Gittiğim yoldan gel, zararlı çıkmazsın! Cenâb-ı Allah hiçbir şeyi boşuna yaratmaz. Her yaratılmış şeyin bir vazifesi vardır. Şarabın da haramlığı içmesini bilmeyenler içindir... Şarabı içişim, ucuzluğundandır. Elime geçse, rakıyı şişeyle değil de binlikle içerim.”²⁷

Sosyalist bir düşünce yapısına sahip Orhan Kemal’in ilgili romanında kendisine din adamı rolünü verdiği Hafız ile ilgili yapmış olduğu içki sofrası kurgusu, bazı açılardan problemlidir. Zira toplumun ciddi manada hassas olduğu bir konuda sorumlu davranılmadığı görülmektedir. Din adamı rolündeki birisinin; ayyaş ve haramları istediği şekilde tevil eden biri olarak yansıtılması, toplumsal değerlere hassasiyetle yaklaşması gereken bir edebiyatçının göstermesi gereken sorumlulukla bağdaşmamaktadır.

Verilen örnekte de görüldüğü üzere Orhan Kemal, Hafız’ın şarabın haramlığıyla ilgili olarak “Şarabın haramlığı, içmesini bilmeyenler içindir.” gibi bir gerekçe sunduğunu belirtmiştir. Herhangi bir hakikate dayanmayan bu gerekçenin dini bir bilgiye sahip herhangi bir insan tarafından inandırıcı bulunması ve delil olarak savunulması mümkün değilken bir din adamına nasıl nispet edilebilir?! Romanlar, her ne kadar kurgusal eserler olsa da gerçeklerden uzaklaşmaması, hakikatleri tahrif etmemesi ve realiteyi değiştirmemesi gerekir. Çünkü söz konusu eserler, topluma karşı tutulmuş birer ayna olmalıydılar.²⁸

Kabak Hafız’ı romanında çeşitli sahtekârlıklarla betimleyen Orhan Kemal, bu noktada kendisine yönelttiği suçlamalardan biri de yaşadığı toplumu yanılttığı şeklindedir. Hafız’ın gerçekte içki içme, yalan söyleme, harama el uzatma vs. birçok günahı gizlice irtikâp ettiğini söyleyen Orhan Kemal, onun toplum karşısında farklı bir karakter ve dindar bir duruş ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir. Yazar, bu manadaki bir duruş örneğini, değinilen romanında şu ifadelerle kurgulamıştır:

“Kabak Hafız, Yasin ağanın telaşlı telaşlı gelmekte olduğunu pencereden görünce, yatağına girdi, yorganı omuzuna aldı, sırınmış beyaz takkesini başına geçirip, gözlerini yumdu, patırdayan dudaklarıyla başladı sallanmaya. Dua ediyordu sözde.. Yasin ağa içeri girip de onu bu halde görünce, durakladı. Sonra da bir kıyıya sessizce ilişti. Mübarek nasıl da vecd içindeydi! Böylesine dini bütün, Cenab-ı Allah’ın makbul bir kuluna karşı o türlü terslenmek doğru muydu? Ne günlere kalınmıştı. Yarabbi! Gün günden beter geliyor, gelen, gideni aratıyordu. Kim bilir daha ne kötü günler gelecekti. O günleri göstereceğine, Cenab-ı Allah ruhunu kabzetseydi razıydı.. Kabak Hafız, çatık kaşları, öfkeyle yumulu gözleriyle uğultu halindeydi. Bu hal her an artıyor, gittikçe celalleniyordu. “Vay mübarek vay!” diye geçirdi Yasin ağa. “Şuna bak, nasıl da hırslanıyor, sen tut, böyle mübarek bir adamın kalbini kır.”²⁹

²⁷ Kemal, *Hanımın Çiftliği* 1, 66.

²⁸ Zekiye Antakyaloğlu, *Roman Kuramına Giriş*, 1. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 57; Mustafa İdil, *Gerçeklik ve Roman*, 1. Baskı, (Ankara: Dayanışma Yayınları, 1983),16.

²⁹ Kemal, *Hanımın Çiftliği* 1, 113-114.

Sonuç

Çoğunlukla bireyin iç ve dış dünyasını, maceralarını ve toplumsal ilişkilerini yansıtmaya çalışan roman, bu noktada gerçek dünyanın verilerinden yararlandığı gibi hayali dünyanın olanaklarından da yararlanır. Yazar; olay, zaman, mekân ve karakterleri gerçek dünyadan seçse de bunları yorumlama noktasında hayali dünyanın bazı olanaklarından yararlanma olanağına sahiptir. Roman yazarı sanatçı kişiliği, hayal gücü, görgüsü, kültürel birikimi, zengin düşünce dünyası gibi kişisel özelliklerinden etkilenecek değinilen roman unsurlarını yeniden yorumlama özgürlüğüne sahiptir. Ancak söz konusu yorumlama özgürlüğü, sonsuz bir özgürlük olmayıp belli bazı kriterlerle bağlıdır. Zira yazar, kaleme aldığı herhangi bir roman eserinde edebî hassasiyetlerin yanında tarihi gerçekler, toplumsal ve dini değerlere de özenle yaklaşmak durumundadır.

İdeolojik romanların dışında diğer roman türlerinin geneli, değinilen prensiplere dikkat etmiştir. Roman sanatının edebî ilkelerine karşı aykırı bir duruş sergileyen ideolojik romanlar, işaret edilen tarihi gerçekler, dini ve toplumsal değerler noktasında istenilen hassasiyeti ortaya koyamadıkları görülmüştür.

Çalışmamıza konu olan söz konusu ideolojik romanlardan Abdurrahman Munîf'in *Ummu'n-nuzûr* ve Orhan Kemal'in *Hanımın Çiftliği* adlı romanları da belirtilen hassasiyetleri gözetmemiştir. Din adamı rolündeki karakterleri büyük bir ahlâkî zaaf içerisinde kurgulayan bu romanlar, bu anlamda katı ideolojik bir bakış açısıyla hareket etmişlerdir. Söz konusu ideolojik düşünceyle hareket edip din adamını adeta şeytanî bir profilde çizen bu romanlar, çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Din adamını oportünizm, küfürbazlık, saldırganlık, gizlice içki içme ve sahtekârlık gibi çeşitli ahlâkî zaafarla kurgulayan söz konusu romanlar; edebî, tarihi, dini ve toplumsal değerler noktasında tahlil edilmiş ve bu anlamda sergilemiş oldukları yanlışlıklara detaylı olarak değinilmiştir.

Kaynaklar

- Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Arageek. "Semâni hakâik 'ani'r-rivâi Mario Vargas Llosa". Erişim: 2 Temmuz 2019.
<https://www.arageek.com/listat/ثمانى-حقائق-عن-الروائي-ماريو-فارغاس-يو>.
- Arslan, Adnan. *Abdurrahman Munîf'in Romancılığı*. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Arslan, Adnan. "Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Aralık 2016): 31-57.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009.

The Typologies of the Clergyman in the Novel Ummu'n-Nuzur to Abdul Rahman Munif and in the Novel Hanımın Çiftliği to Orhan Kemal

Abstract

The novel, which is defined as a work that describes the events that may be experienced or may be experienced depending on time, place and people in harmony is a literary mirror that reflects the individual and society in various aspects. The novel which sheds light both on the internal and external world of the individual and the relationship of the individual with the society, constructs the subjects with a literary sensitivity. This sensitivity is manifested in the form of not distorting historical data, eroding social values and not breaking with realities; it gives the novel a literary value and makes the reader interested. However, it is not possible to see this literary sensitivity in novels written with strict ideological thinking. Because such novels act from a narrow point of view rather than considering literary, historical, social and religious sensitivities and construct events, time, places and characters which are the basic elements of the novel. In fact, the art of novel is a free literary genre that is in favor of change, offering the reader different horizons and embracing innovations. These points pointed out for the novel are not seen in ideological novels which are quite closed to change and do not include different literary styles both technically and thematically. Some of the novels written by the thought mentioned are Abdurrahman Munif's Ummu'n-nuzûr and Orhan Kemal's Hanımın Çiftliği. Abdurrahman Munif's novels Ummu'n-nuzûr and Orhan Kemal's Hanımın Çiftliği may serve as an example of the type of novel written with the mentioned ideological thought. Written with a strict ideological thought rather than literary sensitivity, these novels construct the hero they play the role of the clergyman in a demonic character - due to the strict socialist ideology of their writers. These novels, which construct the clergy with moral weaknesses such as violent tendencies, profanity, dishonesty, opportunists and deceiving society, are evaluated in a critical language in our study. In addition, it is mentioned how the moral weaknesses mentioned are constructed and how such fiction takes these novels away from a literary line. In these novels, it is thought that the clergy has an extremely negative profile and that the writers have a strict socialist thinking. These novels, which construct the clergy with violent tendencies, abusive, cowardly, dishonest, opportunist, drunkard, fond, and cheating society, are evaluated in a critical language in our study. At this point, the prominent themes in each novel were selected and firstly how these themes were constructed by the relevant novels was mentioned, and then, within the scope of thematic criticism, it was clearly indicated what kind of drawbacks a fiction in this sense had in both social and religious points. In this article, in addition to thematic analysis, technical analysis is also carried out, and in this sense, it is mentioned how these fictions are fictionalized and how such fiction takes these novels away from a literary line and in this sense they become weak works. It is thought that this study which points to the novels that denigrate the clergyman for ideological reasons with an example from Arab and Turkish literature will shed light on the relationship between novel and ideology.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Novel, Abdurrahman Munif, Orhan Kemal, Ideology.

Emevîler Dönemindeki Tarih Çalışmalarına Genel Bir Bakış ve Dönemin Siyasî Olaylarının Tarih Çalışmalarına Etkisiyle İlgili Bazı Tespitler

Overview of the Studies of History in Umayyad Period and Some Determinations About the Effect of Political Events of the Period on Historical Studies

Mücahit YÜKSEL^a

^a Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

e-Posta: myksl_42@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	22.08.2019
Kabul Tarihi:	16.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Tarih, toplumların geçmişle bağlantısını kuran, geçmişten ders çıkarmasına yardımcı olan ve geleceğe dönük adımlar atmasında yolunu aydınlatan bir bilim dalıdır. İslâm toplumunda bu alandaki çalışmalar her ne kadar hadislerin toplanması kapsamında daha önceden başlamışsa da Emevîler dönemi, müstakil anlamda tarih çalışmalarının ilk örneklerinin ortaya çıktığı süreç olmuştur. Toplumları yönetme sanatı olan siyaset ile tarih ilmi arasındaki ilişki inkâr edilemez. Geçmişten bu yana siyasetçiler, tarihçilerle devamlı iletişim kurmayı tercih etmişlerdir. Bu ilişki, tarafların durumuna göre bazen olumlu bazen de olumsuz bir seyir izlemiştir. Zira kimi siyasetçiler tarihe ve tarihçiye, bilgi alma ve danışma amacıyla yaklaşırken, kimi siyasetçiler ise tarihi ve tarihçiyi, toplumu yönlendirme vasıtası olarak kullanmıştır. Bu durum, İslâm dünyasında da benzer bir görüntü ortaya koymuştur. Emevîler dönemi, İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu dönem, İslâm toplumunda sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda köklü değişimlerin yaşandığı ve ardından da derin ayrılıkların kendisini gösterdiği bir zaman dilimi olmuştur. Emevî halifelerinin, muhalif seslere karşı gösterdiği hoşgörüsüz tavır ve Müslüman toplumun değer verdiği bazı önemli şahısları öldürmüş olmaları, Müslümanlar nezdinde bu dönemin olumsuz bir imaj kazanmasına sebep olmuştur. Bu olumsuz imaj sebebiyle de dönemle ilgili bazı konular objektif bir şekilde ele alınamamıştır. Dikkâtlı bir incelemeden sonra Emevîler döneminin, sadece fetihler ve muhalif hareketlerle mücadelenin yaşandığı bir zaman dilimi olmadığı görülecektir. Zira İslâm toplumunda ilmi alanda yaşanan birçok gelişmenin temeli de bu dönemde atılmıştır. Ancak kaynaklar incelendiği zaman, tarihçilerin siyasî olaylarda fülen yer almasının örneklerinin çok az olduğu görülecektir. Bununla birlikte onlar, tarihle ilgili eserlerinde, tartışmalı siyasî olaylara bol miktarda değinmişlerdir. Bu makalede, Emevîler dönemindeki tarih çalışmaları ve tarih alanında çalışan kişilerin, siyasetle ilişkileri ele alınacaktır. Böylece, dönemin siyasî olayları ile tarih çalışmaları arasındaki ilişkiye mercek tutulacak ve bu süreçte tarihçilerin, siyasî olaylara bakışları ve bu bakış açısının olumlu ve olumsuz etkileri incelenecektir. Bu çalışmalar, Abbâsiler döneminde zirveye ulaşmıştır. Dolayısıyla Abbâsiler döneminde medeniyet alanında yaşanan gelişmelerde Emevîlerin rolü inkâr edilemez. Bu çalışma, sadece Emevîler dönemiyle sınırlı kalacak ve bu dönemdeki tarih ve siyaset anlayışı arasındaki ilişkiyi ele alacaktır. Zira bu konu, günümüzde faydalandığımız birçok İslâm tarihi kaynağının doğru bir şekilde değerlendirilmesinde bize yeni bir bakış açısı kazandıracak ve tarih bilgilerinde ideolojinin etkisini ortaya koyacaktır. Nitekim toplumlar, geçmişten aldıkları dersler ile geleceğe dönük sağlam adımlar atabilirler. Bu sebeple tarihin, olumsuz etkilerden temizlenerek objektif bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Tarih, Siyaset, İdeoloji.

Giriş

İslâmî ilimlerin gelişmesi noktasında Emevîler dönemi, önemli bir zaman dilimidir. Zira bu dönem, birçok ilim dalının temellerinin atıldığı dönemdir. Bu ilimlerden biri olan tarih de devlet adamları ve âlimler nezdinde büyük ilgi görmüştür. İlk olarak hadis kitaplarında bâb başlıkları altında yer alan tarihle ilgili veriler, zamanla müstakil bir ilim dalı olan *İslâm tarihi*'nin alt yapısını oluşturmuştur.

Başta Muâviye b. Ebû Süfyân olmak üzere birçok Emevî halifesi, bizzat tarih alanıyla ilgilendikleri gibi dönemin ünlü tarihçileriyle de irtibat kurmuşlardır. Tarihçilerin, devlet başkanlarıyla ilişkileri ise siyasî olaylara yaklaşımları ve benimsedikleri ideolojiye göre renk almıştır. Kimi tarihçi, iktidarın icraatlarını benimsediği için gönülden bir yakınlaşma içine girmiş, kimi tarihçi, iktidarın icraatını benimsemediği hâlde ona karşı muhâlif tavrı içine de girmemiş, kimi tarihçi ise iktidara karşı her yönüyle muhâlif bir tavrı benimsemiş ve bunu eserlerine yansıtmıştır.

Bu dönemde muhalif bazı ulema, iktidarın bazı icraatlarını, dine aykırılık gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu konuların başında; Emevî iktidarının, halifeye karşı isyan ederek gayrimeşru bir yolla kurulmuş olması, Ziyâd b. Ebîh'in Muâviye'nin nesline ilhak ettirilmesi ve Yezîd dönemindeki Kerbelâ olayı ile Mekke ve Medine isyanları gibi meseleler yer almaktadır. Bu konular, dine aykırılık olarak değerlendirilmiş ve iyi niyetli, uyarıcı bir rol üstlendiği kanaati benimsenmiştir.¹ Bununla birlikte Şîi ve Hâricî tarihçilerin değerlendirmelerinde ise genel olarak siyasî düşünceler etkili olmuştur.

Bu konuda benzer bir çalışma, Mustafa Özkan² tarafından yapılmıştır. Ancak Özkan, çalışmasında Emevî idaresine karşı tavırları noktasında tarihçilerden ziyade diğer İslâmî ilimlerde tanınmış âlimlere yer vermiştir.

Bu çalışmada ise sırasıyla, Emevîler dönemindeki tarih çalışmalarına genel bir bakış yapılacak ve ardından, zikrettiğimiz ilişki türlerine göre tarihçiler ve eserlerindeki siyasî izler ele alınacaktır.

1. Emevîler Dönemindeki Tarih Çalışmalarına Genel Bakış

Siyer ve megâzî alanındaki çalışmalar, Emevîler döneminde büyük bir hız kazandı ve tâbiîn tabakasından olan muhaddisler arasındaki bazı âlimlerin, çalışmalarında bu alanla ilgili olarak topladıkları rivâyetler, siyer ilminin ilk ürünlerini ortaya çıkardı.³

Emevîler döneminde bazı şahıslar, tarih alanındaki bilgileriyle ön plana çıkmıştır. Bu alandaki ilk kişi Ubeyd b. Şeriyye el-Yemenî olmuştur. Vehb b. Münebbih ise megâzî bilim dalının temellerini atan kişi olmuştur. Siyer alanında eser veren en eski müellifin, Urve b. Zübeyr olduğu rivâyet edilmektedir. Ayrıca Ebân b. Osman da siyer ile uğraşmıştır. Talebesi olan Abdurrahman b. Muğîre, onun adına Rasûlullah'ın sîretine dair kitabı bir araya

¹ Mustafa Özkan, *Emevîler döneminde iktidar-ulema ilişkisi*, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 132-134.

² Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının Siyasî İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2008, cilt: VI, sayı: 11, s. 93-113.

³ Ancak bu dönemde yazılan sahifeler, günümüze kadar ulaşmamıştır. (İsmail Yiğit, *Emevîler*, İsam Yayınları, Ankara, 2016, s. 236.)

toplamaştır. İbn Şihâb ez-Zühri ile Musa b. Ukbe ve İbn İshak ile onun talebesi İbn Hişâm da megâzî ilmiyle uğraşmış ve bu alanda eser yazmışlardır.⁴ Emevîlerin son yılları ile Abbâsilerin ilk yıllarında yaşayan Avâne İbnü'l-Hakem el-Kelbî hakkında ise Mahmut Şâkir, onun, İslâm'da *Kitabu't-tarih* ismini taşıyan ilk tarih kitabının sahibi olduğunu söyler. Ayrıca Muâviye ile Ümeyye oğullarının sîretini de yazmış fakat bu iki kitap kaybolmuştur.⁵ Son olarak siyer ilmiyle uğraşan bu isimlere; Şurahbil b. Sa'd, Abdullah b. Ebûbekr b. Hazm ve Âsım b. Ömer'i de eklemek gerekir.⁶

İslâm'ın yayılmasının ardından Cahiliye dönemi haberleri hakkındaki kitapların yazılmasına da ancak Emevîler döneminde önem verildi. Bu dönemde yazılmasına özen gösterilen kitaplar ise Arap kabilelerinin nesepleriyle ilgili olanlardır. Bu alanda önde gelen tarihçiler ise Abîd/Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî, Vehb b. Münebbih, Hişâm b. Muhammed es-Sâib el-Kelbî, onun oğlu Ebu'l-Münzir ve İbnü'l-Hâik diye meşhur olan el-Hemedânî'dir.⁷

Bilinmektedir ki bazı sahâbe, kendilerine has sahifelerde Hz. Peygamber'in sünnetine dair bilgileri yazmışlardır. Her ne kadar bu sahifelerin izleri silinip gitse de onların tâbiinden olan öğrencileri, bu sahifelerden ezberledikleri bilgileri sonraki nesillere aktarmışlardır. Böylece çeşitli şehirlerde tarih ekollerinin temelleri atıldı.⁸ H. I. ve II. asırların önde gelen tarihçilerini ve bağlı oldukları ekolleri şu şekilde sıralamak mümkündür⁹:

Medine Ekolü	Şam Ekolü	Mısır Ekolü	Irak Ekolü	Yemen Ekolü
<ul style="list-style-type: none"> • Urve b. Zübeyr • Ebân b. Osman b. Affan • Saîd İbnü'l-Müseyyeb • Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zühri 	<ul style="list-style-type: none"> • Evzaî • Avane • İbnü'l-Hakem el-Kelbî • Ubeyd b. Şerîyye el-Curhumî. 	<ul style="list-style-type: none"> • Leys b. Sa'd el-Mısırî 	<ul style="list-style-type: none"> • Amir b. Şerahîl eş-Şa'bî el-Kûfi • Seyf b. Ömer et-Temîmî • Kahzem b. Süleyman 	<ul style="list-style-type: none"> • Dağfel b. Hanzala eş-Şeybânî • Ubeyd b. Şerîyye • Vehb b. Münebbih

Bu tarihçilere karşı Emevî halifelerinin tavrı ise farklı olmuştur. Zira Muâviye; Siyer, tarih ve önceden yaşayan devletler hakkında yazılmış kitapları okumaya çok düşkün bir halifeydi. O, her gece yatsı namazından sonra vaktini tarih rivayetlerine ayırırdı. Tarihçilerin meclislerine katılarak Araplar, İranlılar ve hükümdarlarının idare biçimleri, hile ve

⁴ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-dinî-kültürel-sosyal İslâm tarihi*, 2. Baskı, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayhan Yayınevi, İstanbul, 1987, II, 230; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 156; İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, R. Altınay vd., *Emevîler dönemi bilim, kültür ve sanat hayatı*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 45.

⁵ Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberî*, thk. Muhammed b. Tahir el-Berzenci, Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut, 2007, I, 12.

⁶ Josef Horovitz, *İslâmî tarihçiliğin doğuşu*, 2. Baskı, çev. Ramazan Özmen, Ramazan Altınay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019, s. 106, 121, 131.

⁷ Muhammed Ebu'l-Mehâsin Ufûr, *Meâlimu tarihi's-şarki'l-ednâ'l-kadîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, s. 243.

⁸ Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberî*, I, 9.

⁹ Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberî*, I, 12-13.

düzenbazlıklar gibi hususları dinlerdi.¹⁰ Ayrıca Yezîd b. Muâviye de Dağfel b. Hanzale es-Sedûsî ile İläka b. Küreym neseb ilmi konusunda ders almıştır.¹¹ Buna karşın Abdülmelik b. Mervân, bir şahsın elinde Vehb b. Münebbih'in kitabını gördüğü zaman bu kitabın yakılmasını emretmiş, sonra da bunun yerine Kur'ân-ı Kerim kıraatı ile uğraşılmasını istemiştir.¹² Yine tarihçilerle yakın ilişki kuranlar arasında Abdülmelik'in babası Mervân b. Hakem ise, Hakîm b. Hizâm'ı kendisine yakın tutarak ondan megâzî dinlemiştir.¹³ Hişâm b. Abdülmelik, Divanu'r-Resâil başkanı Ebu'l-Alâ Sâlim b. Abdurrahman'dan, Aristo'nun, hükümdarın yapması gerekenler konusunda Büyük İskender'e yazdığı risâlesini ve siyaset konusundaki diğer bir mektubu olan *Sırru'l-Esrâr* adlı kitabını Arapça'ya çevirmiştir.¹⁴ Sasani hanedanı tarihine dair bir kitap, Hişâm için Farsçadan Arapçaya çevrilmiştir.¹⁵ Ömer b. Abdülazîz tarafından Şam'a davet edilen Âsım b. Ömer b. Katâde de Şam camiinde megâzî, hadis ve sahâbenin menkâbelerine dair dersler okutmuştur.¹⁶

Son olarak Müslümanlar arasında siyer ve tarih ilimlerinin gelişmesinde rol oynayan sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Müslümanların; soy, sop, aşiret ve kabile gibi unsurlara bağlılığa özel önem vermeleri.
- İlk halifelerin, önceki idareci ve hükümdarların yönetim tarzlarını araştırıp öğrenme ve onların tecrübelerinden faydalanma arzuları.
- Hz. Peygamber'in ve ashâbın döneminde cereyan eden olaylara duyulan ilgi.
- Devlet hazinesinden maaş alan kişilerin alacaklarını tayin hususunda neseplerini öğrenmek.
- Dinî kitaplarda geçen bazı yer ve şahıs adlarının belirlenmesi.
- Kendilerine ait bir tarihe sahip olan çeşitli halkların insanların İslâm'a girmeleri ve onların, tarihlerini de öğretmeleri.
- Fethedilen bölge halklarının, Araplar karşısında kendi geçmişlerini bir denge unsuru olarak ortaya koyma arzuları.¹⁷

¹⁰ Corci Zeydân, *İslâm uygarlıklar tarihi*, 3. Baskı, çev. Nejdî Gök, İstanbul, 2013, I, 701.

¹¹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed, İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 2. Baskı, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 118; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessabîn*, Dâru'r-Rüşd, Riyad, 1987, s. 30.

¹² Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-dinî-kültürel-sosyal İslâm tarihi*, 2. Baskı, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1987, II, 230. Ancak Abdülmelik b. Mervân'ın bu davranışı, onun siyer ve tarih okumaya karşı olumsuz bir tavrının olduğunu ispatlamamakla birlikte özel sebeplere bağlı tikel bir uygulama olarak görülmektedir. Zira kendisi de Urve b. Zübeyr ile görüşmeler yapmış ve ona siyer ile ilgili bazı sorular sormuştur. Örneğin; Kureyş'in Hz. Peygamber'e muhâlefet sebebini Urve b. Zübeyr'e sormuş, o da yazdığı mektupta, ilk etapta Kureyş'in Hz. Peygamber'den uzak durmadıklarını ancak onların putlarını kınadığı zaman tavırlarının değiştiğini ve ona karşı sertleştiklerini söylemiştir. (Muammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, I, 546.) H.74 yılında Urve, Abdülmelik b. Mervân'a biat edince Abdülmelik, kendisinden İslâm'ın doğuşuyla ilgili haberleri yazıp göndermesini istemiş o da yapmıştır. (Muhammed b. Ömer b. Vakîd es-Sehmî, *el-Megâzî*, 3. Baskı, thk. Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut, 1989, Mukaddime, 20-21.)

¹³ Taberî, *Sahîhu ve daifu tarihi't-Taberî*, I, 7.

¹⁴ Lütfullah Kârî, *Neşetül-ulumî't-tabiiyye inde'l-müslimîn fi'l-asri'l-Ümevî*, Dâru'r-Rufâî li'n-Neşr ve't-Tibâa ve't-Tevzî', Riyâd, 1986, s.78-79.

¹⁵ Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Huseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî, Dâru's-Sâvî, Kahire, ty, s. 93.

¹⁶ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Matbaatu Dâirati'l-Maârif, Hindistan, 1326, V, 54.

¹⁷ Philip K. Hitti, *Siyasî ve kültürel İslâm tarihi*, çev. Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 340; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 155, 156; Sabri Hizmetli, *İslâm tarihi: İlk Dönem*, 9. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 36, 38.

2. Emevîler Dönemindeki Siyasî Olayların Tarih Çalışmalarına Etkisi

Emevîler döneminde tarih/tarihçi-siyaset/idareci arasındaki ilişkinin türünü ve boyutunu etkileyen birçok etken olmuş ve bu etkenlerin neticesinde tarih ilminin farklı branşları ortaya çıkmıştır. Örneğin Hz. Ali ile Muâviye arasındaki fitne döneminde kıssa anlatımı, siyaset aracı olarak kullanılmıştır. Herkes bu dönemde kendi iddiasını destekleyici bir unsur olarak kıssa anlatımından faydalanmıştır. İbn Lühey'a'nın Yezid b. Hubeyb'den naklettiğine göre bu süreçte Hz. Ali, kunut yaparak kendisiyle harp edenlere beddua etmiştir. Bu haber Muâviye'ye ulaştınca o da karşı tedbir olarak bir adama emretmiş ve bu adam, sabah ve akşamdan sonra kıssa anlatmış, Muâviye ve Şam halkı için dua etmiştir.¹⁸

Fetihlerle birlikte Araplar kendilerini yeni medeniyetsel meydan okumalarla karşı karşıya buldular. Çünkü İslâmî fetihler, onları yerleşik eski medeniyetlerle yüz yüze getirdi ve bu medeniyetler karşısında onlar, kimliklerini pekiştirme gereği duydular. İslâmî dönemdeki Arap yazarların eserlerinde Farsların, kökenlerini yüceltmeye başlayıp Araplara üstünlük taslamaya başlamasıyla birlikte Şuûbiye hareketi baş gösterdi.¹⁹

Emevî iktidarına muhalif tavır almış olan Şîa ve Havâric gibi gruplar ise genellikle -o dönem için- yakın tarihle ilgili çalışmalar yapmış ve Cemel Vak'ası, Siffin Vak'ası, Tahkîm gibi konuları ele alan eserler ortaya koymuşlardır. Bu yüzden dönem tarihçileri, Emevîler'e karşı muhalif bir tavır içine girmeyen ve Emevîler'e muhalif olan tarihçiler bağlamında değerlendirilecektir.

2.1. Emevî Yönetimiyle Koordineli Olarak Çalışan Tarihçiler²⁰

2.1.1. Dağfel b. Hanzale

Önde gelen nesep âlimlerinden olan Dağfel'in asıl adı, Hacer İbnü'l-Haris el-Kinânî'dir ve "Dağfel", onun lakabıdır. Muâviye onu çağırılmış ve Arapça, nesep ve nücûm ilmine dair sorular sorduktan sonra ilmini çok beğenmiş, ardından da bu bilgileri oğlu Yezid'e öğretmesini istemiştir.²¹

Dağfel b. Hanzale es-Sedûsî, Hz. Peygamber dönemine yetişmiş fakat ondan hiçbir şey işitmemiştir.²² Sahâbi olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel bu konuda bilgisi olmadığını söylemiştir. Buhârî ise onun sahabe olduğuna dair bir bilgi bulunmadığını söyler.²³ Amr b. Ali, İbn Sa'd ve Tirmizî de onun sahâbî olmadığını görüşündedir. Buna karşılık Nûh b. Ebû Hubeyb, Basra'ya yerleşen sahâbe arasında Dağfel'in de

¹⁸ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 158.

¹⁹ Abdulvehhab, *el-Arab fi'l-usûri'l-kadîme*, 86.

²⁰ Bu başlık altında ele alınan tarihçiler sadece, Emevî yönetimi taraftarı olup, onların icraatlarını onaylayan kişiler değildir. Bunun yanında, bu yönetimin icraatlarını tamamen onaylamayıp, bununla birlikte muhalif bir tavır sergilemeyen tarihçiler de bu kategoride ele alınmıştır.

²¹ İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Maârif*, 2. Baskı, thk. Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire, 1992, s. 534; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 117; İzzuddin İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, II, 200; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, II, 340.

²² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 534; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 117.

²³ Ebûbekr Ahmed b. Hârûn b. Ravh el-Berdici, *Tabakâtü'l-esmâ'i'l-müfreda mine's-sahâbe ve't-tâbitin ve ashâbi'l-hadis*, thk. Sekîne eş-Şihâbi, Talâs li'd-Dirâse ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dımaşk, 1987, s. 50; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, II, 462; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 200; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Muhtasarü tarihî Dımaşk li-bni Asâkir*, thk. Ruhiye en-Nehhas, *Riyad Abdulhamid* Murad, Muhammed Muti, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1984, VIII, 199.

bulduğunu ve onun, Hz. Peygamber'i gördüğünü nakleder. Aynı şekilde İbn Hibbân da onun sahâbi olduğu görüşündedir.²⁴

Söylendiğine göre Dağfel b. Hanzale, H.70 yılında Hâricîler'le yapılan Faris topraklarından Devlâb/Dûlâb Savaşı'nda Ezârika tarafından öldürülmüştür.²⁵ Bu da onun, Emevî yönetimiyle iyi ilişki yürütmüş bir tarihçi olmanın ötesinde muhâlif gruplarla savaşıyor derecede taraftar bir konumda olduğunu göstermektedir.

2.1.2. Suhâr el-Abdî

Adı, Suhâr b. Sahr'dır. Ona, Suhâr b. Abbâs b. Şerâhil el-Abdî de denir. Abdulkays kabilesindedir. Künyesi, "Ebû Abdurrahman" dır. Sahâbidir ve Hz. Peygamber'den iki ya da üç rivâyeti vardır.²⁶

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra onun kanının hesabının sorulması konusunda ısrarcı olan ve "Osmanî" diye adlandırılan gruptandır.²⁷ Siffin Savaşı'nda Şam orduları arasında yer aldı. Irak'ın Şam idaresi altına girmesinden sonra Basra'ya yerleşti ve Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde burada vefat etti.²⁸

Suhâr el-Abdî, Muâviye b. Ebû Süfyân döneminin nesep bilgini ve hatiplerindendi. Dağfel ile diyalogları vardır. Ona ait *Kitabu'l-Emsâl* adlı bir kitap vardır.²⁹

Bir diyaloglarında Muâviye Suhâr'a: "Belâgat nedir" diye sormuş o da: "İcâz'dır" demiştir. "İcâz nedir" diye sorduğunda ise hızlı olmakla birlikte hata yapmamandır" demiştir.³⁰

2.1.3. Ubeyd/Abîd b. Şerîyye

"İbni Sâriye" ve "İbni Şerye el-Curhumî" de denir. Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî, Hz. Peygamber dönemine yetişmiş fakat ondan hiçbir şey dinlememiştir. Heyetle birlikte Muâviye b. Ebu Süfyân'ın yanına gelmiş ve Muâviye ona; geçmişlerin, Arap ve Acem krallarının haberlerini, dillerin karışma ve insanların şehirlere dağılma sebeplerini sormuştur. Ubeyd, onun sorduklarını cevapladıktan sonra Muaviye, ondan bu bilgileri yazmasını istemiştir. Bir görüşe göre ise onun yanına heyetle gelmemiş ve Muâviye Irak'a yöneldiği zaman Hire'de onunla karşılaşmıştır.³¹

Ubeyd b. Şerîyye bir rivâyete göre San'a, başka bir rivâyete göre ise Rakka halkındandı. Ona nispet edilen kitaplar, *Kitabu'l-Emsâl* ile *Kitabu'l-mulûk ve ahbârî'l-mâzîn*'dir. Bu kitap,

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, II, 325.

²⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 534; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 117; İbn Manzûr, *Muhtasarı tarihi Dimaşk li-bni Asâkir*, VIII, 205; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, II, 325.

²⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, II, 735; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, III, 330.

²⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, II, 735; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, III, 330.

²⁸ Mehmet Efendioğlu, "Suhâr b. Abbâs", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 475

²⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, II, 735; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, III, 330.

³⁰ İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, II, 736; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, III, 330.

³¹ İbn Kuteybe ed-Dineveri, *el-Maârif*, s. 534; "Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dineveri, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdilmunim Âmir, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî-İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikahu, Kahire, 1960, s.7; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 118. Detaylı bilgi için ayrıca bkz: İbni Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zeman*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1971, IV, 417; Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, IV, 1581, 1583; Abdilmelik b. Huseyn b. Abdilmelik el-Asâmî el-Mekki, *Semtu'n-nucûmi'l-âli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III, 139; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 189.

gece sohbetleri ve eyyâmül-arab metoduyla yazılmış olup Ad, Semûd, Lokman, Tasm, Cedis ve eski Yunan krallarıyla ilgili şiirler ihtiva etmektedir.³²

Ubeyd, uzun ömürlü insanlardandır. Ebû Hâtim es-Sicistanî, onun 300 yıl yaşadığını söylerken; bazıları da 220 yıl yaşadığını söylemişlerdir. Abdulmelik b. Mervân zamanına kadar yaşayan Ubeyd, H.67 yılında vefat etti. Araplardan ilk kitap yazan kişi olduğu söylenir. Cahiliye döneminin bilge ve hatiplerindendi.³³

2.1.4. Urve b. Zübeyr

H. Ebûbekr'in kızı Esmâ'nın oğlu olan Urve b. Zübeyr İbnü'l-Avvâm b. Esed b. Abduluzzâ b. Kusayy b. Kilâb³⁴'ın doğum tarihi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Halife b. Hayyât, onun, H.23 senesinde doğduğunu ifade eder ve bu, kuvvetli bir görüştür. Bir diğer görüşe göre Hz. Osman'ın hilâfetinden 6 sene sonra doğdu. Üçüncü bir görüşe göre ise, H.29 senesinde doğdu.³⁵ Künyesi, "Ebû Abdullah" idi.³⁶ Mus'ab'ın dışında o ve Abdullah b. Zübeyr, anne ve baba bir kardeşdir.³⁷

Muhammed b. İshak, onu, Medineli tâbiinden ikinci tabakada sayar. Güvenilir bir âlim ve fakihdir. Medine'nin, görüşü sorulan yedi fakihinden biridir.³⁸

Cemel gününde 13 yaşında olan Urve ile ilgili ilk bilgiler, Hz. Osman'ın evinin isyancılar tarafından kuşatılmasına ilişkin haberlerde geçer; Urve 35/656 yılındaki bu olayı bir arkadaşıyla beraber izlediğini anlatır. Ayrıca kuşatma esnasında Hz. Osman'ın evine girmek isteyen bir isyancının Abdullah b. Zübeyr tarafından öldürülmesi üzerine Urve yanındaki çocuğa o kişiyi öldüren kişinin, ağabeyi olduğunu söylediğini, bu sözü duyan muhasaracıların kendisini yakaladıklarını ve sonra da serbest bıraktıklarını belirtir.³⁹

Urve b. Zübeyr, Emevî halifelerinin bütün icraatlarını onaylamasa da onlara karşı muhâlif bir tavır da sergilememiş ve çağdaşı olan halifelerle, ilim merkezli pozitif bir ilişki kurmuştur. Zira o; Muâviye b. Ebû Süfyân, Abdulmelik b. Mervân ve Velid b. Abdulmelik'in yanına heyetle gelip kendileriyle görüşmüştür.⁴⁰ Bu konuda Zührî, Kabîsa b. Züeyb'den rivâyet ederek şöyle der: "Muâviye'nin halifelîği döneminin sonuna kadar; ben, Mus'ab, Urve, Ebûbekr b. Abdurrahman, Abdulmelik b. Mervân, Abdurrahman el-Misver, İbrahim b. Abdurrahman b. Avf ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe geceleyin mescidde halka halinde

³² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm*, 4. Baskı, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2001, I, 83; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenâ-Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, VI, 24.

³³ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maârif*, s. 534; Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, s. 7; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 118; İbni Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, 417; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, IV, 1583; Asâmi, *Semtu'n-nucûm*, III, 139; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 189.

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî el-Hâşimî, *et-Tabakatu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, V, 136; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah, İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, XL, 237; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, III, 255; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, 1985, IV, 421; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, VII, 180.

³⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, III, 258; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, IV, 422.

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kübrâ*, V, 139; Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Cümelü ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, IX, 441; İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, XL, 240.

³⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, III, 255.

³⁸ İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, XL, 237, 240, 250; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, III, 255; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 421.

³⁹ İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, XL, 246, 286; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 422.

⁴⁰ İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, XL, 239.

toplanır, gündüz dağılırdık.⁴¹ Ayrıca bizzat Urve de Muâviye'nin, kendisine adamlarını göndererek, nenesi Safiyye bt. Abdulmuttalib hakkında bilgi sorduğunu söylemiştir.⁴²

Urve b. Zübeyr, Abdulmelik b. Mervân'ın yanına geldiği zaman ondan büyük ilgi gördü. Bu sırada bir topluluk gelerek Abdullah b. Zübeyr'in kuşatıldığını haber verdi. Bunun üzerine Urve, çıktı ve: "O benim kardeşim; eğer onu öldürmek istiyorsanız, aleyhinize olarak bana izin vermeyin" dedi. Bu durum, Abdulmelik'e haber verilince o, Urve'ye şöyle dedi: Senin dediklerini bana anlattılar. Biz kardeşini düşmanlıktan dolayı öldürmedik. Fakat o bir işe talip oldu. O işe biz de talip olduk, bu sebeple onu öldürdük."⁴³

İbnü'z-Zübeyr, 9 yıl Mekke'de ikâmet ederken Urve de onun yanında kaldı. O şehit edildiği zaman ise mallarını alıp Medine'ye gitti. Daha sonra Abdulmelik b. Mervan'ın yanına gitti.⁴⁴ Medine'de ders arkadaşı olan halifeden, Haccâc'ın takibatından kurtulması için kendisine eman verilmesini istedi. Ona karşı saygılı davranan Abdülmelik, Haccâc'a bir mektup yazarak Urve'ye eman verildiğini bildirdi.⁴⁵ Kardeşi Abdullah b. Zübeyr öldürüldüğü zaman Urve, Abdulmelik b. Mervan'a gelmiş ve kardeşinin kılıcını istemiştir.⁴⁶

Haccâc, Abdullah b. Zübeyr'i öldürdüğü zaman onu asmıştı. Bunun üzerine Esmâ bt. Ebûbekr, ona haber gönderdi. Bunun üzerine Urve, devesine binerek Haccâc'ın elçilerinden önce Şam'a halifenin yanına geldi. Abdulmelik onu iyi karşıladı ve sonunda söz Abdullah b. Zübeyr'e geldi. Urve, Haccâc'ın onu öldürüp astığını söyledi. Haccâc'a haber göndererek cesedi indirtti. Urve, onun namazını kıldırdı ve defnetti.⁴⁷

Urve, Velid b. Abdulmelik ile de ilişkilerini sürdürmüştür. Beş oğluyla birlikte Velid b. Abdulmelik'in yanına geldiğinde o, Haccâc tarafından gönderilen bir katıra onu bindirmiştir. Daha sonra bu katır, en büyük oğlu olan Muhammed'e vurarak onu öldürmüştür.⁴⁸ Urve'nin ayağında kangren yarası olduğu zaman Velid b. Abdulmelik ona doktorlar göndermiş ve bu doktorların görüşü doğrultusunda ayağı kesilmiştir.⁴⁹

Urve, "Senetü'l-Fukahâ"⁵⁰ diye adlandırılan H.94 senesinde vefat etti.⁵¹ Vefat ettiği zaman 67 yaşındaydı.⁵² Abdulmelik onun için: "Kim cennet ehlinde bir adama bakmak isterse Urve b. Zübeyr'e baksın" demiştir.⁵³ Ömer b. Abdulazîz de: "Urve b. Zübeyr'den daha âlim birisini görmüyorum." demiştir.⁵⁴

⁴¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 424.

⁴² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 427.

⁴³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 429.

⁴⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, IV, 432.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, IV, 432.

⁴⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 257.

⁴⁷ Belazurî, *Cümelü ensâbi'l-eşraf*, VII, 129-131.

⁴⁸ İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XL, 262.

⁴⁹ İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XL, 260; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 255, 256.

⁵⁰ H.94 senesi, çok sayıda fukahânın vefat etmesi sebebiyle bu adla anılmıştır. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, V, 139.)

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kübrâ*, V, 139; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XL, 240, 284; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, VII, 184.

⁵² İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XL, 286.

⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 258.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, IV, 425.

2.1.5. Ebân b. Osman b. Affân

Tam adı, Ebân b. Osman b. Affân b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye b. Abdişems⁵⁵, künyesi “Ebû Saïd”, bir görüşe göre ise “Ebû Abdullah”tır.⁵⁶ Güvenilir tâbiîn’in fakiherindendir. İsmi, Medine’nin on fakihi arasında sayılmaktadır.⁵⁷

Ebân b. Osman, on altı yaşlarında iken katıldığı Cemel Vakası’nda (36/ 656) Hz. Aişe tarafında yer aldı; orduda bozgun başladığını görünce de bazı kimselerle birlikte savaş yerini terketti.⁵⁸ 76/695 yılında Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Medine’ye vali tayin edildi ve yedi yıl süreyle bu görevi yürüttü.⁵⁹ Bu sırada vefat eden Muhammed el-Hanefiyye’nin cenaze namazını da o kıldırdı.⁶⁰

Ebân b. Osman, siyer ilminin temellerini atan kişilerden biridir. Megâzî alanındaki hadisleri bir araya toplamak suretiyle bu alanda bir eser hazırlamıştır. 82/701 yılında valiliği sırasında Medine’ye gelen veliaht Süleyman b. Abdülmelik’e rehberlik ederek onu Uhud ve Kubâ’ya götürmüş ve bu yerler hakkında onun sorduğu sorulara cevap vermiştir. Süleyman, kendisinden bir siyer ve megâzî kitabı yazmasını isteyince kendisinde zaten böyle bir kitabın bulunduğunu söylemiş ve Süleyman da kendisi için bir nüsha çıkarmasını emretmiştir. Ancak kendisi için hazırlanan nüshada ensârın faziletine dair bilgileri görünce kitabı yaktırmıştır.⁶¹

Ebân b. Osman, 105/723 senesinde Yezîd b. Abdülmelik’in halifeliği döneminde vefat etti.⁶²

2.1.6. Vehb b. Münebbih

Ebû Abdullah Vehb b. Münebbih b. Kâmil b. Sic b. Zî Kibâr el-Yemânî; eskilere, dünyanın kuruluşuna ve peygamberlerin halleri ile kralların yaşantısına dair bilgilere sahip bir tarihçidir. Kıssacı ve haber ravisi (ahbar) idi. Yahudi asıllı olduğu söylenir. İsrailiyat konusunda da çok bilgilidir. İsrailiyatın çoğu ona nispet edilir. Tevrat’tan ve İsrailoğullarına ait kitaplardan aktarımlarda bulunmuştur. Hemmâm b. Münebbih, onun abisidir.⁶³

Hz. Osman zamanında 34 senesinde doğan ve tâbiinden sayılan Vehb b. Münebbih, Kısra’nın Yemen’e gönderdiği Fars halkındandır.⁶⁴

Vehb b. Münebbih, Ömer b. Abdulazîz tarafından San’a kadılığına atanmıştır.⁶⁵ Cûzcânî/Cevzecânî, onun kader konusunda bir kitap yazdığını sonra buna pişman olduğunu

⁵⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, V, 115; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 147; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, I, 96.

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâbu’l-esrâf*, V, 617; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 150; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, IV, 351; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, I, 96.

⁵⁷ İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 157; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, IV, 353.

⁵⁸ Belâzurî, *Ensâbu’l-esrâf*, V, 617; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 150, 152; Selâhaddin Polat, “Ebân b. Osman b. Affân”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 66.

⁵⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, V, 115; Belâzurî, *Ensâbu’l-esrâf*, V, 618; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 147.

⁶⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, IV, 172.

⁶¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru’l-muvaffakiyyât*, 2. Baskı, nşr. Sâmi Mekki el-Ânî, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1996, s. 124-125.

⁶² İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, V, 116; Belâzurî, *Ensâbu’l-esrâf*, V, 618; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, VI, 157; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, I, 96.

⁶³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, VI, 35; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, IV, 544,545; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, XI, 166; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 84; Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifîn*, XIII, 174.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 459; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, IV, 545; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-tehzib*, XI, 167; Ziriklî, *el-A’lâm*, VIII, 125.

⁶⁵ Ziriklî, *el-A’lâm*, VIII, 125.

söyler.⁶⁶ İbn Abbâs ile arkadaşlık yapan ve on üç sene onun yanından ayrılmayan Vehb b. Münebbih'in eserleri; *Zikru'l-mülûki'l-müteveccihe min Himyer ve ahbâruhum ve kisasuhum ve kubûruhum ve eş'âruhum ve kisasu'l-ahyâr, Kisasu'l-enbiyâ, Kitabu'l-kader ve Kitabu'l-israiliyât*'tır.⁶⁷

Vehb b. Münebbih'in, 90 yaşındayken h.110/114/116 yılında San'a'da vefat ettiği söylenmektedir.⁶⁸

2.1.7. İbn Lisan el-Hamre en-Nasib

Verkâ el-Eş'ar'ın adı Abdullah b. Husayn, künyesi "Ebû Kilâb"dr. "İbn Lisân el-Hamre" ise onun lakabıdır. Benî Teym kabilesindedir.⁶⁹

Neseb ilmi konusunda çok bilgili olan İbn Lisân'ın bu özelliği mesellere de konu olmuş ve bu ilimde bilgisi olan kişileri övmek için, "Neseb konusunda İbn Lisn el-Hamre'den daha bilgili" tabiri kullanılmıştır. Muâviye zamanında yaşamıştır. Neseb konusunda bir kitabı bulunmaktadır.⁷⁰

2.1.8. İbnü'l-Kevvâ en-Nâsib

Adı, Abdullah b. Amr'dır. Benî Yeşkur kabilesine mensuptur. Babasına "Kevvâ" denmesinin sebebi, onun cahiliye döneminde dağlama işiyle uğraşmasıdır. "Sâlih el-Hanefî" ve "İbnü'l-Kevvâ" isimleriyle de tanınır. Neseb konusunda bir kitabı vardır. Miskin ed-Dârimî, onun hakkında şöyle demiştir: "*Kevvâ oğullarına gelin de insanların nesepleri hakkında onların hükmüne göre hükmedin.*"⁷¹

2.1.9. İbn Şihâb ez-Zühri

Emevîler döneminin en büyük âlimlerinden biri de Zühri'dir. Medine tarih ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Zühri'nin derlediği rivâyetler, ilk dönem tarihçiliği için önemli malzemeler sunmuştur. Bir hadisçi olan Zühri, hassasiyetle değerlendirdiği rivâyetlerin senetlerinin durumunu da dikkâte alarak olayları baştan sona bütün halinde sunabilmek için olayla ilgili rivâyetlerin senetlerini birleştirip ortak metin halinde sunmuştur.⁷²

Tam adı, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Şihâb b. Abdullah İbnü'l-Hâris b. Zühre b. Kilâb, künyesi, "Ebûbekr"dir.⁷³ H. 51 yılında doğduğu söylenir.⁷⁴

Siyer sahibi âlimlerden olan Zühri'nin, *Kitabu futûhi Halid b. Velîd* adlı eseri vardır.⁷⁵ *Taberî*'deki Zühri rivâyetlerine bakıldığı zaman onun siyer ve megâziye önem verdiği açıkça görülmektedir. Ardından Hulefa-yı Raşidin dönemindeki fitne olaylarına, Hz. Hasan ile Muâviye arasındaki sulhe ve onlardan sonraki halifelerin yaşları ile yönetim sürelerine önem

⁶⁶ İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu't-tehzi*b, XI, 167.

⁶⁷ Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 126; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XIII, 174.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 459; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, VI, 36; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu't-tehzi*b, XI, 167; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 125; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XIII, 174.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 535; İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 118; Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, s. 25.

⁷⁰ Cevad Ali, *el-Mufâssal*, XV, 332; Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, 25.

⁷¹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 535; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 118; Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, s. 23.

⁷² Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütûbi ve'l-fünun*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ty, II, 1460. Ayrıca detaylı bilgi için bkz: Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Megazi'n-nebeviyye*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1981.

⁷³ İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 472; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 348; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 124.

⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 178.

⁷⁵ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 124.

vermiştir.⁷⁶Ayrıca onun, Araplar arasında neseb konusunda eser telif eden ilk kişi olduğu yönünde bilgiler de mevcuttur.⁷⁷

Babası Müslim b. Ubeydullah, Emevî yönetimine karşı ayaklanan Abdullah İbnü'z-Zübeyr ile birlikteydi. Zührî ise Abdulmelik b. Mervân'ın ve ardından da Hişâm b. Abdülmelik'in yanından ayrılmadı.⁷⁸

Zührî, Şam'da ders verirken meşhur olmuş, ardından halife Abdulmelik b. Mervân ile tanışmıştır. Abdulmelik ona kim olduğunu sorup adını duyduktan sonra ilk etapta yadırgamış ve babası Müslim b. Abdullah'ın, İbnü'z-Zübeyr ile birlikte hareket etmesi sebebiyle: "Fitneye giren topluluk mu?" demiştir.⁷⁹

Zührî, Abdulmelik b. Mervân'dan ilgi görmüştür. Abdulmelik, neseb konusunda kendisi de çok bilgili olmasına rağmen Zührî'ye Kureyş'in nesebi hakkında soru sormuştur. Abdulmelik b. Mervân'ın vefatının ardından, vefat edinceye kadar da Velid b. Abdulmelik'in yanında bulunmuştur. Ardından da Süleyman b. Abdulmelik, Ömer b. Abdulaziz ve Yezid b. Abdulmelik ile irtibatı kesmemiştir. Ayrıca Hişâm b. Abdulmelik ve onun oğluna da ders vermiştir.⁸⁰

Oğlu Mesleme b. Hişâm'ı (Ebû Şâkir), 116 senesinde hac emiri olarak atayan Hişâm, Zührî'ye de onunla birlikte Mekke'ye gitmesini emretti. Medine'ye geldikleri zaman Zührî ona, Medine halkına bir iyilik yapmasını tavsiye etti. On beş gün Medine'de kaldı ve Humus'u divan sahiplerine paylaştırdı. Hişâm, 123 senesinde diğer oğlu Yezid b. Hişâm'ı hac emiri olarak görevlendirdiğinde yine Zührî'yi onun yanında göndermiştir.⁸¹

Halifelerin yanında yer aldığı müddetçe onlara doğruyu tavsiye etme gayretinde olan Zührî, Hişâm b. Abdulmelik'in yanında, yönetim için ehil olmayan ve ahlâkî zaafı bulunan Velid b. Yezid'i ayıplar ve onu veliahtlıktan hal' etmesini isterdi. Bu sebeple Velid, Zührî'den nefret etmiş ve fırsat bulduğu zaman onu öldürmek istemiştir.⁸²

Ömer b. Abdulaziz de uzak ülkelere yazdığı mektupta, İbn Şihâb'a saygı göstermelerini istemiş ve sünneti ondan daha iyi bilen birini bulamayacaklarını söylemiştir.⁸³ Muâviye'nin hilâfetinin sonlarında Hz. Aişe'nin vefat ettiği H.58 senesinde doğan Zührî, 124 senesinde 72/73 yaşında vefat etti.⁸⁴

2.1.10. Mencûr b Gaylân ed-Dabbî

Hakkında fazla bir malumat bulunmayan Mencûr b. Gaylân ed-Dabbî el-Basrî, neseb alanında çok bilgilidir ve bu alanda bir kitabı vardır. H.85 senesinde vefat etmiştir.⁸⁵

⁷⁶ Taberî, *Sahîhu ve daifu tarihi't-Taberi*, I, 12.

⁷⁷ Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, s. 30.

⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 472; Hâilt Özkan, "Zührî", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 545.

⁷⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 349.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 350.

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 351.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 356.

⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 177.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 356; İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 472; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 178; Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, 30.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 23, 24.

2.1.11. İbnü'l-Keyyis

Benî Avf b. Sa'd b. Tağlib b. Vâil kabilesinden olan Zeyd b. Abdullah b. Mâlik b. Şerâhîl İbnü'l-Keyyis en-Nemerî el-Avfi el-Vâilî, neseb alanında uzmandır ve bu alanda; Ebû Ubeyde, Beyhakî, İbn Abdilberr gibi önde gelen simaların da bulunduğu kişileri topladığı bir neseb kitabı yazmıştır.⁸⁶

2.1.12. Harâş b. İsmail

Adı, Harâş b. İsmail eş-Şeybânî el-İclî'dir. Künyesi ise "Ebû Va'râ"dır.⁸⁷ Neseb konusunda âlimlerden olan İbn Muhammed İbnü's-Sâib el-Kelbî, ondan ders almıştır.⁸⁸

120 senesinde vefat eden Harâş b. İsmail'in eserleri: ise *Kitabu Rebîa ve ensâbuhâ* ile *en-Nesebu'l-atîk fî ahbâri Benî Dabbe*'dir.⁸⁹

2.1.13. Avn b. Abdullah

Avn b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, zâhid bir âlimdir. İlk sıralarda ircâ fikrine meyletmiş fakat sonra bu görüşten dönmüştür.⁹⁰

Söylendiğine göre İbnü'l-Eş'as ile hurûc etmiş ve sonra kaçmıştır. Muhammed b. Mervân Cezîre'de ona eman vermiş ve oğlu Mervân ondan ders almıştır. Ömer b. Abdulazîz'in yanında önemli bir konumu vardı.⁹¹ Ömer b. Abdulazîz, halife olduğu zaman Avf, bir heyetle onun yanına gidip ircâ konusunda onunla tartışmışlardır.⁹² Hâricîlerle mücadele sırasında Ömer b. Abdulazîz onu hâricîlere göndermiş ve onlarla konuşmasını istemiştir. Rivâyet edildiğine göre Avn b. Abdullah onlara: "Niçin ona kin güdüyorsunuz?" diye sormuş, onlar da: "Ona kin gütmemizin sebebi sadece onun kendisinden önceki ehli beytine lanet etmemesi ve onlara dalkavukluk yapmasıdır" demişlerdir. Hâricîler mallara el koyup yolları kesinceye kadar Ömer b. Abdulazîz onlarla savaşmamıştır.⁹³

Avn b. Abdullah, Süleyman b. Abdulmelik'in oğluna da ders vermiştir. Fakat nakledildiğine göre Avn, ondan pek memnun kalmamış ve babasına şikâyet etmiştir.⁹⁴

Avn b. Abdullah, yaklaşık olarak H.120 senesinde vefat etti.⁹⁵

2.2. Emevî Yönetimine Muhâlif Olan Tarihçiler

Hz. Osman'ın akrabaları olmaları sebebiyle devletin nimetlerinden faydalanmayı düşünen Emevî kabilesine mensup bazı âmil ve valilerin Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle sonuçlanan olumsuz faaliyetlerine ek olarak, Muâviye b. Ebû Süfyan da kendi kabilesine mensup olduğu için Hz. Osman'ın intikamını almak üzere ortaya çıkmış ve nesebe dayanan siyasî mücadeleleri başlatmıştı.⁹⁶ Böylesi bir ortamda Emevî aleyhtarı bazı gruplar, kendilerini meşrû bir zemine yerleştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu anlayışın bir neticesi olarak,

⁸⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, 2. Baskı, thk. İbrahim el-İbyârî, Dâru'l-Kitab el-Lübnanîn, Beyrut, 1980, I, 10; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 24, 25.

⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 138; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III, 1247; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 30.

⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 138; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III, 1247; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 30.

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 138; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III, 1247; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 30.

⁹⁰ Amr b. Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1423, I, 267; İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 250; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 104.

⁹¹ Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşraf*, VIII, 129; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 104.

⁹² İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, VIII, 172.

⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, V, 277.

⁹⁴ Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşraf*, VIII, 108, 109.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 105; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 29.

⁹⁶ Mustafa Fayda, "Ensâb", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 246.

özellikle Şîi ve Hâricî anlayıştaki tarihçilerin, o dönem için yakın tarih olarak kabul edilebilecek olan Cemel, Sıffin ve Tahkîm gibi olaylar üzerine eserler telif ettikleri görülmektedir. Bu bölümde, Emevî yönetimine muhâlif bu tarihçilerin çalışmaları üzerinde durulmaktadır.

2.2.1. Şübeyl b. Urve ed-Dab'î

Künyesi, "Ebu Amr"dır. Ğarib konusunda âlim bir şair ve neseb âlimiydi. Yetmiş yıl Râfîzî olarak yaşadıktan sonra Hâricî oldu. Basra'da ölmüştür.⁹⁷

2.2.2. Süleym b. Kays

Süleym b. Kays el-Hilâlî, ilk Müslüman musannıflarlandıdır. Hz. Ali taraftarlarından. Haccâc ile harp halindeydi ve o Irak'a girinceye kadar Kûfe'de yaşadı. Haccâc tarafından aranmaya başlayınca Fâris şehirlerinden Nübendican'a kaçtı, Ebân b. Ebî Ayyâş'a sığındı ve onun yanında öldü. Vefat anı geldiği zaman Ebân'a bir kitap verdi. Şîa'ya dair ortaya çıkan ilk kitap *Kitabu Süleym b. Kays* adlı bu kitaptır. Ona ait *Kitabu's-Sekîfe*, *Kitabu Süleym b. Kays el-Kûfî* adıyla basıldı. Bu kitabın önemini belirtmek bakımından, Ca'fer es-Sadık: "Kimin yanında *Kitabu Süleym b. Kays* yoksa onda bizim işimizden hiçbir şey yoktur" demiştir.⁹⁸

Şîi tarihçi Mesûdî'nin naklettiği şu rivâyet ise, onun güven noktasında ne kadar sıkıntılı olduğunu göstermektedir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye: "Sen ve çocuklarından on iki kişi gerçek imamdır." demiştir. Bu haberi ise Süleym b. Kays'tan başkası görmemiştir.⁹⁹

2.2.3. Esbağ b. Nubâte

Esbağ b. Nubâte ed-Dâremî el-Mucâşî el-Kufî'nin künyesi "Ebu'l-Kâsım"dır.¹⁰⁰ Kûfelidir. Hz. Hasan, Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd el-Ensâri, Hz. Ali, Ammar b. Yasir ve Hz. Ömer'den rivâyette bulunmuştur.¹⁰¹

Cerh ve ta'dîl ehli onun, güvenilir birisi olduğu konusunda görüş birliği halindedir. Zira İbn Maîn, onun sika (güvenilir) olmadığını söylemiştir. Nesaî onun, kendisinden rivâyet kabul edilmeyen bir kişi olduğunu söylemiştir. Darekutnî de onun, rivâyetinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiş; Ukaylî ise onun, ric'at fikrini dillendirdiğini söylemiştir.¹⁰²

2.2.4. Âmir b. Şerahîl eş-Şa'bi el-Kûfî

Irak medresesinin kurucularından sayılır. Tarihte iz bırakmış büyük olaylara şahitlik etmiştir. Hz. Hasan ile Muâviye arasındaki sulh da bunlardan birisidir. Haccâc döneminde İbnü'l-Eş'as hareketi içinde Deyru'l-Cemâcim olayına iştirak etmiş, ondan önce de Yezîd b. Muâviye'nin ölümünün ardından Irak'ta yaşanan sıkıntılara şahit olmuştur.¹⁰³

⁹⁷ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 535; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 118.

⁹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 271; Zirikli, *el-A'lâm*, III, 119.

⁹⁹ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işraf*, 199.

¹⁰⁰ İbni Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bestî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyd, Daru'l-Bâz, Mekke, ty, I, 173; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, III, 16.

¹⁰¹ Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, Cemaluddin İbnu'z-Zekî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980, III, 308; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, III, 16.

¹⁰² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 174; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, III, 16.

¹⁰³ Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberî*, I, 13.

2.2.5. Şa'bi

Himyerli olan Şa'bi'nin adı, Âmir İbnü Şerâhîl b. Abd b. Zî Kibâr, künyesi ise "Ebû Amr"dır.¹⁰⁴ Annesi Celûla savaşı esirlerindendi. Ömer b. Hattâb'ın halifelığının 6. yılında doğdu.¹⁰⁵

Abdullah İbnü'z-Zübeyr'in Kûfe âmilliğini yapan Şa'bi¹⁰⁶, onunla mücadele halinde olan Muhtâr'dan kaçarak Medine'de sekiz ay kalmıştır.¹⁰⁷ Şa'bi'nin, Abbulmelik b. Mervân ile de irtibatı olmuştur. İbnu Aişe şöyle demiştir: "Abdulmelik b. Mervân, Şa'bi'yi Rûm Kralına elçi olarak gönderdi. Onun yanından ayrıldığı zaman şöyle dedi: "Ey Şa'bi! Rûm Kralının bana ne yazdığını biliyor musun?" O da: "Ne yazmış ey Müminlerin emiri?" dedi. Şöyle dedi: "Senin dininin ehlini beğeniyordum. Nasıl olur da elçini, üzerlerine halife olarak seçmezler." Dedim ki: "Ey müminlerin emiri! Çünkü o beni gördü fakat seni görmedi. Asmaî, ardından şunu getirmiştir: "Ey Şa'bi! O beni, seni öldürmeye teşvik ediyor. Bu diyalog, Rûm kralına ulaştığı zaman o: "Bravo! Gerçekten de amacın sadece buydu" dedi.¹⁰⁸

Ancak Şa'bi, zulmünden ve namazı geciktirme gibi faaliyetlerinden dolayı Haccâc'a karşı hurûc eden kurrâ ile birlikte hareket etmiş, bu sebeple bir süre gizlenmiştir. Bu sırada Yezîd b. Müslim'e yazarak ondan yardım istemiş ve Haccâc ile konuşmasını rica etmiştir.¹⁰⁹

İktidar bünyesinde uzun süre kadılık yaptıktan sonra İbnu'l-Eş'âs isyanını hem destekleyen hem de halkı isyana destek vermeye davet eden Şa'bi, isyan öncesinde halka: "Ey İslâm ehli! Onlarla savaşın ve hiçbir sıkıntı, onlarla savaşmaktan sizi alıkoymasın. Allah'a yemin ederim ki yeryüzünde yönetim konusunda onlardan daha zalim ve daha zorba bir topluluk bilmiyorum. Bu sebeple sakın ihmalkâr davranmayın." demiştir.¹¹⁰ Yine İbn Kesîr'in naklettiği bir rivâyete göre Şa'bi, halkı İbnu'l-Eş'âs safında idareye karşı fiili mücadeleye teşvik amacıyla "Ey İslâm ehli! Emevîlerle çarpışınız. Zira onlar kadar zulüm yapanı ve haddi aşanı bilmiyorum. Zayıfları dışlamaları, namazı bırakmaları gibi zulümleri nedeniyle Şamlılar'la mücadele ediniz" şeklinde bir konuşma yapmıştır.¹¹¹

Şa'bi, 104/105 senesinde 77 yaşında vefat etti.¹¹²

2.2.6. Câbir el-Cu'fi

Adı, Ebu Abdullah Câbir b. Yezîd b. el-Hâris... Vâil b. Mer'î el-Cu'fi'dir.¹¹³ Aşırı şiilerden ve sebebiyenin inançlarını benimseyenlerden kabul edilir. İbni Hibbân, onun Abdullah b. Sebe'nin arkadaşlarından olduğunu söylerken¹¹⁴ İbni Hacer de râfîzî olduğunu söylemiştir.¹¹⁵ Gerçekten de o, ric'at fikrine inanan bir kişi olarak tanınmıştır.¹¹⁶

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 449, 450; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 294.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 450; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 295.

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 450.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 297.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 306.

¹⁰⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 306.

¹¹⁰ Taberî, *Târih*, III, 635.

¹¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986, IX, 40.

¹¹² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 451.

¹¹³ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 480; Mizzî, *Tehzibu'l-kemal*, IV, 465.

¹¹⁴ İbni Hibban, *el-Mecrûhîn*, I, 208.

¹¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takribu't-tehzib*, Muhammed Avâme, Dâru'r-Reşid, Halep, 1986, T 878.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 480; Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak ve beyânu'l-frakati'n-nâciye*, 2. Baskı, Dâru'l-Âfâki'l-Cedid, Beyrut, 1977, s. 232.

Câbir el-Cu'fî, Genel tarih, (o dönem için yakın tarih) alanının en meşhur ismidir. Bu alanda; *Kitabu'l-fezail*, *Kitabu Siffin*, *Kitanu'n-Nehrevan*, *Kitabu maktel-i Hüseyin*, *Kitabu maktel-i emiri'l-müminin* ve *Kitabu'l-cemel*¹¹⁷ gibi eserleri telif etmiştir.

Ancak Câbir, tarihçilik ve rivâyet konusunda güvenilir bir kişi değildir ve dönemin olaylarını taraflı bir gözle aktarmıştır. Zira İslâm tarihi ile ilgili olarak onun tarikiyle, Muâviye taraftarlarının birlik içinde iken Hz. Ali taraftarlarının ihtilaf içinde olduğunu anlatan tek bir tarihî haber nakledilmemektedir.¹¹⁸

Onun hakkında Şu'be ve Zühetr b. Muâviye: "Câbir, "Haddesenâ" ve "Semi'tu" lafızlarıyla aktardığı zaman en güvenilir insanlardandır." demişlerdir.¹¹⁹ Yahyâ b. Ma'in, Şa'bi ve Ebû Hanîfe ise onun yalancı olduğunu söylemiştir.¹²⁰ Câbir el-Cu'fî, H.128 senesinde ölmüştür.¹²¹

2.2.7. Mucâlid b. Saïd b. Umeyr

Mucâlid b. Saïd b. Umeyr b. Zî Mirân el-Hemedânî, Kûfelidir. Künyesinin; "Ebû Umeyr" , "Ebû Amr" ve "Ebû Saïd" olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır.¹²² Umeyr, Mucâlid'in dedesidir. Hz. Peygamber, kendisine bir mektup yazmış ve o da Müslüman olmuştur. Onun, Yezid b. Umeyr adında bir oğlu var idi ve Câbiye es-Sebî gününde Muhtâr tarafından öldürüldü.¹²³

Ebû Ümeyr, hadisçiler nezdinde zayıf görülmüştür. Zira Yahya Saïd, onu zayıf görür, İbn Mehdî ondan rivâyette bulunmaz, Ahmed b. Hanbel de ona değer vermezdi. Nesaî de onu sika görmemiştir.¹²⁴ Mücâlid, H.144 senesinde öldü.¹²⁵

2.2.8. Muhammed İbnü's-Sâib el-Kelbî

Muhammed İbnü's-Sâib b. Bişr el-Kelbî Ebu'n-Nadr el-Kûfî, müfessir ve neseb âlimidir.¹²⁶ Künyesi, "Ebu'n-Nadr"dır ve Kûfelidir.¹²⁷

Aile boyu Emevî muhâlifidirlere. Zira dedesi Bişr b. Amr ve babası Sâib ile amcaları Ubeyd ve Abdurrahman, Ali b. Ebû Talib ile birlikte *Cemel'e* katıldılar. Babası Sâib, 72 senesinde Musab b. Zübeyr ile birlikte öldürüldü.¹²⁸ Muhammed İbnü's-Sâib'in bizzat kendisi de İbnü'l-Eş'as ile birlikte Deyru'l-Cemâcim'e katıldı.¹²⁹

¹¹⁷ Ahmed b. Ali el-Abbas en-Neccâşî, *Ricâlu'n-Neccâşî*, thk. Muhammed Cevâd en-Nâinî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1988, s. 94; Ağa Büzürk et-Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tesânîfi's-şia*, 3. Baskı, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1983, V, 141.

¹¹⁸ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, II, 540.

¹¹⁹ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, IV, 467; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963, s. 379.

¹²⁰ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, IV, 468.

¹²¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 480.

¹²² Muhammed b. İsmail b. İbrahim ibnu'l-Muğire el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, Dâiratu'l-Meârif el-Usmâniyye, Haydarâbâd, ty, VIII, 9; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 537; Mizzi, *Tehzibu'l-kemal*, XXVII, 220; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, X, 39.

¹²³ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 537.

¹²⁴ Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, VIII, 9; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, X, 40.

¹²⁵ Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, VIII, 9; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 537; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 119.

¹²⁶ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 536; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribu't-tehzib*, 479.

¹²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 341; İbn Hibbân, *el-Mecrühîn*, II, 253; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.124; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 248.

¹²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 341, 342; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 535; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 310, 311.

¹²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 341, 342; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 535; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 310, 311.

Muhammed İbnü's-Sâib; Şîi, rafızî olmakla itham edilmiştir.¹³⁰ İbn Hibbân ile İbn Hallikân da onun, Hz. Ali'nin ölmediğini ve kıyâmetten önce gelip yeryüzünü adâletle dolduracağını iddia eden Abdullah b. Sebe'ye tâbi olan sebeilerden olduğunu söylerler.¹³¹

İbn Hacer onun yalanla itham edildiğini, Zehebî de güvenilir olmadığını söylemiştir.¹³² Aynı şekilde Leys b. Ebû Selîm/Süleym, Kelbî'nin yalancılardan olduğunu söylerken, Ahmed b. Harun da onun tefsiri hakkında Ahmed b. Hanbel'e sorduğu zaman onun, yalan söyleyen birisi olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Ya'lâ b. Ubeyd/Abîd ise, Süfyân es-Sevrî'nin, kendilerine Kelbî'den sakıncalarını söylediğini, kendisinin ondan rivâyette bulunduğu hatırlatıldığı zaman ise "Ben onun doğrusunu yalalanından ayırabiliyorum" dediğini ifade etmiştir.¹³³ Muhammed İbnü's-Sâib, H.146 senesinde öldü.¹³⁴

2.2.9. Muhammed b. İshâk (İmamü'l-Meğâzi)¹³⁵

Kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzi adlı meşhur *Sîret*'ine ek olarak halifeler hakkında da bir kitap yazmıştır.¹³⁶

Aycan, İbn İshâk'ın Medine'den ayrılmasının sebebini izah ederken, muhtemelen şîilik ve kaderiyecilikle itham edilmesi sonucu gördüğü psikolojik baskıdan bahseder.¹³⁷ Abdulaziz Muhammed Nûr Velî, onun, şîi olmadığı halde şîilikle itham edilenlerden olduğunu ifade eder.¹³⁸

2.2.10. Lût b. Yahyâ el-Kûfî (Ebû Mihnef)

Lût b. Yahya b. Saîd b. Mihnef b. Selîm/Süleym, ahbar ve neseb konusunda uzmandı. Dedesi Mihnef b. Selîm, ashâbdandır ve Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmuştur.¹³⁹

Taberî, 300'den fazla yerde ondan tahricde bulunmuştur. Bu tahric, Benî Saîde Sakifesi ile başlayıp H.132 senesi olayları, Hasan b. Kahtabe'nin, Emevî âmili olan İbn Hübeyre'nin kaçışının ardından Kûfe'ye girişini anlatan rivâyetle biter. Onun rivâyetleri incelendiği zaman, gerçekleri çarpıttığı ve sahâbenin adâletiyle ilgili karalama yaptığı görülür.¹⁴⁰

Yahya b. Maîn, onun sika olmadığını söylemiştir. Ebû Hâtim, ondan rivâyet kabul edilemeyeceğini söylemiş, Darakutnî de onun, zayıf bir ahbârî olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹

Ebû Mihnef'in en meşhur eserleri; *Fütuhu's-Şam*, *er-Ridde*, *Futûhu'l-İrak*, *el-Cemel*, *es-Sıffîn*, *en-Nehrevân*, *el-Ezarika*, *el-Havâric ve'l-Mühelleb*, *Maktelu Ali*, *eş-Şurâ*, *Maktelu Osman*, *Maktelu Hüseyin*, *Mus'ab İbnü'z-Zübeyr ve'l-İrak* ve *Ahbâru'l-Muhtâr İbn Ebî Ubeyd es-Sekaf*'dir.¹⁴² Ebû Mihnef, 157/773 yılında ölmüştür.¹⁴³

¹³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, 479; Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberi*, I, 16.

¹³¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 253; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 310.

¹³² İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, 479; Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberi*, I, 16.

¹³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 254, 256.

¹³⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 537; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VI, 249; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, 479.

¹³⁵ Aslında İbn İshâk, Emevî aleyhtarlığıyla bilinen bir tarihçi değildir. Fakat bu yönde ithamlara maruz kalması sebebiyle bu duruma değinmek amacıyla bu başlık altında ele alınmıştır.

¹³⁶ Taberî, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberi*, I, 16; Yiğit, *Emevîler*, 239.

¹³⁷ Aycan vd, *Emevîler dönemi bilim, kültür ve sanat hayatı*, 48.

¹³⁸ Abdulaziz Muhammed Nûr Velî, *Şîa ve tarihî rivâyetler*, çev. Mücahit Yüksel, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, 167.

¹³⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 537; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 122; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VII, 301.

¹⁴⁰ Taberî, *Sahîhu ve Daîfu Tarihi't-Taberi*, I, 14, 16.

¹⁴¹ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VII, 302.

¹⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 122; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 245.

¹⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VII, 302.

Sonuç

Emeviler dönemi; Harre olayı, Hz. Hüseyin'in katli vb. şahit olduğu bazı üzücü uygulamalar ve muhâlif tavrılara gösterdiği acımasız uygulamalar sebebiyle Müslümanların zihin dünyasında iyi bir imaja sahip değildir. Hatta bu kötü imaj, söz konusu dönemde yaşanan bazı güzel gelişmeleri gölgede bırakacak kadar etkili olmuştur. Bu süreçte bahsi geçen bazı üzücü olayların yaşandığı ve İslâmî ilkeler ölçeğinde bakıldığı zaman sıkıntılı uygulamaların görüldüğü bir gerçektir. Ancak bu imajın etkisiyle, eleştirilerde bazen ölçünün kaçırıldığı, bazen de yaşanan güzel gelişmelerin görmezden gelindiği de bir gerçektir. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse, Abbâsiler'in hanesine yazılan ilmî gelişmelerin ilk adımlarının aslında Emeviler döneminde atıldığını ifade etmek gerekir.

İslâm dünyasında tarih yazıcılığı ilk meyvelerini Emeviler döneminde vermeye başlamıştır. Hz. Peygamber'in hadislerini toplama noktasında sahâbe ve tâbiîn neslinin gösterdiği hassasiyet, siyer ve megâzî alanında ilk eserlerin de nüvesini teşkil etmiştir.

Emeviler döneminde yaşanan sosyo-kültürel ve siyasal şartlar, tarih yazıcılığının türü ve gerekçesi üzerinde etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatını öğrenme ve gelecek nesillere aktarma düşüncesi, siyer ve megâzî alanında eserler verilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte Emevî yönetimi zamanında yeniden hortlayan asabiyet anlayışı ve Arap ırkını üstün tutma gayreti de neseb konusuna ağırlık verilmesine ve bu alanda eserler yazılmasına sebep olmuştur. O dönem için yakın tarih olarak kabul edilen ve İslâm dünyasında yaşanan ihtilafların başlangıç noktası olarak görülen; Hz. Osman'ın katli, Cemel olayı, Sıffin savaşı ve Tahkîm gibi olaylar ise –özellikle muhâlefet tarafından- siyasî alandaki amaçları gerçekleştirme yolunda ele alınmış ve bu konularda eserler telif edilmiştir.

Bu dönemde yapılan tarih çalışmalarını, “iktidar çevresi” ve “muhalefet çevresi” olarak değerlendirmek gerekirse, bu iki çevrenin, tarih çalışmalarına gösterdiği ilgiye göre farklı alanlara yöneldikleri görülür. Emevî iktidarının, Muâviye b. Ebû Süfyân'dan itibaren, eski medeniyetlerin ve kralların durumlarına ve yönetim tarzlarına, Cahiliye dönemi olaylarına ve insanların köken ve neseblerine ilgi duydukları ve bu alanda uzman olan tarihçilerle irtibat kurdukları dikkât çekmektedir. Yine dikkât çeken bir diğer husus, iktidar ile irtibat halinde olan tarihçiler arasında, onların uygulamalarını benimseyen ve bu uğurda –savaş dâhil- fiili mücadelelerde yer alan kişilerin yanı sıra, onların siyasetini benimsememekle birlikte fiili bir muhâlefet içine girmeksizin sadece ilmî faaliyet gösteren kişilerin de bulunmasıdır.

Muhâlif tarihçilerin ise ağırlıklı olarak şii taraftarlarından oluştuğu görülmektedir. O dönemin muhâlif bir diğer unsuru olan Hâriciler, bu alanda kendisini fazla gösterememiştir. Şii tarihçilerin eserlerinde dikkât çeken en önemli husus ise, ideolojilerini ön plana çıkarmaları ve tarihi verileri, kendi ideolojileri doğrultusunda ele almalarıdır. Zira cerh ve ta'dil ehli tarafından bu tarihçilerin çoğu, yalancılık ve zayıflıkla itham edilmiştir.

Netice olarak; Emeviler dönemindeki tarih çalışmalarında iktidar çevresi, asabiyeti ön plana alarak neseb alanında yoğunlaşmış ve bu durum, toplumdaki ayrışmaların

körüklenmesine ve iktidar aleyhinde muhâlif unsurların artmasına sebep olmuştur. Buna karşılık insanların zihin dünyasını daha çok etkileyecek olan yakın tarih çalışmaları, şii tarihçiler tarafından iyi bir şekilde kullanılmış ve bu konuda yapılan propagandalarına malzeme yapılmıştır. Kılıca ve ve zahirî yoruma ağırlık veren hâriciler de bu alanı ihmal etmiş ve işin sonunda kazançlı çıkan taraf şia olmuştur. Nitekim Emevî iktidarının ve hâricilerin, muhâlefeti şiddetle susturma tavrına karşılık şianın –her ne kadar yer yer fiili mücadeleye başvursa da- ağırlıklı olarak ilme ve propagandaya önem vermesi, onları öne çıkarmıştır. Yani Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, muhalefetteyken Hz. Ali'ye karşı yürüttüğü yakın siyasî olayları propaganda malzemesi yaparak –Hz. Osman'ın kanının talebi- iktidara gelme sürecinde takip ettiği yöntem, muhâlif şia tarafından uygulanmış ve onun kurduğu devletin yıkımına sebep olmuştur.

Kaynaklar

- Abdulvehhab, Lütfî, *el-Arab fi'l-usûri'l-kadîme*, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife el-Câmiyye, Beyrut, ty.
- Asâmî, Abdülmelik b. Huseyn b. Abdülmelik el-Mekkî, *Semtu'n-nucûmi'l-âli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Aycan, İrfan, Söylemez, Mahfuz, Altınay, R. vd., *Emeviler dönemi bilim, kültür ve sanat hayatı*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırkati'n-nâciye*, 2. Baskı, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedid, Beyrut, 1977.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud, *Cümelü ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- Berdîcî, Ebûbekr Ahmed b. Hârûn b. Ravh, *Tabakâtü'l-esmâi'l-müfrede mine's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ashâbi'l-hadis*, thk. Sekîne eş-Şihâbi, Talâs li'd-Dirâse ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dımaşk, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim ibnu'l-Muğîre, *et-Tarihu'l-kebîr*, Dâiratu'l-Meârif el-Usmâniyye, Haydarâbâd, ty.
- Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1423.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 4. Baskı, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2001.
- Dineveri, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-tvâl*, thk. Abdulmunim Âmir, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî-İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikahu, Kahire, 1960.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah, *Tabakâtu'n-nessabîn*, Dâru'r-Rüşd, Riyad, 1987.
- Efendioğlu, Mehmet, “Suhâr b. Abbâs”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 475-476.
- Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Fayda, Mustafa, “Ensâb”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 244-249.

- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-dinî-kültürel-sosyal İslâm tarihi*, 2. Baskı, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdullâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- Hitti, Philip K., *Siyasî ve kültürel İslâm tarihi*, çev. Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm tarihi: İlk dönem*, 9. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- Horovitz, Josef, *İslâmî tarihçiliğin doğuşu*, 2. Baskı, çev. Ramazan Özmen, Ramazan Altınay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992.
- İbn Asakir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah, *Tarihu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Bekkâr, Zübeyr, *Ahbâru'l-muvaffakiyyât*, 2. Baskı, nşr. Sâmi Mekki el-Ânî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1996.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takribu't-tehzib*, Muhammed Avâme, Dâru'r-Reşid, Halep, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu't-tehzib*, Matbaatu Dâirati'l-Maârif, Hindistan, 1326.
- İbni Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zeman*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1971.
- İbni Hibban, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bestî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Daru'l-Bâz, Mekke, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *el-Maârif*, 2. Baskı, thk. Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Muhtasarü tarihi Dimaşk li-bni Asâkir*, thk. Ruhiye en-Nehhas, Riyad Abdulhamid Murad, Muhammed Muti, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1984.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, 2. Baskı, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Hâşimî, *et-Tabakatu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, 2. Baskı, thk. İbrahim el-İbyârî, Dâru'l-Kitab el-Lübnânî, Beyrut, 1980.

- Kârî, Lütfullah, *Neşetül-ulumi't-tabüyye inde'l-müslimîn fi'l-Asri'l-Ümevî*, Dâru'r-Rufâi li'n-Neşr ve't-Tibâa ve't-Tevzî', Riyâd, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Huseyn b. Ali, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî, Dâru's-Sâvî, Kahire, ty.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, Cemaluddin, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.
- Neccâşî, Ahmed b. Ali el-Abbas en-Neccâşî, *Ricâlu'n-Neccâşî*, thk. Muhammed Cevâd en-Nâinî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1988.
- Nûr Velî, Abdulaziz Muhammed, *Şîa ve tarihî rivâyetler*, çev. Mücahit Yüksel, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.
- Özkan, Hâilt, "Zühri", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 544-549.
- Özkan, Mustafa, *Emevîler döneminde iktidar-ulema ilişkisi*, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Özkan, Mustafa, "Emevî iktidarının siyasî icraatları karşısında ulemânın tavrı", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2008, cilt: VI, sayı: 11, s. 93-113.
- Polat, Selâhaddin, "Ebân b. Osman b. Affân", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 66-67.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr, *Sahîhu ve daîfu tarihi't-Taberî*, thk. Muhammed b. Tahir el-Berzenci, Dâru İbn Kesir, Dımaşk-Beyrut, 2007.
- Taberî, Muammed b. Cerîr, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407.
- Tahrânî, Ağa Büzürk, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-şîa*, 3. Baskı, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1983.
- Uşfûr, Muhammed Ebu'l-Mehâsin, *Meâlimu tarihi's-şarki'l-ednâ'l-kadîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, ty.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vakîd es-Sehmî, *el-Megâzî*, 3. Baskı, thk. Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut, 1989.
- Yiğit, İsmail, *Emevîler*, İsam Yayınları, Ankara, 2016.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zeydân, Corci, *İslâm uygarlıkları tarihi*, 3. Baskı, çev. Nejdî Gök, İstanbul, 2013.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Overview of the Studies of History in Umayyad Period and Some Determinations About the Effect of Political Events of the Period on Historical Studies

Abstract

History is a branch of science that connects societies with the past, helps them learn from the past, and enlightens the way for the future. Although the studies in this field in Islamic society have already begun within the scope of the collection of hadiths, the Umayyad period was the process in which the first examples of historical studies emerged. The relationship between politics, the art of governing societies, and the science of history cannot be denied. Since the past, politicians have preferred to establish continuous communication with historians. This relationship was sometimes positive or negative depending on the situation of the parties. Because some politicians have approached history and historian for information and counseling, while some politicians have used history and historian as a means of guiding society. This situation showed a similar appearance in the Islamic world. The Umayyad period was an important turning point in the history of Islam. This period has been a period in which Islamic society has undergone radical changes in social, political and economic fields, followed by deep divisions. The intolerance of the Umayyad caliphs against the opposing voices and the fact that they killed some important people whom the Muslim community valued, led to a negative image of this period for Muslims. Because of this negative image, some issues related to the period could not be addressed objectively. After careful consideration, it will be seen that the Umayyad period was not a period of time in which only the conquests and opposition movements took place. The foundation of many developments in the scientific field in Islamic society was laid in this period. However, when the sources are examined, it will be seen that there are very few examples of the fact that historians are actually involved in political events. However, in their works on history, they have mentioned abundantly the controversial political events. In this article, historical studies in the Umayyad period and the relations of the people working in history with politics will be discussed. Thus, the relationship between the political events of the period and the studies of history will be examined and in this process, historians will be faced with political events and the positive and negative effects of this perspective will be examined. These studies reached the peak during the Abbasid period. Therefore, the role of Umayyads in the developments in the field of civilization during the Abbasid period cannot be denied. This study will be limited to the Umayyad period and will deal with the relationship between history and politics in this period. Because this issue will give us a new perspective in the correct evaluation of the many sources of Islamic history that we have benefited today and will reveal the effect of ideology in historical knowledge. As a matter of fact, societies can take solid steps towards the future with lessons learned from the past. For this reason, history should be cleaned objectively and examined objectively.

Keywords: History of Islam, Umayyads, History, Politics, İdeology.

Cemâleddin İshâk El-Karamânî'ye Ait “El-Münâcâtü'l-Meymûne” Adlı Kasîdenin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi

**The Investigation, Translation and Evaluation of the case of Cemaleddin
Ishakk al-Karamani's ode “el-Münâcâtü'l-Meymûne”**

İbrahim AYDIN^a, Tarık TANRIBİLİR^b, Yasın KARAKUŞ^c

^a Öğr. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı

e-Posta: ibrahimaydin@osmaniye.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-1006-2067>

^b Öğr. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

e-Posta: tariktanribilir@osmaniye.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-4276-9972>

^c Öğr. Gör. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

e-Posta: ykarakus78@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-4446-0650>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.08.2019
Kabul Tarihi:	23.10.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Cemâleddin İshâk el-Karamânî, XVI. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Karaman'da dünyaya gelen Karamânî, hocası Cemâleddin Aksarâyî'ye nispet edilen 'Cemâlî' ailesine mensuptur. O, kendi döneminde Karaman'a bağlı Aksaray'da kurulan Cemâleddin Aksarâyî Medresesinde başladığı ilim tahsilini Konya Medresesinde tamamlamış, daha sonra İstanbul'a gelerek devrin önde gelen âlimlerinden ders alıp bu alandaki yetkinliğini kanıtlamıştır. Kısa süre içerisinde büyük bir şöhrete kavuşan Karamânî, aynı zamanda hocası Şeyh Hamdullah'tan nesih yazısını meşk ederek iyi bir hattat olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, onun bu özelliğini keşfedince kendisinden İbn Hâcib'in “el-Kâfiye” isimli eserini istinsah etmesini istemiş, o da bunun karşılığında sultanın verdiği para ile hacca gitmiştir. Hac dönüşü o sırada İstanbul kadısı olan hocası Muslihuddin Kastallânî ile yaşadığı bir olay sebebiyle tasavvufa giren ve bu olay üzerine Karaman'a dönerek Halvetiyye tarikatının halifelerinden olan Habib Karamânî'ye intisap etmiştir. Şeyhinin yanında uzun süre kalıp seyr-i sülûkunu tamamlayarak hocasının icazetiyle Karaman bölgesinde bir süre halkı irşat ile meşgul olmuştur. Hayatının son dönemlerinde tekrar İstanbul'a gelerek amcası Veziriazam Pîri Mehmet Paşa'nın kendisi için yaptırıldığı tekkelerde irşat vazifesini sürdüren Karamânî, H. 933'te İstanbul'da vefat etmiştir.

Karamânî, zâhiri ve bâtinî alanlarda elde ettiği birikimlerini sonraki nesillere aktarmak suretiyle eserlerini ölümsüzleştirmiştir. Tefsir, hadis, Arap dili ve belagati gibi zahiri ilimlerde eserler verdiği gibi tasavvufî konuları ele aldığı Türkçe ve Arapça kasideleri bulunmaktadır. Eserlerinin çoğu yazma halinde olup özellikle Arapça kasideleri mecmualar içerisinde değişik zamanlarda basılmıştır. Ancak bu çalışmada Karamânî'ni eserleri hakkında bilgi verilmemiş, sadece eserlerinin isimleri zikredilmiştir.

Karamânî'nin Arapça kasidelerinden biri “el-Münâcâtü'l-Meymûne” isimli kasidesidir. İsminden anlaşılacağı üzere münâcât türünde olan bu kasidesinde Karamânî, Allah'a yakarışı konu edinmiştir. Bu eserin matbu ve el yazması birçok nüshası mevcuttur. Biz bu çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesindeki Konya, İzmir ve Kılıç Ali Paşa Yazma Eser koleksiyonlarındaki nüshaları incelemeye esas aldık. Birbirinden farklı bu nüshaların müellif Cemâleddin İshâk Karamânî'ye ait olduğu hem kasidenin isimlerinden hem de isminin kaside içindeki beyitte geçmesinden anlaşılmaktadır. Ancak bu

nüshalar incelendiğinde metinde bazı farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Bu makalede Cemâleddin İshâk el-Karamânî hakkında kısa bir bilgi verilerek kasidenin Karamânî'ye nispeti tespit edildikten sonra müellif nüshasına en yakın metne ulaşılmaya çalışılacaktır. Kaside ve münâcât hakkında kısaca bilgi verildikten sonra kasidenin Türkçeye tercümesi yapılarak kaside şekil ve muhteva yönünden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Cemâleddin İshâk el-Karamânî, el-Münâcâtü'l-Meymûne, İnceleme, Tahkik, Tercüme, Münâcât.

Giriş

Kaside, "kastetmek, yönelmek" anlamına gelen Arapça "kasada" fiilinden türemiştir ve "belli bir amaçla yazılmış manzume" demektir. Kaside, Türk edebiyatında din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla belirli kurallar içinde yazılan uzun şiirlere denir. Şekil olarak en az 31 en çok 99 beyitle yazılan, kafiye dizilişi aa, xa, xa... biçiminde olan aruz vezninde yazılan şiirlerdir.¹

Türk edebiyatında kasideler üç şekilde adlandırılmıştır. Bunlardan ilki teşbîb veya methiyede ele alınan konuya göre yapılan adlandırmadır. Diğer nazım şekilleriyle yazılabilmekle birlikte daha çok kaside biçiminde kaleme alınmalarından dolayı münâcât, tevhid, na't, mersiye, hicviye gibi manzumeler kasidenin konu bakımından değişik türlerini oluşturur. Kasidelerin ikinci tür adlandırması redifine göre yapılır. Redifi güneş olan methiyeye güneş kasidesi (şemsiyye), gül olana gül kasidesi (verdiyye), sünbül olana sünbül kasidesi (sünbülüyye) gibi isimler verilir. Son adlandırma şekli Arap edebiyatında olduğu gibi kafiye harfine göre yapılandır. Kafiye harfi râ ise râiyye, mîm ise mîmiyye, tâ ise tâiyye gibi.²

Sözlükte "fısıldamak" anlamındaki "necv" kökünden türeyen münâcât, "fısıldaşmak ve bir sırrı paylaşmak" demektir; genellikle "yalvarmak, yakarmak, dua ve tazarrûda bulunmak" manasında kullanılır. Edebiyat terimi olarak daha çok Allah'a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eserleri ifade eder.³

Cemâleddin İshâk el-Karamânî, tefsir, hadis, Arap dili ve belagati gibi zahiri ilimlerde eserler verdiği gibi tasavvufi konuları ele aldığı Türkçe ve Arapça kasideler de yazmıştır. Arapça kasidelerinden biri "*el-Münâcâtü'l-Meymûne*" isimli kasidesidir. İsminden anlaşılacağı gibi bir münâcât türünde olan şiir, Allah'a yakarışı konu edinmiştir. Aynı zamanda bu kaside, kafiye harfinin "Kâf" olmasından dolayı "*Kaside-i Kâfiyye*" olarak da adlandırılmaktadır.

Bu çalışmada Karamânî hakkında bilgi verildikten sonra eserin kütüphanelerden temin edilen yazmaları incelenip aralarındaki bazı farklılıkların tespit edilmesi ve bu farklılıkların giderilerek kasidenin orijinal şeklinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Ayrıca şiirin Türkçeye tercümesi yapılacak; şiir, şekil ve muhteva yönünden incelenecektir.

1. Cemâleddin İshâk el-Karamânî

1.1. Hayatı

Müellifin ismi bazı kaynaklarda yalnız bazılarında ise sıfatlarıyla birlikte verilmektedir.⁴

¹ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 11. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 2016), 122-123.

² İskender Pala, "Kaside" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 564.

³ Muhsin Macit, "Münâcât" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 31: 563-565.

⁴ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* isimli eserinde kendisinden "Ârif bi'llah eş-Şeyh Cemâluddin İshâk el-Karamânî" olarak bahsederken *Osmanlı Müellifleri*'nde de Cemâleddin İshâk el-Karamânî olarak geçmektedir. Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulamâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975), 222. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 51.

Daha çok Cemâleddin İshâk el-Karamânî ismiyle bilinmektedir.⁵ “Cemâl Halife” ismiyle de meşhurdur.⁶ Osmanlının ilk dönem âlimlerinden olan Cemâleddin Aksarâyî’ye (ö. 791/1388-89?) nispet ile “Cemâlîler” veya “Cemâlîzâdeler” diye isimlendirilen köklü bir aileye mensuptur.⁷

Müellifin doğum tarihine ilişkin kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Biyografisinde yer alan bazı bilgiler, doğumuna ilişkin kesin bir tarih vermese de yaklaşık bir tarih vererek dönemini bilmemize ışık tutmaktadır. Bazı kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet (ö.1481) döneminde dünyaya geldiği de açıkça ifade edilmektedir.⁸ Sultanın kendisine *el-Kâfiye fi’n-Nahv* isimli nahiv kitabını istinsah ettirmesi⁹ hem bu görüşü desteklemekte hem de en azından yaşadığı dönem hakkında bilgi vermektedir. Bundan dolayı müellifin, XV. yüzyılın ilk yarısında¹⁰ Fatih Sultan Mehmet Han döneminde doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.

Doğum yeri konusunda birtakım farklı görüşler ileri sürülse de kendisine nispet edilen bazı eserler, şiir ve kasidelerde yer alan “Karamânî” nispesinden Karaman’da doğmuş olabileceği anlaşılmaktadır.¹¹

Müellif, ilk olarak Aksaray’da Cemâleddin Aksarâyî Medresesinde başlamış olduğu ilim tahsilini Konya Medresesinde sürdürmüştür. Buradaki eğitimini tamamlayarak İstanbul’a gelen müellif, Mevlana Kadızade (ö.899/1494) ve özel hizmetinde bulunduğu Muslihuddin Kastallânî (ö.902/1496) ile ilmî sohbetlerde bulunmuş, kısa sürede emsal ve akranları arasında temayüz ederek şöhreti yaygınlaşmış ve çevresindeki insanların kalplerinde yer edinmiştir.¹²

Müellif, ilmi alanda olduğu gibi hat sanatında da rüştünü ispat etmiştir. Hattatlardan olan Şeyh Hamdullah’tan (ö.926/1520) Yâkut el-Musta’simî’nin nesih yazısını meşk ederek iyi bir hattat olmuş, yazısı güzel olduğundan Fatih Sultan Mehmet’in isteği ile İbn Hâcib’in (ö.646/1249) nahiv ilmine dair *el-Kâfiye* isimli eserini istinsah etmiştir. Aldığı ücret ile hacca gitmiş ve hac dönüşü İstanbul’a yerleşmiştir.¹³ O sırada İstanbul kadısı olan hocası Muslihuddin Kastallânî ile aralarında geçen bir hadise onun tasavvufa yönelmesine sebep olmuş, bu durum kendisinin ilmi hayatına bir de tasavvufi zenginlik katmıştır.¹⁴

Müellif, bu olaydan sonra Karaman’a giderek Halvetiyye tarikatının ikinci piri Yahya-i Şîrvânî’nin (ö.870/1466) halifelerinden olan Habib Karamânî’ye (ö.902/1496) intisap ederek hizmetinde bulunmuştur. Burada sıkı bir riyazetten geçen müellif, seyr-i sülûkunu

⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 51.

⁶ Mecdî Efendi, *Şekâiku Nu’mâniyye Tercümesi*, (ts.) 372.

⁷ Reşat Öngören, “Karamanî, Cemâleddin İshâk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIV: 448.

⁸ Mustafa İsen, *Lattif Tezkiresi*, (Ankara: y.y. 1990), 146.

⁹ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 222; Öngören, “Karamanî, Cemâleddin İshâk”, XXIV: 448.

¹⁰ Öngören, “Karamanî, Cemâleddin İshâk” XXIV: 448; Ahmet Tanyıldız, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, “Cemâlî, Şeyh Cemâleddin İshakEfendi”, Erişim:15.04.2019:

<http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4983>

¹¹ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayan, (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996), II: 390; Yusuf Küçükdağ, *II. Bayezid ve Kanunî Devrinde Cemâlî Ailesi*, (İstanbul: Aksaray Vakfı Yayınları 1195), 82.

¹² Mecdî, *Şekâiku Nu’mâniyye Tercümesi*, 372.

¹³ Mecdî, *Şekâiku Nu’mâniyye Tercümesi*, 372; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2: 390; Öngören, “Karamanî, Cemâleddin İshâk”, XXIV: 448.

¹⁴ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 222; Mecdî, *Şekâiku Nu’mâniyye Tercümesi*, 372; Öngören, “Karamanî, Cemâleddin İshâk”, 448; *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ahmet Tanyıldız, a.g.md.

tamamlayarak hocasının icazetiyle halkı irşat için bir süre Karaman'da kalmış, daha sonra İstanbul'a geri dönerek Osmanlı veziriazamı olan yeğeni Karamânî Piri Mehmet Paşa'nın (ö.939/1532) kendisi için yaptırmış olduğu tekke ve zaviyelerde hayatının sonuna kadar halkı irşat ile meşgul olmuştur.¹⁵

Cemâli hakkında kaynaklarda yazılanlar incelendiğinde diyebiliriz ki; onun pek çok eserde Karamanlı olarak (Karamânî) zikredilmesi ve hasseten dedesinin de Akşehrî ya da Aksarâyî diye anılması, bizi, bu noktada, onun Karamanlı olduğu hususunda desteklemektedir. Buna göre, Cemâli, Karaman'da doğup, Kütahya'da dayısı Şeyhî yanında yetişmiş ve hayatının geri kalan kısmını İstanbul'da geçirmiş olduğu söylenebilir.¹⁶

1.2. Vefatı

Müellif, 933/1527 yılında İstanbul'da vefat etmiş¹⁷ ve Eyüp'ün karşısında bulunan Sütlüce mezarlığındaki tekkesine defnedilmiştir.¹⁸ Kabri, 1922 de nakledildiği yine Sütlüce'de bulunan Mahmut Paşa Camii'nin haziresinde bulunmaktadır.¹⁹

1.3. Hocaları

Müellif, birçok hocadan ders almıştır. Mecdî Efendi (ö.999/1591) onun, Mevlana Kadızade ile Muslihuddin Kastallânî'den ilmi olarak faydalandığını belirtmektedir.²⁰ Bursalı Mehmet Tahir (ö.1925) ise ulûm-ı resmîyeyi Mevlana Kestelli'den²¹ (ö. 1496), ulûm-ı batınıyyeyi de Seyyid Yahya-yı Şîrvânî'nin (ö. 870/1466) halifelerinden Habib Karamânî'den aldığını ifade eder.²² Müellifin hat hocası ise Şeyh Hamdullah'tır.²³

1.4. Eserleri

Devrinin ilim ve irfan hayatına büyük katkıda bulunan müellifin tefsir, hadis, kelam, tasavvuf ve gramer gibi alanlarda telif, tercüme, şerh ve haşiye türü çeşitli eserleri ile Arapça ve Türkçe kasideleri bulunmaktadır.²⁴ Eserlerinin çoğu yazma halinde olup özellikle Arapça kasideleri mecmua içerisinde değişik zamanlarda basılmıştır.²⁵ Burada -amacımız eserlerini tanıtmak olmadığından- sadece kaynaklarda müellife nispet edilen eserlerin isimlerini vermekle yetiniyoruz. Müellifin; *Hâşiye alâ Tefsiri Beydâvî*, *Cemâli Tefsiri*, *Şerh-i Hadîsi Erbe'în*, *Kırk Hadis Tercümesi*, *Nevâbiğu Sarf* isimli kitapları; *Risâle fî Etvârî's-Sülûk*, *Risâle fî Devrânî's-Süfîyye ve Raksihim*, *Risaletü'n-Nushiyye li Tâlibi't-Turuki'l-Fethiyye*, *Vahdet-i Vücûd*

¹⁵ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 222; Öngören, "Karamanî, Cemâleddin İshâk", XXIV: 448-449.

¹⁶ Cemâleddin İshak Karamanî hakkındaki sözü edilen kaynaklar için bkz. Cemâli el-Karamanî, *Risâle fî Etvârî's-Sülûk* (Sevr ü Sülûk Makamları) Manevi Tekamül Mertebeleri, Tahkik-Tetkik: Mehmet Sait Toprak, Okuyan Yay., İstanbul 2013, ss. 21-23.

¹⁷ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 223.

¹⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 51.

¹⁹ Küçükdağ, *II. Bayezid ve Kanunî Devrinde Cemâli Ailesi*, 94.

²⁰ Mecdî, *Şekâiku Nu'mâniyye Tercümesi*, 372.

²¹ Mevlana Kesteli ile Mecdî efendi'nin belirttiği Muslihuddin Kastallânî aynı kişidir. Her iki isimle de maruftur. Detaylı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, "Kesteli", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV: 314.

²² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 51.

²³ Öngören, "Karamanî, Cemâleddin İshâk", XXIV: 448-449; Ahmet Tanyıldız, *a.g.m.d.*

²⁴ Karamânî'nin Türkçe kasideleri için bkz. Suat Donuk, "Cemâleddin İshak El-Karamânî'nin Kasideleri", Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi, cilt 3, sayı 6, Temmuz 2016, ss 19-45.

²⁵ Öngören, "Karamanî, Cemâleddin İshâk", XXIV: 448.

²⁵ Karamânî'nin *Münâcâtü'l-Meymûne* isimli kasidesinin yer aldığı mecmua için bk. Karamânî, Cemâleddin İshâk, *Münâcâtü'l-Meymûne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 428/1-14, s. 61-63; Karamânî, Cemâleddin İshâk, *Münâcâtü'l-Meymûne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 431/1-5, s. 66-67; Karamânî, Cemâleddin İshâk, *Münâcâtü'l-Meymûne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 28, s. 66-67.

Risalesi isimli risaleleri ve *el-Kasîdetü'l-Meymûne*, *el-Kasîdetü'l-Hâiyye* şeklinde de kasideleri bulunmaktadır.²⁶

2. Kasidenin Şekil ve Muhteva İncelemesi

2.1. Şekil Özellikleri

Kasidenin aruz vezninde ve en az 31 en çok 99 beyitle yazılan şiirler olduğunu söylemiştik. Bu çalışmada esas aldığımız ve tercümesini yaptığımız kaside 33 beyit olup aruzun *Mefâ'ülün/Mefâ'ülün/Fa'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Karamânî, bu kasidede ahenk unsuru olarak redife yer vermemiş, kafiye olarak “-âke” seslerini kullanmıştır.

Kasideler nesib ya da teşbib, girizgâh, medhiye, tegazzül, fahriye ve dua bölümlerinden oluşur.²⁷ Ancak kaside nazım şekliyle yazılan münâcâtlarda nesib, tegazzül ve fahriye gibi bölümler yer almayabilir.²⁸ Karamânî de kasidesinde bu düzene uymamış ve bazı bölümlere yer vermemiştir. Nesib olarak kabul edebileceğimiz ilk beyitten sonraki beyitlerin kasidenin dua bölümünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda kaside, nesib ve dua bölümlerinden oluşmaktadır. Karamânî'nin diğer Arapça ve Türkçe kasidelerinde de aynı durumu görmek mümkündür.²⁹

2.2. Muhteva Özellikleri

Kasidelerin din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla belirli kurallar içinde yazılan uzun şiirler olduğunu söylemiştik. Karamânî'nin kasidesine baktığımızda bir din ya da devlet büyüğünü övme amacıyla yazılmadığını, ancak kasidenin belli bir amaca yönelik yazıldığını görmekteyiz. Bu amaç da Allah'a yalvarmadır, yani duadır. Beyitlerde geçen “Ey Rabbimiz, Ey Rahman, Ey Allah'ım... gibi ifadeler bunun açık göstergesidir. Karamânî, ehl-i Sünnete sıkı sıkıya bağlı ve insanları irşada önem veren ihlaslı/özverili bir sûfi kimliğini kasideye yansıtarak Ehli Sünnet prensiplerini vurgulamış, insanları doğru yola davet etmiş ve Allah karşısında aczini itiraf ederek bütün müminler hakkında dua ve temennilerde bulunmuştur.

Şair, kasidenin 20. ve 26. beyitleri arasında Hz. Peygamber'e, dört Halifeye, ehl-i beyte övgülerde bulunarak salât ü selam getirmiş; onları sevmenin, onlara saygı göstermenin ve itaat etmenin önemini vurgulamıştır. Bunlara ilaveten şair, bütün asiler için Allah'tan af dilemiş ve affedilmek için de Hz. Peygamber, diğer peygamberler ve evliya ile tevessül etmiştir.

Kasideler genellikle nesibin konusuna göre adlandırılır.³⁰ Karamânî'nin bu kasidesinde nesib sayabileceğimiz ilk beyitten hemen sonra dua bölümü başlamış ve tüm kaside boyunca beyitler dua niteliğinde yazılmıştır. Bu durumda bu kaside için bir münâcât demek mümkün olacaktır. Münâcaat, Tanrı'ya karşı yapılan yalvarış ve yakarışları anlatan şiirlerdir.³¹

²⁶ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Cemâli el-Karamanî, *Risâle fi Etvâri's-Sülûk* (Seyr ü Sülûk Makamları) Manevi Tekamül Mertebeleri, Tahkik-Tetkik: Mehmet Sait Toprak, Okuyan Yay., İstanbul 2013, ss. 30-48. Ayrıca bkz. Mecdi, *Şekâiku Nu'mâniyye Tercümesi*, 374; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 51; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2: 390; Öngören, “*Karamanî, Cemâleddin İshâk*”, XXIV: 448.

²⁷ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, s. 123-162.

²⁸ Muhsin Macit, “Münacât” s. 563.

²⁹ Cemâleddin Karamânî'nin diğer şiirlerinin şekil ve muhteva incelemesini görmek için bakınız: Donuk, “*Cemâleddin İshak El-Karamânî'nin Kasideleri*”, ss 19-45.

³⁰ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, s.124.

³¹ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, s. 251.

3. Risalenin Özellikleri

3.1. Adı, Telif Sebebi ve Tarihi

Risale, Süleymaniye Kütüphanesine bağlı farklı koleksiyonlarda değişik isimlerle başlıklandırılmıştır. Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu'nda³² bulunan bir mecmua içerisindeki yazma nüshasında "li'-Şeyh Cemâl el-Karamânî" şeklinde isimlendirilirken Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nde³³ yer alan yazma nüshada ise "Kaside-i Cemâleddin el-Karamânî" olarak adlandırılmıştır. Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan diğer bir yazma nüsha ile Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Koleksiyonu'ndaki bir mecmua içerisinde yer alan yazma nüshada da³⁴ "Münâcâtü'l-Meymûne li'-Şeyh Cemâl Karamânî" olarak başlıklandırılmıştır.

Başlıktan da anlaşıldığı gibi kasidenin konusu münâcâttır; yani kaside de Allah'a yakarış konu edilmiştir. Kasidenin muhtevâsından hareketle müellifin, günahkârlık ve pişmanlık duygularını dile getirerek evliya ve enbiya aracılığı ile bela ve musibetlerden uzaklaşarak Allah'ın af ve mağfiretine erişebilme isteğini dillendirmek için mezkûr kasideyi kaleme aldığı söylenebilir.

İncelediğimiz nüshalardan Kılıç Ali Paşa nüshasında mecmuanın H.1152 tarihinde tamamlandığı belirtilirken İzmir nüshasında mecmuanın H.1266 tarihinde sonlandırıldığı belirtilmiştir. Diğer nüshalarda herhangi bir tarih düşülmemiştir. Bu kasidenin de yaklaşık olarak bu tarihlerde istinsah edildiğini söyleyebiliriz.

3.2. Risalenin Müellife Aidiyeti

Bu risale, yukarıda zikredilen Süleymaniye Kütüphanesi bünyesindeki koleksiyonlarda yer alan nüshaların tamamında müellif Cemâleddin İshâk Karamânî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca İzmir nüshası hariç diğer üç nüshada yer almakta olan "Hz. Peygamber, İbrahim ve kendini tereddütsüz kurban eden oğlu İsmail'in hatırlına İshak'ın durumunu düzenli eyle." beytinde de müellifin isminin doğrudan zikredildiği görülmektedir. Hem kasidenin isimleri hem de isminin beyitte geçmesi risalenin, müellif Cemâleddin İshâk Karamânî'ye aidiyetini doğrulamaktadır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda kütüphanelerde kayıtlı 15 nüsha³⁵ tespit edilip

³² Karamânî, Cemâleddin İshâk, "li'-Şeyh Cemâl el-Karamânî" Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş No: 807, vr. 136-138.

³³ Karamânî, Cemâleddin İshâk, "Kaside-i Cemâleddin el-Karamânî" Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BY9459, vr. 49.

³⁴ Karamânî, Cemâleddin İshâk, "Münâcâtü'l-Meymûne li'-Şeyh Cemâl Karamânî" Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Koleksiyonu, Demirbaş No: 825, vr. 48.

³⁵ Nüshalar için bkz. Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Kasidetü'l-Kafiyeye ve'l-Haiyye" Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş No: 807, vr. 136-138; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Kasidetü'l-Kafiyeye" Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Koleksiyonu, Demirbaş No: 1051, vr. 149-150; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Kasidetü'l-Celile" Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Koleksiyonu, Demirbaş No: 3783, vr. 206-208; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Kaside" Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, Demirbaş No: 388, vr. 66-68; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacatü'l-Meymune" Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Koleksiyonu, Demirbaş No: 428, vr. 61-62; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacatü'l-Meymune" Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Koleksiyonu, Demirbaş No: 429, ss. 66-67; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacatü'l-Meymune" Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Koleksiyonu, Demirbaş No: 431, ss. 66-67; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacat" Süleymaniye Kütüphanesi, Gelibolulu Tah. Koleksiyonu, Demirbaş No: 28, vr. 66-67; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacatü'l-Meymune" Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Koleksiyonu, Demirbaş No: 825, vr. 48-49; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "el-Münacatü'l-Meymune" Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmet Koleksiyonu, Demirbaş No: 104, ss. 66-67; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "Kaside-i Meymune/Kadide-i Kafiyeye" Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BB7599/8; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "Kaside-i Meymune/Kadide-i Kafiyeye" Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BY9459/4; Karamânî, Cemâleddin İshâk, "Kaside-i Meymune/Kadide-i Kafiyeye" Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BY9459/5;

bunların tamamı talep edilmiştir. Ulaştığımız nüshalardan bir kısmının yazma, bir kısmının matbu, diğer bir kısmının ise farklı bir eserden oluştuğu görülmüştür. Bunların içerisinde matbu olan nüshaları geç döneme ait olmaları ve aynı nüshanın farklı baskılarından oluşması gibi nedenlerden dolayı tercih edilmemiştir. Çalışmamızda tercih kriteri olarak tarihi belirli en eski ve okunaklı yazma nüshalar esas alınmıştır.

3.3. Yazma Nüshaların Özellikleri

3.3.1. Kılıç Ali Paşa Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu 807 demirbaş numarada kayıtlı bir mecmuanın 136b-138b varakları arasında yer almaktadır. Talik hattı ile yazılan bu nüsha 33 beyitten oluşmakta, satır aralarında ve kenar kayıtlarında bazı şerh ve haşiyeler içermektedir. Başlığın kırmızı renkle yazıldığı nüshada bazı kelimelerin harekeleri de kırmızıdır. İçerisinde müellifin “*el-Kasidetü'l-Hâiiyye*” isimli kasidesi ile farklı kaside ve risalelerin de bulunduğu bu mecmuanın sonunda, yazıyla “bin yüz elli iki” (1152) tarihinde Şeyh Ahmed b. Muhammed tarafından istinsah edildiğini belirten siyah bir mühür bulunmaktadır. Bu nüsha, kütüphanelerde bulabildiğimiz tarihi belli olan en eski nüshadır.

3.3.2. Konya Nüshası - 1

Konya Yazma Eser Kütüphanesi BY9806 demirbaş numaralı mecmuanın 113a-115a sayfaları arasında yer alan bu nüsha nesih hattı ile yazılmış olup 31 beyitten oluşmakta, satır aralarında, kenar kayıtlarında bazı şerh ve haşiyeler içermektedir. Kasidenin sonunda müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

3.3.3. Konya Nüshası - 2

Bu nüshamız da Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nde BY9459 demirbaş numaraya kayıtlı mecmuanın 49a-49b varakları arasında nesih hattı ile yazılmış, kırmızı başlıklı ve redif harfi olan beytin sonlarındaki Kâf harfleri kırmızı renkle yazılmış bir nüshadır. Nüshanın sonunda kasidenin 25 beyitten oluştuğu belirtilmekle birlikte nüshada metne dair herhangi bir şerh ve haşiyeye kaydı bulunmayıp kenar kaydında farklı bir kaside yer almaktadır. Bu nüshada da herhangi bir tarih ve müstensih bilgisi belirtilmemiştir.

3.3.4. İzmir Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Koleksiyonu 825 demirbaş numaralı mecmuanın 48a-48b varakları arasında yer almaktadır. Nesih hattı ile yazılmış olup 21 beyitten oluşmakta ve satır aralarında ve kenar kayıtlarında bazı şerh ve haşiyeler içermektedir. Ayrıca kenar kaydında “*Bir beldeye mesâib isabet ettiği vakitte bir kimse bu kasideyi bir kere okusa Hak Teâlâ o beldeden mesâibi defeder. Bu kasideyi okuyan kimsenin günahları mağfur ve amelleri makbul ola! Okuyup akabinde her ne ederse asla ret olmay!*” şeklinde bir ifadeye rastlanmaktadır. Nüshanın içerisinde bulunduğu mecmuanın sonunda yazı ve rakamla “bin iki yüz altmışaltı” (1266) tarihinde istinsah edildiği belirtilirken müstensihe dair bir bilgi yer almamakta, ayrıca mavi bir mühür bulunmaktadır.

Karamâni, Cemâleddin İshâk, “*Kaside-i Meymune/Kadide-i Kafiiyye*” Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BY9806/7; Karamâni, Cemâleddin İshâk, “*Kaside-i Meymune/Kadide-i Kafiiyye*” Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: BY9806/9.

3.4. Risalenin Tahkik ve Tercümesinde İzlenilen Yöntem

Aşağıda tahkik edilen kasidenin müellif nüshasına, müellife arz edilmiş veya müellif nüshasıyla karşılaştırılmış bir nüshasına ulaşılamamıştır. Bu yüzden tercih kriterlerine göre tarihi belirli olan en eski ve daha okunaklı dört nüsha tespit edilerek bunların her biri asıl kabul edilmek suretiyle metin seçim yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntem ile müellifin orijinal nüshasına en yakın metnin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Tahkikte, nüshalarda yer alan ortak ifadeler aynı şekilde korunmuş, herhangi bir farklılık söz konusu olduğunda ise kasidenin insicamı, müellifin üslubu ve gramer kurallarına göre doğru olduğuna kanaat getirilen ifadeler tercih edilmiş, hatalı olan yerler ise muhakkik tarafından düzeltilmiştir. Yayımında Kılıç Ali Paşa nüshası (İ), Konya nüshası - 1 (↔), İzmir nüshası (ح), Konya nüshası - 2 (↔) rumuzları ile gösterilmiştir.

Kasidenin tercümesinde Kılıç Ali Paşa, Konya nüshası - 1 ve İzmir nüshasının satır araları ve kenar kayıtlarında yer alan çeşitli çeviri ve şerh bilgileri de dikkate alınmıştır. Ayrıca çeviride izaha ihtiyaç duyulan kimi kelime ve cümleler yine sözü geçen nüshalarda yer alan şerh bilgilerine göre dipnotta açıklanmıştır.

Sonuç

Cemâleddin İshâk el-Karamânî, XVI. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Karaman'da dünyaya gelen Karamânî, hocası Cemâleddin Aksarayî'ye nispet edilen 'Cemâlî' ailesine mensuptur. Kısa süre içerisinde büyük bir şöhrete kavuşan Karamânî, aynı zamanda hocası Şeyh Hamdullah'tan nesih yazısını meşk ederek iyi bir hattat olmuştur.

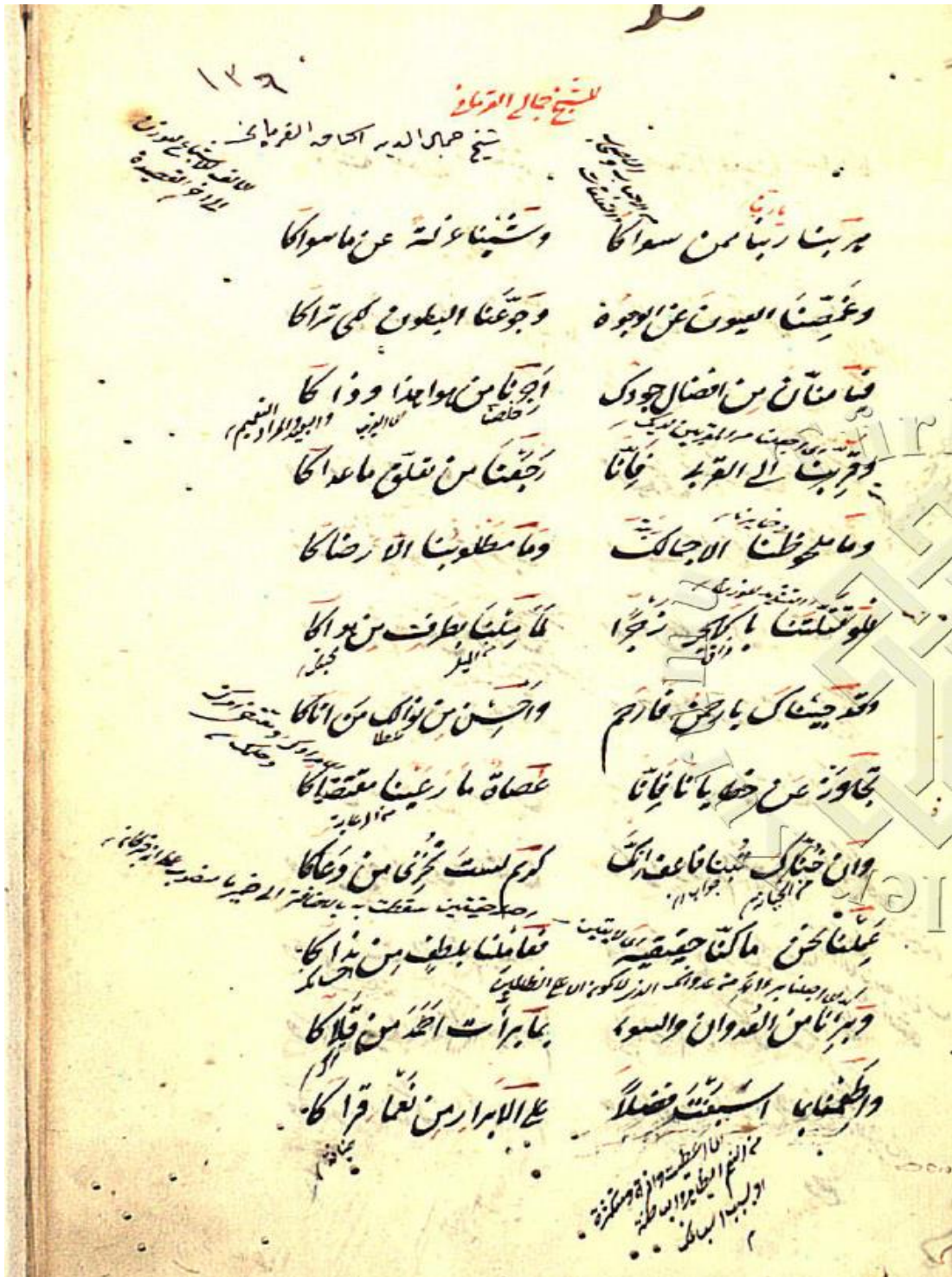
Bu çalışmada Cemâleddin İshâk el-Karamânî hakkında bilgi verilmiş ve Arapça kasidelerinden biri olan "*el-Münâcâtü'l-Meymûne*" isimli kasidesi ele alınmıştır. Bu eserin yazmaları incelendiğinde aralarında bazı farklılıkların olduğu görülmüştür. Öncelikle kasidenin Karamânî'ye nispeti tespit edilmiş sonra kasidenin olduğu farklı nüshalar incelenerek en yakın metne ulaşılmaya çalışılmıştır. Farklı nüshalar olarak Süleymaniye Kütüphanesindeki Kılıç Ali Paşa, İzmir ve Konya koleksiyonlarındaki nüshalar incelenmiştir. Bu nüshalar hakkında da bilgiler verildikten sonra kaside şekil ve muhteva yönünden incelenmiştir.

33 beyitten oluşan kasidenin şekil özellikleri incelendikten sonra kaside Türkçeye tercüme edilmiştir. Türkçe çevirisi üzerinden muhteva incelemesi yapılmış ve konusu Allah'a yakarış olduğu için bunun münâcaat türünde bir kaside olduğu tespit edilmiştir.

"İshak" mahlasını kullanan Karamânî'nin, bu şiirde aruz ve kafiye başarılı bir şekilde kullandığını ve Arapça şiir yazabileceğini gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak Karamânî'nin mutasavvıf bir şair olarak asıl amacının şiir yazmak olmayıp vermek istediği mesajı müritlerine iletmek olduğunu söyleyebiliriz.

Bu kasidenin, bereketi cezbeden, bela ve musibetleri uzaklaştıran bir dua olarak Karamânî'nin bağlıları tarafından çeşitli ayinlerde okunan vird (dua ve zikir) haline getirilen bir kaside olduğunu düşünüyoruz. İzmir nüshasında kayıt düşülen "*Bir beldeye mesâib isabet ettiği vakitte bir kimse bu kasideyi bir kere okusa Hak Teâlâ o beldeden mesâibi defeder. Bu kasideyi okuyan kimsenin günahları mağfur ve amelleri makbul ola! Okuyup akabinde her*

ne ederse asla ret olmaya!" ifadesi bizim bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

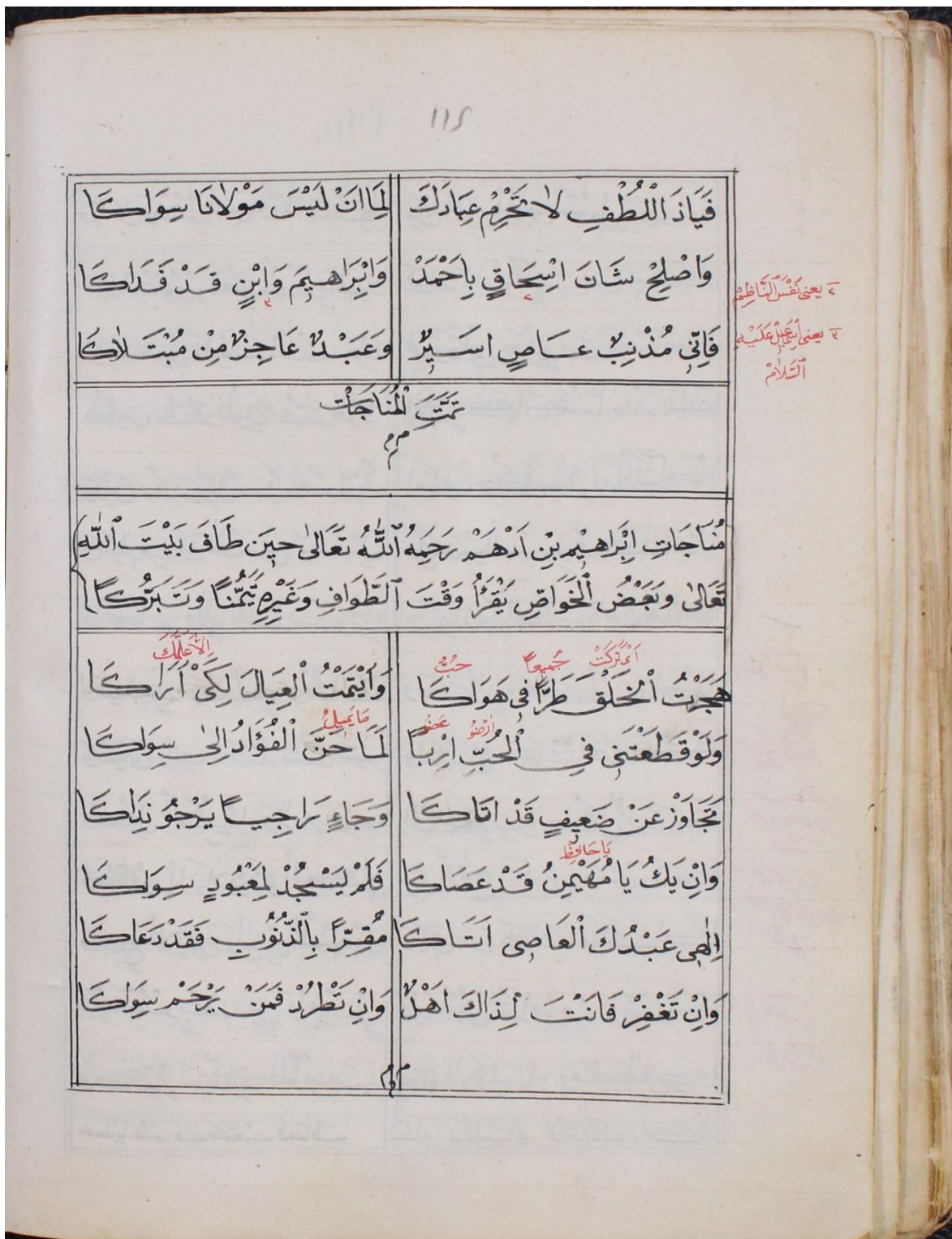


Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 136b.

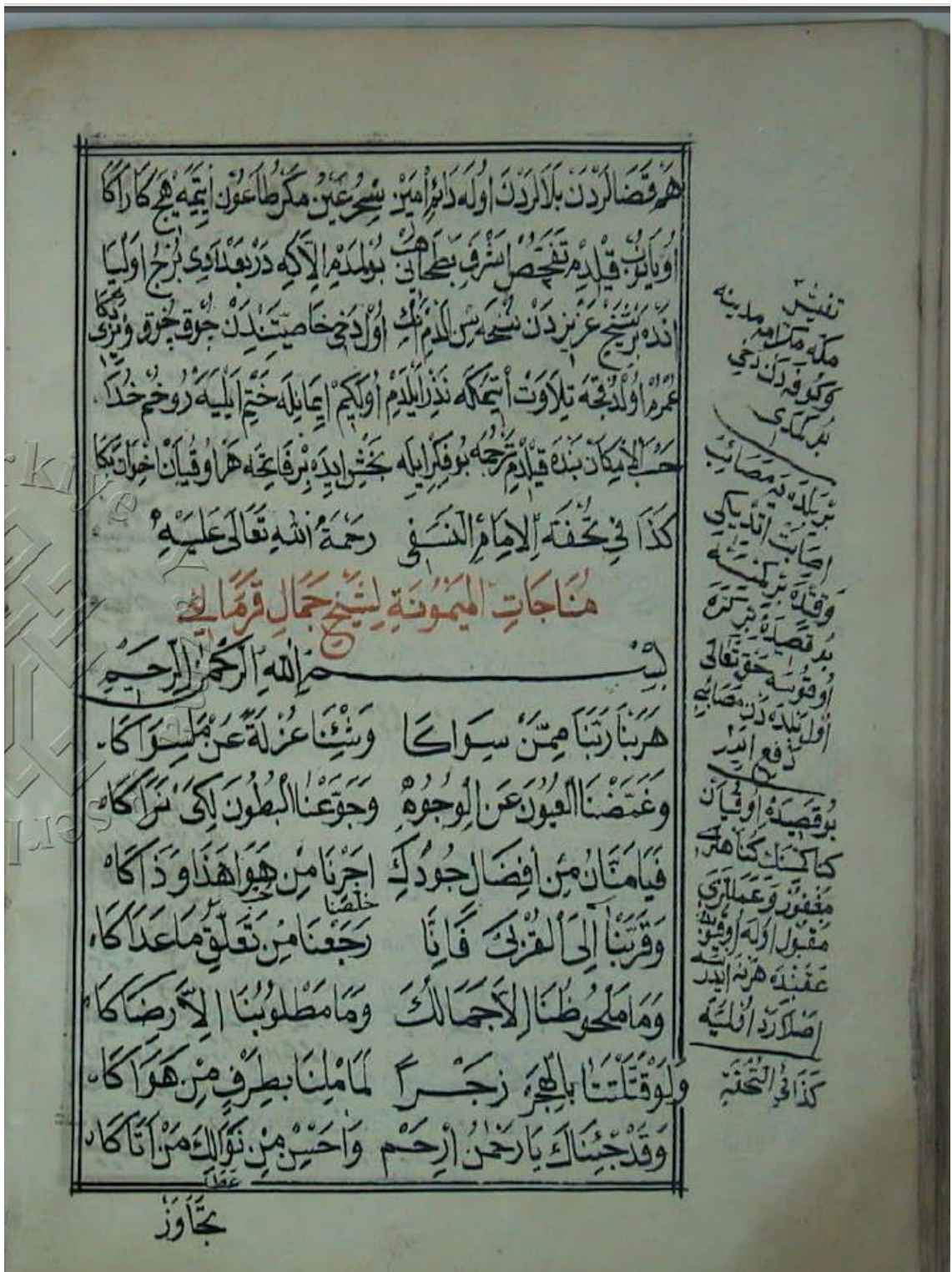
{ مُنَاجَاتُ الْيَمُونَةِ لِشَيْخِ جَمَالِ قُرْمَانِ }
 { مُنَاجَاتُ الْيَمُونَةِ لِشَيْخِ جَمَالِ قُرْمَانِ }

هَرَبْنَا رَبَّنَا مِنْ سِوَاكَ	وَشِئْنَا عِزْلَةً عَنْ سِوَاكَ
وَعَمَّضْنَا الْعُيُونَ عَنِ الْوُجُوهِ	وَجَوَّعْنَا الْبَطُونَ لِمَا نَرَاكَ
فِيَا مَنَّا مِنْ أَفْضَالِ جُودِكَ	أَجْرْنَا مِنْ هَوَاهِدَا وَزَاكَ ^{حَلْفُنَا} ^{أَرْضُونَا}
وَمَا مَلَحُوظْنَا إِلَّا جَمَالَكَ	وَمَا مَطْلُوبُنَا إِلَّا رِضَاكَ
وَلَوْ قَتَلْنَا بِاللَّهْجِ زَجْرًا	لَمَا مِلْنَا بِطَرْفٍ مِنْ هَوَاكَ ^{أَرْضُونَا}
وَقَدْ جِئْنَاكَ يَا رَحْمَنُ ارْحَمْ	وَاحْسِنْ مِنْ نَوَالِكَ مَنْ آتَاكَ ^{عَطَا}
تَجَاوَزَ عَنِ خَطَايَا نَاقِرَاتِنَا	عِصَاةً مَا رَعَيْنَا مَقْتَضَاكَ
وَأِنْ خُنَّاكَ تَبْنَا فَاعْفُ إِنَّكَ	كَرِيمٌ لَسْتَ تُخْزِي مَنْ دَعَاكَ ^{رَسُوهُ}
غَمَلْنَا نَحْنُ مَا كُنَّا حَقِيقَتَهُ	فَعَامِلْنَا بِالطَّرْفِ مِنْ نَدَاكَ ^{عَطَا}
وَبَرَّانَا مِنَ الْعُدْوَانِ وَالسُّوْءِ	بِمَا بَرَّاتِ أَحْسَنَ مِنْ قَادِكَ ^{بَعْضُ}
وَأَطْعَمْنَا بِمَا اسْبَغَتْ فَضْلًا	عَلَى الْأَبْرَارِ مِنْ نِعْمِ قَوْلِكَ
وَتَبَّتْنَا بِقَوْلِي مُسْتَقِيمِ	إِذَا سَتَوَى عَلَيْنَا سَابِإِلَاكَ
وَحَاسِبْنَا حِسَابَ يَوْمِ يَتَلَوْنَا	عَلَيْنَا مَا اكْتَسَبْنَا كَاتِبَاكَ

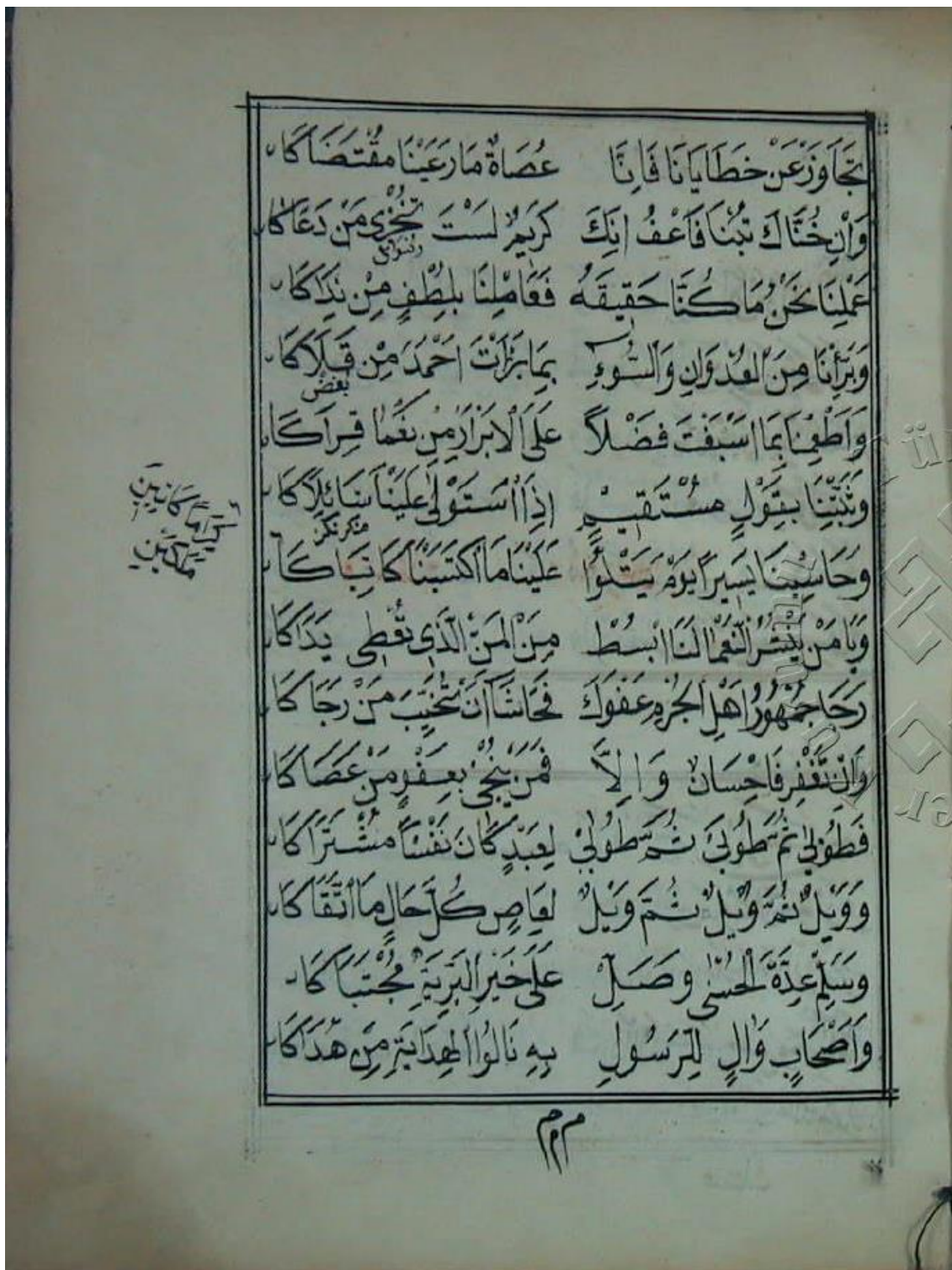
منكر كذا
 كذا كذا
 كذا كذا



Konya Yazma Eser Kütüphanesi -1, nr. BY9806, vr. 115a.



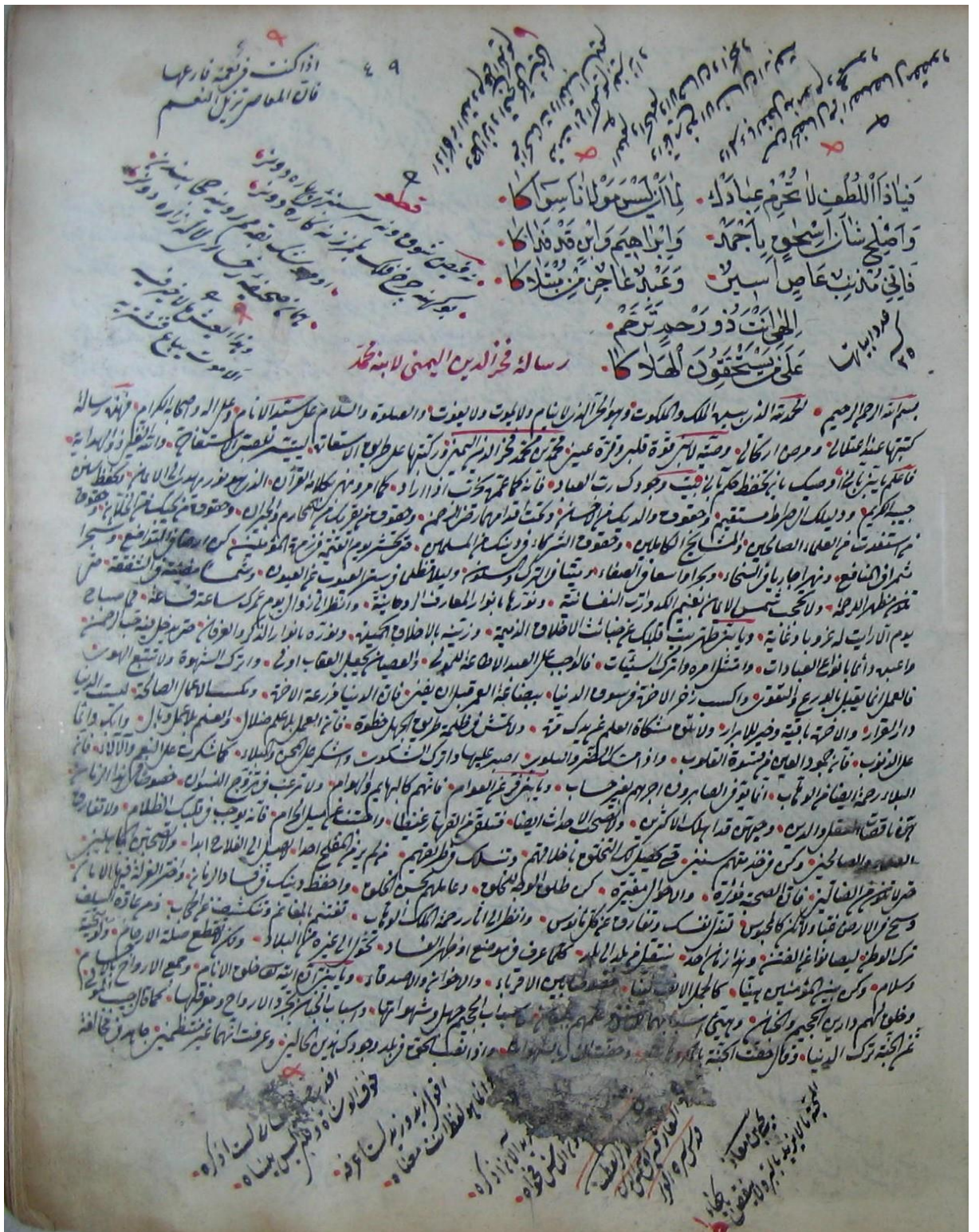
Konya Yazma Eser Kütüphanesi-2, nr. 825, vr. 48a.



Konya Yazma Eser Kütüphanesi-2, nr. 825, vr. 48b.



Konya Yazma Eser Koleksiyonu, nr. BY9459, vr. 49a.



Konya Yazma Eser Koleksiyonu, nr. BY9459, vr. 49b.

A. NEŞİR (TAHKİK)

المناجات الميمونة³⁶

هَرَبْنَا رَبَّنَا مِمَّنْ سِوَاكَ	وَشِئْنَا عُرْزَةً عَن مَّا ³⁷ سِوَاكَ
وَعَمَّضْنَا الْعُيُونَ عَنِ الْوُجُوهِ	وَجَوَّعْنَا الْبُطُونَ لِكَيْ نَرَاكَ ³⁸
فِيَا مَنَّا مِنْ أَفْضَالِ جُودِكَ	أَجْرْنَا مِنْ هَذَا هَذَا وَذَاكَ
وَقَرَّبْنَا إِلَى الْقُرْبَىٰ فَإِنَّا	رَجَعْنَا مِنْ تَعَلُّقِ مَا عَدَاكَ ³⁹
وَمَا مَلْحُوظُنَا إِلَّا جَمَالَكَ	وَمَا مَطْلُوبُنَا إِلَّا رِضَاكَ
وَلَوْ قَتَلْتَنَا بِالْهَجْرِ زَجْرًا	لَمَا مَلْنَا بِطَرْفٍ مِنْ هَوَاكَ
وَقَدْ جِئْنَاكَ يَا رَحْمَانُ فَارْحَمْ ⁴⁰	وَأَحْسِنْ مِنْ تَوَالِكَ مَنْ أَنَاكَ
تَجَاوَزْ عَن خَطَايَانَا فَإِنَّا	عُصَاةٌ مَا رَعَيْنَا مُتَضَاكَ
وَإِنْ خُتْنَا بِفَاعِفٍ إِنَّكَ	كَرِيمٌ لَسْتَ تُخْزِي مَنْ دَعَاكَ
عَمِلْنَا ⁴¹ نَحْنُ مَا كُنَّا حَقِيقِيهِ ⁴²	فَعَامِلْنَا بِطُفْلِ مَنْ نَدَاكَ
وَوَرَّأْنَا مِنَ الْعُدْوَانِ وَالسُّوءِ	بِمَا بَرَأْتَ أَحْمَدَ مِنْ قِلَاكَ
وَأَطَعْنَا بِمَا أَسْبَغْتَ فَضْلًا	عَلَى الْأَبْرَارِ مِنْ نَعْمَا قِرَاكَ
وَتَبَتْنَا بِقَوْلٍ مُسْتَقِيمٍ	إِذَا اسْتَوَىٰ عَلَيْنَا سَائِلَاكَ
وَحَاسِبْنَا يَسِيرًا ⁴³ يَوْمَ يَثْلُو	عَلَيْنَا مَا أَكْتَسَبْنَا كَاتِبَاكَ
وَيَا مَنْ يَنْشُرُ النَّعْمَا لَنَا أَبْسَطُ	مِنَ الْمَنِّ الَّذِي تُعْطِي يَدَاكَ
رَجَا جُمَّهُورُ أَهْلِ الْجُرْمِ عَفْوِكَ	فَحَاشَا أَنْ نُخَيِّبَ ⁴⁴ مَنْ رَجَاكَ
وَإِنْ تَغْفِرْ فإِحْسَانٌ وَإِلَّا	فَمَنْ يُنْجِي بِعَفْوٍ مِنْ عَصَاكَ
فَطُوبَىٰ لِمَنْ طُوبَىٰ ثُمَّ طُوبَىٰ	لِعَبْدٍ كَانَ نَفْسًا مُشْتَرَاكَ

³⁶ Kaside, çeşitli nüshalarda farklı başlıklarla isimlendirilmiştir. İncelediğimiz nüshalarda kasidenin başlığı ile alakalı Farsça terkipler ve müellife nispet edilen başlıkları sonradan ve üçüncü şahıslar tarafından yapılan bir adlandırma olarak değerlendirdiğimiz için Arapça olan kasidenin başlığının yine Arapça sıfat tamlamasını ifade eden “el-Münacâtü'l-Meymüne” şeklinde adlandırılmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

ب- ما³⁷

أ: تراكا ، د: أراكا³⁸

ب- وقربنا إلى القربى فإننا رجعنا من تعلق ما عداك³⁹

ب ج: إرحم⁴⁰

د: علمنا⁴¹

ب د: حقيقته، ج: حقيقته⁴²

ب: حسابا⁴³

ب: تخيب⁴⁴

وَوَيْلٌ لِّمَنْ وَّيْلٌ ثُمَّ وَّيْلٌ	لِعَاصِ كُلِّ حَالٍ مَا اتَّقَاكَ
وَسَلَّمَ عِدَّةَ الْحُسْنَى وَصَلِّ	عَلَى خَيْرِ الْبَرِيَّةِ مُجْتَبَاكَ ⁴⁶
وَأَصْحَابِ وَاَلٍ لِلرَّسُولِ	بِهِ نَالُوا الْهَدَايَةَ مِنْ هَذَاكَ ⁴⁷
وَصَدِيقِ وَفَارُوقِ وَعُثْمَانَ	وَكِرَارٍ وَهُمْ قَطَعُوا ⁴⁸ عَدَاكَ ⁴⁹
وَعِيَّتِي بِنْتِ أَحْمَدَ ثُمَّ عَمِّيهِ	وَأَشْيَاعِ جَرَتْ مَجْرَى ⁵⁰ تَقَاكَ ⁵¹
وَكُلِّ الْأَنْبِيَاءِ وَتَابِعِيهِمْ	إِلَى يَوْمٍ بِهِ كُلُّ يَرَاكَ ⁵²
وَجَمُّهُورِ الْمَلَائِكَةِ الْكِرَامِ	مِنَ الرُّوحِ الْأَمِينِ وَمَنْ دَنَاكَ ⁵³
وَجَمِيعِ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ الْمُطِيعِينَ	وَبَاقِي مَنْ رَجَاكَ وَ ⁵⁴ اتَّقَاكَ ⁵⁵
تَبِعْنَاهُمْ بِتَصَدِيقِ وَإِقْرَارِ	فَإِنْ تَبَقَى ⁵⁶ يُنَافِيهِمْ ⁵⁷ عَسَاكَ ⁵⁸
وَكَفَرِ سَيِّئَاتِ الْمُؤْمِنِينَ	بِحَقِّ الْأَنْبِيَاءِ ⁶⁰ وَمُصْطَفَاكَ ⁶¹
خَطَايَاهُمْ وَإِنْ جَمَّتْ ⁶² فَعَافِ	بِحَاةِ الْأَوْلِيَاءِ ⁶³ وَمُرْتَضَاكَ ⁶⁴
فِيَا ذَا اللَّطْفِ لَا تُخْرِمْ عِبَادَكَ	لِمَا أَنْ لَيْسَ مَوْلَانَا سِوَاكَ ⁶⁵

ب: الخير 45

د - وسلم عدة الحسنى وصل على خير البرية مجتباك 46

د واصحاب و آل للرسول به نالوا الهداية من هذاك 47

ب: قطو 48

ج د - وصديق وفاروق وعثمان وكرار وهم قطعوا عداك 49

ب: مجرى 50

ج د - وعييتي بنت احمد ثم عمييه وأشباع جرت مجرى تقاكا 51

ج د - وكل الأنبياء وتابعيهم الى يوم به كل يراك 52

ج د - وجمهور الملائكة الكرام من الروح الامين ومن دنالك 53

أ: أو 54

ج د - وجميع الجن والانس المطيعين وباقي من رجاك واتقاكا 55

أ: تبقی 56

ب: تنافيهم 57

ج د - تبعناهم بتصديق واقرار فان بقى ينافيهم عساكا 58

ب: بحاه 59

ب: الأولياء 60

ج - وكفر سيئات المؤمنين بحق الأنبياء ومصطفاكا 61

ب: جمعت 62

د: الأوليا 63

ب: مرتضى كا ، ج - خطاياهم وان جمت فعاف بحاه الأولياء ومرضاكا 64

ج - فباذا اللطف لا تخرم عبادك لمان ليس مولانا سواكا 65

وَأَصْلِحْ شَأْنَ إِسْحَاقَ⁶⁶ بِأَحْمَدَ
وَأَبْرَاهِيمَ وَابْنَ قَدْ فَدَاكَ⁶⁸
فَإِنِّي مُذْنِبٌ عَاصٍ أَسِيرٌ
وَعَبْدٌ عَاجِزٌ مِنْ مُبْتَلَاكَ⁶⁹
إِلَهِي أَنْتَ ذُو رَحْمٍ تَرْحَمُ
عَلَى مَنْ يَسْتَحِقُّونَ الْهَلَاكَ⁷⁰

B. TERCÜME

EL-MÜNÂCÂTÜ'L-MEYMÛNE

Rabbimiz! Senin dışındaki dost, ahbap, akran herkesten kaçtık
Ve senin dışındaki her şeyden uzleti seçtik

Gözümüzü başkalarından çevirdik
Ve karnımızı aç bıraktık seni görebilmek için

Ey cömertlik hazinesinden bolca ihsan eden Allah'ım!
Bizi şunun bunun sevgisinden koru

Bizi sana yakın olanlardan eyle!
Çünkü biz senden başkasıyla ilişkiyi kestik

Beklentimiz yalnızca cemalin
Amacımız ise sadece rızandır.

Bizi defedip hicranın ile kırıp geçsen de
Sevginden başka bir yöne asla meyletmeyeceğiz.

Ey Rahman! Sana geldik. Merhamet et!
Sana gelene nimetinden ihsan eyle

Hatalarımızı görmezden gel
Çünkü biz sana gereğince riayet etmeyen asileriz

İhanet ettiyseک tövbe ettik, sen bağışla.
Sen kerem sahibisin, dua edeni utandırmazsın.

⁶⁶ أ ب: شان

⁶⁷ "İshāk" kelimesi nahiv kurallarına göre ucme ve alem illetleri nedeni ile gayr-i munsarif olması gerekirken şiir zaruretinden dolayı kesre ve tenvin kabul ederek munsarif bir kelimeye dönüşmüştür. Bu izah için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

⁶⁸ ج - وَأَصْلِحْ شَأْنَ إِسْحَاقَ بِأَحْمَدَ وَأَبْرَاهِيمَ وَابْنَ قَدْ فَدَاكَ

⁶⁹ ج - فَإِنِّي مُذْنِبٌ عَاصٍ أَسِيرٌ وَعَبْدٌ عَاجِزٌ مِنْ مُبْتَلَاكَ

⁷⁰ ج د: إلهي أنت ذو رحم ترحم على من يستحقون الهلاك

Hakkıyla amel edemedik
Bize lütfu ihsanıyla muamele eyle

Bizi bela ve musibetlerden kurtar!
Ahmed'i⁷¹ gazabından kurtardığın gibi

Eksiksiz sunduğun fazl u kereminle doyur
İyi kullarına ihsan ettiğin ziyafet nimetlerinden

Bizleri dosdoğru bir söz⁷² üzerinde sabit eyle!
İki sual meleği⁷³ etrafımızı kuşatınca

Hesabımızı kolay eyle okuduğu gün
Bize, iki yazıcı meleğin⁷⁴ yaptıklarımızı

Ey nimetlerini önümüze seren Allah'ım! Bolca ver
Ellerinle⁷⁵ ikram ettiğin nimetinden

Allah'ım! Bütün günahkârlar affını ümit eder
Affını isteyenleri hüsrana uğratma!

Bağışlarsan bu bir ihsandır. Bağışlamazsan,
Sana karşı geleni kim affedebilir?⁷⁶

Müjdeler, müjdeler, müjdeler olsun!
Nefsini sana satan kula⁷⁷

Yazıklar, yazıklar, yazıklar olsun!
Her halde senden sakınmayan isyankâr için

⁷¹ Nâzım bu beyitte Kur'an'da yer alan "Rabbin seni terk etmedi ve sana (Hz. Muhammed) darılmadı." (Duhâ, 93/3) ayetinden iktibasta bulunarak "Ahmed" ifadesiyle Hz. Muhammed'i kastetmektedir. (Mütercimler)

⁷² Nâzım bu beyitte "Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar." (İbrahim, 14/27) ayetinden iktibasta bulunarak "dosdoğru bir söz" ifadesiyle tevhit kelimesini kastetmektedir. (Mütercimler)

⁷³ Burada "iki sual meleği" ifadesi ile Münker ve nekir melekleri kastedilmektedir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-2, nr. 825, vr. 48b; Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 113a; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

⁷⁴ Burada "yazıcı melekler" ifadesi ile Kiramen Katibin melekleri kastedilmektedir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-2, nr. 825, vr. 48b; Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 113a.

⁷⁵ Burada Allah'a nispet dilen "eller" ifadesi ile yetkin cömertlik ve ihsan kastedilmektedir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

⁷⁶ Buradaki soru inkâr içindir. Buna Arap Dilinde 'istifham-ı inkârî' adı verilir. Buna göre bu beyitte "Senden başka kurtaracak kimse yoktur." Anlamı kastedilmektedir. (Mütercimler)

⁷⁷ Bu beyit "Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır." (Tevbe, 9/111) ayetinden iktibas edilmiştir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

Sayısız güzellikte salât u selâm olsun!
Kulların arasından seçtiğin yaratılmışların en hayırlısına

O Resulün âl ve ashabına da olsun
Ki O'nun sayesinde senin hidayetine kavuştular

Sıddık, Faruk ve Osman'a da salât ü selâm olsun
Ali'ye de! Çünkü onlar, senin düşmanlarını parça parça ettiler

Ahmed'in kerimesinin iki gözü⁷⁸ ve O'nun iki amcalarına⁷⁹ da
Takva yolundan giden yoldaşlarına⁸⁰ da

Bütün peygamberlere de salât ü selâm olsun
Herkesin seni göreceği o güne kadar onların arkasından gidenlere de

Değerli meleklerin tamamına da
Sana yaklaşan Rûhu'l-Emin⁸¹

Ve bütün itaatkâr ins ü cinne de
Ve lütfunu ümit edip kahrından korkan diğerlerine de salât ü selâm olsun

Biz onları⁸² tasdik ve ikrar⁸³ ettik
Onlara karşı gelirsek affını isteriz⁸⁴

Müminlerin günahlarını sen bağışla!
Enbiyanın ve Mustafa'nın hürmetine

Hataları çoğalsa da sen onları affeyle!
Evlîyanın ve razı olduğun kulunun⁸⁵ hürmetine

⁷⁸ Burada "Kerimesinin iki gözü" ifadesi ile Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin iki evladı olan Hasan ve Hüseyin (r. anhüma) kastedilmektedir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 113b; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

⁷⁹ Bu beyitte "İki amcaları" ifadesi ile Hz. Hamza ve Abbas kastedilmektedir. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 113b.

⁸⁰ "Yoldaşlar" diye tercüme ettiğimiz انبياء kelimesi "Sahabe cemaati" şeklinde de yorumlanmıştır. Yorum için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi -1, nr. BY9806, vr. 113b.

⁸¹ Beyitte geçen "Rûhu'l-Emin" ifadesi ile vahiy meleği olan Cebrail (a.s.) kastedilmektedir. Bu açıklama için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137a.

⁸² Burada tasdik ve ikrar ile kastedilen geride geçen beyitlerden de anlaşılacağı üzere kendilerine Salat-u selam getirilen gruplardan melekler ve peygamberlerdir. (Mütercimler)

⁸³ Bu beyitte ifade edilen *tasdik*, kalben onaylamak; *İkrar* ise dil ile itiraf etmek anlamına gelmektedir. Açıklama için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137b.

⁸⁴ Nâzım bu beyitte onlara karşı hal ve hareketlerdeki muhalefetten Allah'ın affını istemiştir. Açıklama için bkz. Şerh ve talik bilgileri için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 113b.

⁸⁵ Bu beyitte "Razı olunan kul" ile Hz Ali kastedilmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 807, vr. 137b.

Ey lütuf sahibi! Kullarını mahrum etme
Zira senden başka Mevla'mız yok

İshak'ın⁸⁶ durumunu ıslah eyle! Ahmed hürmetine
İbrahim ve sana feda ettiği oğlu⁸⁷ hürmetine

Çünkü ben günahkâr, isyankâr ve esirim
Yükümlülüklerini yerine getiremeyen aciz bir kulum

Allah'ım! Sen merhamet sahibisin! Rahmet eyle!
Helaki hak eden herkese

Kaynaklar

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Cemâlî el-Karamanî, *Risâle fî Etvâri's-Sülûk* (Seyr ü Sülûk Makamları) Manevi Tekamül Mertebeleri, Tahkik-Tetkik: Mehmet Sait Toprak, İstanbul: Okuyanuş Yay., 2013.

_____, "li'-Şeyh Cemâl el-Karamânî", Kılıç Ali Paşa, Demirbaş No: 807, vr. 136-138, Süleymaniye Kütüphanesi.

_____, "Kaside-i Cemâleddin el-Karamânî", Demirbaş No: BY9459, vr. 49, Konya Yazma Eser Kütüphanesi.

_____, "Münâcâtü'l-Meymûne li'-Şeyh Cemâl Karamânî", İzmir, Demirbaş No: 825, vr. 48, Süleymaniye Kütüphanesi.

Dilçin, Cem. *Örneklele Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, 2016.

İsen, Mustafa. *Latîfî Tezkiresi*, Ankara: y.y. 1990.

Küçükdağ, Yusuf. *II. Bayezid ve Kanunî Devrinde Cemâlî Ailesi*, İstanbul: Aksarâyî Vakfı Yayınları. 1995.

Macit, Muhsin. "Münacât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 563-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mecdî Efendi. *Şekâiku Nu'mâniyye Tercümesi*, b.y. y.y. ts.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayar, İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996.

Öngören, Reşat. "Karamanî, Cemâleddin İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Pala, İskender. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

⁸⁶ Bu beyitte "İshâk" ile nâzımın kendisi olan Cemâleddin İshâk el-Karamânî kastedilmektedir. Bu bilgi için bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 114a.

⁸⁷ Burada "feda edilen oğul" ile İsmail (a.s.) kastedilmektedir. Bkz. Konya Yazma Eser Kütüphanesi-1, nr. BY9806, vr. 114a.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, “*Cemâli, Şeyh Cemâleddin İshak Efendi*”, Erişim: 15.04.2019.

<http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4983>

Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulamâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975.

Yavuz, Salih Sabri. “Kesteli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 314. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

The Investigation, Translation and Evaluation of the case of Cemaleddin Ishakk al-Karamani's ode "el-Münâcâtü'l-Meymûne"

Abstract

Cemâleddin İshâk el-Karamânî is an Ottoman scholar who lived in the XVth century. Karamânî, who was born in Karaman, belongs to Cemaleddin Aksarayî and his family is from Cemaleddin Aksarayî. He started his education in Cemaleddin Aksarayî al-Madrassa established in Aksaray in Karaman, and completed his education in Konya. Then came to Istanbul and took lessons from the leading scholars of the period and his reputation in this field has been proven and soon his fame spread. He has also turned into a good pioneer who has written the prose word from his teacher, Sheikh Hamdullah. Fatih Sultan Mehmet discovered this feature of his and asked Ibn Hacıb to translate his work "el-Kafiye". He went to the pilgrimage in exchange for the money given by the Sultan. It is rumored that an event that he experienced with his teacher, Muslihuddin Kastallânî, who was a judge of Istanbul at the time of the pilgrimage, was the occasion to allow him to change. Upon this incident, he returned to Karaman and joined Habib Karamânî, who was one of the caliphs of the Helvetia sect. For a long time by staying at the shaykh, he completed the maritime affairs and became busy with his people for a while in Karaman with the approval of his teacher. Karamânî, in the last period of his life and he continued his duty as a vizier in the monopolies which he had built for himself by his uncle Piri Mehmet Pasha who passed away in İstanbul, died at H. 933 in İstanbul.

Karamânî has immortalized his works by transferring his accumulations he obtained in the fields of apparent and esoteric to the next generations. He has tafsir, hadith, Arabic language and rhetoric such works, as well as artifacts and religious and Sufism issues, as well as the Turkish and Arabic odes. Most of his works are in writing and his Arabic odes have been published in various magazines. However, in this study, no information was given about Karamani's works, only the names of his works were mentioned.

One of his Arabic odes is "Münâcâtü'l-Meymûne". As it can be understood from his name, in this poem Karamânî has been the subject of the plea to Allah. This work has copies of manuscripts and manuscripts. In this study, we have taken the basis of examining the copies of Konya, Izmir and Kilic Ali Pasha Manuscript collections in the Suleymaniye Library. It is understood that these different copies belong to the author Cemâleddin İshâk Karamânî both from the names of the ode and the passing of the name in the couplet inside the ode. However, there are some differences in the text when these copies are examined.

In this paper, a piece of short information will be given about Cemâleddin İshâk al-Karamânî. The ode of Karamânî to be determined after the text is tried to reach the closest text to the author. After giving brief information about the ode and "munacat", the ode will be translated into Turkish and examined in terms of form and content.

Keywords: *Cemâleddin İshâk el-Karamânî, Münâcâtü'l-Meymûne, Review, Critical Extension, Translation, Munacat.*

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an, Meal ve Tefsir ile İlgili Yayınları ve Kur'an Kültürümüze Katkısı

The Presidency of Religious Affairs' Publications about Qur'an, Meaning and Tafsir and its Contribution to Our Culture of Qur'an

Bayram KÖSEOĞLU^a

^a Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu
e-Posta: bk7791@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-8256-8972>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	26.10.2018
Kabul Tarihi:	18.06.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan itibaren yayın faaliyetine ayrı bir önem vermiştir. Kur'an, meal ve tefsir ile ilgili yayınlar ise bunların başında yer almaktadır. Her yıl binlerce Kur'an ve meal yayınlayan Başkanlık bunları hem ülkemize hem de dünyanın dört bir yanına ulaştırmaktadır. Başkanlığın bu alandaki yayınları zamanla daha da çeşitlenmiştir. Çocuklara yönelik yayınlar ve görme engelliler için hazırlanan eserler yanında elektronik yayınlar da Diyanet İşleri Başkanlığı'nun yayınları arasında yerini almaya başlamıştır.

Toplumun din konusunda aydınlatmakla görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı diğer faaliyet alanları yanında dini yayınlar yoluyla da bu görevi yerine getirmektedir. Yayın faaliyetlerini yürütmek üzere Başkanlık bünyesinde Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü adı altında müstakil bir birim bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen dini yayın faaliyetleri basılı yayınlar, süreli yayınlar, yabancı dillerde hazırlanan yayınlar, radyo ve televizyon programları vb. şeklinde çeşitlenmektedir.

Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinin Diyanet İşleri Başkanlığının ilk yayınları arasında yer alması, Kur'an'la ilgili yayınlara verilen önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu tarihten itibaren günümüze gelinceye kadar Başkanlığın Kur'an ve tefsirle ilgili yayınları artarak ve çeşitlenerek devam etmiştir. Kur'an mealleri ve kıraat alanıyla ilgili sempozyumlar yapılması ve bu sempozyumların kitaplaştırılarak basılması da bu alandaki diğer önemli faaliyetler arasında zikredilebilir.

Ayrıca, Başkanlık tarafından basımı gerçekleştirilen başta Kur'an-ı Kerim ve mealler olmak üzere pek çok eser ücretsiz olarak da dağıtılmaktadır. Bunun yanında, birçok farklı yabancı dil ve lehçelerde hazırlanan mealler, ilgili dillerin konuşulduğu coğrafyalara ulaştırılmıştır. Kur'an öğrenmeyi kolaylaştırmak amacıyla hem yetişkinlere hem de çocuklara yönelik olarak Elifba kitapları da hazırlanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı özellikle gençlerin ilgi alanına giren dijital yayınlar ve uygulamalar alanında da hizmetler sunmaktadır. Bu gibi uygulamalar oldukça önemli olmakla birlikte, mevcut haliyle yetersiz olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla, gençlerin diline hitabedebilecek türden bu gibi mobil uygulama ve dijital yayınların geliştirilmesi ve çeşitlendirilmesi elbetteki daha faydalı olacaktır. Diyanet Tv ve Diyanet Kur'an Radyo'da yer alan programlar, Kur'an öğrenme, Kur'an'ı tanıma ve Kur'an mesajlarını halkımızla buluşturma adına önemli bir hizmet sunmaktadır. Başkanlık tarafından yürütülen bütün bu yayın faaliyetlerinin tanınması elbetteki oldukça önemlidir. Bu aynı zamanda Başkanlığın Kur'an, meal, tefsir ve Kur'an'la ilgili diğer yayınlarına ulaşma konusunda da etkili olacaktır. Bu çalışmanın, söz konusu amaca küçük de olsa bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet, Kur'an, Tefsir, Meal, Yayın.

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un birinci maddesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevleri "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek"¹ şeklinde belirlenmiştir. Başkanlığın "din konusunda toplumu aydınlatmak" şeklinde belirlenen bu görevini yerine getirme araçlarından biri de yayın faaliyetleridir.

Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş tarihi olan 1924'ten itibaren yayın faaliyetlerine önem vermiş bir kurumdur. Ahmet Hamdi Akseki'nin (ö. 1951) 1924 yılında neşredilen "Ahlak Dersleri", 1925 yılında TBMM tarafından alınan karar neticesinde hazırlanan Babanzâde Ahmet Nâim'in (ö. 1934) "Tecrid-i Sarih" ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) "Hak Dini Kur'an Dili" adlı eserleri² Başkanlığın kuruluşundan itibaren yayın faaliyetlerine verdiği önemin göstergeleridir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet birimlerinden biri Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü'dür. Genel Müdürlük yapmış olduğu hizmetleri şu daire başkanlıkları aracılığı ile yürütmektedir:

- 1- Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı
- 2- Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
- 3- Yabancı Dil ve Lehçelerde Yayınlar Daire Başkanlığı
- 4- Radyo ve Televizyon Daire Başkanlığı.³

Yurt içi ve yurt dışına yönelik yayın faaliyetleri bu daire başkanlıkları tarafından icra edilmektedir.

Oldukça yoğun bir yayın faaliyetinde bulunan Başkanlık, 2011-2015 yılları içinde 217'si birinci baskı, 343'ü mükerrer olmak üzere 560 eser basmıştır. Toplam basılan eser sayısı ise 75.351.370 olarak kayıtlara geçmiştir.⁴ Başta Kur'an kursu ders kitapları olmak üzere, Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim Meali, İlmihal ve çocuk kitapları gibi eserler, il ve ilçe müftülükleri, kütüphaneler, okullar, cezaevleri, Kur'an kursları, yetiştirme yurtları, sivil toplum kuruluşları ve talep eden vatandaşlara olmak üzere 62.062.958 eser ücretsiz dağıtılmıştır.⁵

Yoğun bir yayın faaliyetinde bulunan Başkanlığın bu faaliyetlerinin önemli bir kısmını Kur'an, meal ve tefsir ile ilgili yayınlar oluşturmaktadır. Buna istinaden, Başkanlığın bu alanlardaki yayınlarının tanınmasının ve bu yayınların Kur'an ve tefsir kültürümüze yaptığı katkıların tespit edilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu saikle yapmış olduğumuz bu çalışmada yer verilecek olan Başkanlık yayınları şu şekilde sıralanabilir:

¹ <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=>. Erişim: 25.09.2017.

² bk.: Faruk Görgülü, "Dini Dergicilik ve Süreli Yayınlarımız", *Diyanet Dergisi*, Aralık 2015, S. 300, s. 25.

³ bk.: <http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYayinlarGenelMudurlugu/Sayfalar/AnaSayfa.aspx>. Erişim: 10.06.2016.

⁴ 1924 yılından itibaren Başkanlık tarafından yapılan yayınların listesi için bk.: http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 02.08.2016.

⁵ <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/diyanet-isleri-baskanligi-son-bes-yilda-560-eser-basti%E2%80%A6/30483>. Erişim: 28.01.2016.

1. KUR'AN-I KERİM

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayın faaliyetleri içerisinde en önemli olanı Kur'an-ı Kerim basımıdır. Başkanlık bünyesinde bir birim olan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun en temel görevi "Mushafların, cüzlerin, mealli mushafların ve Kur'an-ı Kerim metinlerinin hatasız ve eksiksiz basım ve yayımını sağlamak üzere kontrol ettikten sonra mühürlemek veya onaylamak"⁶ şeklinde belirlenmiştir.

İlk mushaf basımını 1959'da gerçekleştiren⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, kurulduğu ilk yıllardan itibaren "Tetkik-i Mesâhif Heyeti Reisliği"⁸ adı altında, bugünkü Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun da yer almış olması, mushafların düzgün bir şekilde basılması hususunda Başkanlığın göstermiş olduğu hassasiyetin bir ürünüdür.

Matbaanın icadıyla gerek Avrupa'da gerek Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde artık mushafların da matbaada basılmasına başlanmıştır. Bununla birlikte bu gelişme Türkiye'de daha sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Kur'an'ın elle yazılmasının uzun zaman alması, maliyetinin yüksek olması ve zamanla artan ihtiyacı karşılayamaması Kur'an-ı Kerim'lerin de matbaada basılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu bağlamda İstanbul'da ilk Kur'an-ı Kerim basımı Hafız Osman hattı ile 1288/1871 yılında, ikincisi ise 1291/1874 yılında Ahmet Cevdet Paşa'nın gözetiminde gerçekleştirilmiştir. İlerleyen yıllarda ise Kur'an-ı Kerim'lerin matbaada basımı artık yaygın hale gelmiştir.⁹ Ancak, matbaada basılan Kur'an-ı Kerim'lerde hatalar görüldüğünden 1889 tarihinde şeyhülislamlık teşkilatı içinde, Kur'an-ı Kerim'lerin basılmadan önce incelenmesi, söz konusu problemlerin ortadan kaldırılması için Hey'etü Tetkiki'l-Mesâhif" kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ile birlikte "Mushafları İnceleme Kurulu" ismiyle aynı görevine devam etmiştir. 2010 yılı Temmuz ayında yürürlüğe giren 6002 sayılı teşkilat kanuna göre ise kurulun adı "Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu" olarak değiştirilmiştir. Böylece kurula, mevcut görevleri yanında kıraat alanında da çalışmalar yapma vazifesi verilmiştir.¹⁰

Ülkemizde basın yayın özgürlüğü bağlamında farklı yayınevleri mushaf basma hakkına sahiptir. Bu yayınevlerinden bir kısmı basacakları mushafları, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'na göndererek inceletmekte ve onay aldıktan sonra basmaktadır. Ancak, bütün yayıncılar bunu yapmadıkları için piyasada mevcut bazı mushaflarda hatalar olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda kurulun görevleri arasında "hatalı ve noksan olarak basılan veya yayımlanan mushaf ve cüzler ile sesli veya görüntülü Kur'an-ı Kerim yayınlarını tespit etmek"¹¹ de sayılmıştır.

⁶ bk.: Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=>. Erişim: 10.06.2016.

⁷ Mehmet Bulut, "Kuruluş Yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Hizmetleri", *Diyanet Dergisi*, S. 300, Aralık 2015, s. 17.

⁸ bk.: <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8>. Erişim: 18.10.2016.

⁹ Ayhan Işık, "Tetkik-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şer'iyye Dairesi Defterleri ile Taş Baskı Kur'an-ı Kerim'ler", *Din ve Hayat (İstanbul Müftülüğü Dergisi)*, S. 2, Ankara 2007, s. 134-138; Mahmut Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi*, S. 12, 1978, s. 335-350.

¹⁰ Komisyon, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*, DİB. Yay., Ankara 2015, s. 13-14.

¹¹ bk.: a.y.

Özellikle kurulun faaliyet alanı ile ilgili olarak zikredilen “Onaysız veya mühürsüz basıldığı veya yayımlandığı tespit edilen mushaf ve cüzler halindeki mushaflar ile sesli, görüntülü ve elektronik ortamda hazırlanan Kur'an-ı Kerim yayınlarının Başkanlığın yetkili ve görevli mercie müracaatı üzerine basım ve yayımının durdurulmasına, dağıtılmış olanların toplatılmasına ve imha edilmesine karar verilir.”¹² şeklinde ifade edilen husus, ülkemizde mushafların ve Kur'an'la ilgili diğer yayınların hatasız olarak yayınlanmasına yönelik önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan mushaflar küçük, rahle ve büyük boy olmak üzere çeşitlendirilmiştir. Daha kolay okunabilmesi nedeniyle tercih edilen bilgisayar baskılı mushaflar da Başkanlık yayınları arasında yerini almıştır. Özellikle, birlikte hatim yapmak isteyenler için büyük kolaylık sağlayan hatim cüzleri de Başkanlığın bu alandaki yayınları arasında zikredilmeye değerdir. Bunun yanında, ileride de temas edileceği üzere özellikle görme engelliler için hazırlanan Braille Kur'an ülkemizde önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Diyanet tarafından basılan mushaflarda farklı hatların kullanıldığı görülmektedir. Bugüne kadar basılan mushaflarda Kayışzâde Hafız Osman, Muhsin Demirel, Hüseyin Kutlu, Hamit Aytaç ve Hasan Rıza gibi hattatların çalışmaları esas alınmıştır. Bu sayede hattatların desteklenmesi yanında hat sanatının korunması ve devamlılığı da temin edilmiş olacaktır.¹³

Başkanlığın yurt içinde ve yurt dışında her yıl yüz binlerce Kur'an-ı Kerim'in ücretsiz olarak basımı ve dağıtımını gerçekleştirdiği dikkate alındığında, bu hizmetin hem yurt içinde hem de Kur'an-ı Kerim'e ulaşma imkanlarının kısıtlı olduğu yurt dışında önemli bir ihtiyacı karşıladığı görülmektedir.

2. ELİFBA

Diyanet İşleri Başkanlığı mushaf basımı yanında Kur'an'ın öğrenilmesi- öğretilmesi ile ilgili yayınlara da önem vermiştir. Başkanlık tarafından hazırlanarak, Kur'an eğitim faaliyetleri için ücretsiz olarak dağıtılan Elifba'lar yanında, şahıslar tarafından hazırlanarak Başkanlıkça basımı talep edilenlerden basılması uygun görülen eserler de yayınlanmaktadır.¹⁴

Farklı ülkelerden gelen Kur'an ve Elifba taleplerini dikkate alan Başkanlık 2015 yılında, “Hiçbir Lisan Kur'an'sız Kalmasın” sloganıyla bir proje başlatmıştır. Bu bağlamda, öncelikle Elifba'nın İngilizcesi hazırlanmış ve ABD başta olmak üzere Kanada, İngiltere, İsveç, İsviçre ve Japonya'ya gönderilmiştir. Ayrıca, Elifba'nın farklı dillere çevrilmesine yönelik çalışmalara

¹² <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIlski=0&sourceXmlSearch=>. Erişim: 20.03.2019. Maddenin devamı şöyledir: “Beşinci fıkra kapsamına giren yayının internet ortamında yapılması halinde, Başkanlığın müracaatı üzerine, yetkili ve görevli merci bu yayına ilgili olarak erişimin engellenmesi kararı verir. Bu kararın bir örneği gereği yapılmak üzere Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Başkanlığına gönderilir.” bk.: a.y.

¹³ Hat sanatının korunması ve geliştirilmesine katkı sunmak amacıyla Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı tarafından 2016 yılı içerisinde I. Uluslararası Kur'an-ı Kerim ve Hat Sanatı Müsabakası düzenlenmiştir. bk.: <http://www2.diyanet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=30&lst=HaberlerListesi>. Erişim: 22.09.2017.

¹⁴ Başkanlık tarafından basımı gerçekleştirilen farklı Elifba'lar için bk.: http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 12.04.2017.

da başlanmış olup Kazak ve Rus dillerine yönelik çeviri çalışmaları devam etmektedir.¹⁵ Bu bağlamda, Türkmen Türkçesi, Kazak Türkçesi, Azeri Türkçesi, Özbek Türkçesi, Tatar Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Karaçay Balkarca, Gürcüce, Arnavutça, Bulgarca, Rusça ve Hollandaca'nın da aralarında olduğu pek çok dilde Kur'an Okumaya Giriş kitapları yayınlanmıştır.¹⁶

Bunlara ilaveten, Kur'an harflerinin öğrenimini kolaylaştırmak, aynı zamanda yazımını da öğrenmek amacıyla "Kur'an-ı Kerim Harflerini Yazmayı Öğreniyorum" başlıklı bir alıştırma kitabı da basılmıştır.¹⁷

Kur'an eğitiminde görme engellileri de dikkate alan Başkanlık 2003 yılında "Braille Kur'an Okumaya Giriş Alfabeti"ni yayınlarken¹⁸ bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Başkanlığın son yıllarda uygulamaya koyduğu bir eğitim faaliyeti de 4-6 yaş arasındaki çocuklara yönelik Kur'an kurslarıdır. Bu kurslarda yapılan eğitim faaliyetlerine yönelik olarak Başkanlık tarafından hem öğretmenler için hem de çocuklar için Kur'an eğitim materyalleri hazırlanmıştır. Bunun yanında, 4-6 yaş gurubu çocuklara hitap eden "Kur'an Öğreniyorum" başlıklı 3 kitaptan oluşan bir çalışma da Başkanlık yayınları arasında yerini almıştır.¹⁹

Bütün bunlar değerlendirildiğinde Başkanlığın, Kur'an'ın sahîh bir şekilde basımı ve dağıtımını yanında, Kur'an öğrenimine ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, hazırlanan bu Elifba'ların, çocukların ilgisini çekecek şekilde, görsel açıdan da zenginleştirilmesi ve çeşitlendirilmesi daha faydalı olacaktır.

3. KUR'AN-I KERİM MEALİ

3.1. Türkçe Mealler

Arapça olarak indirilen Kur'an'ın, farklı dilleri konuşan Müslümanlar tarafından anlaşılabilmesi için çevirilerinin yapılması kaçınılmazdır. Bu gerçeğe bağlı olarak çok eski zamanlardan itibaren Kur'an'ın farklı dillere çevirilerinin yapıldığına şahit olmaktayız. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise o dönemde mevcut tartışmalar neticesinde halka sahîh bir dini bilgi sunma amacıyla bir meal ve tefsir yazılması ve bir hadis kitabının tercüme edilmesi TBMM tarafından karara bağlanmış, meal hazırlama görevi de Mehmed Akif'e (ö. 1936) verilmiştir. Ancak o, mevcut siyasi ve kültürel gelişmelerden endişelenmiş ve meal yazmaktan vazgeçmiştir. Neticede meal yazma işi Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1942) tevdi edilmiştir.²⁰

İleride temas edileceği üzere Elmalılı (ö. 1942) tarafından hazırlanan meal ve tefsirin yanısıra 1961 yılında Başkanlık üç ciltlik bir Kur'an meali yayınlamıştır.²¹ Hüseyin Atay ve

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Haber Bülteni, S. 312, İstanbul, Aralık 2016, s. 21.

¹⁶ http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Documents/bibliografya_2014.pdf. Erişim: 12.04.2017.

¹⁷ Mehmet Arif Vural, *Kur'an-ı Kerim Harflerini Yazmayı Öğreniyorum*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2015.

¹⁸ http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Documents/bibliografya_2014.pdf. Erişim: 12.04.2017.

¹⁹ bk.: Zeynep Eren, *Kur'an Öğreniyorum (4-6 Yaş I-II-III)*, DİB. Yay., Ankara 2015.

²⁰ Mustafa Özel, "Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi (Kur'an Özel Sayısı)*, Ankara 2011, s. 554.

²¹ Mehmet Bulut, "Kuruluş Yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Hizmetleri", *Diyanet Dergisi*, S. 300, Aralık 2015, s. 17.

Yaşar Kutluay'ın hazırladığı ve “Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı” adıyla basılan bu mealin daha sonra farklı zamanlarda da basımı gerçekleştirilmiştir.

Diyanet tarafından yayınlanan bir diğer meal çalışması Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanmış olan ve tek cilt halinde basılan “Kur'an-ı Kerim Meali”dir. Bunun yanında, ileride ele alınacak olan “Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir” adlı tefsir çalışmasının meal kısmı ise “Kur'an Yolu Meâli” adıyla 2013 yılında basılmıştır.²² Her iki meal çalışması da hem Kur'an metni ile birlikte hem de sadece meal şeklinde ve farklı boyutlarda basılmıştır.²³

Başkanlığın önemli yayın faaliyetlerinden biri de takvimlerdir. Her yıl hem Türkçe olarak hem de farklı dillerde hazırlanarak milyonlarca baskısı ve dağıtımı yapılan bu takvimlerde²⁴ ayet meallerine de yer verilmektedir. Takvim yapraklarının ön yüzlerinde bulunan ayet meallerinin yanısıra arka yüzlerinde ele alınan konular işlenirken yer verilen ayet mealleri ve bu ayetlere ilişkin yapılan yorumlar, evlerine bu takvimlerin girdiği milyonlarca müslümana Kur'an mesajlarını doğru bir şekilde ulaştırma adına önemli bir işleve sahiptir.

Özellikle ticari kaygılarla özensiz olarak hazırlanan meallerle ilgili endişelerin günümüzde de mevcut olduğu bir gerçektir. Buradan hareketle, kuruluşundan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı, hazırlattığı ve yayınladığı meallerin, Kur'an'ın sahih bir şekilde halkımızla buluşturulması adına önemli bir işlevi olduğu bir hakikattir. Nitekim, günümüzde piyasadaki mevcut Kur'an mealleri ile ilgili olarak Başkanlığa yöneltilen eleştiri ve soruların, diğer din hizmetleri yanında Kur'an mealleri konusunda da Başkanlığa olan itimadı gösterdiği söylenebilir.

3.2. Yabancı Dillerde Hazırlanan Mealler

Yabancı dilde pekçok farklı alanda yayın yapan Başkanlığın bu yayınları arasında en dikkat çeken Kur'an mealleridir.²⁵ Önceki yıllarda Kürtçe, Almanca, Fransızca, Rusça, Çince, İtalyanca, Ermenice (Doğu ve Batı lehçelerinde olmak üzere), Gürcüce, Kazakça, Romence, Tatarca, Danca ve Azerice olmak üzere 13 dilde, 78.000 Kur'an-ı Kerim meali basılmıştır. Bu eserler arasında en büyük ilgiyi gören Kürtçe Kur'an-ı Kerim mealinden 20.000 adet basılmış ve eserin ikinci baskısı yapılmıştır.²⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, “Hiçbir Lisan Kur'an'sız Kalmasın” sloganıyla başlattığı 'meal projesiyle', 2016 yılında ise Kur'an-ı Kerim'in en az 10 farklı dile çevrilmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda, Ukraynaca, Kırgızca, Arnavutça, Portekizce, Boşnakça başta olmak üzere İngilizce, Bulgarca, Korece, Farsça ve Litvanca dillerinde Kur'an-ı Kerim meali hazırlanarak bu dillerin konuşulduğu coğrafyalara gönderilecektir. Ayrıca, hazırlanan

²² bk.: Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2013.

²³ http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 14.06.2017.

²⁴ Tirajı 3.400.000'e ulaşan yurt içi ve yurt dışı takvimleri yaklaşık 10.000.000 kişi tarafından okunmaktadır. Avrupa 16 bölge, ABD-Kanada, Avustralya-Japonya, Avrasya ve Balkan Ülkeleri birer bölge olmak üzere 20 bölge; yurt içi takvimleri ise 39 bölge olmak üzere toplam 59 bölgeden oluşmaktadır. bk.: <http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/2017takvim.pdf>. Erişim: 25.09.2017.

²⁵ Farklı dillerde basımı gerçekleştirilen Kur'an meallerinin tam listesi için bk.: http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 17.04.2017.

²⁶ <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/diyaretten-17-dilde-592-bin-eser/30576?getEnglish=>. Erişim: 07.03.2016.

meallerin dijital ortama da aktarılmak suretiyle daha geniş bir kesimin bu meallerden istifade etmesi hedeflenmektedir.²⁷ “Hediyem Kur’an Olsun” projesi kapsamında Balkanlarda 5.000, Asya’da 23.200, Afrika’da 24.500, Orta Doğu’da 23.000, diğer ülkelerde ise 3.250 Kur’an Meali dağıtılmıştır.²⁸

Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, Pasifik ülkesi Samoa’da yaşayan Müslümanların talebi üzerine Samoaca Kur’an-ı Kerim meali bastırmıştır. Başkanlık tarafından 13-16 Ekim 2015 tarihleri arasında gerçekleştirilen “I. Asya ve Pasifik Ülkeleri Müslüman Dini Liderler Zirvesi”ne katılan Samoa Müslümanları Birliği Temsilcisi Mohommad İrfan Ahmed’in talebi üzerine hazırlanan Samoaca Kur’an-ı Kerim Meali, orta ve küçük boy olmak üzere toplamda 2.000 adet basılmış ve Samoa’ya ulaştırılmak üzere hazır hale getirilmiştir.²⁹

4. TEFSİR

4.1. Hak Dini Kur’an Dili (Elmalılı Tefsiri)

3 Mart 1924’te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tefsir alanında gerçekleştirdiği ilk yayın faaliyeti Elmalılı Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) tefsiri olmuştur. TBMM’nin 21 Şubat 1925 tarihli oturumunda, topluma sahipsiz bir İslam bilgisi kazandırmak, Kur’an ve sünnetin doğru anlaşılmasını sağlamak, İslam’a yönelik itirazlara cevap vermek, İslam’ı hurafe ve batıl inançlardan ayırmak gibi amaçlarla Başkanlığa dini yayınlar için özel bir ödenek ayrılması kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda hazırlanan Elmalılı Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) “Hak Dini Kur’an Dili” adlı tefsiri 1925 yılında hazırlanmaya başlanmış olup, ilk cildi 1935’te; 2,3,4,5,6. ciltleri 1936’da; 7, 8 ve 9. ciltleri ise 1938’de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır.³⁰

1950 yılına kadar dini yayınlar dahil Başkanlığın neredeyse bütün hizmetlerini yürüten “Müşâvere Heyeti”nin en çok meşgul olduğu konu İslam’ı tahrife yönelik yazılar, hatalı Kur’an tercümelemleri, dinde reform iddiasında bulunan kitaplar başta olmak üzere, 1930’lardan itibaren Latin harfleriyle yazılmış mushaf veya ayet ve sureler içeren kitaplardır.³¹ Bu husus dikkate alındığında, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın gerek Kur’an metninin, gerekse ayetlerin ifade ettiği manaların tahriften korunması noktasında kuruluşundan itibaren yerine getirdiği kritik görevin önemi ortaya çıkmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, bugün de Başkanlık bünyesinde hizmet veren Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu özellikle mushafın korunması hususunda aynı hassasiyeti göstermeye devam etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tefsir alanında yapmış olduğu yayınların en önemlilerinden bir diğeri ise Cumhuriyet döneminin en muteber tefsirleri arasında yer alan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) “Hak Dini Kur’an Dili” tefsirinin tıpkı basımıdır. Eserin

²⁷ <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/10-dilde-daha-kur%E2%80%99an-i-kerim-meali-basilacak/30464>. Erişim: 18.01.2016. Yabancı dilde yayınlanması planlanan bu meallerden Boşnakça, Ukraynaca, Kırgızca, Portekizce, İspanyolca ve Uygurca dillerinde mealler 2017 yılı Haziran ayı itibarıyla yayınlanmış durumdadır. Ayrıca, Bulgarca, Yunanca ve Bengalce Kur’an mealleri de 2017 yılı itibarıyla yayınlanmış bulunmaktadır.

²⁸ *Diyanet İşleri Başkanlığı Haber Bülteni*, S. 312, İstanbul, Aralık 2016, s. 21.

²⁹ bk.: <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/diyanet%20ten-samoaca-kur%20an-i-kerim-meali.../39693>. Erişim: 05.05.2017.

³⁰ Mehmet Bulut, “Kuruluş Yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Hizmetleri”, *Diyanet Dergisi*, Aralık 2015, S. 300, s. 12-17.

³¹ bk.: Bulut, a.y.

orijinal nüshası esas alınarak Osmanlıca tıpkı basımı yapılan ve 2015 yılında birinci baskısı yayınlanan eser 13 cilt halinde basılmış olup 13. cildi fihristtir.³² Cumhuriyet döneminin en önemli tefsirlerinden birisi olan bu eserin orijinal halinin basılarak özellikle akademik dünyanın hizmetine sunulması Başkanlığın tefsir alanındaki önemli hizmetlerinden biri olarak yerini almıştır. Günümüzde farklı farklı sadeleştirmeleri yapılmış olan ve pek çok yayınevi tarafından basımı gerçekleştirilen Elmalılı Meali üzerinde özellikle yakın dönemde ortaya çıkan tahrif iddiaları karşısında, Başkanlık tarafından basılan bu orijinal nüshanın, bu tür iddiaların doğruluğunu ve yanlışlığını teyid etmede vazgeçilmez bir müracat kaynağı olacağı aşikardır.

4.2. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir

Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ve Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'ten oluşan bir heyet tarafından hazırlanan ve beş ciltten oluşan "Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir" adlı eserde Kur'an metni, meâli ve tefsiri yer almaktadır. Mushaf tertibine göre hazırlanan ve ilk baskısı 2003 yılında yapılan eserin daha sonra farklı tarihlerde pek çok basımı yapılmıştır.

Özellikle Başkanlık personelinin başucu kaynağı olan eser üzerine akademik çalışmaların yapılması,³³ eserin akademik alanda da bir karşılığının olduğunu göstermektedir.

4.3. Konulu Tefsir Projesi

Diyanet İşleri Başkanlığı, "Konulu Tefsir Projesi" adıyla Kur'an ve tefsir kültürümüze önemli katkılar sunacak olan bir proje başlatmıştır. Böylece, daha önce "Konulu Hadis Projesi" adıyla gerçekleştirilen ve "Hadislerle İslam" ismiyle neşredilen projenin bir benzerinin hayata geçirilmesi hedeflenmektedir. 2015 yılında başlayan projenin 4 yıl sürmesi ve 2019 yılında tamamlanması öngörülmektedir.

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ın doğru anlaşılması amacıyla başlatılan ve belirli bir konuya ait farklı surelerde zikredilen/tekrar edilen ayetleri nüzul sıralarını, nazil oldukları ortam ve suredeki siyak-sibak bağlamını göz önünde bulundurarak yorumlamak suretiyle hazırlanacak olan bu "Konulu Tefsir Projesi" sonucunda oluşacak tefsir çalışmasının 7 veya 8 cilt olarak tamamlanması planlanmaktadır.

Allah, Alem, İnsan, Ahlak ve Ahiret gibi başlıklar altında hazırlanması planlanan proje ile konulu tefsir alanında kapsamlı ve sistematik bir eser oluşturmak suretiyle Kur'an-ı Kerim'in mesajını topluma sunmak ve Kur'an-ı Kerim muhtevası hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırmak hedeflenmektedir. Ayrıca, hazırlanacak olan eserin tercüme yoluyla Müslüman dünyaya aktarılması da amaçlanmaktadır. Böylece hem ülkemizdeki Kur'an kültürüne hem de İslam kültür tarihine önemli bir katkı sunulmuş olacaktır.³⁴

³² bk.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. b., İstanbul 2015.

³³ İlgili çalışmalar için bk.: <https://tez.vok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim: 18.04.2017.

³⁴ Konulu Tefsir Proje Önerisi.

4.4. Tefsirle İlgili Diğer Yayınlar

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basımı gerçekleştirilen ve yukarıda işaret edilen Elmalılı tefsiri ve Kur'an Yolu tefsiri yanında, tamamlanamayan bir tefsir çalışması daha bulunmaktadır. Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından hazırlanan "Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri" adlı çalışmanın 2 cildi Başkanlık tarafından 1990 yılında yayınlanmış³⁵ ancak bu tefsir çalışması tamamlanamamıştır.

Bu tefsir yayınlarının yanında Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) tarafından hazırlanan "Namaz Surelerinin Türkçe Tercümesi ve Tefsiri" adlı çalışma 1954 yılında; Lütfi Doğan'a ait "Fatıha Suresi'nin Türkçe Meal ve Tefsiri" ve "Hucurât Suresi'nin Türkçe Meal ve Tefsiri" adlı çalışmalar ise 2010 yılında neşredilmiştir. Yine, "Aksekili Ahmet Hamdi - Asr Sûresi Tefsiri", "Elmalılı M. Hamdi Yazır - İhlâs Sûresi Tefsiri", "İbn Sina - İhlâs Sûresi Tefsiri", "Taşköprizade Ahmed Efendi - Sûretü'l-Halâs fi Tefsiri Sûretü'l-İhlâs" başlıklı tefsir cüzleri de 2014 yılında Başkanlık tarafından yayınlanmıştır.³⁶

Kur'an'ın manalarının anlaşılmasına yönelik bu çalışmalar yanında Başkanlığın Kur'an tarihine yönelik yayınları da mevcuttur. 1955 yılında Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) tarafından kaleme alınan 2 ciltlik "Büyük Tefsir Tarihi" ve 1988 yılında İsmail Cerrahoğlu tarafından hazırlanan "Tefsir Tarihi" adlı 2 ciltlik çalışmanın basılması³⁷ Başkanlığın öteden beri Kur'an ve Tefsir ilmi ile ilgili yayınlara verdiği önemin göstergeleri olarak zikredilebilir.

4.5. Kur'an ve Tefsir Merkezli Kitaplar

Diyanet İşleri Başkanlığı gerek halk kitapları serisi, gerekse ilmi eserler serisi başlıkları altında meal, tefsir, Kur'an ve muhtevasına ilişkin farklı konuları içeren çok sayıda eser yayınlamıştır.

Tefsir Tarihi, Tefsirde İsrailiyyat, Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Kur'an Nedir, Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi, Anadolu'da Kur'an Kültürü gibi başlıklarla tefsir, tefsir tarihi ve Kur'an muhtevasına yönelik bu yayınlar³⁸ halkımızın Kur'an kültürüne yaptığı katkılar yanında, akademik alanda yapılmış olan çalışmaların ilim dünyasına kazandırılması açısından da oldukça önemlidir. Bununla birlikte, bu alanlarda yapılan yayınların halkımızın ihtiyacı gözetilerek, belli bir plan ve program dahilinde yapılması Kur'an'ın mesajlarının halkımıza ulaştırılması adına daha faydalı olacaktır.

5. DİĞER YAYINLAR

5.1. Sempozyumlar

5.1.1. Kur'an Mealleri Sempozyumu

24-26 Nisan 2003 tarihleri arasında İzmir'de 70'in üzerinde ilim adamının katılımıyla Diyanet İşleri Başkanlığı ile Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birlikte kapsamlı bir

³⁵ bk.: Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, S. 4, 1994, s. 105.

³⁶ bk.: http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 03.10.2017.

³⁷ http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 14.06.2017.

³⁸ İlgili yayınların tam listesi için bk.: http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 18.04.2017.

sempozyum gerçekleştirmiştir. 11 oturum halinde gerçekleştirilen bu sempozyumda toplam 49 tebliğ sunulmuş ve sunulan tebliğlerin müzakeresi yapılmıştır. Sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakere metinleri Başkanlık tarafından “Kur'an Mealleri Sempozyumu” adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir.³⁹

Gerçekleştirilen bu sempozyum Türkiye’de mealler üzerine yapılan ilk sempozyum olması açısından önem arz etmektedir. Kur'an'ın insanları doğru yola iletme hedefinin gerçekleşme vasıtalarından biri olarak tercüme ve tefsirlerinin yapılmasının kaçınılmaz olduğu müsellemidir. Bu düşünceden hareketle, mevcut meallerde karşılaşılan sorunlar nelerdir? İdeal bir Kur'an meali nasıl olmalıdır? gibi sorulara cevap arayan bu sempozyumun Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kitaplaştırılarak yayınlanması özellikle akademik camiaya önemli bir katkı sunmuştur. Nitekim, bu sayede ilahiyat alanındaki birikimin bir araya getirilerek istifadeye sunulması mümkün olmuştur.

5.1.2. Uluslararası Kıraat Sempozyumu

Başkanlığın hizmet birimlerinden biri olan “Mushafları İnceleme Kurulu”nun adı, 2010 yılı Temmuz ayında yürürlüğe giren 6002 sayılı teşkilat kanuna göre “Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu” olarak değiştirilmiştir. Yapılan bu değişiklikte Kurula, mushafları inceleme görevini sürdürme ile beraber kıraat alanında da çalışmalar yapma vazifesi verilmiştir.⁴⁰ Bu bağlamda, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı'nın görevlerinden biri de “kıraat ilmi ile ilgili çalışmalar yapmak ve arşiv oluşturmak”⁴¹ şeklinde belirlenmiştir. Bu görev doğrultusunda Kurul 16-18 Kasım 2012 tarihlerinde İstanbul’da “Tarihten Günümüze Kıraat İlimi Sempozyumu” gerçekleştirmiştir. Sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakereler Başkanlık tarafından kitaplaştırılarak aynı başlıkla yayınlanmıştır.⁴²

Belirlenen başlıkların sunum ve müzakeresi şeklinde icra edilen sempozyumda yedi harf, kıraatler, mehâric-i huruf ve tecvid kaideleri gibi kıraatle alakalı farklı başlıklarda 18 tebliğ sunulmuş ve bunların müzakeresi yapılmıştır.⁴³ Türkiye’den konunun uzmanı akademisyenlerin katılımının yanında Arabistan, Ürdün, İran ve Cezayir gibi İslam ülkelerinden de akademisyenlerin iştirak ettiği sempozyum bu yönüyle uluslararası bir hüviyet kazanmıştır. Bu sayede İslam dünyası ile bilgi ve tecrübe paylaşımını temin etme imkanı da ortaya çıkmıştır. Türkiye’de kıraat konusunda yapılan ilk sempozyum olması yanında uluslararası oluşu da bu ilmi toplantıyı önemli kılan bir diğer husustur. Bununla birlikte, kıraat alanında yapılan bu tür çalışmaların yeterli olmadığı da bir gerçektir. Bu vesileyle, Kur'an'ı Kerim'in doğru bir şekilde basımını ve usulüne uygun bir şekilde okunmasını temin etme görevini uhdesinde bulunduran Başkanlığın, kıraat alanı ile ilgili başka çalışmalar yapmasına ve yayınlar hazırlamasına ihtiyaç olduğu açıktır.⁴⁴

³⁹ Komisyon, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, DİB. Yay., Ankara 2010, c. 1, s. VI.

⁴⁰ Komisyon, *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*, DİB. Yay., Ankara 2015, s. 14.

⁴¹ <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspix?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=>. Erişim: 08.02.2017.

⁴² Komisyon, *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*, DİB. Yay., Ankara 2015.

⁴³ İlgili tebliğ kouları için bk.: Komisyon, *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*, s. 11.

⁴⁴ Bu bağlamda, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı 2015 yılında Bolu’da, “ülkemizde ve İslam aleminde Kur'an kıraatinde meydana gelen farklılıkları değerlendirmek ve Aşere Takrib programlarını müzakere ve mütalaada bulunmak üzere” bir “Kıraat Çalıştayı” yapmıştır. bk.:

5.2. Diyanet İlmî Dergi

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın süreli yayın faaliyetleri arasında önemli bir yeri olan "Diyanet İlmî Dergi" 1956 yılında "Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası (Ramazan Nüshası)" adıyla Başkanlığın ilk süreli yayını olmuştur. 2003 yılı 39/2. sayısından itibaren hakemli dergi tanımına uygun olarak yayınlanmaya başlayan ve uluslararası tarama indekslerinde de yer alan "Diyanet İlmî Dergi"de⁴⁵ Kur'an, tefsir, meal ve kıraat ilmi ile alakalı pek çok bilimsel çalışma yayınlanmıştır. Bir istatistik vermek gerekirse, derginin internet adresinde yapılan tarama sonucunda Kur'an kelimesi ile ilgili 261, tefsir kelimesi ile ilgili 65, meal kelimesi ile ilgili 6 (bunların 3 tanesi hadis ile alakalıdır), kıraat kelimesi ile ilgili ise 5 adet makale listelenmektedir.⁴⁶

İslam tarihinde öne çıkmış isimlerden Gazali, İbn Rüşd, Serahsi ve Mehmet Akif gibi önemli şahsiyetlerin ele alındığı özel sayılar çıkaran Diyanet İlmî Dergi, 2011 yılında ise Kur'an'ın Nüzülünün 1400. Yılı Anısına "Kur'an" özel sayısını yayınlamıştır. Nüzül, Mahiyet, Yorum, Eğitim-Kültür-Sanat ve Sosyal Hayat üst başlıklarının yer aldığı bu özel sayıda ilgili başlıklar altında 36 adet makale yer almıştır.⁴⁷ 2015 yılında yayınlanan 3. sayısında ise Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır özel sayısını çıkaran Diyanet İlmî Dergi, farklı yönleriyle merhum Hamdi Yazır'ı (ö. 1942) ve onun meşhur tefsirini ele almıştır.⁴⁸

Özel sayılar yanında konulu sayılar da çıkaran Diyanet İlmî Dergi'nin 2002 yılında yayınlanan 38. cilt 3. sayısında "Kur'an" konulu makaleler yer almıştır. 2007 yılında çıkarılan 43. cildin 2. sayısı ise "Ezelden Ebede İlahi Beyan: Kur'an" başlığı ile yayınlanmış olup, derginin daha önceki sayılarında yer verilen Kur'an ile ilgili yazıların derlenmesi suretiyle hazırlanmıştır. Kur'an'ın indirilişinin 1400. yılı olması münasebetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "Kur'an Yılı" olarak ilan edilen 2010 yılında yayınlanan dergilerde yer alan yazılar da Kur'an merkezli olmuştur.⁴⁹

Üçer aylık periyotlarla yayınlanan ve her sayıda ortalama 12.000 civarında basımı gerçekleştirilen Diyanet İlmî Dergi'nin önemli bir kısmı abonelik yöntemiyle okuyucuya

<http://www2.diyamet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=25&lst=HaberlerListesi>.

Erişim: 03.10.2017. Yine, "Ehl-i Kur'an'ı bir araya getirmek suretiyle bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmak, Kur'an tilavetindeki farklılıkları değerlendirmek, ihtilafları azaltmak ve okuma birliğini sağlamak" amacıyla 2015 yılında Kastamonu'da "Tecvid Çalıştay" düzenlenmiştir. bk.:

<http://www2.diyamet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=24&lst=HaberlerListesi>.

Erişim: 03.10.2017. Başkanlık tarafından ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan Hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışmaları da Kur'an tilavetini geliştirmeye yönelik faaliyetler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Başkanlık tarafından 2017 yılı Kasım ayında İstanbul'da "Kıraat, Tecvid ve Mushaf Bağlamında Görülen Farklı Anlayışlar ve Uygulama Hataları" konulu Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu yapılmıştır. bk.: <http://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/10996/ii-uluslararası-kıraat-sempozyumu-istanbulda-basladı>. Erişim: 30.11.2017. Bu sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakerelerin de kitaplaştırılarak yayınlanması, Başkanlığın kıraat ilmine yönelik çalışmalarına önemli bir katkı sunacaktır. Hasan Tahsin Feyizli tarafından hazırlanan "Kıraat-i Aşere" adlı çalışmayı 2016 yılında yayınlayan Başkanlığın kıraat alanındaki bu yayını da burada hatırlanmalıdır.

⁴⁵ Yüksel Salman, "Dini Yayıncılık Bağlamında Başkanlık Yayınları", *Diyanet Dergisi*, Aralık 2015, S. 300, s. 6-11.

⁴⁶ bk.: <https://dibbys.diyamet.gov.tr/dyvs/MakaleKurumDisi/MakaleKurumDisi.aspx>. Erişim: 29.09.2017.

⁴⁷ bk.: Komisyon, *Diyanet İlmî Dergi (Kur'an Özel Sayısı)*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2011.

⁴⁸ bk.: *Diyanet İlmî Dergi (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Özel Sayısı)*, c. 51, S. 3, Ankara 2015.

⁴⁹ bk.: Mustafa Bayar, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Süreli Yayın Hizmetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 8, S. 36, Şubat 2015, s. 456. İlgili sayılar için bk.: <http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Sayfalar/SureliYayinlar.aspx>. Erişim: 29.09.2017.

ulaştırılırken bir kısmı ise ücretsiz olarak dağıtılmak suretiyle ülkemiz ilmi camiasıyla buluşturulmaktadır.⁵⁰

5.3. Aylık Dergi Yazıları

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın süreli yayın faaliyetlerinden biri olan Diyanet Aylık Dergi, 1968 yılında "Diyanet Gazetesi" olarak yayın hayatına başlamış ve 1991 yılından itibaren "Diyanet Aylık Dergi" adıyla günümüze kadar yayınlanmaya devam etmiştir.⁵¹ Gerek kurum personelinin ilmi birikimine katkı sunmak gerekse halkımızı dini konularda bilgilendirmek amacıyla farklı alanlarda yayınlanan yazıların yanında, Kur'an kavramlarının izahı ve belli başlı ayetlerin yorumuna yönelik yazıların da yer almasıyla dergi Kur'an kültürümüze önemli katkılar sunmaya devam etmektedir. Diyanet Aylık Dergi'de yer alan "Vahyin Aydınlığında" köşesinde, derginin konusu ile ilgili olarak seçilen bir ayetin yorumu yapılmakta, bu sayede başta din görevlilerimiz olmak üzere dergi okuyucularının Kur'an'ın muhtevasına dair bilgi sahibi olmaları amaçlanmaktadır.⁵²

5.4. Yabancı Dilde Yayınlar

Daha önce Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yabancı dillerde hazırlanan Elifba ve Kur'an mealleri hakkında bilgi verilmişti. Bunun yanında Başkanlık, yurtdışı eğitim faaliyetlerinde ders materyali olarak kullanılmak üzere hadis, fıkıh ve kelam gibi ders kitapları yanında 2015 yılında, lise seviyesinde "Tafsir" ve "Introduction to The Holy Qur'an 1-2" başlıklı İngilizce kitapları yayınlamıştır. "Tafsir" adlı kitapta Kur'an tarihi, tefsir tarihi ve Kur'an ilimlerine dair temel bilgilerin yanında kısa sureler ile seçilen bazı ayetlerin tefsiri yer almaktadır.⁵³ İki ayrı kitap halinde basılan "Introduction to The Holy Qur'an 1-2" adlı eserlerde ise Elifba yanında, tecvid bilgileri, Kur'an okuma kaideleri, ezberlenecek olan bazı sure ve ayetlerin metni ile İngilizce mealleri yer almaktadır.⁵⁴

Başkanlık tarafından çocuklara Kur'an-ı Kerim'i tanıtmak amacıyla "Kitabımı Öğreniyorum" adlı bir kitap hazırlanmıştır. Kur'an'la ilgili bazı kavramların, Kur'an'ın muhtevasına dair birtakım konuların ve öne çıkan bazı peygamber kıssalarının yer aldığı kitap⁵⁵ Başkanlık tarafından Almanca, Gürcüce, Kırgızca, Moğolca, İngilizce, Çince, Kazakça, Uygurca ve Boşnakça dillerinde de yayınlanmıştır.⁵⁶

5.5. Görme Engelliler İçin Yayınlar

Diyanet İşleri Başkanlığı görme engellilerin Kur'an-ı Kerim ve dini bilgileri öğrenebilmesi amacıyla birtakım çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalardan Kur'an'la ilgili olanlar şunlardır:

2002 yılında görme engelliler için Braille Kur'an-ı Kerim yayınlayan Başkanlık bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuştur. Görme engellilerin Kur'an öğrenmelerini de

⁵⁰ Bu bilgiler Başkanlığın ilgili birimlerinden temin edilmiş olup 2017 yılına ait verilerdir.

⁵¹ bk. Salman, a.y.

⁵² Diyanet Aylık Dergi'nin her ay ortalama 90.000 civarında basıldığı dikkate alındığında (2017 yılına ait veri) önemli bir yayın faaliyeti olduğu görülmektedir.

⁵³ bk.: Ramazan Yıldırım vd., *Tafsir*, DİB. Yay., Ankara 2015.

⁵⁴ bk.: Faruk Salman-Nazif Yılmaz, *Introduction to The Holy Qur'an 1-2*, (Terc.: Beyza Nur Erdoğan vd.), DİB. Yay., Ankara 2015.

⁵⁵ Osman Özbağçe, *Kitabımı Öğreniyorum*, DİB. Yay., 2. b., Ankara 2006.

⁵⁶ http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 15.05.2017. Ayrıca bu dillere Fransızca ve Korece de eklenmiştir.

önceleyen Başkanlık “Braille Kur’an Okumaya Giriş Alfabeti” ve “Braille Elifba” adlı yayınlarıyla bu alandaki eksikliği gidermeyi hedeflemiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Türkçe ve yabancı dillerde hazırladığı meallerin yanında önemli bir hizmeti daha gerçekleştirmiş ve 2013 yılında görme engelliler için “Braille Kur’an-ı Kerim Meali”ni yayınlamıştır.⁵⁷ Bunun yanında yine 2013 yılında Kur’an’ın muhtevasına yönelik olarak hazırlanan “Braille Kur’an-ı Kerim’den Sureler” ve “Braille Cemil Dede Namaz Surelerini Anlatıyor”⁵⁸ başlıklı yayınlar görme engellilerin bu alandaki ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemiştir.

5.6. Çocuklara Yönelik Yayınlar

Diyanet İşleri Başkanlığı yayın faaliyetleri arasında çocuklara yönelik olanlar önemli bir yer tutmaktadır. İlk olarak 1979 yılında üç ayda bir yayınlanmak suretiyle yayın hayatına başlayan Diyanet Çocuk Dergisi daha sonraki süreçte aylık olarak yayınlanan bir dergi haline gelmiştir. Bunun yanında, pek çok hikaye kitabı ile birlikte, yine çocuklara yönelik başka eğitici ve öğretici çalışmalar da yayınlanmıştır.

Elifba’lar ve Kur’an kurslarına yönelik kitaplar, çocuklara Kur’an-ı Kerim’i tanıtmak amacıyla hazırlanan ve farklı dillere de çevirisi yapılan “Kitabımı Öğreniyorum” adlı yayınlara daha önce işaret edilmişti. Bunun yanında, çocuklara Kur’an’da yer alan sureleri ana hatlarıyla tanıtmayı hedefleyen “Kur’an-ı Kerim’deki Sureleri Tanıyalım” adlı bir kitap da yayınlanmıştır.⁵⁹ Yine çocukların dua, sure, sünnet, farz, cennet, cehennem, cüz, mushaf, müfessir, ayet, abdest, hafız gibi başlıca kavramların anlamlarını öğrenebilmeleri amacıyla “Çocuklar İçin Kur’an Terimleri Sözlüğü” adlı bir kitap hazırlanmıştır.⁶⁰ “Cemil Dede Namaz Surelerini Anlatıyor” adlı çalışmada ise namazlarda okunan kısa surelerin muhtevası çocukların anlayabileceği bir dil ile aktarılmaktadır.⁶¹

5.7. Radyo ve Televizyon Programları

Ülkemizde televizyon yayını 1968 yılında başlamış, ilk dini yayın ise “İftara Doğru” programıyla 1975 yılında gerçekleştirilmiştir.⁶² Bunu müteakiben farklı tarihlerde farklı dini programlar yayınlanmaya başlamıştır.⁶³ Bununla birlikte, öteden beri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir televizyonu olması gerektiği sürekli vurgulanmış ve nihayet 2012 yılında TRT Diyanet yayın hayatına başlamıştır.

TRT Diyanet’te sesli ve görüntülü olarak yayınlanan ve Kur’an öğretmeyi hedefleyen “Kur’an Öğreniyorum” programı yanında, Kur’an’ı hatmetmeye yönelik olarak yayınlanan

⁵⁷ bk.: http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf. Erişim: 06.02.2017.

⁵⁸ *Diyanet Aile Dergisi*, Ocak 2017, s. 10.

⁵⁹ Bilgenur Çorlu, *Kur’an-ı Kerim’deki Sureleri Tanıyalım*, DİB. Yay., Ankara 2012.

⁶⁰ Selcen Yüksel Arvas, *Çocuklar İçin Kur’an Terimleri Sözlüğü*, DİB. Yay., Ankara 2012.

⁶¹ Çocuklara yönelik bu çalışmaların listesini görmek için bk.: http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYayınlarGenelMudurlugu/SureliYayınlar/Yainkatalogu/yayinkatalog_2014.pdf. Erişim: 16.05.2017.

⁶² Şenol Demiröz, “TRT ve Özel Kanallarda Dinî Yayınlar”, *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi (Sesli- Görüntülü Dinî Yayıncılık)*, DİB. Yay., Ankara 2005, s. 33. Bundan bir yıl önce 1974’te Hac naklen yayını gerçekleştirilmiş, yine aynı yıl Kıbrıs şehitleri için Maltepe Camii’nden naklen mevlid yayını yapılmıştır. bk.: Asaf Demirbaş, “Sesli ve Görüntülü Yayınlarda Dini Yayınların Toplum Aydınlatmadaki Rolü”, *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, DİB. Yay., Ankara 2003, c. I, s. 537.

⁶³ bk.: Demirbaş, a.y.

“Mukabele” programı Kur'an'ı doğru bir şekilde öğrenip okumak isteyenler için güzel bir imkan sunmaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın mana ve mesajlarını halkımızla buluşturmayı hedefleyen “Kur'an'ın Dilinden” adlı programda Kur'an'ın tefsirine yer verilmektedir.⁶⁴

Devlet radyolarında ilk kez 1950 yılında Kur'an yayını yapılmasını müteakiben⁶⁵ nihayet 2013 yılında Diyanet Radyo ile ilk radyo yayınına başlayan Başkanlık, 2015 yılında ise Diyanet Kur'an Radyo'yu kurmuştur. Diyanet Kur'an Radyo'da yayınlanan “Aşr-ı Şerif”, Kur'an'da zikredilen peygamberlerin anlatıldığı “Kıyas-ı Enbiya”, Kur'an Yolu Tefsiri'nden kesitlerin sunulduğu “Kur'an Yolu” adlı programlar yanında, “Kur'an'dan Dualar”, “Kur'anî Kavramlar”, “Kur'an-ı Kerim Hatmi”, “Kur'an-ı Kerim Meali” ve “Sebeb-i Nüzul” gibi programlarla Kur'an'ın hem okunmasına hem de anlaşılmasına katkı sağlanması hedeflenmektedir. Diyanet Radyo'da ise “Bir Ayet Bir Hadis”, “Dua ve Yasin”, “Kur'an Dostları”, “Kur'an-ı Kerim Meali” gibi programlarla Kur'an tilaveti yanında Kur'an'ın manalarına da ulaşma imkanı sunulmaktadır.⁶⁶ Bununla birlikte, bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için televizyon ve radyo programlarının daha fazla dinleyiciye ulaşmasını temin edecek nitelikli programlara ihtiyaç olduğu açıktır.⁶⁷

5.8. Kur'an-ı Kerim Portalı

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an ile ilgili yayınları sadece matbu yayınlarla sınırlı değildir. Çağımızın vazgeçilmezleri arasına giren dijital ve mobil yayıncılık alanında da önemli adımlar atan “Başkanlık, Kur'an-ı Kerim Portalı” ve “Kur'an Kütüphanesi” adında iki farklı çalışmayı hizmete sunmuştur.

İçerisinde Kur'an metninin ve üç farklı mealin yer aldığı Kur'an-ı Kerim Portalı'nda, istenilen ayetlerin kıraatını dinlemek de mümkündür. Türkçe ve Arapça dillerinde arama yapma imkanı da sunan programda, Kur'an'ın muhtevasıyla ilgili konu fihristi, Kur'an ve tefsir ile ilgili temel konu ve kavramları içeren Mukaddime ve Kur'an Sözlüğü bölümleri ile sesli ve görüntülü olarak sunulan Elifba başlıkları yer almaktadır. Zikredilen Kur'an Kütüphanesi programına ait bir link de yer almaktadır.⁶⁸

İnternet ortamında ve mobil cihazlarda kullanım imkanı sunan ve oldukça zengin bir içeriğe sahip olan Kur'an Kütüphanesi programında ise, hem Kur'an hem de Kur'an meali pdf ve e-kitap halinde sunulmakta, seçme sure ve aşr'ların tilaveti yer almakta, Kur'an ile ilgili farklı kitaplara ve tefsir tezlerine yer verilmekte, Kur'an ile ilgili farklı internet sitelerinin linkleri sunulmaktadır.⁶⁹

Günümüzde teknolojinin gelişmesine bağlı olarak, ciltler dolusu kitabı taşıma zahmetine katlanmadan ve her ortamda kolayca erişim imkanı sağlayan bu tür programlar

⁶⁴ bk.: <http://www.diyanet.tv/programlar>. Erişim: 03.10.2017.

⁶⁵ bk.: Mehmet Bulut, “Kuruluşunun 74. Yıldönümü Münasebetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı Kronolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 34, S. 1, 1998, s. 106.

⁶⁶ <http://www.diyanetradyo.com/programlar>. Erişim: 04.10.2017.

⁶⁷ 03.10.2017 tarihi itibarıyla Diyanet Kur'an Radyo Twitter takipçi sayısı 7.341, Facebook takipçi sayısı ise 6.669'dur. Bu sayıların örneğin Trt FM ile karşılaştırıldığında çok düşük olduğu görülmektedir. Aynı tarih itibarıyla Trt Diyanet'in Twitter takipçi sayısı 56.827 iken, Facebook takipçi sayısı 1.067.000'dir.

⁶⁸ <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf#/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>. Erişim: 06.02.2017.

⁶⁹ <http://kuran.diyanet.gov.tr/kutuphane.html>. Erişim: 06.02.2017.

özellikle gençler açısından daha çok tercih edilir hale gelmiştir. Bu açıdan, Başkanlığın Kur'an ile ilgili bu programları önemli bir ihtiyaca cevap vermektedir. Bununla birlikte, bu tür dijital ve mobil yayınların daha da geliştirilerek ve çeşitlendirilerek hizmete sunulması, Başkanlığın Kur'an kültürümüze sunduğu katkı açısından oldukça önemlidir.

5.9. Kartelalar

Diyanet İşleri Başkanlığı belli konularda ayetlerin bir araya getirilmesi suretiyle kartelalar hazırlamaktadır. Başkanlık tarafından gerçekleştirilen Kutlu Doğum Haftası, Camiler ve Din Görevlileri Haftası gibi farklı etkinlikler için belirlenen temalarla ilgili olarak seçilen kırk ayet ve mealini içeren bu kartelalar ilgili etkinliklerde katılımcılara dağıtılmaktadır. Bunun yanında, talepte bulunan eğitim kurumlarına veya vatandaşlara da dağıtılmaktadır. Bu bağlamda, Kırk Ayette Kur'an, Kırk Ayette Hz. Peygamber, Ayetlerle Kardeşlik ve Hukuku, Kırk Ayette Merhamet, 40 Ayette Yardımlaşma ve Dayanışma, 40 Ayette Birlikte Yaşama Ahlakı, 40 Ayette İyilik, 40 Ayette Samimiyet, Kırk Ayette Namaz, 40 Ayette Emanet ve Güven⁷⁰ başlıkları ile binlerce kartela hazırlanmış ve ücretsiz olarak dağıtımı gerçekleştirilmiştir.

Sonuç

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an ve tefsir ile ilgili yayınlarının Kur'an ve tefsir kültürümüze katkısına dair tespitlerimizi şöyle sıralayabiliriz:

1- Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan itibaren yayım faaliyetlerine ayrı bir önem vermiştir. Elmalı Tefsiri'nin Başkanlığın ilk yayınları arasında yer alması, Kur'an'la ilgili yayınlara verilen önemin bir göstergesidir.

2- Osmanlı döneminden itibaren süregelen basılan mushafların kontrol edilmesi hizmeti Başkanlığın kuruluşundan itibaren de devam etmiştir. Günümüzde Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı tarafından yerine getirilen bu görev, basılacak olan mushafların hatasız olarak basımını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Piyasadaki mevcut mushaflardan, sesli ve görüntülü yayınlardan hatalı olanların basımını engelleme veya toplatma yetkisine sahip olan Kurul, bu hedefi gerçekleştirme adına son derece önemli bir faaliyet icra etmektedir.

3- Kur'an-ı Kerim mealleri ve tefsir çalışmaları Kur'an'ın sahih manalarının vatandaşlarımıza ulaştırılması adına önemli bir hizmeti ifa etmektedir. Özellikle yüzlerce meal çalışmasının mevcut olduğu günümüzde Başkanlığın bu alandaki yayınlarının ülkemiz insanının karşı karşıya kaldığı kafa karışıklığını gidermede güvenilir bir müracat kaynağı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Başkanlık tarafından yayınlanmış olan meallerle ilgili olarak yöneltilen eleştiri ve sorular dikkate alındığında, hazırlanan bu meallerin daha sade ve daha anlaşılır olması gerektiği görülmektedir.

⁷⁰

http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/SureliYavinlar/Yainkatalogu/yavinkatalog_2014.pdf. Erişim: 22.09.2017.

4- Meal çalışmalarının Kur'an'ın anlaşılması noktasında her zaman için tek başına yeterli olmadığı bir gerçektir. Geniş muhtevaya sahip tefsir çalışmaları ise herkes için kolay ulaşılabilir ve pratik olmayabilmektedir. Bu bağlamda, Başkanlık tarafından toplumun her kesimine hitap edebilecek bir üslupta bir özlü tefsir/ meal-tefsir türü çalışma hazırlanması son derece faydalı olacaktır. Bu çalışmanın hazırlanmasında, ülkemizdeki ilmi birikimden de istifade edilmelidir.

5- Kur'an, tefsir ve kıraat alanlarında Başkanlık tarafından yapılan ilmi faaliyetlerle ilgili yayınlar dikkate alındığında bu yayınların özellikle ülkemizdeki akademik çalışmalara önemli bir katkı sunduğu görülmektedir. Bahsi geçen bu alanlarda yapılacak ilmi faaliyetlerin çeşitlendirilmesi özellikle ülkemizin akademik birikiminden istifade etme ve bu birikimi halkımıza ulaştırma adına son derece faydalı olacaktır.

6- Başkanlık tarafından yayınlanan Kur'an, tefsir ve tefsir tarihi gibi alanlara yönelik çalışmalar özellikle akademik çalışmaların desteklenmesi ve tanıtımı açısından oldukça önemlidir. Bu tür yayınların belli bir program dahilinde ve ihtiyaç duyulan alanlar dikkate alınarak yapılması halkımızın Kur'an kültürüne daha fazla katkı sunacaktır.

7- Günümüzde özellikle çocuklara ve gençlere yönelik nitelikli yayınlara ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Kur'an'ın mesajlarını çocuklara ve gençlere ulaştırabilecek, onların seviyelerine hitap edebilecek türden yayınların Başkanlık tarafından hazırlanması/ hazırlatılması önemlidir.

8- Diyanet yayınları uluslararası düzeyde de önemli bir yere sahiptir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'ler ve pekçok farklı dilde hazırlanan mealler hem Kur'an-ı Kerim'e ulaşma imkanının kısıtlı olduğu ülkelerde hem de Kur'an'ın manalarını anlama imkanından yoksun olan Müslümanlar nezdinde son derece önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik faaliyetler arasındadır. Bu yayınların, dilleri farklı olan gayri müslimlerin Kur'an'la tanışmalarına vesile olacağı da muhakkaktır. Aynı şekilde Kur'an öğrenimine yardımcı olmak üzere Türkçe ve yabancı dillerde hazırlanan Elifba'lar da dikkate değerdir.

9- Görme engelliler için hazırlanan Kur'an, meal ve Elifba gibi çalışmalar Kur'an'ın öğrenilmesi ve anlaşılmasında görme engelli vatandaşlarımız açısından önemli bir eksiği gidermiş durumdadır. Bununla birlikte, bu tür yayınların tanıtımı ve ihtiyaç sahiplerine ulaştırılması hususunda da gerekli gayretin gösterilmesi, bu yayınlardan azami derecede istifade edilmesini kolaylaştıracaktır.

10- Başta Kur'an kursu ders kitapları olmak üzere, Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim Meali, İlmihal ve çocuk kitapları gibi eserler, il ve ilçe müftülükleri, kütüphaneler, okullar, cezaevleri, Kur'an kursları, yetiştirme yurtları, sivil toplum kuruluşları ve talep eden vatandaşlara ücretsiz olarak dağıtılmaktadır.

11- Üç aylık periyotlarla yayınlanan Diyanet İlmi Dergi, ulusal ve uluslararası veri tabanlarında da taranır hale gelmesiyle birlikte akademik çalışmalarını yayınlamak isteyen akademisyenler için önemli bir imkan sağlamaktadır.

12- Her ay ortalama 90.000 adet basılan ve dağıtılan Diyanet Aylık Dergi'de Kur'an konulu yazılara daha fazla yer verilmesi, derginin halkımızın Kur'an kültürüne katkısını daha da artırabilir.

13- Başkanlığın çocukların Kur'an kültürüne katkı sunmaya yönelik yayınları oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte, piyasada bu alanda yoğun bir yayın faaliyetinin mevcut olduğu dikkate alındığında, Başkanlığın Kur'an'la ilgili yayınlarının çocuklara hitap edebilecek şekilde daha da çeşitlendirilmesi ve geliştirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda olmak üzere Diyanet Çocuk Dergisi'nde her ay düzenli olarak peygamber kıssalarının, Kur'an surelerini tanıtan ve mesajlarını aktaran yazıların, Kur'an ahlakını çocuklara aktarabilecek çalışmaların vb. yer alması, beğeniyle takip edilen ve belli bir kaliteyi yakalamış olan derginin bu alanlarda da etkin olmasını sağlayacaktır.

14- Başkanlığın yurtdışına yönelik yayın faaliyetlerinde önemli bir ilerleme sağlandığı görülmektedir. Yurtdışına yönelik yayınların çeşitlendirilerek özellikle İslam karşıtlığı ve İslama maledilen şiddet ve terör olayları karşısında Kur'an'ın sunduğu sahih İslam'ın anlatılmasına ağırlık verilmesi gereği aşikardır.

15- Diyanet İşleri Başkanlığı özellikle gençlerin ilgi alanına giren dijital yayınlar ve uygulamalar alanında da hizmetler sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim Portalı ve Kur'an Kütüphanesi gibi uygulamalar oldukça önemli olmakla birlikte yetersiz olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla, gençlerin diline hitabedebilecek türden bu vb. mobil uygulama ve dijital yayınların geliştirilmesi ve çeşitlendirilmesi elbetteki daha faydalı olacaktır.

16- Günümüzde televizyon ve radyo imkanına da kavuşmuş olan Başkanlığın bu imkanları en iyi şekilde değerlendirmek adına, özellikle Kur'an'ın mesajlarını sahih ve anlaşılır bir dille halkımıza ulaştırma noktasında nitelikli yayınlara ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Televizyon ve radyo yayınlarının daha fazla vatandaşımıza ulaşabilmesi için kalitenin artırılması yanında, özellikle çocuklara Kur'an'ın tanıtılması ve Kur'anî değerlerin kazandırılması adına Kur'an merkezli çocuk programlarının hazırlanması son derece faydalı olacaktır.

17- Hazırlanacak olan bu tür programların hedefine ulaşabilmesi için Diyanet televizyon ve radyo yayınlarının kalitesi yanında tanınır ve ulaşılabilir olması da son derece önemlidir. Bu önem ise bu konuda özel çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir.

18- Gerek halkımıza, gerek diğer müslüman ülkelere, gerekse tüm dünyaya Kur'an kültürünün doğru bir şekilde aktarılması adına, yapılacak yayın faaliyetlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülük etmesi son derece önemlidir. Bu amaçla, Başkanlık tarafından yayınevleri ve akademik camia ile ortak bir zeminde buluşabilmek adına belli aralıklarla toplantılar yapılması gibi gerekli girişimlerde bulunmak elzemdir. Bu aynı zamanda kullanılan din dilinde ortak bir üslubun yakalanmasına da katkı sunacaktır.

Kaynaklar

- Bayar, Mustafa, “Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Süreli Yayın Hizmetleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 8, S. 36, Şubat 2015.
- Bulut, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, S. 4, 1994.
- _____, “Kuruluşunun 74. Yıldönümü Münasebetiyle Diyanet İşleri Başkanlığı Kronolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 34, S. 1, 1998.
- _____, “Kuruluş Yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Hizmetleri”, *Diyanet Dergisi*, S. 300, Aralık 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 10. b., Ankara 1995.
- Diyanet Aile Dergisi*, Ocak 2017.
- Diyanet İlmî Dergi* (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Özel Sayısı), c. 51, S. 3, Ankara 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Haber Bülteni*, S. 312, İstanbul, Aralık 2016.
- Demirbaş, Asaf, “Sesli ve Görüntülü Yayınlarda Dini Yayınların Toplumunu Aydınlatmadaki Rolü”, *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, DİB. Yay., Ankara 2003.
- Demiröz, Şenol, “TRT ve Özel Kanallarda Dinî Yayınlar”, *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi (Sesli- Görüntülü Dinî Yayıncılık)*, DİB. Yay., Ankara 2005.
- Eren, Zeynep, *Kur'an Öğreniyorum (4-6 Yaş I-II-III)*, DİB. Yay., Ankara 2015.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Kırâat-i Aşere*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2016.
- Görgülü, Faruk, “Dinî Dergicilik ve Süreli Yayınlarımız”, *Diyanet Dergisi*, S. 300, Aralık 2015.
- Gündüz, Mahmut, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları”, *Vakıflar Dergisi*, S. 12, 1978.
- Işık, Ayhan, “Tedkik-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şer'iyeye Dairesi Defterleri ile Taş Baskı Kur'an-ı Kerim'ler”, *Din ve Hayat (İstanbul Müftülüğü Dergisi)*, S. 2, Ankara 2007.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Meâlî*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2013.
- Komisyon, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, DİB. Yay., Ankara 2010.
- Komisyon, *Diyanet İlmî Dergi (Kur'an Özel Sayısı)*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2011.
- Komisyon, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*, DİB. Yay., Ankara 2015.
- Özbağçe, Osman, *Kitabımı Öğreniyorum*, DİB. Yay., 2. b., Ankara 2006.
- Özel, Mustafa, “Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri”, *Diyanet İlmî Dergi (Kur'an Özel Sayısı)*, Ankara 2011.
- Salman, Faruk-Nazif Yılmaz, *Introduction to The Holy Qur'an 1-2*, (Terc.: Beyza Nur Erdoğan vd.), DİB. Yay., Ankara 2015.
- Salman, Yüksel, “Dinî Yayıncılık Bağlamında Başkanlık Yayınları”, *Diyanet Dergisi*, S. 300, Aralık 2015.
- Vural, Mehmet Arif, *Kur'an-ı Kerim Harflerini Yazmayı Öğreniyorum*, DİB. Yay., 1. b., Ankara 2015.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. b., İstanbul 2015.
- Yıldırım, Ramazan vd., *Tafsir*, DİB. Yay., Ankara 2015.

- <http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYayinlarGenelMudurlugu/Sayfalar/AnaSayfa.aspx> (Erişim: 10.06.2016)
- http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYayinlarGenelMudurlugu/SureliYayinlar/Yainkatalogu/ya_yinkatalog_2014.pdf (Erişim: 16.05.2017)
- <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspix?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=> (Erişim: 10.06.2016)
- <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/diyanetten-17-dilde-592-bin-eser/30576?getEnglish=> (Erişim: 07.03.2016)
- <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/10-dilde-daha-kur%E2%80%99an-i-kerim-meali-basilacak/30464> (Erişim: 18.01.2016)
- <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/diyamet-isleri-baskanligi-son-bes-yilda-560-eser-basti%E2%80%A6/30483> (Erişim: 28.01.2016)
- http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/bibliografya_2014.pdf (Erişim: 06.02.2017)
- <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8> (Erişim: 18.10.2016)
- <http://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf#/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyamet-isleri-baskanligi-meali-1> (Erişim: 06.02.2017)
- <http://kuran.diyamet.gov.tr/kutuphane.html> (Erişim: 06.02.2017)
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim: 18.04.2017)
- <http://www2.diyamet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=29&lst=HaberlerListesi&csn=/MushafIncelemeVeKiraat> (Erişim: 18.04.2017)
- <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/diyamet'ten-samoaca-kur'an-i-kerim-meali.../39693> (Erişim: 05.05.2017)
- <http://www2.diyamet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=30&lst=HaberlerListesi> (Erişim: 22.09.2017)
- <http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Documents/2017takvim.pdf> (Erişim: 25.09.2017)
- <http://www2.diyamet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/Sayfalar/SureliYayinlar.aspx> (Erişim: 29.09.2017)
- <https://dibbys.diyamet.gov.tr/dyys/MakaleKurumDisi/MakaleKurumDisi.aspx> (Erişim: 29.09.2017)
- <http://www2.diyamet.gov.tr/MushafIncelemeVeKiraat/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=25&lst=HaberlerListesi> (Erişim: 03.10.2017)
- <http://www.diyamet.tv/programlar> (Erişim: 03.10.2017)
- <http://www.diyametradyo.com/programlar> (Erişim: 04.10.2017)

The Presidency of Religious Affairs' Publications about Qur'an, Meaning and Tafsir and its Contribution to Our Culture of Qur'an

Abstract

Presidency of Religious Affairs has placed a special importance on the publication activity since its foundation. The publications related to Qur'an, interpretation and commentary are at the beginning of these. The presidency, which publishes thousands of Qur'an and Qur'an translation every year, delivers them both to our country and to all parts of the world. The publications of the Presidency in this area have become more diversified over time. In addition to publications aimed at children and works prepared for the visually impaired, electronic publications also began to take its place among the publications of Presidency of Religious Affairs.

Presidency of Religious Affairs, which is responsible for enlightening the society on religion, fulfills this duty through religious publications as well as other fields of activity. There is also separate unit under the name of General Directorate of Religious Publications within the Presidency to carry out publishing activities. Religious publications conducted by Presidency of Religious Affairs include printed publication, periodicals, publications in foreign languages, radio and television programmes and so on.

The fact that the tafsir of Elmalılı Muhammad Hamdi Yazır was among the first publications of the Presidency of Religious Affairs can be considered as an indication of the importance given to the publications related to the Qur'an. From that date until today, the Presidency's publications on the Qur'an and tafsir have increased and diversified. Holding symposiums related to the meanings of Qur'an and recitation and collecting into a book of these symposiums can also be mentioned as other important activities in this area.

In addition, many works published by the Presidency, especially the Holy Quran and translations, are distributed as free of charge. Besides, the translations prepared in many different foreign languages and dialects have been brought to places where the relevant languages are spoken. In order to facilitate the learning of the Qur'an, Elifba books have been prepared for both adults and children.

The Presidency of Religious Affairs also provides services in the field of digital publications and applications which interests youngs. Although such practices are very important, it is a fact that they are insufficient in their current form. Therefore, the improvement and diversification of such mobile applications and digital broadcasts, which can address the young people, will certainly be more beneficial. The programs in Diyanet TV and Diyanet Quran Radio provide an important service for learning the Qur'an, knowing the Qur'an and introducing the Qur'an messages to our public. The recognition of all these activities is very important. This will also be effective in reaching the Presidency's Quran, meaning, tafsir and other Qur'anic publications. This study is thought to make a contribution to this aim even if it is little.

Keywords: Religious, Qur'an, Tafsir, Translation, Publication.

Abdülaziz B. Muhammed Ed-Derâverdî ve Bir Hadis Râvîsi Olarak Güvenilirliği

Abdulaziz B. Muhammad Al-Darâvardî and his Reliability as a Narrator of
Hadith

Serkan ÇELİKAN^a

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

e-Posta: serkancelikan@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0001-6469-9533>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	14.04.2019
Kabul Tarihi:	20.09.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî, başta Kütüb-i sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarında bulunan birçok rivayetin önemli râvîlerindedir. Köken itibarıyla Horasan'ın Derâverd kasabasında bulunan beraber Medine'de doğmuş, burada yaşamış, hadis ilmi alanındaki çalışmalarını burada devam ettirmiş ve yine burada vefat etmiştir. Kendisi, Kütüb-i sitte musannıflarının şeyhinin şeyhi konumundadır. Ayrıca rivayetlerinin, Müsned ve Musannef türündeki diğer birçok eserde yer aldığı da görülmektedir. O, yaşadığı dönemin, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Şerik b. Abdullah b. Ebû Nemir (ö. 144/761), Yahyâ b. Saïd el-Ensârî (ö. 143/760), Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi önemli muhaddislerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Şube b. el-Haccâc (ö. 160/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Muhammed b. İshâk (ö. 151/768), Şâfî (ö. 204/820), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) gibi birçok önemli muhaddis de kendisinden hadis almıştır. Hakkında nakledilen bazı rivayetlere bakılırsa Arapça gramerini kullanma noktasında iyi bir seviyede olmadığı anlaşılır. Onun, bir hadis râvîsi olarak güvenilirliği hakkında ise cerh ve ta'dil âlimlerinden nakledilen değerlendirmeler olumlu ve olumsuz yönde olmak üzere farklılık arz etmektedir. Hakkında yapılan olumsuz değerlendirmelere bakıldığında genel olarak onun zabt sıfatı noktasında yoğunlaştığı görülür. Kendisinin âdil bir râvî olduğu hususunda ise tespit edilebildiği kadarıyla herhangi bir ihtilaf vaki değildir.

Derâverdî'nin zabtı ile ilgili, bahsi geçen birbirinden farklı görüşler konunun araştırılıp açık bir sonuca varma ihtiyacının bulunduğunu göstermiştir. Ondan nakledilen rivayetlerin bir kısmının muhteva bakımından, helal ve haram mevzuları ve bazı ibadetlerin yapılışı ile ilgili olması konunun önemini arttırmaktadır. Bu noktada, Sahih'inde tahrir etmiş olduğu bazı rivayetlerin isnâdlarında Derâverdî ile beraber başka bir râvîye de yer vermesi, Buhârî'nin ona tam olarak ümat etmeyip ikinci bir râvî ile destekleme ihtiyacı duyduğunu göstermesi bakımından kendisi hakkında bir kusur olarak görülebilir. Ancak Müslim'in ve diğer birçok musannıfın Derâverdî ile doğrudan ihticâcda bulunduğu da görülmektedir. Bu durum genel olarak muhaddislerin onun hıfzının sağlamlığını kabul ettikleri anlamına gelir. Âlimlerin, Derâverdî hakkındaki mezkûr kanaatleri yanında, bu çalışmada incelenen, onun rivayet etmiş olduğu bazı hadisler de zabtı hakkında bu olumlu sonucu vermektedir. Derâverdî'den nakledilen bu hadislerin, farklı isnâdlarla gelen ve sahih olarak değerlendirilen diğer versiyonları ile karşılaştırılması sonucunda aralarında görülen uyum, onun, rivayetlerin zabtı noktasında başarılı olduğunu ve bir hadis râvîsi olarak güvenilirliğini ortaya koymuştur. Buna göre Derâverdî'nin, bulunduğu isnâdları kusurlu hale getirmediğini ve naklettiği rivayetlerin hüccet değeri taşıdığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Derâverdî, Kütüb-i sitte, Râvî, Adalet, Zabıt.

Giriş

Derâverdi'nin Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

Derâverdi'nin tam ismi Abdülaziz b. Muhammed b. Ubeyd b. Ebû Ubeyd, künyesi ise Ebû Muhammed'dir.¹ Aslen Horasan'da bir kasaba olan Derâverd'den olmakla² beraber Medine'de doğmuş ve orada yetişmiştir. İlim ve hadis dinleme faaliyeti de yine Medine'de devam etmiş ve vefat edinceye kadar buradan ayrılmamıştır.³ İsbahân halkından olup Medine'ye sonradan geldiği de ifade edilmiştir.⁴ Görüldüğü kadarıyla kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Buhârî (ö. 256/869) dedesinin Fars diyarında bulunan Derâbcerd kasabasından olduğunu belirtmiştir.⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965) buraya nispetle Derâbcerdî denilmesinin lisan açısından zor bulunması nedeniyle Derâverdi denildiğini kaydetmiştir.⁶ Söz konusu nisbe, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) Müsned'lerinde ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Sünen'inde yer alan bazı rivayetlerin isnâdlarında ise bundan biraz farklı olarak "el-Enderâverdi" şeklinde kayıtlıdır.⁷ Çok yaygın olmaması ve ricâle dair eserlerde genel olarak bu yönde bir bilginin bulunmaması⁸, nisbenin bu formunun bir yanılığın ürünü olma ihtimalini akla getirmektedir.

Bir başka görüşe göre de "Derâverdi", Abdülaziz b. Muhammed'in nisbesi değil lakabıdır ki bu lakabı ona Medineliler vermiştir. Bunun sebebi olarak da evine girmek isteyen kimseye "Enderûne" şeklinde hitap etmesi gösterilmektedir.⁹ Bu kelimenin Farsça olup, iç, dâhil, bâtın anlamlarına geldiği söylenmiştir.¹⁰ Kelimenin "Ender-âver" şeklindeki farklı bir versiyonunun yine Farsçada "İçeri gir!" anlamına geldiği de belirtilmektedir.¹¹

Zehebi'nin (ö. 748/1374), uzunca bir isnâd ile kaydettiği bir rivayet Derâverdi'nin dil bilgisi bakımından kusurları olduğunu göstermektedir. el-Abbâs¹² b. el-Muğîra b. Abdurrahman'ın babasından naklettiğine göre, Derâverdi bir kitabı arz yoluyla nakletmek

¹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir, I-XI, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1421/2001, VII, 602; Mizzi, Ebu'l-Haccâc Cemalüddin Yusuf, Tehzibu'l-Kemâl fi esmâi'ricâl, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983, XVIII, 187; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, I-XXIX, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982, VIII, 366; İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalâni, Tehzibu't-Tehzib, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995, II, 592.

² İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 602; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 366; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 592.

³ İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 602; Mizzi, Tehzibu'l-Kemâl, XVIII, 187; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 593.

⁴ Mizzi, Tehzibu'l-Kemâl, XVIII, 188; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 366; İbn Hacer, Tehzibu't-tehzib, II, 592.

⁵ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi, Kitâbu't-târihi'l-kebir, I-IX, thk. Hâşim en-Nedvi ve diğerleri, Dâiratü'l-Maârifil-Osmaniyye, by., trs., VI, 25. Ayrıca bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temimi el-Büstî, Kitâbu's-sikât, I-X, Dâiratü'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydarâbâd 1398/1978, VII, 116; Mizzi, Tehzibu'l-Kemâl, XVIII, 188; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 592.

⁶ İbn Hibbân, Kitâbu's-sikât, VII, 117; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 593.

⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybâni, el-Müsned, I-L, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995, IX, 298, no: 5402; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni, Sünen, Dâru İbni'l-Cevzi, Kahire 1432/2011, Cihâd 145, no: 2713; Ebû Ya'lâ, el-Müsulî, Müsnedü Ebî Ya'lâ, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1404/1984, I, 17, no: 5. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 593.

⁸ İbn Hacer'in, nisbenin, Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki şekline işaret ettiği belirtilmelidir. Bkz. İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 593.

⁹ Mizzi, Tehzibu'l-Kemâl, XVIII, 188; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 366; İbn Hacer, Tehzibu't-tehzib, II, 592-593.

¹⁰ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 366 (Dipnot). Kelime, iç, içeri, öz, gönül gibi anlamlara gelen "Derûn" formuyla Türkçemizde de kullanılmaktadır.

¹¹ Toksarı, Ali, "Derâverdi", DİA, İstanbul 1994, IX, 162.

¹² İbn Hacer'in Tehzibu't-Tehzib'inde bu isim Ayyâs olarak geçmektedir ki tashif olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, II, 593.

amacıyla babasının yanına bir toplulukla beraber gelir ve kitabı okur. Arz esnasında dili çok kötü kullanması ve kabul edilemez düzeyde irab hataları yapması üzerine babası ona, “Vay senin haline ey Derâverdi! Sen hadis rivayeti ile ilgilenmeden önce lisanını düzeltmeye daha çok muhtaçsın.” der.¹³

Derâverdi'nin, kendilerinden hadis aldığı birçok şeyhi olduğu gibi kendisinin rivayette bulunduğu birçok talebesi de bulunmaktadır. Hadis aldığı şeyhlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Şerik b. Abdullah b. Ebû Nemir (ö. 144/761), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Amr b. Ebû Amr (ö. 144/761), Sevr b. Zeyd ed-Deylî (ö. 135/757), Humejd et-Tavîl (ö. 143/760), Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), el-Hâris b. Fudayl (ö. ?), Rabîa b. Ebû Abdurrahman (ö. 136/754), Sa'd b. Saîd el-Ensârî (ö. 141/758), Ebû Hâzım b. Dinâr (ö. 140/757), Süheyl b. Ebû Sâlih (ö. 138/755), Safvân b. Süleym (ö. 132/749), Ebû Tuvâle Abdullah b. Abdurrahman (ö. 134/751), Abdülmecîd b. Süheyl b. Abdurrahman b. Avf (ö. ?), Abdülvâhid b. Hamza (ö. ?), Umâra b. Guzeyye (ö. 104/757), Amr b. Yahyâ el-Mâzinî (ö. 140/757), el-Alâ b. Abdurrahmân (ö. 132-139/749-756), Muhammed b. Amr b. Alkame (ö. 144-145/761-762), Musa b. Ukbe (ö. 141/758), Yezîd b. el-Hâd (ö. 139/756) ve daha başka âlimler.¹⁴

Kendisinden hadis nakleden râvîlerin bir kısmı da şunlardır: Şube b. el-Haccâc (ö. 160/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) (bunlar kendisinden büyüktürler), Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) (bu aynı zamanda şeyhlerindedir), Şâfiî (ö. 204/820), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), İbn Vehb (ö. 197/813), Vekî (ö. 197/812), Dâvûd b. Abdullah el-Caferî (ö. ?), Abdullah b. Cafer er-Rakkî (ö. 220/835), el-Ka'nebî (ö. 221/836), Esbağ b. el-Ferec (ö. 225/840), Bişr b. el-Hakem (ö. 238/852-53), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), el-Humejdî (ö. 219/834), İbrahim b. Hamza (ö. 230/844), İshak b. İbrahim (ö. 237-238/851-852), Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer (ö. 243/857), Hârûn b. Ma'rûf (ö. 231/845), Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842), Mervân b. Muhammed et-Tâtârî (ö. 210/825), Ebû Mervân el-Osmanî (ö. 241/855), Ali b. Hucr (ö. 244/858-59), Ali b. Haşrem (ö. 257/870), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ebû Mus'ab Ahmed b. Ebû Bekr (ö. 242/856) ve diğer birçok kimse.¹⁵

Kaynaklarda Derâverdi'nin vefat yılı olarak genelde Hicrî 187 tarihi zikredilmektedir.¹⁶ Bununla beraber 186 yılının Safer ayında vefat ettiği de söylenmiştir.¹⁷ 182 veya 189 yıllarında vefat ettiğine dair de görüşler bulunmaktadır.¹⁸ Vefat yeri ise Medine'dir.¹⁹

¹³ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 368; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

¹⁴ İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

¹⁵ İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593. Derâverdi'nin şeyhlerinin ve talebelerinin uzunca bir listesi için bkz. Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 188-192.

¹⁶ İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 602; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl, I-VIII, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, IV, 372; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübü's-sitte, I-II, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde 1413/1992, I, 658; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 369.

¹⁷ Buhârî, Kitâbu't-târîhi'l-kebir, VI, 25; İbn Hibbân, Kitâbu's-sikât, VII, 116; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, Takrîbu't-Tehzîb, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 607.

¹⁸ İbn Hibbân, Kitâbu's-sikât, VII, 117; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

¹⁹ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 369.

A. Cerh ve Ta'dîl Âlimlerinin Derâverdi Hakkındaki Görüşleri

Derâverdi'nin bir hadis râvisi olarak güvenilirliği ile ilgili, âlimlerin farklı kanaatlere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin İbn Sa'd (ö. 230/845), onun çokça hadis rivayet ettiğini kaydetmiş ve buna, rivayetlerinde hata yaptığı bilgisini de eklemiştir.²⁰ Derâverdi'nin rivayetlerinde hata yaptığı hususu, Kitâbu's-sikât'ında yer vermiş olmakla beraber İbn Hibbân tarafından da dile getirilmiştir.²¹ Yine Sâcî de (ö. 307/920) sıdk ve emanet²² ehlerinden olduğunu ancak vehminin de çok olduğunu söylemiştir.²³

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise, ezberinden rivayet ettiği zaman vehmettiğini ve bunun kıymetinin olmadığını ancak kitabından rivayet ederse bunun kabul edilebileceğini belirtmiştir.²⁴ Yine Ahmed b. Hanbel'e göre Derâverdi ezberinden rivayet ettiğinde batıl şeyler söylemiştir.²⁵ Onun hıfzının kötü olduğu şeklindeki bu bilgiye Ebû Zür'a da (ö. 264/878) işaret etmiş ve hafızasından naklettiği şeylerde hata yaptığını ifade etmiştir.²⁶

Bir başka rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e Abdülaziz ed-Derâverdi hakkında soru sorulduğunda, "Hadis talebi ile bilinir. Kendi kitabından rivayet ettiğinde o sahihtir. Diğer insanların kitaplarından rivayet ettiğinde ise vehmeder. Nitekim başkalarının kitaplarından okuyor ve hata yapıyordu. Ara sıra Abdullah b. Ömer'in hadisini kalb edip Ubeydullah b. Ömer'den rivayet ediyordu."²⁷ demiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu değerlendirmesindeki "kalb"²⁸ hususu, yine Derâverdi'den bahsettiği bir başka değerlendirmesinde, "Onun Ubeydullah b. Ömer'den rivayet ettikleri aslında Abdullah b. Ömer'dendir."²⁹ şeklinde geçmiştir ki görüldüğü üzere öncekine göre daha kesin niteliklidir.

Mizzî'nin (ö. 742/1342) -Nesâî'nin (ö. 303/915) el yazısından okuduğunu belirterek kaydettiği bir bilgiye göre Nesâî de bir yerde Derâverdi'nin "kavî" olmadığını³⁰ söylemiş fakat bir başka yerde de râvide sorun bulunmadığını ifade etmiştir. Nesâî ayrıca onun Ubeydullah

²⁰ İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 602. Ayrıca bkz. Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 194-195. Mizzî, İbn Sa'd'ın Tabakât'ından naklettiği anlaşılabilir bu bilgiye râvinin sika olduğu bilgisini de eklemiştir.

²¹ İbn Hibbân, Kitâbu's-sikât, VII, 116.

²² Emanet, hadis usulünde râvinin sika yani güvenilir biri olduğunu ifade eden tabir olarak kullanılmıştır. Bkz. Uğur, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 74.

²³ İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

²⁴ Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, el-Muğni fi'd-duafâ, I-II, thk. Nuruddîn İtr, İdâretü'l-İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Katar, trs., I, 565; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367.

²⁵ Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, el-Muğni fi'd-duafâ, I, 565.

²⁶ Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 194; Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, el-Kâşif, I, 658; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

²⁷ Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 193; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593; İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb, I, 607.

²⁸ "Kalb" in (قلب) buradaki anlamı, bir hadis bir râvinin rivayeti ile meşhur iken o râvî yerine aynı tabakadan diğer bir râvinin getirilmesidir ki hadis hırsızlığı olarak görüldüğü ve böyle hadislere "mesrûk" (مسروق) denildiği nakledilmektedir. Bkz. Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman, Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009, s. 168; Naim, Ahmed, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I-III, DİB Yay., Ankara 1987, I, 307; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 176.

²⁹ Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 192-193.

³⁰ "Kavî degildir" (ليس بقوى) tabiri, ikinci mertebeden bir cerh lafzı olup haklarında bu tabirin kullanıldığı râvilerin naklettiği hadisler itibâr için yazılabilir. Bkz. Naim, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 397; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 201.

b. Ömer'den rivayetlerinin “münker”³¹ olduğunu da belirtmiştir ki bu yukarıda Ahmed b. Hanbel'den nakledilen değerlendirmeyi teyit etmektedir.³²

Derâverdî hakkındaki olumsuz değerlendirmelerin en ağırı ise Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) onunla ihticâc olunamayacağı şeklindeki görüşüdür.³³

Buhârî'nin, Derâverdî'den hadis nakletmiş olmakla beraber onu desteklemek amacıyla yanında bir başka râviyi de zikretmiş olması³⁴, onun hakkında yapılan bilhassa hata/vehim şeklindeki, genelde zabt kusurunu gösteren menfi değerlendirmelerle ilgili görünmektedir. Yine Abdurrahman b. Mehdî'nin ondan sadece bir hadis rivayet ettiği yönündeki bilgi de³⁵ bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Derâverdî hakkında yapılan bu menfi yorumlar yanında müsbet değerlendirmeler de yapılmıştır ki Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) onu sika³⁶ olarak gördüğü yönündeki bilgi³⁷ buna örnek verilebilir. Yine Muhammed b. Sa'd³⁸ ve İclî de onun sika olduğunu belirtmişlerdir.³⁹ Ayrıca Yahyâ b. Maîn'den (ö. 233/848) Derâverdî'nin, sika-hüccet⁴⁰ olduğu görüşü nakledildiği gibi⁴¹ Ali b. el-Medîni de (ö. 234/848-49) onun sika-sebt olduğunu söylemiştir.⁴²

Ma'n b. İsâ'nın (ö. 198/814) Derâverdî hakkındaki değerlendirmesi ise oldukça dikkat çekicidir ki, onun, “Müminlerin (hadis ilminde) emiri olmaya uygun olduğu” şeklindedir.⁴³

Bir başka rivayete göre de Yahyâ b. Maîn, Derâverdî'yi diğer bazı muhaddislerle kıyaslamaktadır. Buna göre Derâverdî, Füleih b. Süleyman (ö. 168/784), İbn Ebu'z-Zinâd (ö. 174/790), Ebû Uveys ed-Derâverdî (ö. ?) sonra da İbn Ebû Hâzim'den (ö. 184/800) daha sağlamdır.⁴⁴ Yahyâ b. Maîn'den nakledilen başka bir değerlendirme ise Derâverdî'de bir sorun

³¹ “Münker” (مُنْكَرٌ), sika râviye muhalefetten doğan bir hadis çeşididir. Şayet sika râviye muhalefet eden râvi zayıf ise hadis bu ismi alır. Muhalif râvi de sika ise bu durumda hadise “şâzz” (شَاذٌ) denir. Bununla beraber mezkûr iki ıstılah arasında fark bulunmadığı da söylenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvi, s. 130-135; Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 123-126; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 271-273.

³² Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 194; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593; İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb, I, 607.

³³ Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, el-Muğni fi'd-duafâ, I, 565; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367. Üçüncü mertebeden bir cerh lafzı olan bu tabirin (لا يجمع به) kullanıldığı râvilerin naklettiği hadisler de, her ne kadar ihticâca elverişli değilseler de büsbütün yabana da atılmazlar ve itibâr için yazılırlar. Bkz. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvi, s. 203; Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 397; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 196.

³⁴ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 195; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 368; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

³⁵ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

³⁶ Ta'dilin üçüncü mertebesine ait bu lafız, râvinin adalet ve zabt sıfatına sahip olduğunu, güvenilirliğini ve rivayetleri ile gönül rahatlığıyla ihticâc olunabileceğini gösterir. Bkz. Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 392; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 359.

³⁷ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 192; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

³⁸ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 192-194.

³⁹ İclî, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebu'l-Hasen, Ma'rifetü's-sikât, I-II, thk. Abdülalim Abdülazim el-Bestevî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1405/1985, II, 97; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593.

⁴⁰ Ta'dilin ikinci mertebesine ait bu lafızlar, üçüncü mertebesinde tek tek kullanılan sika, hüccet, sebt, adl, mutkîn, hâfiz, dâbit gibi lafızlardan ikisinin peş peşe kullanılmasıyla meydana gelen lafızlardır. Hakkında bu yönde değerlendirme yapılmış olan râvilerin hadisleri kabul edilir ve dini konularda delil olarak kullanılır. Bkz. Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 391; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 360.

⁴¹ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 194.

⁴² Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371.

⁴³ Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367.

⁴⁴ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 193; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 593; Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, el-Kâşif, I, 658; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 367.

olmadığı (ليس به بأس)⁴⁵ yönündedir ki⁴⁶ böyle bir değerlendirme yukarıda Nesâî'den de nakledilmişti. Bu ta'dil lafzının Yahyâ b. Maîn tarafından âlimlerin genelinden farklı ve kendine has bir istilâh olarak “sika” anlamında kullanıldığı⁴⁷ dikkate alınırsa onun Derâverdi'nin güvenilirliğini bu lafızla da ifade etmiş olduğu söylenebilir. Ancak konunun tartışmalı olduğu ve Yahyâ b. Maîn'in bu lafızla tam olarak neyi kastettiği hususunda farklı görüşlerin bulunduğu da belirtilmelidir.⁴⁸

Zehebî de Medine ulemasından “sadûk”⁴⁹ bir râvî olduğunu belirtmekle beraber başkalarının ondan daha sağlam olduğunu da söylemiştir.⁵⁰ Yine Zehebî'nin, Derâverdi'nin naklettiği hadislerin Kütüb-i sitte içerisinde yer almasını onun lehine bir durum olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁵¹ Derâverdi'nin hadislerinin hasen mertebesinin altına düşmeyeceği de yine Zehebî tarafından ifade edilmiştir.⁵²

Ayrıca Şube b. el-Haccâc (ö. 160/776) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi kendisinden yaşça ve ilim itibarıyla büyük ve hadis ilminin en önemli temsilcilerinin Derâverdi'den hadis nakletmiş olması da onun güvenilirliği hakkında önemli bir fikir vermektedir.

Yine başta Müslim (ö. 261/875) olmak üzere diğer kütüb-i sitte musannıflarının Derâverdi ile, kendisini bir başka râvî ile destekleme gereği duymaksızın doğrudan ihticâda buldukları da görülmektedir. Onun naklettiği hadislerin Müsned ve Musannef türündeki diğer birçok eserde tahrir edildiği de ifade edilmelidir ki şimdiki bölümde söz konusu rivayetlerin bazıları ele alınmaya çalışılacaktır.

B. Derâverdi'den Nakledilen Bazı Rivayetler

Önceki bölümde Derâverdi'nin adalet ve zabt durumu ile ilgili verilen bilgilerden onun daha çok zabtı hususunda tenkit edildiği, adaletine yönelik ise herhangi bir tenkidin bulunmadığı sonucuna varılmıştır. Bu bölümde Derâverdi'nin yer aldığı bazı isnâdlar ve bu isnâdlara ait metinler ele alınacak ve bu metinlerin farklı isnâdlarla nakledilen versiyonları ile karşılaştırma yapılarak onun zabtı konusunda bir fikir elde edilmeye çalışılacaktır. Bu yöntem, Müslim'in, Sahîh'inin mukaddimesinde kaydetmiş olduğu, rivayetlerin sıhhatini belirlemenin temel ilkelerinden biri ile de ilgilidir. Buna göre bir muhaddisin naklettiği hadisin, hıfzı güçlü ve makbul olan diğer râvîlerin rivayetleri ile karşılaştırıldığında bunlara muhalefet etmesi veya hemen hemen onların rivayetlerine uygun düşmemesi münkerlik alameti olarak görülmektedir. Bu muhaddisin hadislerinin çoğunluğu böyle ise bu durumda

⁴⁵ Ta'dilin dördüncü mertebesine ait olan bu lafız, râvinin naklettiği hadisin yazılıp gözden geçirilebileceğini gösterir. Çünkü bu ibare râvinin zabt düzeyi hakkında fikir vermediğinden, rivayeti, zabtı kusursuz olan hâfizların rivayetlerine uygunluğu ölçüsünde değer kazanır. Bkz. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 201; Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 392; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 195.

⁴⁶ Mizzi, Tehzîbu'l-Kemâl, XVIII, 193.

⁴⁷ Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 392-393; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 195.

⁴⁸ Konuyla ilgili tartışmalar ve İrakî'nin farklı bir yorumu için bkz. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 201; Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 393; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 195-196.

⁴⁹ Bu lafız da (صدوق) ta'dilin dördüncü mertebesine ait olup yukarıda ليس به بأس lafzı hakkında verilen bilgiler bunun için de geçerlidir. Bkz. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 201; Naim, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I, 392; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 333.

⁵⁰ Zehebî, Mizânu'l-İtidâl, IV, 371; Zehebî, el-Muğni fi'd-duafâ, I, 565. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Takribu't-Tehzîb, I, 607.

⁵¹ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 368.

⁵² Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 368.

o, hadisleri terk edilen, rivayetlerinin kabulü ve onlarla amel edilmesi uygun olmayan birisidir.⁵³ Buna binaen bir râvînin rivayetlerinin, sika sayılan diğer râvîlerin rivayetleri ile uyuşmasının da kendisinin güvenilir ve rivayetlerinin hüccet olduğunu gösterdiği söylenebilir. Derâverdi'nin rivayetlerinin diğer râvîlerin rivayetleri ile karşılaştırılması bu bakımdan önem taşımaktadır.

Müslim'in yukarıda yer verilen münker tanımı hakkında Nevevî'nin yaptığı değerlendirme de önemlidir. Buna göre buradaki münker, muhaddislerce de kabul edilen anlamıyla merdûd münkerdir. Muhaddisler, sikanın münferid olarak naklettiği hadise de münker ismini verirler. Fakat bu sika zabtı tam ve mutkin (hadis ilminde özenli, dikkatli ve sağlam) olursa rivayeti merdûd münker sayılmaz.⁵⁴ Bu bakımdan Derâverdi'nin sika bir râvî olduğu yönündeki değerlendirmeler dikkate alındığında onun münferiden naklettiği rivayetlerin dahi makbûl olduğu söylenebilir.

Çalışmada sınırlı sayıda rivayet incelenecektir ki bu durum, mevzu bahis olan râvî hakkında genel bir sonuca varma açısından yetersiz görülebilir. Ancak ifade edilmelidir ki bu çalışmanın hacmi bakımından, Derâverdi'den nakledilen bütün rivayetleri tahlil etme imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bölümde seçilen rivayetlerin örneklendirme amaçlı olduğu bilinmelidir. Herhangi bir kaynak tahdidi yapmadan seçilen rivayetler şunlardır:

1)

عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول ذلك

يبقي من درنه قالوا لا يبقي من درنه شيئا قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre o, Rasûlullah'ın (a.s.) şöyle buyurduğunu işitmiştir: “Ne dersiniz? Birinizin kapısının önünde bir nehir olsa da bu nehirde her gün beş kere yıkansa kirinden bir şey kalır mı?” Sahâbîler bu soruya, “O kimsenin kirinden hiçbir şey kalmaz.” diyerek cevap verdiler. Hz. Peygamber de, “İşte beş vakit namaz da bunun gibidir. Allah onunla günahları siler.” buyurdu.⁵⁵

Bu rivayetin Buhârî'nin Sahîh'indeki isnâdı, “İbrahim b. Hamze- İbn Ebû Hâzim ve Derâverdi- Yezîd b. Abdullah (İbnü'l-Hâd)- Muhammed b. İbrahim- Ebû Seleme b. Abdurrahman- Ebû Hureyre.” şeklindedir. Rivayet, temeli mezkûr isnâd ile aynı olmak üzere, Ebû Avâne'nin Müsned'inde de bir yerde tek bir isnâd ile başka bir yerde de birleştirilmiş iki isnâd ile tahrir edilmiştir. Derâverdi hem tek isnâdda hem de birleştirilmiş isnâdlardan ikincisinde, Buhârî'nin Sahîh'indekinin hilafına başka bir râvî ile makrûn olarak değil tek başına yer almıştır. Söz konusu isnâdların ilgili kısımları da şöyledir: “Babam (İshâk)- Ebû Mervân- Abdülaziz ed-Derâverdi- Yezîd b. el-Hâd.”; “Ebû Ümeyye- Yakûb b. Muhammed ez-Zührî- Abdülaziz b. Muhammed- Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd.”⁵⁶ Bezzâr'ın Müsned'indeki

⁵³ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmiu's-sahîh, I-III, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992, Mukaddime, I, 7.

⁵⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc, I-XVIII, thk. Muhammed Beyyûmî, Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, Kahire 1429/2008, I, 76.

⁵⁵ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, el-Cami'u's-sahîh, Dâru's-Selâm, Riyad 1999, Mevâkîf 6, no: 528.

⁵⁶ Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî, Müsnedü Ebî Avâne, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., I, 282, 364, no: 990,

isnâdda da Derâverdi yine makrûnu olmaksızın yer almış olup isnâdın bu kısmı, “Muhammed b. Ma’mer- Ebû Âmir- Abdülaziz b. Muhammed- Yezîd b. el-Hâd.” şeklindedir.⁵⁷

Rivayet Derâverdi’nin bulunmadığı isnâdlarla da nakledilmiştir. Örneğin Müslim’in Sahih’inde Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd’in üstündeki râvilerde iki farklı isnâd birleştirilmiş olarak bulunmaktadır ki şöyledir: “Kuteybe b. Saîd- Leys b. Sa’d.” ve “Kuteybe- Bekr b. Mudar.”⁵⁸ Bu iki isnâddan ilki aynı zamanda Tirmizî’nin⁵⁹ ve Nesâî’nin de⁶⁰ isnâdı olup, Tirmizî ayrıca ikinci isnâda da işaret etmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel de Müsned’inde bu rivayeti mezkûr iki isnâddan ikincisi ile tahrir etmiş, diğer isnâda da işaret etmiştir.⁶¹ Dârimî’nin Sünen’indeki isnâd ise baş kısmı itibariyle “Abdullah b. Sâlih- Leys- Yezîd b. Abdullah el-Hâd.” şeklindedir.⁶²

Kaydedilen bu bilgilerin gösterdiği üzere rivayeti Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd’dan nakleden, Derâverdi’den başka, Buhârî’nin kendisiyle makrûn olarak zikrettiği İbn Ebû Hâzim ve diğer eserlerdeki isnâdlarda yer alan Bekr b. Mudar ve Leys b. Sa’d olmak üzere üç râvî bulunmaktadır. Bunlardan Abdülaziz b. Ebû Hâzim hakkında kaynaklarda sika, sadûk, fakih olduğu ve kendisinde bir sorun bulunmadığı yönünde değerlendirmeler görülmektedir.⁶³ Bekr b. Mudar hakkındaki bilgiler de sâlih ve âbid bir zat, sika ve sika-sebt olduğu yönündedir.⁶⁴ Yine Leys b. Sa’d’ın da sika, sika-sebt, kesîru’l-ilm, sahîhu’l-hadis, sadûk, imâm, (Şâfiî tarafından) Mâlik’ten daha fakih ve sünnete ondan daha çok tabi olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁶⁵ Rivayetin, zikredilen kaynaklardaki metinlerinde küçük birkaç zamir farkı dışında lafız farklılığı olmadığı dikkate alındığında, Derâverdi’nin, bahsedilen diğer sika râvilerle metin hususunda uyum içerisinde olduğu görülecektir. Yine rivayetin merfu ve mevsûl olarak nakli hususunda da uyum bulunmaktadır ki bunlar onun zabtı hakkında olumlu yönde fikir vermektedir.

2)

عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هي من الله فليحمد الله عليها وليحدث بها وإذا رأى غير ذلك مما يكره فإنما هي من الشيطان فليستعذ من شرها ولا يذكرها لأحد فإنها لا تضره

Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledildiğine göre o, Rasûlullah’ın şöyle dediğini işitmiştir: “Sizden biriniz hoşuna giden bir rüya görürse (bilsin ki) o sadece Allah’tandır. Bu rüya için Allah’a hamdetsin ve onu başkalarına da anlatsın. Bundan başka, hoşlanmadığı bir rüya

1313.

⁵⁷ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık el-Atekî, Müsnedü’l-Bezzâr (Bahru’z-zehâr), I-XVIII, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa’d, Sabrî Abdulhâlık eş-Şâfiî, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1988-2009, XV, 186, no: 8566.

⁵⁸ Müslim, Mesâcid 283, no: 667.

⁵⁹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Câmiu’t-Tirmizî, Dâru’s-Selâm, Riyâd 1999, Emsâl 80, no: 2868.

⁶⁰ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, es-Sünen, tsh. Ahmed Şemsüddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2009, Salât 7, no: 460.

⁶¹ Ahmed, el-Müsneid, XIV, 494, no: 8924, 8925.

⁶² Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdussamed et-Temîmî es-Semerkandî, Müsnedü’l-Dârimî (Sünenü’l-Dârimî), I-IV, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğni, el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye 1412/2000, II, 755, no: 1221.

⁶³ İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, II, 583; İbn Hacer, Takribu’t-Tehzîb, I, 602.

⁶⁴ İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, I, 246; İbn Hacer, Takribu’t-Tehzîb, I, 136.

⁶⁵ İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, III, 482-483; İbn Hacer, Takribu’t-Tehzîb, II, 48.

gördüğünde ise şüphesiz ki bu da şeytandandır. Rühayı gören bunun şerrinden Allah'a sığınsın ve rüyasını kimseye söylemesin. Böylece o, rüya sahibine asla zarar vermez.”⁶⁶

Buhârî bu rivayeti, birinde Derâverdi'nin de yer aldığı iki isnâd ile tahrir etmiştir ki bunlar şöyledir: “Abdullah b. Yusuf- Leys- İbnü'l-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.”⁶⁷; “İbrahim b. Hamze- İbn Ebû Hâzim ve Derâverdi- İbnü'l-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.”⁶⁸

Ebû Ya'lâ da Müsned'inde rivayeti, Derâverdi -bir başka râvî ile makrûn olarak değil- tek başına olmak üzere Buhârî'nin, “İbnü'l-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.” şeklindeki temel isnâdı ile tahrir etmiştir.⁶⁹

Rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde ve Tirmizî'nin Sünen'inde aynı isnâd ile tahrir edilmiştir. Bu ortak isnâdın da Buhârî'nin ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Söz konusu isnâd, “Kuteybe b. Saîd- Bekr b. Mudar- İbnü'l-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.”⁷¹ şeklindedir.

Görüldüğü üzere bu rivayetin isnâdında da Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd'dan nakleden râvîler ilk olarak zikredilen rivayetteki ile aynıdır. Dolayısıyla o rivayet ile ilgili olarak yapılan değerlendirmenin bu rivayet hakkında da geçerli olduğu söylenebilir. Derâverdi'nin bulunduğu isnâd ile nakledilen metin ile diğer sahîh isnâdlarla gelen metinler arasında lafız farkı, anlama etki etmeyen önemsiz bir iki örnek dışında yoktur. Yine ref' ve îsâl noktasında da her hangi bir fark görülmemektedir ki bu durum mevzu bahis olan râvînin zabt durumu hakkında müsbet yönde fikir vermektedir.

3)

عن أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre o, Rasûlullah'ın (a.s.) şöyle dediğini işitmiştir: “Sâliha rüya nübüvvetin kırk altı bölümünden biridir.”⁷²

Bu rivayetin Buhârî'nin tahrir etmiş olduğu isnâdı, “İbrahim b. Hamze- İbn Ebû Hâzim ve Derâverdi- Yezîd (İbnü'l-Hâd)- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.” şeklindedir. Bu isnâd yukarıda ikinci sırada kaydedilen Buhârî hadisinin ikinci isnâdı ile aynıdır. Rivayeti, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Nesâî ve Ebû Ya'lâ da eserlerinde aynı lafızlarla tahrir etmişlerdir. Yalnız bu eserlerdeki isnâdlar Buhârî'nin isnâdından farklıdır. Sahîh olduğu belirtilen⁷³, Müsned'deki rivayetin isnâdı şu şekildedir: “Abdussamed- Babası (Abdulvâris b. Saîd)- Huseyn- Yahyâ- Ebû Seleme- Ebû Hureyre.”⁷⁴ Müslim'in Sahîh'indeki birleştirilmiş iki isnâddan ilki, “İsmail b. el-Halîl- Ali b. Misher- el-A'meş- Ebû Sâlih- Ebû Hureyre.” diğeri de, “İbn Numeyr- Babası- el-A'meş- Ebû Sâlih- Ebû Hureyre.” şeklinde olup bunlardan İbn

⁶⁶ Buhârî, Ta'bir 3, 46, no: 6985, 7045.

⁶⁷ Buhârî, Ta'bir 3, no: 6985.

⁶⁸ Buhârî, Ta'bir 46, no: 7045.

⁶⁹ Ebû Ya'lâ, el-Müsned, II, 512, 513, no: 1363.

⁷⁰ Ahmed, el-Müsned, XVII, 108, no: 11054 (Tahkik notu).

⁷¹ Ahmed, el-Müsned, XVII, 107-108, no: 11054; Tirmizî, Daavât 52, no: 3453.

⁷² Buhârî, Ta'bir 4, no: 6989.

⁷³ Ahmed, el-Müsned, XIV, 416, no: 8819 (Tahkik notu).

⁷⁴ Ahmed, el-Müsned, XIV, 416, no: 8819.

Misher'in hadisinin lafızları kaydedilen metnin lafızları ile aynıdır.⁷⁵ Sünenü'l-kübrâ'daki isnâd ise, "Ali b. Hucr- İsmail- Muhammed- Ebû Seleme- Ebû Hureyre."⁷⁶ şeklindedir. Ebû Ya'lâ'nın Müsned'inde de isnâd, "Saïd b. Yahyâ b. Saïd el-Emevî- Babası- İbn Cüreyc- Ömer b. Ebû Huseyn- İkrime- İbn Abbâs."⁷⁷ şeklinde olup ricâlinin sahîh ricâli olduğu belirtilmiştir.⁷⁸

Görüldüğü üzere bu rivayette de Derâverdi yoluyla gelen metin diğer sahîh isnâdlarla gelen metinlerle aynıdır. Ancak ifade edilmelidir ki rivayet yukarıda kaydedilen lafızlarla mezkûr eserlerde geçmekle beraber kısmî lafız farkları ile hem bu eserlerde hem de başka birçok kaynakta yer almıştır. Örneğin bazı rivayetlerde "Sâliha rüya (الرؤيا الصالحة)" yerine "Müminin rüyası (رؤيا المؤمن)" ibaresi görülmektedir ki⁷⁹ bu rivayetler Ebû Hureyre, Ubâde b. es-Sâmit, Enes b. Mâlik, Ebû Razîn el-Ukaylî, Avf b. Mâlik ve İbn Abbâs gibi farklı sahâbilerden, sahîh oldukları belirtilen⁸⁰ farklı isnâdlarla nakledilmişlerdir. Fakat bunun anlama etki etmeyen önemsiz bir fark olduğu söylenebilir.

Yine mezkûr hadiste kırk altı olarak yer alan nübüvvetin bölümleri bazı rivayetlerde kırk⁸¹, kırk beş⁸² ve yetmiş⁸³ olmak üzere farklı sayılarda yer almıştır. Ancak bu farklılığın da rivayetin zabtı ile ilgili bir kusur olmadığı ve râvî tasarrufundan ziyade, "nübüvvetin birçok bölümü vardır" anlamında olmak üzere Hz. Peygamberin (a.s.) çeşitli zamanlardaki farklı ifadeleri olduğu düşünülebilir. Nitekim bir rivayette bu bölümler kırk küsur olarak belirlenmiştir.⁸⁴ Bunun bir benzeri olarak da imanın şubelerinin sayısı ile ilgili farklı rakamlar veren rivayetler zikredilebilir.⁸⁵

⁷⁵ Müslim, Rûyâ 8, no: 2263.

⁷⁶ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, es-Sünenü'l-kübrâ, I-XII, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, IX, 332, no: 10674.

⁷⁷ Ebû Ya'lâ, el-Müsned, IV, 249, no: 2361.

⁷⁸ Ebû Ya'lâ, el-Müsned, IV, 249, no: 2361 (Tahkik notu).

⁷⁹ Bkz. Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd, el-Müsned, I-IV, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Mısır 1419/1999, I, 469, no: 576; Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musannef, I-XI, thk. Habiburrahman el-Azamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403/1983, XI, 211, no: 20352; İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen el-Cevherî el-Bağdâdî, Müsnedü İbni'l-Ca'd, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1410/1990, I, 207, no: 1364; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, el-Musannef, I-XXI, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible, byy., trs., XVI, 30, no: 31100; Ahmed, el-Müsned, XII, 107, no: 7183, XIII, 83, no: 7643; Buhârî, Ta'bir 4, no: 6987, 6988; 26, no: 7017; Dârimî, es-Sünen, II, 1358, no: 2183; Müslim, Rûyâ 6, 8, no: 2263; 7, no: 2264; Ebû Dâvûd, Edeb 96, no: 5018; Tirmizî, Rûyâ 1, no: 2271; 10, no: 2291; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, es-Sünen, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs., Ta'bir 1, no: 3894; Bezzâr, el-Müsned, VII, 125, 177, no: 2678, 2743; Ebû Ya'lâ, el-Müsned, VI, 435, no: 3812; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temimî el-Büstî, Sahîhu İbn Hibbân bitertibi İbn Balabân, I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, XIII, 415, no: 6050; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-kebir, I-XX, thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983, XI, 245, no: 11627; Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâburî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, IV, 432, no: 8174, 8175.

⁸⁰ Tirmizî, Rûyâ 1, no: 2271; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 432, no: 8174, 8175; Ahmed, el-Müsned, XII, 107, no: 7183; XIII, 83, no: 7643 (Tahkik notları); Ebû Dâvûd, Edeb 96, no: 5018 (Tahkik notu); İbn Mâce, Ta'bir 1, no: 3894 (Tahkik notu); Ebû Ya'lâ, el-Müsned, VI, 435, no: 3812 (Tahkik notu).

⁸¹ Tayâlisî, el-Müsned, II, 414, no:1184; Ahmed, el-Müsned, XXVI, 111, no: 16191; 116, no: 16197; Tirmizî, Rûyâ 6, no: 2278; Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, XIX, 205, no: 16132.

⁸² Bezzâr, el-Müsned, XV, 330, no: 8884; XVII, 265, no: 9958.

⁸³ Abdurrezzak, el-Musannef, XI, 213, no: 20357; Müslim, Rûyâ 9, no: 2265; Bezzâr, el-Müsned, XII, 75, no: 5518, 5519.

⁸⁴ Bezzâr, el-Müsned, XVII, 265, no: 9958.

⁸⁵ Bkz. Abdurrezzak, el-Musannef, XI, 126, no: 20105; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, XIII, 41, no: 25848; Ahmed, el-Müsned, XV, 212, no: 9361, 465, no: 9748; Müslim, İman 58, no: 35. Ebû Dâvûd, Sünnet 15, no: 4676; Tirmizî, İman 6, no: 2614; Nesâî, İman 16, no: 5015; İbn Hibbân, es-Sahîh, I, 384, no: 166.

4)

عن عباس بن عبد المطلب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام ديناً

ومحمد رسولاً

Abbâs b. Abdulmuttalib'den nakledildiğine göre o, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işitmiştir: “Her kim Allah'ı rab, İslâm'ı din ve Muhammed'i de rasûl olarak tanır, benimserse imanın tadını almış olur.”⁸⁶

Bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde sahîh oldukları belirtilen⁸⁷ ve ilkinde Derâverdi'nin de bulunduğu iki isnâd ile tahrir edilmiştir ki bunlar, “Muhammed b. İdris eş-Şâfi- Abdülaziz b. Muhammed (ed-Derâverdi)- Yezîd b. el-Hâd- Muhammed b. İbrahim- Âmir b. Sa'd- Abbâs b. Abdulmuttalib.”⁸⁸ ve “Kuteybe b. Saîd- Leys b. Sa'd- İbnü'l-Hâd- Muhammed b. İbrahim b. el-Hâris- Âmir b. Sa'd- Abbâs b. Abdulmuttalib.”⁸⁹ şeklindedir. Ancak ikinci isnâd ile nakledilen metinde “rasûlen (رسولا)” yerine “nebiyyen (نبيا)” kelimesi bulunmaktadır.

Rivayeti Müslim de Sahîh'inde yukarıda kaydedilen metinle ve baş tarafı, “Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer el-Mekkî ve Bişr b. el-Hakem- Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi.” olmak üzere yukarıdaki isnâd ile nakletmiştir.⁹⁰ Bezzâr'ın Müsned'inde de Derâverdi'den nakleden râvî Muhammed b. Ukbe es-Sedûsî olmak üzere durum yine böyledir.⁹¹ Rivayet Ebû Ya'lâ'nın Müsned'inde de, “ve bi-Muhammedin nebiyyen (و بمحمد نبيا)” ibaresi ile, Derâverdi'den nakleden râvî Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî olmak üzere ve isnâdda Derâverdi ile beraber İbn Ebû Hâzim de zikredilmek üzere tahrir edilmiştir.⁹² Tirmizî ise Sünen'inde rivayete Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki ikinci isnâd ve metinle yer vermiş ve hasen-sahîh olarak değerlendirmiştir.⁹³ İbn Hibbân'ın Sahîh'inde de durum, el-Hasen b. Süfyân'ın Kuteybe b. Saîd'den nakli suretiyle olmak üzere böyle olup rivayetin isnâdı da sahîh olarak değerlendirilmiştir.⁹⁴

Kaydedilen bu bilgilerin de ortaya koyduğu üzere rivayetin Derâverdi'nin bulunduğu isnâd dışında temeli itibariyle aynı olmak üzere ve Kuteybe'nin Leys'den nakli suretiyle bir isnâdı daha bulunmaktadır ki bu râvîlerin sika râvîler olduğuna daha öncede işaret edilmişti. Yine görüldüğü gibi mezkûr isnâdlar sahîh olarak da değerlendirilmiştir. Hadisin sonundaki “rasûl” ve “nebi” kelimeleri arasındaki fark dikkate alınmazsa bu örnekte de Derâverdi yoluyla gelen metnin diğer isnâdın metni ile lafız bakımından uyum arz ettiğini söylemek mümkündür.

⁸⁶ Ahmed, el-Müsne'd, III, 299, no: 1778, 1779.

⁸⁷ Ahmed, el-Müsne'd, III, 299, no: 1778, 1779 (Tahkik notları).

⁸⁸ Ahmed, el-Müsne'd, III, 299, no: 1778.

⁸⁹ Ahmed, el-Müsne'd, III, 299, no: 1779.

⁹⁰ Müslim, İman 56, no: 34.

⁹¹ Bezzâr, el-Müsne'd, IV, 145, no: 1318.

⁹² Ebû Ya'lâ, el-Müsne'd, XII, 48, no: 6692.

⁹³ Tirmizî, İman 10, no: 2623.

⁹⁴ İbn Hibbân, es-Sahîh, IV, 592, no: 1694.

5)

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر عنده عمه أبو طالب فقال لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في صحاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه أم دماغه

Ebû Saïd el-Hudrî'den (r.a.) nakledildiğine göre o, Rasûlullah'ı (a.s.), amcası Ebû Tâlib yanında anıldığı zaman şöyle derken işitmiştir: “Umulur ki benim şefaati kıyamet gününde amcama fayda verir. Bu sayede amcam topuklarına kadar ulaşan ateşten bir çukura konulur. Bu çukur sebebiyle onun beyninin özü kaynar.”⁹⁵

Buhârî bu rivayeti yukarıda da zikredilen, “İbrahim b. Hamze- İbn Ebû Hâzim ve Derâverdi- Yezîd (İbnü'l-Hâd)- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saïd el-Hudrî.” isnâdı ile tahrir etmiştir. Buhârî rivayeti bir başka yerde de Ebû Tâlib'in ismini zikretmeksizin ve “ümmü dimâğihî (أم دماغه)” yerine sadece “dimâğuhû (دماغه)” ibaresiyle tahrir etmiştir ki buradaki isnâd da baş tarafı itibariyle, “Abdullah b. Yusuf- Leys- Yezîd (İbnü'l-Hâd).” şeklindedir.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde rivayeti, “Kuteybe b. Saïd- Leys b. Sa'd- Yezîd (İbnü'l-Hâd)- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saïd el-Hudrî.” şeklindeki, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğu belirtilen⁹⁷ bir isnâd ile iki ayrı yerde ve aynı metinle tahrir etmiştir.⁹⁸ Rivayetin Müslim'in Sahîh'indeki isnâdı ve metni de Müsned'deki ile aynıdır.⁹⁹ Ebû Avâne ise Müsned'inde rivayeti temeli, “Yezîd (İbnü'l-Hâd)- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saïd el-Hudrî.” olmak üzere üç farklı isnâd ve yukarıda kaydedilenle aynı sayılabilecek tek metin ile tahrir etmiştir. Bu isnâdlardan ikisinde Derâverdi de Yezîd'den nakleden râvî olarak bulunmaktadır. Diğer isnâdda ise Yezîd'den nakleden râvî sika, sika-sebt, sika-sika, adl, fakîh ve zâhid olduğu belirtilen¹⁰⁰ Hayve b. Şureyh'tir.¹⁰¹ Rivayet Ebû Ya'lâ'nın Müsned'inde de Derâverdi'nin Yezîd'den naklettiği bir isnâd ve yukarıdaki metinde olduğu gibi “ümmü dimâğihî (أم دماغه)” ibaresi ile tahrir edilmiştir.¹⁰²

Kaydedilen bilgilerin ışığında mezkûr rivayetin -sahîh olarak değerlendirilen isnâdlarla nakledilen- farklı metinleri ile Derâverdi'nin bulunduğu isnâdlarla gelen metinleri arasında lafız farkı bulunmadığını söylemek mümkündür. Bir iki küçük fark varsa da dikkate alınmayabilir. Görüldüğü kadarıyla rivayetin merfû ve mevsûl olarak nakli hususunda da herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

6)

عن عائشة رضي الله عنها أن قوما قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم إن قوما يأتونا باللحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا فقال سمو عليه أتم وكلوه قالت وكانوا حديثي عهد بالكفر

⁹⁵ Buhârî, Rikâk 51, no: 6564.

⁹⁶ Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 40, no: 3885.

⁹⁷ Ahmed, el-Müsned, XVII, 113, no: 11058 (Tahkik notu).

⁹⁸ Ahmed, el-Müsned, XVII, 113, no: 11058, XVIII, 49, no: 11470.

⁹⁹ Müslim, İman 360, no: 210.

¹⁰⁰ İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, I, 508, 509; İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb, I, 252.

¹⁰¹ Ebû Avâne, el-Müsned, I, 92, no: 281.

¹⁰² Ebû Ya'lâ, el-Müsned, II, 512, no: 1360.

Hız. Âişe'den nakledildiğine göre bir topluluk Hız. Peygamber'e (a.s.), "Bazı kimseler bize et getiriyorlar. Biz bu hayvanlar kesilirken üzerine Allah'ın isminin anılıp anılmadığını bilmiyoruz." dediler. Hız. Peygamber de, "Bu et üzerine siz Allah'ın ismini anınız ve yiyiniz." buyurdu. Hız. Âişe şöyle de demiştir: "Bunlar küfür devrine yakın kimselerdi."¹⁰³

Bu rivayeti Buhârî, "Muhammed b. Ubeydullah- Üsâme b. Hafs el-Medenî- Hişâm b. Urve- Babası (Urve)- Âişe." şeklindeki isnâd ile nakletmiştir. Daha sonra Buhârî, şeyhi olan Ali b. Abdullah b. el-Medîni'nin bir mutâbaatından bahsetmiştir. Buna göre Ali b. Abdullah b. el-Medîni'nin, rivayeti Derâverdi'den, onun da Hişâm b. Urve'den merfû olarak nakli, Üsâme b. Hafs'ın Hişâm b. Urve'den yine merfû olarak naklinin mutâbii durumundadır.¹⁰⁴ Yine Buhârî rivayete kısmî lafız farklarıyla ve "Hişâm- Urve- Âişe." temel isnâdı ile "Ahmed b. el-Mikdâm el-İclî- Muhammed b. Abdurrahman et-Tufâvî- Hişâm."¹⁰⁵ ve "Yusuf b. Musa- Ebû Hâlid el-Ahmer."¹⁰⁶ şeklindeki iki ayrı isnâdla da yer vermiş ve bu ikinci rivayetin mutâbiini Derâverdi'nin de naklettiği kaydını düşmüştür.¹⁰⁷

Rivayet, "Abdurrahim b. Süleyman- Hişâm b. Urve- Babası (Urve)- Âişe." şeklindeki isnâd ile İbn Ebû Şeybe'nin Musannef'inde de, eti getiren kimselerin bedevîler (el-A'râb/الأعراب) olduğunu belirten bir ayrıntıyla beraber ve anlama tesir etmeyen küçük lafız farkları ile yer almaktadır.¹⁰⁸ İshâk b. Râhûye ise rivayeti Müsned'inde iki farklı isnâd ile ve iki ayrı yerde tahrir etmiştir. Bunlardan ilki, "İsa b. Yûnus- Hişâm b. Urve- Babası (Urve)." şeklindeki isnâd ile mürsel olarak ve bedevîlerle ilgili ayrıntı ile beraber tahrir edilmiştir.¹⁰⁹ Diğerinin isnâdı ise, "en-Nadr- Hişâm- Babası (Urve)- Âişe." şeklinde olup önemsiz sayılabilecek lafız farkları taşımaktadır.¹¹⁰ Rivayete Dârimî ve Dârekutnî de Sünen'lerinde yer vermişlerdir. Bunlardan Dârimî'nin, sahîh olarak değerlendirilen isnâdı, "Muhammed b. Saîd- Abdurrahim b. Süleyman- Hişâm b. Urve- Babası (Urve)- Âişe." şeklindedir. Metni ise yukarıda kaydedilen metnin hemen hemen aynısı olmakla beraber, "küfür devri" ifadesi "cahiliye devri" olarak geçmektedir.¹¹¹ Dârekutnî'nin isnâdı ise, "İbn Mübeşşir- Ebu'l-Eş'as- Muhammed b. Abdurrahman- Hişâm- Urve- Âişe." şeklinde olup metinde, Hız. Âişe'nin söylediği son söz yer almamaktadır.¹¹²

Kaydedilen bu bilgiler, söz konusu rivayetin sahîh isnâdlarla gelen metinleri ile Buhârî'nin, Ali b. Abdullah b. el-Medîni yoluyla Derâverdi'nin de mutâbaatından bahsettiği mezkûr metni arasında anlama nüfuz etmeyen küçük farklar bulunduğunu göstermiştir. Yine

¹⁰³ Buhârî, Zebâih 21, no: 5507.

¹⁰⁴ Buhârî, Zebâih 21, no: 5507. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005, VI, 658; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XXV, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, XXI, 175.

¹⁰⁵ Buhârî, Buyû 5, no: 2057.

¹⁰⁶ Buhârî, Tevhîd 13, no: 7398.

¹⁰⁷ Buhârî, Tevhîd 13, no: 7398.

¹⁰⁸ İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, XII, 381, no: 24923.

¹⁰⁹ İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî, Müsnedü İshâk b. Râhûye, I-V, thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medinetü'l-Münevvere 1412/1991, II, 313, no: 838.

¹¹⁰ İshâk b. Râhûye, el-Müsned, II, 314, no: 839.

¹¹¹ Dârimî, es-Sünen, II, 1258, no: 2019.

¹¹² Dârekutnî, Ali b. Ömer, es-Sünen, I-V, thk. Şuayb el-Arnaût, Hasen Abdülmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzallah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, V, 536, no: 4809.

rivayetler arasında sözün kaynağı ile ilgili bir ihtilaf da, görüldüğü kadarıyla bulunmamaktadır.

7)

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن النذر لا يقرب من بن آدم شيئاً لم يكن الله قدره له ولكن النذر يوافق القدر

فيخرج بذلك من البخيل ما لم يكن البخيل يريد أن يخرج

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle demiştir: “Şüphesiz ki nezir Âdemoğluna Allah'ın takdir etmediği bir şeyi yaklaştırmaz. Fakat nezir kadere uygun düşer, böylece de cimrinin, elinden çıkarmayı istemediği (veremediği) malı elinden çıkartılır.”¹¹³

Bu rivayeti Müslim Sahîh'inde, “Yahyâ b. Eyyûb, Kuteybe b. Saîd ve Ali b. Hucr- İsmail b. Cafer- Amr b. Ebû Amr- Abdurrahman el-A'rec- Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâd ile naklettikten sonra Derâverdî'nin de Amr b. Ebû Amr'dan aynı metni aynı isnâd ile naklettiğini belirtmiştir.¹¹⁴ Bu muhtevadaki rivayetler yine Müslim'in Sahîh'inde farklı isnâdlar ve metinlerle de yer almıştır.¹¹⁵ Ayrıca Derâverdî'den, kaydedilen metinden farklı bir metin ile de nakledilmiştir.¹¹⁶

Rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de, “Süleyman- İsmail- Amr- Abdurrahman el-A'rec- Ebû Hureyre.” şeklinde, ceyyid olduğu belirtilen¹¹⁷ bir isnâd ve kaydedilen metnin aynısı ile tahrir edilmiştir.¹¹⁸ Ebû Ya'lâ ise Müsned'inde rivayete kendi şeyhinin Yahyâ b. Eyyûb olması dışında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki isnâdın aynısı ile yer vermiştir ki bu isnâd da sahîh olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁹ Rivayet Ebû Avâne'nin Müsned'inde de, birinde Derâverdî'nin diğerinde ise İsmail b. Cafer'in Amr b. Ebû Amr'dan naklettiği iki isnâd ile iki ayrı yerde ve yukarıda kaydedilen metinle aynı olduğu söylenebilecek metinlerle tahrir edilmiştir.¹²⁰ Bezzâr'ın Müsned'inde ise rivayet, şeyhi Ahmed b. Ebân el-Kuraşî'nin Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî'den nakli suretiyle ve “Amr- el-A'rec- Ebû Hureyre.” temel isnâdı ile yer almış olup önceki metinlerle -anlama etkisi bulunmayan küçük istisnalar dışında- lafız farkı taşımadığı söylenebilir.¹²¹

Bu rivayet bağlamında da, Derâverdî'den nakledilen metinlerin, sahîh isnâdlarla nakledilen diğer metinlerle lafız birliği taşıdığı söylenebilir. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere Müslim'in Sahîh'inde “Kuteybe- Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî- el-Alâ- Babası (Abdurrahman)- Ebû Hureyre.” şeklindeki farklı bir isnâd ile nakledilen rivayette anlam aynı olmakla beraber önemli düzeyde lafız farkı bulunmaktadır ki şöyledir: لا تندروا فإن النذر لا يغني من

¹¹³ Müslim, Nezr 7, no: 1640.

¹¹⁴ Müslim, Nezr 7, no: 1640.

¹¹⁵ Bkz. Müslim, Nezr 2, 3, 4, 6, no: 1639.

¹¹⁶ Bkz. Müslim, Nezr 5, no: 1640.

¹¹⁷ Ceyyid, sözlükte “iyi ve güzel” anlamına gelen sıfattır. Terim olarak genellikle sahîh karşılığıdır ki birçok âlim onun yerine kullanmıştır. Bununla birlikte bazı âlimler ceyyid'i sahîh ile aynı manada görmemişlerdir. Bunlara göre ceyyid hadis, hasen li-zâtili derecesinin üstünde ve sahîhin altında bir derecede demektir. Detaylı bilgi için bkz. Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, s. 55.

¹¹⁸ Ahmed, el-Müsned, XIV, 447-448, no: 8860.

¹¹⁹ Ebû Ya'lâ, el-Müsned, XI, 236, no: 6355.

¹²⁰ Ebû Avâne, el-Müsned, IV, 8, 9, no: 5838, 5842.

¹²¹ Bezzâr, el-Müsned, XV, 311, no: 8840.

القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل “Nezirde bulunmayın! Şüphesiz ki nezir kaderde olan şeyi değiştirmez. Onunla sadece cimrinin malından çıkartılmış (eksiltilmiş) olur.”¹²² Bu rivayet aynı isnâd ve metinle Tirmizî'nin ve Nesâî'nin Sünen'lerinde ve Nesâî'nin Sünenü'l-kübrâ'sında da tahrir edilmiş olup Tirmizî tarafından hasen-sahih olarak değerlendirilmiştir.¹²³ Rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de, “Kaderde olan şeyi öne almaz (لا يقدم من القدر شيئاً) ve “Kaderde olan şeyi geri çevirmez (لا يرد شيئاً من القدر)” şeklindeki lafız farklarıyla iki yerde tahrir edilmiştir.¹²⁴ Bu rivayetlerden ilkinin, “Affân- Abdurrahman b. İbrahim- el-Alâ- Babası (Abdurrahman)- Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdı hasen¹²⁵, diğerinin “Abdurrahman- Züheyr- el-Alâ- Babası (Abdurrahman)- Ebû Hureyre.” şeklindeki isnâdı da Müslim'in şartına göre sahih olarak¹²⁶ değerlendirilmiştir. Ebû Avâne de Müsned'inde rivayeti, “el-Alâ- Babası (Abdurrahman)- Ebû Hureyre.” temel isnâdı ve küçük lafız farkları ile tahrir etmiştir.¹²⁷

Nezrin kader üzerinde tesirinin bulunmadığı bilgisini veren mezkûr iki metin görüldüğü üzere sahih ve hasen isnâdlarla nakledilmiş olup Derâverdî her iki metnin de râvîsi durumundadır. Metinler arasındaki mevcut farkın kaynağının râvî tasarrufu olup olmadığını tespit etmek zor görünmektedir. Bunların Hz. Peygamber'in (a.s.) farklı zaman ve mekânlardaki ifadeleri olması da imkân dâhilindedir.

8)

عن أبي سعيد الخدري قال قلنا يا رسول الله هذا التسليم فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد عبدك ورسولك كما

صليت على آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'e (a.s.), “Ey Allah'ın Rasûlü! Sana nasıl selam vereceğimiz belli. Peki, sana nasıl salât getireceğiz?” diye sorduklarını bildirmiştir. Hz. Peygamber de cevaben, “Allahım! Kulun ve rasûlün olan Muhammed'e salât et! Tıpkı İbrahim'in ailesine salât ettiğin gibi ve Muhammed'e ve Muhammed'in ailesine bereket ver! Tıpkı İbrahim'e bereket verdiğin gibi, deyiniz.” buyurdu.¹²⁸

Buhârî Hz. Peygamber'e salâtın keyfiyeti ile ilgili bu rivayeti, “Abdullah b. Yusuf- el-Leys- İbnü'l-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudrî.” şeklindeki isnâd ile naklettikten sonra rivayetin farklı lafızlara sahip iki metnine de işaret etmiştir. Bunlardan ilki Ebû Sâlih'in Leys'ten nakli suretiyle olup علی محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم şeklinde. Diğerisi ise İbrahim b. Hamza'nın İbn Ebû Hâzım ve Derâverdî'den onların da Yezîd b. el-Hâd'den nakli suretiyle olup كما صليت على إبراهيم وبارك على محمد وآل محمد كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم şeklinde. Buhârî

¹²² Müslim, Nezir 5, no: 1640.

¹²³ Tirmizî, Nuzûr 11, no: 1538; Nesâî, Eymân 26, no: 3810; Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 448, no: 4728.

¹²⁴ Ahmed, el-Müsned, XV, 196-197, no: 9340, XVI, 42-43, no: 9963.

¹²⁵ Ahmed, el-Müsned, XV, 197, no: 9340 (Tahkik notu).

¹²⁶ Ahmed, el-Müsned, XVI, 43, no: 9963 (Tahkik notu).

¹²⁷ Ebû Avâne, el-Müsned, IV, 8, 9, no: 5839, 5841.

¹²⁸ Buhârî, Tefsir 33/10, no: 4798.

Derâverdi'den nakledilen bu rivayeti aynı isnâd ile ve müstakil olarak başka bir yerde daha tahrir etmiş olmakla beraber burada bazı küçük lafız farkları görülmektedir.¹²⁹

Bu rivayetin, soru kısmında bazı önemsiz sayılabilecek lafız farkları bulunsa da, söz konusu kısmının Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki metni Derâverdi'den gelen metin ile aynıdır. Isnâd ise temeli aynı olmakla beraber baş tarafı itibariyle "Abdülmelik b. Amr- Abdullah b. Cafer ez-Zühri- Yezid b. el-Hâd" şeklindedir.¹³⁰ Bu isnâdın Müslim'in şartına göre sahîh olduğu ve ricâlinin sika olup Abdullah b. Cafer dışında şeyhânın ricâli olduğu, bu râvinin ise sadece Müslim'in ricâlinde olduğu belirtilmiştir.¹³¹ Ebû Ya'la da Müsned'inde rivayeti mezkûr lafızlarla tahrir etmiştir ki burada da isnâdın temeli yukarıdaki gibi olup baş tarafı, "Züheyr- Muhammed b. el-Hasen b. Ebu'l-Hasen el-Medenî- Derâverdi- Yezid b. el-Hâd." şeklindedir. Soru kısmında da kaydedilen metne göre önemli bir fark bulunmadığı söylenebilir.¹³²

Rivayet İbn Ebû Şeybe'nin Musannef'inde de baş kısmı, "Hâlid b. Muhalled- Abdullah b. Cafer- Yezid b. el-Hâd." olmak üzere yukarıda zikredilen temel isnâd ile tahrir edilmiştir. Bununla beraber soru kısmında bulunan fark dışında salâtın keyfiyeti ile ilgili kısımda da Derâverdi'den nakledilen rivayete göre bazı farklar taşımaktadır ki bunlar Hz. Peygamber'in ailesi ve Hz. İbrahim için bereket isteğini ihtiva etmemesi şeklindedir.¹³³

İbn Mâce'nin Sünen'inde ise rivayet, "Ebû Bekr b. Ebû Şeybe- Hâlid b. Muhalled- Yezid b. el-Hâd." ve "Muhammed b. el-Müsennâ- Ebû Âmir- Abdullah b. Cafer- Yezid b. el-Hâd." şeklindeki birleştirilmiş iki isnâd ile ve fazladan bir harf-i cer ve ailesi zikredilmeksizin sadece Hz. İbrahim için bereket isteği ihtiva eden bir metin ile tahrir edilmiş olup, sahîh olarak değerlendirilmiştir.¹³⁴

Rivayet Nesâi'nin Sünen'inde ve Sünenü'l-kübrâ'sında da "es-Selâm (السلام)" ve "et-Teslîm (التسليم)" şeklindeki kelime farkı dışında aynı metin ve "Kuteybe b. Saîd- Bekr b. Mudar- Yezid b. el-Hâd- Abdullah b. Habbâb- Ebû Saîd el-Hudri." ortak isnâdı ile nakledilmiştir.¹³⁵ Bu metnin Derâverdi'den nakledilen metinden farkı ise Hz. İbrahim'in ailesi için bereket dileğinin bulunmamasıdır.

Hz. Peygamber'e salâtın keyfiyeti ile ilgili kaynaklarda farklı sahâbilerden nakledilen, değişik isnâdlara ve oldukça farklı metinlere sahip rivayetler de bulunmaktadır.¹³⁶ Ancak Ebû

¹²⁹ Buhârî, Daavât 32, no: 6358.

¹³⁰ Ahmed, el-Müsned, XVIII, 24, no: 11433.

¹³¹ Ahmed, el-Müsned, XVIII, 24, no: 11433 (Tahkik notu).

¹³² Ebû Ya'la, el-Müsned, II, 515, no: 1364.

¹³³ İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, V, 524, no: 8723.

¹³⁴ İbn Mâce, İkâmetü's-Salât 25, no: 903.

¹³⁵ Nesâi, Sehv 53, no: 1290; Nesâi, es-Sünenü'l-kübrâ, II, 76, no: 1217.

¹³⁶ Bkz. Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh İbn Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî, el-Muvatta', I-II, Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992, Kasru's-Salât 66, 67; Rabî' b. Habib, İbn Ömer el-Ezdi el-Basri, el-Câmiu's-sahîh (Müsnedü'l-İmâm er-Rabî' b. Habib), thk. Muhammed İdris, Âşûr b. Yusuf, Dâru'l-Hikme/Mektebetü'l-İstikâme, Beyrut/Saltanatu Ammân 1415, s. 203, no: 505; Abdurrezzak, el-Musannef, II, 211, 212, no: 3103, 3105, 3108; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, V, 523, 524, 525, no: 8721, 8724, 8725; Dârimî, es-Sünen, II, 847, no: 1381, 1382; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât 25, no: 904, 905, 906; Nesâi, Sehv 54, no: 1291; Nesâi, es-Sünenü'l-kübrâ, II, 74, 75, no: 1212, 1214, 1215; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, Sahîhu İbn Huzeyme, I-IV, thk. Muhammed Mustafa Azamî, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970, I, 351, no: 711; İbn Hibbân, es-Sahîh, V, 287, 289, no: 1958, 1959; Dârekutnî, es-Sünen, II, 168, no: 1339; Hâkim, el-Müstedrek, I, III, 401, 160, no: 988, 4710.

Saîd el-Hudrî'den nakledilen söz konusu rivayetin çeşitli kaynaklarda yer alan metinleri arasında görüldüğü üzere küçük kelime farkları ile fazla ve eksik lafızlar bulunmaktadır. Derâverdi'den nakledilen metnin ise sahîh olarak değerlendirilen isnâdlarla nakledilen diğer bir kısım metinle de uyuştugu görülmektedir.

9)

عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر

Amr b. el-Âs'tan nakledildiğine göre o Hz. Peygamber'in (a.s.) şöyle dediğini haber vermiştir: "Hâkim hüküm verdiği sırada ictihâd eder ve doğru karara ulaşırsa ona iki ecir verilir. Hüküm esnasında ictihâd ederde hata yaparsa o zaman kendisine bir ecir verilir." Ayrıca hadisin râvilerinden Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd bu hadisi Ebû Bekr b. Amr b. Hazm'a tahdis ettiğinde onun, "Bana Ebû Seleme de Ebû Hureyre'den naklen böyle tahdis etti." dediğini de söylemiştir ¹³⁷

Bu rivayeti İbn Mâce Sünen'inde "Hişâm b. Ammâr- Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi- Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd- Muhammed b. İbrahim et-Teymî- Büsr b. Saîd- Ebû Kays- Amr b. el-Âs." şeklindeki bir isnâd ile nakletmiş olup rivayet aynı zamanda sahîh olarak da değerlendirilmiştir.¹³⁸

Rivayeti aynı lafızlarla ve baş kısmı, "Abdullah b. Yezîd- Hayve- Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd." olmak üzere yukarıda kaydedilen temel isnâd ile Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde tahrir etmiştir.¹³⁹ Buradaki rivayetin hem ilk isnâdı hem de sonunda işaret edilen iki isnâdı hakkında da şeyhânın şartlarına göre sahîh oldukları değerlendirilmiştir.¹⁴⁰ Rivayet Müsned'de, kaydedilen metinden küçük farklarla ve yine Amr b. el-Âs'tan gelen isnâdlarla iki yerde daha tahrir edilmiştir. Bu rivayetler de yine sahîh olarak değerlendirilmiştir.¹⁴¹

Rivayeti Buhârî de Sahîh'inde, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki mezkûr isnâdın aynısı ile tahrir etmiştir. Buhârî'nin buradaki metni Müsned'de diğer bir yerde tahrir edilen başka bir metin¹⁴² ile hemen hemen aynı olduğu gibi yukarıda kaydedilen Derâverdi'nin naklettiği metin ile de aralarında önemli bir fark bulunmamaktadır.¹⁴³ Ayrıca hemen hemen aynı olduklarını belirttiğimiz Müsned'deki metin¹⁴⁴ ile Buhârî metninin isnâdları da temelleri itibariyle aynı olup "Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd- Muhammed b. İbrahim et-Teymî- Büsr b. Saîd- Ebû Kays- Amr b. el-Âs." şeklindedir. Buhârî ayrıca kaydettiği metnin, "Abdülaziz b. el-Muttalib- Abdullah b. Ebû Bekr- Ebû Seleme." şeklindeki mürsel bir isnâdına da işaret etmiştir.¹⁴⁵

¹³⁷ İbn Mâce, Ahkâm 3, no: 2314.

¹³⁸ İbn Mâce, Ahkâm 3, no: 2314.

¹³⁹ Ahmed, el-Müsned, XXIX, 308, no: 17774.

¹⁴⁰ Ahmed, el-Müsned, XXIX, 308, no: 17774 (Tahkik notu).

¹⁴¹ Ahmed, el-Müsned, XXIX, 351, 354, no: 17816, 17820.

¹⁴² Söz konusu metin için bkz. Ahmed, el-Müsned, XXIX, 351, no: 17816.

¹⁴³ Buhârî, İ'tisâm 21, no: 7352. Söz konusu Buhârî metni şöyledir: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

أجر

¹⁴⁴ Ahmed, el-Müsned, XXIX, 351, no: 17816.

¹⁴⁵ Buhârî, İ'tisâm 21, no: 7352.

Müslim de Sahih’inde rivayeti Buhârî’deki metnin aynısıyla ve baş tarafı Yahyâ b. Yahyâ’nın Derâverdi’den nakli suretiyle olmak kaydıyla aynı temel isnâd ile tahrir etmiştir. Ayrıca Müslim, rivayeti İshâk b. İbrahim ve Muhammed b. Ebû Ömer’in de Derâverdi’den aynı isnâd ve metin ile naklettiğini belirtmiştir. Yine Müslim aynı metnin, baş kısmı, “Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî- Mervân b. Muhammed ed-Dimeşki- Leys b. Sa’d.” olan bir başka isnâd ile nakledildiğine de işaret etmiştir.¹⁴⁶

Ebû Dâvûd da Sünen’inde rivayete şeyhi Ubeydullah b. Ömer b. Meysere’nin Derâverdi’den nakli suretiyle olmak üzere mezkûr isnâd ve kaydedilen metin ile yer vermiştir. Bu rivayet hakkında yapılan değerlendirme de yine sahîh olduğu yönündedir.¹⁴⁷

Rivayet Nesâî’nin Sünenü’l-kübrâ’sında da tahrir edilmiştir. Buradaki isnâdın yukarıda ilk olarak zikredilen İbn Mâce isnâdı ile aynı olduğu görülmektedir. Şu farkla ki Nesâî’nin şeyhi İshâk b. İbrahim’dır. Metinde ise son ibare kaydedilenden farklı olarak “felehû ecrun vâhid (فله أجر واحد)” şeklinde olup anlam değişikliği bulunmamaktadır.¹⁴⁸

Ebû Ya’lâ ise Müsned’inde rivayeti, “Muhammed b. Mehdi- Abdurrezzak- Ma’mer- es-Sevri- Yahyâ b. Saîd- Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm- Ebû Seleme- Ebû Hureyre.” isnâdı ile tahrir etmiştir. Buradaki metin de yukarıda kaydedilen metnin aynısıdır.¹⁴⁹

Rivayeti İbn Hibbân da Sahih’inde Ebû Hureyre’den ve Amr b. el-Âs’tan gelen mezkûr temel isnâdlarla ve kaydedilen metin ile iki yerde tahrir etmiştir ki bunlardan ikincisinde Derâverdi de, rivayeti Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd’dan nakleden râvi olarak bulunmaktadır.¹⁵⁰

Rivayetle ilgili kaydedilen bilgiler Derâverdi’den nakledilen metnin sahîh isnâdlarla nakledilen diğer birçok metin ile bire bir aynı olduğunu, bazı sahîh metinlerle de önemsiz sayılabilecek farkları bulunduğunu göstermektedir. Ancak yine önemsiz olarak değerlendirilebilecek bir farkın Derâverdi’den nakledilen metinler arasında da bulunduğu belirtilmelidir ki فأصاب - فأصاب ثم فأخطأ - فأخطأ ثم فأخطأ ve ثم فأصاب - فأصاب ثم فأخطأ - فأخطأ şeklinde.

10)

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها ومن أدرك

من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها

Ebû Hureyre’den nakledildiğine göre o Hz. Peygamber’in (a.s.) şöyle dediğini haber vermiştir: “Her kim ikinci namazının bir rekatına güneş batmadan önce yetişirse ikinci namazına yetişmiş sayılır. Her kim de sabah namazının bir rekatına güneş doğmadan önce yetişirse sabah namazına yetişmiş sayılır.”¹⁵¹

¹⁴⁶ Müslim, Akdiye 15, no: 1716.

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, Akdiye 2, no: 3574.

¹⁴⁸ Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ, V, 396, no: 5887.

¹⁴⁹ Ebû Ya’lâ, el-Müsned, X, 309, no: 5903.

¹⁵⁰ İbn Hibbân, es-Sahih, XI, 445, 447, no: 5060, 5061.

¹⁵¹ İbn Mâce, Salât 11, no: 699.

Bu rivayet İbn Mâce'nin Sünen'inde, "Muhammed b. es-Sabbâh- Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi- Zeyd b. Eslem- Atâ b. Yesâr, Büsr b. Saïd ve el-A'rec- Ebû Hureyre." şeklindeki isnâd ile tahrir edilmiş olup ayrıca sahîh olarak da değerlendirilmiştir.¹⁵²

Rivayet Rabî' b. Habîb'in Müsned'inde de "Ebû Ubeyde- Câbir b. Zeyd- Ebû Hureyre." isnâdı ile ve küçük lafız farkları ile tahrir edilmiştir. Ancak buradaki metinde sabah namazı ile ilgili kısmın önce zikredildiği belirtilmelidir.¹⁵³

Yukarıda kaydedilen lafızların aynısı ile rivayet, Abdurrezzak'ın Musannef'inde de "Abdurrezzak- Ma'mer- Zührî- Ebû Seleme- Ebû Hureyre." şeklindeki sahîh bir isnâd ile nakledilmiştir.¹⁵⁴

Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde rivayeti iki farklı isnâd ile iki farklı yerde tahrir etmiştir. Bu rivayetlerden ilkinin isnâdı ve metni Abdurrezzak'ın Musannef'indeki ile aynı olup isnâd şeyhânın şartlarına göre, yukarıda da belirtildiği üzere sahîh olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁵ Diğeri ise yine sahîh olarak değerlendirilen, "İbrahim b. Hâlid- Rabâh- Ma'mer- İbn Tâvûs- Babası (Tavûs)- İbn Abbâs." isnâdına sahip olup metninde "es-Subh (الصبح)" yerine aynı anlamdaki "el-Fecr (الفجر)" kelimesi yer almaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel rivayetin sadece sabah namazı ile ilgili kısmının isnâdındaki farka da işaret ederek bunun İbn Abbâs'ın Ebû Hureyre'den nakli olduğunu da belirtmiştir.¹⁵⁶

Rivayet Dârimî'nin Sünen'inde de -Zeyd b. Eslem'den Mâlik'in, Mâlik'ten de Ubeydullah b. Abdülmecid'in naklini gösteren bir farkla- İbn Mâce'nin yukarıda kaydedilen sahîh isnâdı ile tahrir edilmiştir. Burada da lafızlar kaydedilen metnin lafızları ile aynı olmakla beraber sabah namazı ile ilgili bölümün önce zikredildiği görülmektedir.¹⁵⁷

Buhârî de rivayete baş kısmı, "Abdullah b. Mesleme- Mâlik- Zeyd b. Eslem." olmak üzere İbn Mâce'nin isnâdı ile yer vermiştir. Buna göre rivayeti Zeyd b. Eslem'den nakletme hususunda Derâverdi ve Mâlik ortaklıklar. Ancak burada İbn Mâce'nin metninden farklı olarak sabah namazı ile ilgili bölüm önce zikredilmiştir.¹⁵⁸

Rivayet Müslim'in Sahîh'inde de iki metin ile tahrir edilmiştir. Bunlardan ilkinin isnâdı, "Yahyâ b. Yahyâ- Mâlik- Zeyd b. Eslem- Atâ b. Yesâr, Büsr b. Saïd ve el-A'rec- Ebû Hureyre." şeklinde olup temeli itibariyle İbn Mâce'nin isnâdı ile aynıdır.¹⁵⁹ İkinci metnin isnâdı ise, "Hasen b. er-Rabî'- Abdullah b. el-Mubârek- Ma'mer- İbn Tâvûs- Babası (Tavûs)- İbn Abbâs- Ebû Hureyre." şeklindedir ki görüldüğü üzere Müslim, Ahmed b. Hanbel'in yukarıda kaydedilen ikinci isnâdındaki ayrımından bahsetmemiş ve rivayetin her iki bölümünü de Ebû Hureyre'den nakletmiştir. Bu rivayetin metni de kaydedilen metin ile hemen hemen aynıdır.¹⁶⁰ Ayrıca Müslim, rivayetin iki farklı isnâdına daha işaret etmiştir.¹⁶¹

¹⁵² İbn Mâce, Salât 11, no: 699.

¹⁵³ Rabî' b. Habîb, el-Müsned, s. 94, no: 218.

¹⁵⁴ Abdurrezzak, el-Musannef, I, 584, no: 2224.

¹⁵⁵ Ahmed, el-Müsned, XII, 426, no: 7460.

¹⁵⁶ Ahmed, el-Müsned, XIII, 208, no: 7798.

¹⁵⁷ Dârimî, es-Sünen, II, 779, no: 1258.

¹⁵⁸ Buhârî, Mevâkit 28, no: 579.

¹⁵⁹ Müslim, Mesâcid 163, no: 608.

¹⁶⁰ Müslim, Mesâcid 165, no: 608.

¹⁶¹ Müslim, Mesâcid 163, 165, no: 608.

Ebû Dâvûd da rivayete Müslim'in yukarıda kaydedilen ikinci isnâdı ile ve bu isnâda ait metnin aynısıyla yer vermiştir.¹⁶² Tirmizî ise baş kısmı, "İshâk b. Musa el-Ensârî- Ma'n-Mâlik." olmak üzere Müslim'in ilk isnâdı ve küçük bir fark dışında bu isnâdın metni ile rivayeti tahrir etmiş ve hasen-sahîh olarak değerlendirmiştir.¹⁶³

Mevzu bahis olan bu rivayet hakkında kaydedilen bilgiler neticesinde Derâverdi'den nakledilen metin ile sahîh isnâdlarla nakledilen diğer metinlerin anlam ve büyük oranda da lafız açısından aynı olduğunu söylemek mümkündür. Bazı ziyade kelimeler dışında metinler arasındaki en önemli fark sabah ve ikinci namazlarının yer değiştirmiş olmasıdır ki bu yönüyle rivayet maktûb olmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla ikinci namazının takdimini gösteren sahîh rivayetler daha fazla olmakla beraber sabah namazının takdimini öngören rivayetler de sahîh isnâdlarla gelmiş bulunmaktadır. Bu nedenle iki grup rivayet arasında tercih zor görünmektedir. Ancak Abdurrezzak'ın Musannef'indeki, "Ma'mer- Zühri- Ebû Seleme- Ebû Hureyre." şeklindeki, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olarak değerlendirilen isnâd dikkate alınır ise ikincinin takdimini gösteren metin tercihe şayan sayılabilir. Bu metnin Derâverdi'den nakledilen metinle bire bir aynı olması da onun zabt durumu açısından önemlidir.

SONUÇ

Bu çalışmamızın neticesinde temel hadis kaynaklarının önemli râvilerinden olan Muhammed b. Abdülaziz ed-Derâverdi hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin olumlu ve olumsuz yönde değerlendirmeleri bulunduğu tespit edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla onun hakkındaki olumsuz yorumların tamamı zabt sıfatı ile ilgilidir. Ancak bu olumsuz değerlendirmelerin cerhin en ağır lafızları ile değil, genelde birinci ve ikinci dereceden lafızlarla yapıldığı da belirtilmelidir. Ayrıca zabtı ile ilgili kusur hafızası ile ilgili görülüp ezberinden yaptığı rivayetlere tahsis edilmiş, kitabında zabt ettiği ve buradan yaptığı rivayetler ise sahîh görülmüştür. Bununla beraber mutlak anlamda güvenilir olduğu düşüncesinin âlimlerin genel eğilimi olduğu söylenebilir. Onun âdil bir râvî olduğu hususunda ise cerh ve ta'dîl uleması arasında herhangi bir ihtilaf tespit edilememiştir.

Derâverdi hakkında yapılan değerlendirmelerden en ağırı olduğu belirlenen, kendisiyle ihticâc olunamayacağı yönündeki değerlendirmeyi ise kabul etmek mümkün görünmemektedir. Esasen böyle bir değerlendirme de sadece Ebû Hâtim'den nakledilmiş olup bu konuda kendisiyle aynı düşüncede olan başka bir âlim, görüldüğü kadarıyla mevcut değildir.

Derâverdi'den nakledilen bazı rivayetlerin metinleri ile sahîh olarak değerlendirilen farklı isnâdlara sahip diğer metinler arasındaki uyumun da onun zabtında kusur olmadığı sonucunu verdiğini söylemek mümkündür. Ne var ki Derâverdi'den nakledilen yüzlerce rivayet varken sadece on rivayet üzerinde yapılan tahlil ve kıyaslama objektif bir sonuca varabilmek açısından yeterli görülmemeyebilir. Yine de sınırlı sayıdaki bu rivayetlerin onun genel olarak güvenilir bir râvî olduğu yönündeki düşüncüyü destekleyeceği de unutulmamalıdır.

¹⁶² Ebû Dâvûd, Salât 5, no: 412.

¹⁶³ Tirmizî, Salât 23, no: 186.

Tabi ki bu çalışmanın sınırları içerisinde ondan nakledilen bütün rivayetleri tahlil etme imkânının bulunmaması da gayet normaldir.

Buhârî'nin, Sahîh'inde tahrir etmiş olduğu bazı rivayetlerin isnâdlarında Derâverdî ile beraber başka bir râviye de yer vermesi veya onun hadislerini genelde mutâbi olarak zikretmesi bir kusur olarak görülebilirse de Müslim'in ve diğer birçok musannıfın kendisiyle doğrudan ihticâcda bulunması onun hıfzının sağlamlığı hakkında muhaddislerin genel itibariyle herhangi bir tereddütlerinin bulunmadığı sonucunu vermektedir.

Netice itibariyle Derâverdî'nin hem adalet hem de zabt açısından güvenilir bir râvi olduğunu, bulunduğu isnâdların kendisi nedeniyle kusurlu hale gelmediğini ve naklettiği rivayetlerin hüccet değeri taşıdığını söylemek mümkündür. Ondan nakledilen rivayetlerin bazılarının helal-haram konusu ve farz ibadetlerin erkâmı ile ilgili olduğu dikkate alındığında bu durum daha da önem kazanmaktadır.

Kaynaklar

- Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), el-Musannef, I-XI, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî (ö. 241/855), el-Müsned, I-L, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (ö. 855/1451), Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XXV, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık el-Atekî (ö. 292/904), Müsnedü'l-Bezzâr (Bahru'z-zehhâr), I-XVIII, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlık eş-Şâfiî), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fi (ö. 256/869), el-Cami'u's-sahîh, Dâru's-Selâm, Riyad 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fi (ö. 256/869), Kitâbu't-târihi'l-kebir, I-IX, thk. Hâşim en-Nedvî ve diğerleri, Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, byy., trs.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), Sünen, I-V, thk. Şuayb el-Arnaût, Hasen Abdülmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzallah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdussamed et-Temîmî es-Semerkandî (ö. 255/869), Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî), I-IV, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye 1412/2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî (ö. 316/928), Müsnedü Ebî Avâne, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), es-Sünen, Dâru İbni'l-Cevzî, Kahire 1432/2011.

- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Müsulî (ö. 307/919), Müsnedü Ebî Ya'la, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımeşk 1404/1984.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâburî (ö. 405/1014), el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), el-Musanef, I-XXI, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible, byy., trs.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1449), Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1449), Tehzîbu't-Tehzîb, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1449), Takribu't-Tehzîb, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), Sahîhu İbn Hibbân bitertîbi İbn Balabân, I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), Kitâbu's-sikât, I-X, Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1398/1978.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk (ö. 311/923), Sahîhu İbn Huzeyme, I-IV, thk. Muhammed Mustafa A'zamî, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), es-Sünen, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr, I-XI, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1421/2001.
- İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen el-Cevherî el-Bağdâdî (ö. 230/844), Müsnedü İbni'l-Ca'd, thk. Âmir Ahmed Haydar, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1410/1990.
- İclî, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebu'l-Hasen, Ma'rifetü's-sikât, I-II, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1405/1985.
- İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî (v. 238/853), Müsnedü İshâk b. Râhûye, I-V, thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medînetü'l-Münevver 1412/1991.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh İbn Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), el-Muvatta', I-II, Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemalüddîn Yusuf (ö. 742/1342), Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), el-Câmiu's-sahîh, I-III, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992.
- Naim, Ahmed (ö. 1934), Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, I-III, DİB Yay., Ankara 1987.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî (ö. 303/915), es-Sünen, tsh. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî (ö. 303/915), es-Sünenü'l-kübrâ, I-XII, thk. Hasen Abdülmünim Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1278), el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc, I-XVIII, thk. Muhammed Beyyûmî, Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, Kahire 1429/2008.
- Rabî' b. Habîb, İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî (ö. 180/796), el-Câmiu's-sahîh (Müsnedü'l-İmâm er-Rabî' b. Habîb), thk. Muhammed İdrîs, Âşûr b. Yusuf, Dâru'l-Hikme-Mektebetü'l-İstikâme, Beyrut-Saltanatu Ammân 1415.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), el-Mu'cemu'l-kebir, I-XX, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd (ö. 204/820), el-Müsned, I-IV, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), Câmi'u't-Tirmizî, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- Toksarı, Ali, "Derâverdi", DİA, IX, s. 162, İstanbul 1994.
- Uğur, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'rricâl, I-VIII, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, I-XXIX, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), el-Muğni fi'd-duafâ, I-II, thk. Nuruddîn Itur, İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Katar, trs.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübü's-sitte, I-II, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde 1413/1992.

Abdulaziz B. Muhammad Al-Darâvardî and his Reliability as a Narrator of Hadith

Abstract

Abdulaziz b. Muhammad al-Darâvardî is one of the most important narrator (râvî) of many narrations in the main hadith sources, especially in the kutub al-sitta. Although he is originally from Darâvard town of Khurasan, he was born in Madina, where he lived and continued with his studies in the field of hadith and died there. He has a high position. He is indeed the teacher/narrator (shaykh) of the authors of kutub al-sitta. In addition, his narrations are also seen in many other works like musnad and Musannaf. He narrated hadith from the important muhaddith (scholar of hadith) of the time he lived in. These muhaddith include Zayd b. al-Aslam (d. 136/754), Sharîk b. Abdullah b. Abû Namir (d. 144/761), Yahyâ b. Saïd al-Ansârî (d. 143/760) and Hishâm b. Urva (d. 146/763). Many important muhaddith such as Shuba b. al-Hajjâj (d.160/777), Sufyân al- Thawrî (d. 161/778), Muhammad b. Îshâk (d. 151/768), Shâfî (d. 204/820), Abdurrahman b. Mahdî (d. 198/813-14) took narations from him. According to some reports about Darâvardî, it is understood that he is not at a good level with regard to use of the Arabic grammar. There have been both positive and negative opinions, which are narrated from the scholars of the science of al-jarh wa al-ta'dîl about the reliability of this narrator. When we look at the negative opinions, it is seen that it is concentrated on his attribute of zabt (justice). As far as it can be determined that he is a justifiable narrator, he is not involved in any dispute.

The different opinions about the zabt of Darâvardî have shown that the subject needs to be explored and reached a clear conclusion. The fact that some of the narrations conveyed by him relate to the content, the issues of halal and haram and how to perform some rituals, increase the importance of the issue. At this point, Bukhari mentioned a second narrator with Darâvardî in his statement of the isnad of some narrations. It is understood that Bukhari did not completely trust him and therefore needs to support him with another person. This may well be considered a flaw of him. However, it can be seen that Muslim and many other authors of hadith books directly derived from Darâvardî. In general, this means that the muhaddith accept the soundness of his hizf (memory). In addition to the observations of scholars about Darâvardî, some hadiths which are examined in this research and which are narrated by him, give positive results about his zabt. The harmony between these hadiths and the other versions of the hadiths, which were narrated from the Darâvardî as compared to the other versions which were considered as authentic, revealed that it was successful in the point of his zabt of the narrations and his reliability as a narrator of hadith. According to this, it is possible to say that Darâvardî does not make the isnâd of himself defamatory and the narrations he conveyed have a value of evidence.

Keywords: al-Darâvardî, Kutub al-sittah, Narrator, Justice, Good memory.

Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar

Resources Affecting the Formation of Public Religion in Ottoman Period

Amine Nuriye ÇITIRIK^a

^a Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı.

e-Posta: ncitirik@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-0590-727X>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	09.10.2019
Kabul Tarihi:	03.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

İslam'ın ilk yıllarından itibaren insanların toplandıkları mekânlarda ders halkaları oluşturulmuş, bu mekânlar birer yaygın eğitim kurumu olma özelliğine sahip olmuşlardır. Osmanlı döneminde de bu gelenek bozulmamış cami, tekke ve köy odası gibi insanların toplandıkları mekânlarda yaygın nitelikte din eğitimi yapılmıştır. Bu mekânlarda yapılan vaazlar yanında özellikle köy odaları ve evlerde okunan belirli kitaplar bu eğitimin temelini oluşturmuştur. Yaygın eğitim kapsamında halkın dini anlayışını belirlemede etkili olan ve o dönemlerde sıklıkla okunan bazı dini kitaplar, içerisinde doğru olmayan bilgiler barındırmıştır. Bu makalenin amacı, yaygın eğitim kapsamında halkın dini anlayışını belirlemede etkili olan ve o dönemlerde çoğunluk tarafından okunan Muhammediye, Envârü'l-Âşîkîn, Müzekki'n-Nüfûs ve Kara Davut isimli kitapları değerlendirmektir. Çalışmada bu kitaplarda yer alan özellikle Kur'an ve sünnet ile çelişen rivayetler ele alınıp incelenmiştir. Makalede, doküman incelemesi yöntemi kullanılmış, veriler içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Halk dini bilgilerinin öğrenmede, anlamada ve hayatın merkezine almada çoğu zaman yetersiz kaldığından oluşan bu boşluğu kapatma teşebbüsleri olmuştur. Bazı tarikatların Kur'an ve sünnete birebir uymayan yanlış öğretileri, bazı batıl inanç, hurafeler ile İsrailiyyat bazen de sözlü olarak dinlenen kulaktan dolma bilgiler insanlar üzerinde etkili olmuştur. Cami ve mescitlerde veya kalabalık halk topluluğunun bulunduğu yerlerde şöhrat, para vb. farklı amaçlarla vaaz eden ve vaazlarını daima hikâyelerle süsleyen kıssacı vaizlerin anlatımları da bu boşluğu doldurma konusunda başarılı olmuş ve halkın ilgisini çekmeyi başarmıştır. Osmanlıda halkın din algısının oluşmasında medreselere kıyasla tarikatların etkisi daha belirgindir. Çünkü o dönemde okunan kitapların çoğu tasavvuf kaynaklıdır. Bu eserlerin dilinin Türkçe olması, pratik hayata yönelik olması, toplumun hayal gücü, ihtiyacı olan bilginin basit ama somut biçimde sunulması, kıssa ve rivayetlere yer verilmesi, melek, ahiret, cennet, cehennem vb. gaybi konularda tasavvufun da etkisiyle efsanevi anlatımların tercih edilmesi, bu eserlere halkın rağbetini artırmıştır. Halkın dini duygularını harekete geçiren ve halka İslami bir kimlik kazandırma amaçlı olan bu eserler, zaman zaman dinin temel prensiplerine uymayan, hayatın gerçekleri dışında hurafe temelli bir yaşayışa (kadercilik, tembellik, kadına olumsuz bakış vs.) yönelerek doğru olmayan bir din algısı oluşturma potansiyeline sahip olmuştur. O dönemde medreseden yetişen âlimler ise dili Türkçe olan, kolay anlaşılır ve halka yönelik hazırlanan alternatif eserler koyma yolunda çok başarılı olamamışlardır. Böylece bu eserler okunmuş içerisindeki bilgiler çoğunlukla sorgusuz-sualsiz benimsenmiş ve bu doğrultuda bir din anlayışı oluşmuştur. Bu eserlerin günümüzde basılıyor olması, içinde birçok yanlış ve sakıncalı bilgi bulunan bu kitapların halkımız tarafından hâlâ itibar ve ilgi gördüğünü, halk dindarlığının kaynakları arasında yer aldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yaygın Eğitim, Muhammediye, Envârü'l-Âşîkîn, Müzekki'n-Nüfûs, Kara Davut.

GİRİŞ

Yaygın eğitim her yaş grubuna ve her seviyedeki insana örgün eğitim dışında verilen eğitimidir. Osmanlıda medreseler örgün eğitim mekânı iken camilerin yanında insanların bir araya gelerek sohbet ettikleri çeşitli mekânlar da yaygın din eğitimine ev sahipliği yapmıştır. Osmanlı toplumunda halkın, dini yaşantılarına etkisi olan ev ve sohbet odaları, cami, tekke ve zaviyeler vb. yaygın din eğitimi kurumlarında, halkın dini anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olacak halk tarafından fazlaca ilgi gören *Muhammediye*, *Envârü'l-Âşıkîn*, *Müzekki'n-Nüfûs* ve *Kara Davut* gibi kaynak eserler okutulmuştur. Osmanlı halkının çoğunlukla okuduğu bu kitaplar hangi özellikleri taşımaktadırlar? Bu kitaplar hazırlanırken dinin temel kaynakları referans noktası olarak ne ölçüde alınmıştır? Diğer kültür ve inançların bu kitaplardaki bilgilere etkisi var mıdır? Bu kitaplar o dönemde neden bu kadar revaçtaydı? Doğru bir din eğitimi konusunda ne kadar güvenilir özellikler taşırlar? Osmanlı toplumunun başucu kitabı niteliğinde olan bu eserlerin halkın din anlayışına etkisinin hangi boyutlarda olduğu çalışmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmamızda öncelikle Osmanlıda yaygın din eğitim kurumlarına değinilecek, sonrasında bu kurumlarda halkın sıklıkla okuduğu ve günümüzde de okunan bu eserlerin inanç, ibadet, siyer ve ahlak ile ilgili konuları nasıl ele aldığı ve halkın dini anlayışını oluşturmadaki rolü yukarıdaki sorular doğrultusunda din eğitimi açısından değerlendirilecektir.

Osmanlı döneminden günümüze kadar okunmaya devam edilen bu eserler ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla yapılan çalışmaların başında Hatice Arpaguş'un *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* isimli çalışması gösterilebilir. 13 kitabı değerlendiren çalışma, konuyu Kelam açısından ele almış, öncelikli olarak inanç esaslarını incelemiştir. Fatih Gümüş'ün "*Muhammediye Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*" başlıklı yüksek lisans tezi, hadis alanında yapılan bir çalışma olup konusunu XV. yy. Osmanlı Dini Edebiyatının en mühim eserlerinden birisi olan Yazıcıoğlu Muhammed'in *Muhammediye* adlı eserindeki hadislerin tahric ve değerlendirmesini teşkil etmektedir. Ahmet Akkuş'un "*Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserin Kültür Tarihimizdeki Yeri*" İslam tarihi alanında yapılan bu çalışmada ise Muhammediye'nin yaygın eğitime katkısı ve kültürel etkisi, dilinin Türkçe oluşu, nüshalarının çokluğu ile şerh ve nazireleri, musiki dünyamızdaki yeri, vakıf kayıtlarındaki konumu ile Türkistan coğrafyasındaki etkinliği değerlendirilmiştir. Ahmet Emin Seyhan'ın "*Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn'de Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme*" ve "*Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn'de Yansıtılan Peygamber Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme*", "*Envârü'l-Âşıkîn'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dini Anlayışlarına Etkileri Üzerine*" makaleleri ile Mürüvvet Harman'ın "*Yazıcıoğlu Mehmet'in Muhammediyesin'de Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri*" makalelerinde görüldüğü üzere konu ile ilgili farklı alanlarda, çoğunlukla da tek bir kitap üzerinde yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Konuyla ilgili Din Eğitimi alanında yapılmış bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Osmanlı'da yaygın din eğitimi kurumlarında, halkın dini anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olan ve o dönemde fazlaca ilgi gören *Muhammediye*, *Envârü'l-*

Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs ve Kara Davut gibi eserlerin incelendiği bu çalışmada, doküman incelemesi yöntemi kullanılmış, veriler içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir.

Araştırılmak istenen konu hakkında bilgiye ulaşmayı sağlayan her türlü yazılı materyale doküman adı verilir.¹ Dokümanların önem derecesi ve veri kaynağı olarak kullanılabilmesi ise araştırma problemi ile yakından ilgilidir. Doküman incelemesi, belirli aşamalardan oluşur. Dokümana ulaşma, okuma, anlama, not alma, değerlendirme bu aşamalar arasında zikredilebilir.² İçerik analizi yazılı ve sözlü materyallerin sistematik bir analizidir.³ İçerik analizinde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.⁴

Makalede *Muhammediye, Envârü'l-Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs ve Kara Davut* isimli kaynak kitapların günümüzde mevcut olan baskıları veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda inceleme konusu olan kitaplar günümüzde mevcut olan baskılarından okunarak halkın dini anlayışının oluşmasında özellikle yanlış algılara sebebiyet veren rivayetler seçilerek inanç, ibadet, siyer ve ahlak olmak üzere dört kategoride ele alınıp din eğitimi açısından değerlendirilmiştir. Böylelikle günümüzde de okudukları gerçeğinden yola çıkarak bu eserlerin Türk halkının dini düşünce tarzının oluşmasında etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkinin ne dereceye kadar olduğu ise araştırmaya değer olduğu için bu konuda farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır.

1.OSMANLI'DA YAYGIN DİN EĞİTİM KURUMLARI

Osmanlı yaygın eğitim geleneğinde mekânın çok önemli olmadığı, insanların toplu bulunduğu veya toplanabileceği her yerin ders ve sohbet halkası olduğu görülmektedir. Kendi kendine eğitim, hocasız eğitim, mektepsiz münevver diye tabir edilen yerlerin Osmanlı devletinin eğitim hayatında önemli bir konumu olduğu görülmektedir.⁵ İnsanların yaygın eğitimde bir araya gelerek toplandığı mekânların başında ev ve oda sohbetleri, cami, tekke ve zaviyeler, kütüphaneler, köy odaları gelmektedir.

1.1 Ev ve Oda Sohbetleri

Geleneksel Osmanlı toplum hayatında şifahi kültürün ve sohbetin özel bir yeri vardır. Özellikle kış günlerinde evlerin misafir ağırlamaya tahsis edilmiş odalarında değişik kitapları okumak üzere sohbet toplantıları yapılmıştır. Bu sohbetlerde okunan kitapların başında *Ahmediye (Envârü'l-Âşıkîn), Muhammediye, Kara Davut ve Müzekki'n-Nüfûs* gibi eserler gelmektedir.⁶

1.2 Cami

Müezzinin okuduğu ezanla güne başlayan Osmanlı toplumunda cami, hayatın çevresinde şekillendiği, kültürel ve sosyal ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı bir merkez

¹ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik Ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi,2013),217.

² Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin,2006),187-201.

³ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik Ve İlkeler*,220.

⁴ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*,227.

⁵ Hatice K Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul: İfav,2015),82.

⁶ Arpağuş. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*,83.

durumundaydı.⁷ Esas itibarıyla Müslümanların ibadetine ayrılan cami aynı zamanda yaygın eğitim kurumuydu. Osmanlı idaresinde mülki, beledi ve adli teşkilatın ilk basamağını oluşturan mahallelerin idaresinden cami görevlisi imamlar sorumluydu.⁸ İmamların vazifeleri din işleri ile sınırlı değildi. Mahallenin düzeni, asayiş gibi kadıların yerine getirmesi gereken birçok işte kadıların doğal yardımcılardı. Ölüm, defin, doğum kayıtları, nikâh akdi vb. işlemler imamlar tarafından yürütülürdü. Muhtar ve mahallenin ileri gelenleriyle fırınlarda ekmeklerin kontrolleri ve sahtekârlıkların önlenmesi gibi işler yanında, resmi soruşturmalarda ve hazırlanan resmi belgelerin imza ve mühür sahipleri içerisinde yer almak gibi bir dizi sorumlulukları vardı.⁹

Camilerde eğitim-öğretim söz konusu olduğu vakit özellikle ücretleri vakıflarca ödenen ve vaaz etmekle görevli bulunan vâizlerden bahsetmek gerekir.¹⁰ Osmanlı vâizleri, medreseden yetişmekteydi. Sadece vakit namazlarının kılındığı yerler olan mescitlerde vâiz kadrosu bulunurdu. Vâizler haftanın değişik günlerinde vakit namazlarından sonra görev yaparlardı. Mescidlere minber eklenip camiye dönüştüğünde ise Cuma vaizi tayini yapılırdı.¹¹ İstanbul'da cuma namazı kılınan camilerde (selâtin camileri) "kürsü şeyhi, selâtin şeyhi, zeyl meşihati" ya da "cuma vâizi" adıyla görevlendirilen vâizler, Arapça okunan hutbelerde yer verilen konular yanında diğer dini hususlarda namazdan sonra halka nasihat etmişlerdir.¹² Hutbeler, Osmanlı'nın kuruluşundan, son dönemine kadar hep Arapça okunmuştur. Çünkü hutbe, dini bilginin insanlara ulaştırılma vasıtası olarak değil, Cuma namazının bir şartının yerine getirilmesi olarak görülüyordu. Bundan dolayı, yaygın din eğitiminin bir parçası olan hutbelerden yeterli ölçüde yararlanılamamıştır.¹³

Medreselerde gelenek haline gelen "cerre çıkma" Recep Şaban ve Ramazan aylarına özel bir uygulamaydı. Medrese talebeleri, bu aylarda ülkenin çeşitli yerlerine dağılarak gittikleri yerlerdeki camilerde imam-hatiplik ve vâizlik görevlerini yerine getirirlerdi. Cerr, talebeye okulda öğrendiği teorik bilgileri uygulama imkânı verirdi. Cerri, modern eğitim sistemlerinin çok önem verdikleri staja benzetebiliriz.¹⁴ Cerre çıkan öğrenciler camide halka vaaz ve nasihatte bulunmuşlar, teravîh namazından sonra *Muhammediye*, *Envârü'l-Âşîkîn* vb. kitapları okumuşlardır.¹⁵

Halkın yaygın din eğitimine büyük etkisi olan vâizlerin ilerleyen zamanlarda bilgi ve donanım bakımından yetersizlikleri gözlemlenince nitelikli vaizlerin yetiştirilmesi amacıyla 1912' de Medresetü'l-Vâizîn adıyla bir medrese açılmıştır. Ancak büyük ümitlerle açılan bu medrese ilk iki yıl içinde pek başarı gösterememiş ve Medresetü'l Eimme-i ve'l Huteba (İmam

⁷ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 253.

⁸ Osman Nuri Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı* (İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936), 103.

⁹ Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü* (İstanbul: TATAV, 2001), 6-10.

¹⁰ Yediyıldız, *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 218-219.

¹¹ Murat Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vaizlik* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2016), 27.

¹² Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları" *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016): 37.

¹³ Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler." *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008): 379.

¹⁴ Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak- Nisan 1999): 257-271.

¹⁵ Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, 88.

Hatip yetiştirmek için açılan) ile Medresetü'l İrşad adı altında birleştirilmiş o da bir süre sonra kapanmıştır.¹⁶ Bu durum din görevlilerinin yetiştirilmesi konusunda yeni arayışlar içerisine girilmesi din eğitim ve öğretimine önem verildiğinin göstergesi olduğu gibi medreselerin mevcut yapısının, içinde bulunduğu dönemdeki ve toplumdaki gelişmeler karşısında yeterli olmadığını kabul edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁷

1.3 Tekke ve Zaviyeler

Farsça dayanma, dayanacak yer anlamına gelen tekke kelimesinden bozma tekke (ç. tekâyâ), tarikat mensuplarının oturup kalkmalarına, ibadet icra etmelerine mahsus yere verilen addır. Zaviye, hangâh, dergâh, asitane kavramları yaklaşık aynı manayı ifade etse de¹⁸ özellikle sosyal müesseselerin en olgun çağını yaşadığı XVI. yüzyıldan başlayarak hangâh, tekke, dergâh ve asitane terimleri arasında çoğu defa şekille, teşkilatla, büyüklük küçüklük ile ilgili birtakım nüanslar ortaya çıkmıştır. Mesela zaviye, köy ve şehirlerdeki küçük tekkeler için kullanılırken, hangâh tarikatların merkez zaviyesi olup içinde tarikatın kurucusunun türbesi de bulunan büyük binalar için kullanılmıştır. Tekke şehir ve kasabalarda hangâhtan biraz küçük zaviyelere denirken asitane ve dergâh özellikle Mevlevilerin zaviyeleri için kullanılır olmuştur.¹⁹

Tekkeler, tasavvuf düşüncesinin, anlayışının ve terbiyesinin işlendiği, derinleştirildiği ve halka sunulduğu yerdir.²⁰ Her tarikatın kendine ait bir zaviyesi vardı. Çeşitli tarikatlara mensup dervişler uğradıkları yerlerde çoğunlukla da kendi tarikatlarına ait zaviyelerde kalırlardı. Türk, Arap, İranlı hatta Hintli vb. farklı coğrafyalardan, millet ve kültürlerden insanlara rastlamanın mümkün olduğu tekkeler haber, bilgi ve kültür alışverişinin gerçekleştiği mekânlar olmuştur.²¹ Tekkeler, tarikatların kendilerine ait ibadet zikir ve ibadetlerini yaptıkları yerler olmanın yanı sıra okul, tedavi ve yardımlaşma müesseseleri, yolcular için misafirhane, spor kulübü, gibi faaliyet gösteren kurumlar olmuşlardır.²² Zaviyelerde yapılan ibadetler heyecanı doyurucu ve gereğinde musiki eşliğinde yapılan özel zikirler halk için zevk vericiydi. Medresenin ağır ilmi havası yerine evliya türbelerine, menkıbelerine ve kerametlerine bağlanmak halk için daha çekici ve kolaydı. Şeyh ve dervişlerin yazdığı keramet hikâyeleriyle dolu ahlak ve din alanındaki manzum eserler ulemanın külfetli ve ağır bir üslupla yazdığı çoğu Arapça şerh ve taliklerden daha çok okuyucu ve dinleyici buluyordu.²³

1.4 Kütüphane

Osmanlı devletinde ilk medrese Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulmuş olup ilk kütüphanenin kimin tarafından ve hangi tarihte tesis edildiği bilinmemektedir. Yıldırım Beyazıt devrinde (1389-1403) yapılan birkaç medresede kütüphane bulunduğunu bazı arşiv

¹⁶ Mehmet Faruk Bayraktar, *Türkiye'de Vaizlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları,1997),49-50.

¹⁷ Zengin, "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları",40.

¹⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3 (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1993),445.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş,2011),189.

²⁰ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekke Ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh,2017),41.

²¹ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*,221.

²² İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri* (Ankara: Seha Neşriyat,1989),85.

²³ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*,225.

belgelerinden öğreniyoruz. Vakfiyesi olan ilk vakıf kütüphanesi Edirne II. Murat darul-hadisi (1435), Bursa Umur bey Cami (1440), Üsküp İshak Bey Medresesi (1445) kütüphaneleridir. Vakıf kütüphanelerinin İstanbul'da kurulan medreselerde medresenin ayrılmaz bir unsuru haline gelişi ancak XV. asrın sonlarında gerçekleşebilmiştir. XVII. asrın başlarında ise kütüphaneler hükümet merkezinden diğer şehirlere yayılmaya başlamıştır. I. Abdülhamid devrinde İstanbul'daki müstakil kütüphanelere paralel olarak Anadolu'da da aynı türden kütüphaneler kurulmaya başlanmıştır.²⁴ Osmanlılarda, kütüphaneler hem kültürün bir parçası hem de oluşan kültürü aktaran ve gelişmesini sağlayan kurumlar olarak varlıklarını devam ettirmişler, kuruldukları tarihten itibaren de bilimsel yaşamın en büyük destekçileri olmuşlardır.²⁵

1.5 Köy Odaları

İhtiyaca göre şekillenen, gelişmeye açık olan ve çoğunlukla da ortak amaç etrafında birleşen köy odaları, yaygın eğitimde önemli bir yer teşkil etmekteydi. Köy odasının en önemli işlevi köy halkının bir araya gelerek çay içip sohbet ettiği, zaman zaman kitap okuduğu, üç aylarda mukabele (hatim) okudukları, cemaatle namaz kıldıkları veya birlikte camiye gittikleri bir mekân olmasıydı. Yaz aylarında namaz kılmayanlar veya büyük ölçüde aksatanlar oda cemaati ile birlikte namazlarını düzenli kılmaya başlardı. Özellikle uzun gecelerde yatsı namazından *Siret*, *Ahmediye*, *Muhammediye* gibi etkili, sürükleyici halk kitapları okunurdu.²⁶ Yanı sıra, köye çeşitli sebeplerle uğrayan yolcuların ihtiyaçlarının karşılandığı, köy halkının düğün, bayram kutlamaları, cenaze törenleri, asker uğurlama, gibi sosyal ve kültürel amaçlarla bir araya geldiği sivil mimari örnekleriydi.²⁷

2. OSMANLI DÖNEMİ DİNİ İÇERİKLİ MEŞHUR HALK KİTAPLARI

Osmanlıda, dili Türkçe, sade ve anlaşılır bir dille yazılan kitapların başında temel dini bilgilerin yer aldığı ilmihal kitapları, kıssa, efsane hikâyeye, menkıbe ve nükteye dayalı anlatım tarzı ile tasavvuf kitapları, dua kitapları, vaaz kitapları vb. yer alır. Davranış bilgisi anlamına gelen ilmihal, İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak alanına ait temel dini bilgilerini içeren kitaptır. İçerdiği bilgiler açısından halkın dini temel başvuru kitapları arasında yer alan ilmihaller arasında en eski ve meşhur olanlarından birisi *Mızraklı İlmihaldir*.²⁸ Çalışmamızda, ilmihaller değil, şifahi gelenek içinde yer alan ve tasavvufi kaynaklı olan kitaplar esas alınmıştır. Genellikle İslam'ın temel kaynaklarına dayalı güvenilir ve doğru bilgi içermeyen, pratik faydayı amaçlayarak halkın duygularına seslenen ve dinî coşkuya ehemmiyet veren bu kitapların bir bölümü, halkın eğitimini üstlenmiştir. Aşağıda hakkında bilgi verdiğimiz kitaplar bu ortak özelliklerinden dolayı tercih sebebimiz olmuştur.

2.1 Muhammediye

Muhammediye'nin yazarı olan Mehmet Bican XV. yüzyıl Osmanlı din, kültür ve tasavvuf

²⁴İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları,2015),492-495.

²⁵ Hakan Anameriç, "Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19 / 19 (Şubat 2006): 53-78.

²⁶ Cebeci, "Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi", 75-98.

²⁷ Mustafa Bulut, "Sivas İlbeyli Köy Odaları", *MUTAD*, 4/1 (2017): 13-31.

²⁸ Osman Güman, *Tanzimattan Cumhuriyete İlmihal Literatürü (1839-1022)*, Osmanlıda Fıkıh ve Hukuk, Ed. Süleyman Kaya ve Haşim Şahin (İstanbul: Mahya,2017),51.

hayatının önemli şahsiyetlerindedir. Gelibolu'da yaşamış ve aynı yerde vefat etmiştir.²⁹ Manevî ilimlerin yanı sıra zahirî ilimleri de öğrenen Yazıcıoğlu, zamanın üstatları ve ilim merkezleriyle sıkı münasebette bulunmuştur. Daha sonra Hacı Bayram-ı Veli'ye intisap etmiştir.³⁰ *Muhammediye* mevlit gibi topluluk içinde okunan bir eserdir. Samimi ve halkın anlayacağı bir dille yazılmıştır. Olayların hikâye üslubuyla anlatılması, kıyamet alametleri, Deccalın çıkışı, Yecüc Mecüc, Dabbetül Arz gibi halkın merak ettiği konuların anlatılması eserin yaygın olarak okutulmasında etkili olmuştur.³¹

Muhammediye'de konuların yanı sıra resimlere yer verilmesi eserin halk üzerindeki tesirini artırmıştır. Özellikle cennet, cehennem, kürsi, Uhut, Hendek, vb. hem bu dünya hem de diğer dünya ile ilgili konulara ait resimlerinde esere eklenmesi bu tesirin ve popülerliğin artmasında etkili olmuştur.³² *Muhammediye*; yaratılış, Hz. Peygamberin doğumu, hayatı, savaşları, mucizeleri ve yakınları ve kıyamet alametleri, ahiret hayatı ve hususiyetleri olmak üzere üç ana bölümden oluşmuştur.³³

2.2 Envârü'l-Âşıkîn

Yazıcıoğlu Mehmet Bican'ın kardeşi olan Ahmet Bican 15.asırda yaşamış bir Müslüman-Türk mutasavvıfıdır. Hacı Bayram-ı Veli'nin mürididir.³⁴ *Envârü'l-Âşıkîn*, Mehmet Bican'ın *Meğaribüz'z-Zaman* adlı eserinin nesre çevrilmesinden ibarettir. Bu bakımdan eserde yer alan konular, *Muhammediye* ile hemen hemen aynıdır. Buna rağmen halk arasında bu iki eser farklı eserler olarak kabul edilmiştir. Bunda eserlerin tertibindeki tercihler, manzum ve mensur olmaları ve içerikteki bazı eklemeler de etkili olmuştur. *Envârü'l-Âşıkîn*'de dini ve tasavvufi konular ayet ve hadislerle açıklanırken öğüt verici hikâyelere de yer verilmiştir. Halk arasında bu kadar etkili olmasında konuların hikâye olarak anlatımı da etkili olmuştur. Genellikle üç aylarda cerre çıkan medrese talebeleri tarafından teravîh namazı kılındıktan sonra, hazır bulunan topluluklara okunmuş ve başucu kitabı olma özelliğini yıllarca muhafaza etmiştir.³⁵

2.3 Müzekki'n-Nüfûs

Eşrefoğlu Rumi'nin (öl.1469) *Müzekki'n-Nüfûs* adlı eseri ilk dönemlerde yazılan tasavvufi ahlakî konu alan önemli halk kitaplarından. Halkın kolayca anlayabileceği dini hikâyelere yer vermesi, yaygın olarak okunmasında etkili olmuştur. Kitabın birinci bölümünde dünya sevgisi ve zararları üzerinde durularak nefis-i emmarenin nitelikleri anlatılmış tevekkül ve sabır konularına değinilmiştir. İkinci bölümde gönül terbiyesi, mürşid-i kâmilin âdâbı ve meşayih gibi konular üzerinde durulmuştur.³⁶

²⁹ Ahmet Akkuş, "Yazıcıoğlu Muhammet ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri" (yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2010),21.

³⁰ Ferhunde Göze Aslantaş, "Yazıcıoğlu Mehmet 'in Muhammediye' si Üzerinde Dil Bilgisi Çalışması İnceleme-Metin-İndeks, 41b - 80a Yaprakları" (yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi,2007),7.

³¹ Ali Fuat Bikan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kurtuluş Döneminde Telif ve Tercüme* (İstanbul: İletişim,2018),191.

³² Mürüvet Harman, "Yazıcıoğlu Mehmet'in Muhammediye'sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri" *Mukaddime* 5/1(2014):110.

³³ Fatih Gümüş, " 'Muhammediye' Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi" (yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2011),17-20.

³⁴Yazıcıoğlu Ahmet Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, haz. Mahmut Serdaroğlu ve Lütfi Aydın. (İstanbul: Çelik Yayınları),5.

³⁵ Seyhan, "Muhammediye ve Envarü'l-Âşıkîn'da Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir değerlendirme",55-82.

³⁶ Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynaklar*,34; Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kurtuluş Döneminde Telif ve Tercüme*,198.

2.4 Kara Davut

Faşlı Şeyh Cezûlî'nin yazdığı dua kitabı olan *Delâil-i Hayrat* kitabının şerhini yazan ve Kara Davut olarak bilinen yazar (öl.948/1541) İzmit doğumludur ve Bursa'da vefat etmiştir. Kara Davut, *Delâil-i Hayrât Şerhinde* salavatların aktarımı sırasında değişik konuları birbirinden farklı kıssa ve tasavvufi menkıbelerle desteklediği için bu kitap bir dua kitabı değil de ahlak, nasihat ve siyer konularının işlendiği ayrı bir telif eser niteliği kazanmıştır. İşlenen konular arasında haftanın farklı günlerinde okunacak salavatlar, Hz. Peygamber'in hayatı, Kâbe, cennet-cehennem, besmele vb. başlıklar bulunmaktadır.³⁷ Kitabın en önemli özelliği, tasvirlerde ve menkıbelerle dolu anlatımlarda halkın duygularına ve hayal dünyasına hitap edecek bir üslûbun kullanılmasıdır.³⁸

3. KİTAPLARDA YER VERİLEN İNANÇLA İLGİLİ BİLGİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1 Allah İnancı

İnanç, iman ve ilim kavramları birbirinden farklı anlamlar içerse de birbiri ile ilintili bir süreci ifade etmektedirler. Özcan'a göre iman; ilgi, şüphe, zan inanç, bilgi süreçlerinin nihayetinde elde edilen ve inananın bütün varlığını etkileyen ve hayatının her alanında onun düşüncesine ve fiillerine şekil veren bir güçtür.³⁹ Yeşilyurt'a göre ise iman, ilgi ile başlayıp sırasıyla kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçen ve sonuçta da bunların hepsinin ötesinde olan veya hepsini aşan bir süreçtir. Bu nedenle bir anlamda iman, bir kesinliğe ulaşma yolunda girişilen araştırmada erişilen son nokta ve son yargıdır.⁴⁰ İnsana dünyada yön verecek ve ahirette de kurtuluşa ulaştıracak olan şart Kur'an-ı Kerim ve hadislerin ifadesiyle iman esaslarıdır. Amentü başlığı altında toplanan iman esaslarının başında da Allah'a iman gelir. İnsanın hakkında bilgi sahibi olmadığı bir varlığa bağlanması söz konusu olamaz. İnsanların zihninde ve gönlünde doğru bir Allah tasavvurunun oluşması ve bunun sonucunda O'na karşı vazifelerini yerine getirmesi için Allah Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber de hadislerinde Allah'ın isimlerinden, sıfatlarından ve fiillerinden bahsetmiştir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ifade edilen iman esasları ile ilgili verilen bilgileri bu kitaplardaki iman esasları konularında verilen bilgiler ile karşılaştırdığımızda ilgili kitaplarda Kuran ve hadislerde yer almayan bir takım yanlış anlaşılmaya sebep olabilecek bilgilere yer verildiği görülmektedir. Verilen bu bilgilerin kaynağının olmaması da önemli bir eksikliktir. Örneğin "Allah'ın Hz. Âdem'den özür dileyeceği,⁴¹ Hz. Peygamber'in cenaze namazını ilk olarak Allah'ın kıldırması,⁴² kıyamet gününde Allah'ın kullarına Tâhâ ve Yasin süresini okuyacağı"⁴³ belirtilmektedir. Hata yapan, hatasından dolayı insandan özür dileyen, Kur'an okuyan ve namaz kılan bir Allah tasvirinin yapıldığı bu bilgiler, İslam'ın Allah inancı ile örtüşmemektedir.

"Hz. Fatma'nın eceli gelince canını almak için Azrail geldi. Sana canımı vermem bunun

³⁷ Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*,36; Kara Davut, *Delail-i hayrat Şerhi*, çev. Faruk Gürtunca (İstanbul: Huzur Yayın dağıtım,2012),7.

³⁸ "Kara Davut," *İslam Ansiklopedisi*, erişim 15 ağustos, 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kara-davud>.

³⁹ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: İFAV,2016),87-114.

⁴⁰ Temel Yeşilyurt, "Kuşkuyu Dışlayıcı Bir süreç Olarak İman" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5,553.

⁴¹ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,514.

⁴² Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,314.

⁴³ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,410.

çaresi yok dedi. Azrail de Resulullah'ın canını da ben aldım dedi. Hz. Fatma o ümmet içindi. Buna aldanma dedi. Hz. Fatma: “Ya Rabbi ilk defa can verdiğinde arada Azrail gibi bir vasıta yoktu. Şimdi ise senin huzuruna varacağım. Neden Azrail aracı olsun da canımı almak için darağacı kursun? Hz. Fatma böyle deyip canını Allah'a teslim etti. Azrail ise aracılık ederken arkasından baka kaldı.”⁴⁴ Allah'ın Hz. Fatma'nın canını bizzat kendisinin aldığını ima eden bu rivayet, İslam inancına tamamen aykırıdır.

Allah sevmeye ve hürmet edilmeye en layık olandır. “İman edenler her şeyden daha çok Allah'ı severler”⁴⁵ ayetinin de ifade ettiği gibi bazı ayetlerde ve hadislerde müminlerin Allah sevgisinin her şeyin üzerinde olması gerektiği bildirilmektedir. İnsan Allah'a olan sevgisini inanmakla, Allah'ın emirlerini yerine getirmekle ve yasaklarından kaçınmakla gösterir. Yani kulun söz, fiil ve davranışlarında Allah sevgisinin tezahürü ortaya çıkar. Kur'an Allah sevgisinin nasıl olması gerektiğini bize bildirir.⁴⁶ “Yaratılanı severiz yaratandan ötürü” düsturu ve Allahtan başka her şeyin sevgisinde temel ölçü olan “Allah sever gibi sevmek değil, Allah için sevmek” prensibini yaşayarak bize gösteren Peygamberimiz olmasına rağmen aşağıda belirtilen rivayetin nasıl yanlış yönlendirmelerle dolu olduğunu görebiliriz.

“Hz. Peygamber torunlarını sevdiği sırada Cebrail elinde kara, sarı, kırmızı şalvar olduğu halde gelir ve:

-Allah Teâlâ selam eder ve buyurur ki: Benim sevgimin karşısında torunlarını öpmen sana yakışır mı? Benim aşkım benden başka hiç kimseyi sevmemeni gerektirir. Bu kara donu giy bu yas ve matem donudur. Sarı donu da Hasan' a giydir. Onun ağzından öptüğün için ağzı ile zehir içip ölecektir. Kırmızı donu da Hüseyin'e giydir. Çünkü boynundan vurulup kızıl kana bulanacaktır”⁴⁷

Örneklerde görüldüğü üzere Allah inancı konusundaki rivayetler sağlam zemine oturtulmamıştır. Çoğu zaman halkın anlaması kaygısıyla yazılan bu eserlerde çoğunlukla kaynağı Kuran ve sünnet olmayan rivayetlere yer verilmiştir. Tıpkı bir insan gibi kızan, kışkırtıcı, gerektiğinde tehdit eden hatta sorgulanabilen bir Allah inancı düşüncesinin oluşmasına yol açılmıştır.

3.2 Ahiret İnancı

Mahşerde herkesin durumuna göre dirileceğini anlatmak için, “sarhoş kadehi elinde şarap testisi boynunda”, “çalıcının çalgısını utancından yere atarak haşrolacağı” bilgisinin verilmesi, “sırat üzerinde yedi karakolun olacağı”, Hz. Peygamber'e atfedilen “ben ve ümmetim cennete girip her taraf dolmadıkça cennet diğer peygamberlere haramdır” sözü, “fakirler cennete beş yüz yıl önce girecekler” ifadesi, azap çeşitleri olarak “faiz yiyenlerin ayaklarından asılacağı”, “helal haram demeden yiyenlerin domuz suretine dönüşeceği”⁴⁸ yer verilen bilgilerden bazılarıdır. Bu eserlerin genel özelliği Kıyamet, hesap, mizan, amel defteri, sırat, cennet cehennem, huri, ruyetullah,⁴⁹ gibi gaybi konular üzerinde detaylı olarak durulmuş

⁴⁴ Muhammed Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, haz. Abdülvahab Öztürk. (İstanbul: Çelik Yayınları,2005), 546.

⁴⁵ Bakara,2/165.

⁴⁶ Tevbe,9/24.

⁴⁷ Bican, *Envârü'l-Âşikin*,325.

⁴⁸ Yazıcıoğlu, *Muhammediye* 610-780.

⁴⁹ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 599-694;727-1037.

olması ve gaybi konularda basit, anlaşılabilir somut misaller vermesidir. Somuttan soyuta anlatım yöntemi kullanılarak halkın anlayacağı şekilde izah edilen bilgilerin sahlılığı ciddi sıkıntılar içermektedir. Kur'an'ın ahiret hayatı ile ilgili konuların anlatımında takip ettiği metot salt sevgi veya korku merkezli bir yaklaşım değil, sevgi-korku dengesini temel alan bir yaklaşımdır. Fakat detaylı incelemelerde görülmektedir ki bu kitaplarda sevgi ve korku unsuru abartılı bir şekilde kullanılmış, belli başlı amellerin yapılması ya da yapılmamasını temine yönelik müeyyideler üzerinde durulmuştur.

3.3 Kader İnanıcı

Halkın okuduğu bu kitaplarda genel olarak Kadere boyun eğme şeklinde cebri bir kader anlayışı sergilenmektedir. “Cenabı Hak Âdem'in arkasını sığayınca Âdem'in bazı zürriyetini çıkarttı. Bunları cennet için yarattım dedi. Allah tekrar sığadı ruhların kalanını çıkardı. Bunları da cehennemlik olarak yarattım. Bunlar cehennem ameli işlerler buyurdu.”⁵⁰ “Allah Levh-i Mahfuza günde üç yüz altmış defa bakar. Mahlûkatın yazgısı ile ilgili olarak kimini siler kimini yerinde bırakır.”⁵¹ Örnekte görüldüğü üzere kişinin kendi eğilimini, davranışını ve iradesini yok sayan, başa gelen her şeyi Allah'ın takdiri olarak görüp sorumluluk almaktan kaçmasına neden olan, hatalarını sorgulamasına imkân tanımayan yanlış bir kader anlayışının İslâm'ın temel esasları ile bağdaşmadığı açıktır. Böyle bir kader anlayışı, insan sorumluluğunu ortadan kaldıran bir bilgiyi içermektedir.

3.4 Peygamber İnanıcı

Peygamberlerle ilgili aktarılan rivayetlerin genelinde son peygamber Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu vurgusuna yer verilmiştir. Allah insanlara doğru yolu göstermek için peygamberler göndermiştir. Peygamberlere iman meselesi iman esasları arasındadır.⁵² Kuran bazı peygamberlerin kıssalarından ve onların mücadelelerinden bahseder. Ayrıca Kuran'da peygamberlere verilen özelliklerden de bahsedilir. Allah bazı peygamberlere daha fazla özellik verdiği için aralarında üstünlük farkı olduğunu açıklamıştır.⁵³ Peygamberlerin bazısının diğerlerinden üstün olması kişisel özellikleri ve peygamberlik görevi bakımından olmayıp onlara verilen bazı mucizeler ve ilahi lütuflar bakımındandır. Allah'ın “seni yakîn ve sıdkınla, güzel ahlakınla insanlara merhamet cömertlik ve ihsanıyla diğer peygamberlere üstün kıldım”⁵⁴ rivayeti peygamberin kişiliğinin diğer peygamberlerin kişiliğinden üstün olduğu bilgisi içermektedir.

“Kıyamet günü Hz. Muhammed Cebrail'e kendi ümmetinin durumunu soracak Cebrail de “sen ümmetin için hiç tasalanma... Şu bir gerçektir ki sen ve ümmetin cennete girmedikçe diğer ümmetlerin cennete girmeleri haramdır.”⁵⁵ karşılığını verecektir.” Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlüğünü ifade eden bu rivayetlerin tercih edilmesi olumsuz bir algının oluşmasına yol açabileceği gibi peygamber kavramının ifade ettiği anlamın tam olarak anlaşılmasına da sebep olmuştur.

⁵⁰ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 210,

⁵¹ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,58.

⁵² Bakara,2/285.

⁵³ Bakara,2/253.

⁵⁴ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,340; Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 266.

⁵⁵ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,508.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Asiye'den, Hz. Mûsâ'nın dünyaya geldikten sonra Firavunun sarayına intikalinde oynadığı rol ve onun getirdiği dini kabul etmesi dolayısıyla bahsedilmektedir.⁵⁶ Hz. Meryem'de iffet, ismet ve takva gibi faziletleri kendinde toplamış bir şahsiyet olarak geçmektedir.⁵⁷ Kur'an'daki yaklaşım böyle iken, hadislerde de kadınların en üstün olanları sayılırken Hz. Âsiye ve Hz. Meryem belirtilmekte, "Zamanındaki dünya kadınlarının en hayırlısı Meryem, bu ümmetin kadınlarının en hayırlısı da Hatice'dir" denilmekte, bir başka rivayette Hatice yerine Âişe, diğer bir yerde de Fâtıma zikredilmektedir.⁵⁸ Ayetlerde ve hadislerde, yaşadıkları olaylar karşısındaki tutum ve davranışları anlatılırken bu iki değerli kadının konusu bu kitaplarda daha farklı bir şekilde geçmektedir. "Hz. peygamberin cennette alacağı gelinler Asiye ve Meryem olacaktır."⁵⁹ Kur'an da adı geçen kadınların cennette Hz. Peygamber ile evleneceğinden dolayı değer ve kıymetlerinin daha da artırılma çabası ne Hz. Asiye'ye ne Hz. Meryem'e ne de Hz. Peygamber'e artı bir değer yüklemeyecektir. Aynı şekilde rivayet olunan böyle bir bilgi insana dini açıdan bir değer de katmayacaktır.

3.5 Melek İnanıcı

Meleklerin varlığı, mahiyeti, özellikleri, çeşitleri, bazı görevleri, bazılarının isimleri bilgisine temel kaynaklarımızda yer verilmiştir.⁶⁰ Mesela meleklerden, ölüm sırasında canlıların ruhunu almak için görevlendirilen Azrail, ayette ölüm meleği adıyla anılmıştır.⁶¹ İslam'ın melek anlayışında düşünen, değerlendiren, mukayese eden değil, kayıtsız şartsız itaat eden melek anlayışı yer alır. Ayrıca ölüm ve ahiret hayatı Kur'an'a göre asıl olandır. Buna rağmen incelediğimiz kitaplarda bu bilgilerle uyuşmayan birtakım bilgilere yer verilmiştir.

"Allah hasta olana dört melek gönderir. Birine kuvvetini al, zayıf olsun, diğerine ağzının tadını al yediğinden tat almasın, diğerine benzini soldur, bir diğerine de günahını al der. Her melek aldığı iade eder. Sadece günahları alan melek ben aldığımı geri vermem der. Bunun üzerine Allah 'evet bu benim şanıma yakışmaz' der. Meleğe bu günahı denize atmasını söyler. Bu günahlardan bir timsah yaratır. Bu kişi bu hal ile ölürse günahlardan arınmış olarak Allah'ın huzuruna çıkar."⁶² Burada bahsedildiği şekilde Allah'ın adaletine ve meleklerin itiraz edebilme yetkilerinin olduğuna dair yanlış algıya sebep olacak bir bilgi oluşturulmuştur.

"Allah'ın Azrail'e Kullarımın canını alırken hiç acıdığın kimse olmuş mudur? şeklindeki sorusu"⁶³ ve "Kıyamet günü Allah'ın meleklerine "Gelin ey melekler ne kadar sevabınız varsa hepsini Muhammed ümmetine bağışlayın. Melekler de emrin baş göz üstüne ancak bizde sevaba muhtacız. Buna rağmen bundaki hikmet nedir?"⁶⁴ tarzında devam eden diyaloglar temel kaynaklarımızdan edindiğimiz bilgilerle bağdaşmaz. Melekler Allah'ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü olduklarından makamları sabittir. İnsan için olan günah ve sevap

⁵⁶ "Asiye," İslam Ansiklopedisi, erişim 29 Ağustos,2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asiye>.

⁵⁷ "Meryem," İslam Ansiklopedisi, erişim 29 Ağustos, 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem>.

⁵⁸ "Meryem-ihya.org-Hadis," erişim 30 Ağustos, 2019, "<https://hadis.ihya.org/buhari/konu/862.html>.

⁵⁹ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,855; Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,67.

⁶⁰ Kamil Güneş, *Meleklerle İman* (Ankara: DİB,2018),15-62.

⁶¹ Secde,32/11.

⁶² Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 359.

⁶³ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,359.

⁶⁴ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,713.

kavramları melekler için söz konusu değildir.

4. KİTAPLARDA YER VERİLEN İBADETE İLGİLİ BİLGİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1 Muhtelif Surelerin Fazileti

Kur'an'ın faziletine dair haberleri Kur'an'ın bütününe ait faziletler ve bazı sure ve ayetlerin faziletine dair hadisler olmak üzere iki kısımda ele alabiliriz. Ancak bazı tefsirlerde surelerin başlarında ve sonlarında zikredilen rivayetler Ubeyy b. Kab'a dayanır ki bunların pek çoğu mevzudur. Örneğin Ebu Isma Nuh b.Ebi Meryem (Ö.173/739)surelerin faziletlerini bildiren İbn-i Abbas ve İkrime tarikiyle gelen haberler sana nereden ulaştı diye sorulduğunda “ben insanların Kur'an'dan yüz çevirip Ebu Hanife fikhî ve Muhammed İshak'ın Megazisiyle meşgul olduklarını gördüm ve sevap ümit ederek şu hadisleri uydurdum.” şeklinde itirafta bulunmuştur. Bunlar asla Hz. Peygamberin “benim üzerime taammüden yalan söyleyen kimse cehennemde ki yerini hazırlasın” haberi ile bağdaşmaz.⁶⁵ Buna rağmen kitaplarda ibadetlerle ilgili doğru olmayan uydurma hadislere dayalı birçok bilgiye yer verilebilmiştir. Mesela “Kim Yasin suresini okursa günahları affolunur, yirmi iki defa hatim etmiş gibi Allah'a yaklaşır.”⁶⁶ Hz. Peygamberin ihlas suresini okuyan kişiyi görünce sevinmesi ve ona cennet vacip oldu demesi,⁶⁷ “Ayat-el Kürsi 'yi okuyan kimsenin hemen dünyada cennete girmesine engel yoktur. Ancak ne yazık ki ölmeden cennete girilmez.”⁶⁸ rivayeti, Resulü Ekrem'in ashaba “Günde bin ayet okumaya gücünüz yeter mi? diye sorması üzerine ashabin zorlanacağını ifade etmesi üzerine peygamberimizin Tekasür süresini okuyan kimse bin ayet okumuş kadar sevap alır ”⁶⁹ vb. rivayetler örnek olarak verilebilir. Bu tür rivayetler Kur'an okumaya yönelik teşvik olarak görülse de yukarıdaki hadisin ikazı bu konuda bizleri temkinli olmaya davet eder. Surelerin faziletine dair gelen sahih rivayetlerden hareketle diğer surelerin anlamsız olduğu veya da okunmaya değer olmadığı biçiminde yanlış bir anlaşılma olmaması gerekir. Nitekim İmam Malik, Kur'an'ın bir kısmının üstün olması diğerinin üstün olmadığı vehmini uyandıracak düşüncesiyle bir sureyi üst üste birkaç defa okumayı veya devamlı aynı sureleri okumayı mekruh görmüştür.⁷⁰ Bu konuda Kur'an'ın okunmasındaki asıl amaç olan anlamak ve yaşamak genel prensibi ve Kur'an'ın tamamında yer alan evrensel mesajlar göz ardı etmeden sahih hadisler doğrultusunda bir yol takip edilebilir.

4.2 Mübarek Geceler ve Cemaatle Kılınan Namazların Fazileti

Müslümanlar arasında tartışılan konulardan biriside mübarek zaman ve mekân kavramlarıdır. Önemli zaman dilimlerinden bazıları Kur'an'da zikredilirken bazıları da sahih, zayıf, uydurma hadisler içerisinde yer almıştır. Senedi belli olmayan çoğu hadislerde, çeşitli zaman dilimlerinde yapılacak ibadetler üzerinde yoğun bir şekilde durulmuştur. Üstelik aşağıdaki rivayette görüleceği üzere mantık kurallarını zorlayacak pek çok örneğe rastlamak mümkündür.

⁶⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: DİB,1995),203.

⁶⁶ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 467.

⁶⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 470.

⁶⁸ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 411.

⁶⁹ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,413.

⁷⁰ Muammer Erbaş, “Kur'an'ın Mana Boyutu Işığında Kur'an Okumanın Anlamı”, *Marife* 7/1(Bahar 2007):7-42

“Hz. İsa bir yolculuğunda bir dağa uğramış orada bir beyaz taşta hayran kalmıştı. Allah Teâlâ:

-Ey İsa bu taşta seni şaşırtacak daha güzel bir şey göstereyim mi? Hz. İsa göster deyince taş yarıldı. İçinden nur simalı, eski abalı bir ihtiyar çıktı. Hz. İsa adama ne zamandan beri bu taş içindesin. İhtiyar: Dört yüz yıldır bu taşın içinde ibadet ediyorum dedi. Hz. İsa, Allah'ım öyle sanıyorum bu ihtiyardan daha üstün bir kulun yoktur. Allah Teâlâ:

Şu gördüğün adam Muhammed ümmetinden Berat gecesinde yalnız Berat namazını kılandan üstün değildir, buyurdu.”⁷¹

Cemaate teşvik ve Cuma gününün değer ve kıymetini ifade eden birçok mevzu (uydurma), senedi belli olmayan rivayetlere yer verilmiştir. Rivayetler, özellikle isim, künye vb. Hadis isnat zinciri belirtilmeden doğrudan peygamberimize dayandırılmıştır. Örneğin “Raviler rivayet edip Efendimizin şöyle buyurduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ cennette kırmızı yakut taşından yetmiş bin şehir kurmuştur. Her şehirde yetmiş bin ev yaratmıştır. Bu evler beyaz incidendir. Her ev içinde yetmiş bin taht kurmuştur. Bu tahtlar yeşil zebrecet mücevherdendir. Her tahtın üstüne bir huri yaratmıştır. Yanağının üzerine de yetmiş bin zülûf salıverilmiştir. Her bir zülûfüne çeşit çeşit inci ve yakut dizmiştir. (Bu ne güzellik). Onun sağ yanağına Ebu Bekir adını yazdı, sol yanağına Ömer adını. Alnına Osman, çenesine Ali yazdı. Bütün tatları dudağına verdi. Dudaklarına besmele yazdı. Besmeleyi tam yazdı. Ashap: Ya Resulullah bu huriler kimindir acaba? Dediler. O da: Beş vakit namazı kim cemaatle kılmayı adet haline getirirse onundur, buyurdu.”⁷²

Cuma günü olunca melekler Beytül Mamura toplanır. Cebrail ezan okur, İsrail hutbe okur, Mikail imamlık eder. Yedi kat melekleri de ona uyarlar. Cuma namazı tamam kılınca Cebrail'in ezanın, Mikail'in imamlığın sevabını ve İsrail hutbenin sevabını bağışlaması üzerine, Allah meleklerine: “Ey Melekler bana cömertlik mi gösteriyorsunuz. Cömertliği yaratan benim. Siz şahit olun Cuma gününe saygı duyan Muhammed ümmetinin kadın erkek hepsinin günahını bağışladım, onları cehennemden azat eyledim”⁷³ diyen, Mevlit gecesinin nasıl geçirilmesi anlatan⁷⁴ ve halkın ibadet anlayışını oluşturmada etkili olan bu rivayetler her birinde vaat edilen mükâfatlar sayesinde İslam'ın ortaya koyduğu dengeyi ortadan kaldırmaktadır. Nafile ibadetler tabi ki önemlidir. Ancak bu bilgilere göre insan, hayatında farz ve sünnete önem vermeden yalnızca nafile namaz ve oruçla meşgul olduğunda dünya ve ahiret hayatını garantilemiş olacaktır. Bu durum halkın bazen farzları terk ederek sadece nafilelere önem vermesine neden olmuştur.

4.3 İçki

Din dilinin kuşatıcı, yapıcı, birleştirici ve kucaklayıcı bir üslubu olması gerekir. Olumlu hiçbir dinî içerik arz etmeyen, nezaketten uzak, öteleyen ve baskılayıcı bir üslup, maalesef bireylerin yanlış uygulamalarına değil, İslam'a mal edilmektedir. Allah, Peygamberimizin yumuşak davrandığını, eğer kaba ve katı yürekli olsaydı, etrafında kimse kalmayıp dağılmış

⁷¹ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,212.

⁷² Yazıcıoğlu, *Muhammedîye*,852; Rumi, *Müzekkin- Nüfus*,220.

⁷³ Kara Davut, *Delail-i Hayrat Şerhi*,317.

⁷⁴ Kara Davut, *Delail-i Hayrat Şerhi*,167.

olacaklarını bildirmektedir.⁷⁵ Söylenilen sözün kalbe tesir etmesi için kavı-i leyyin (güzel, hoş, tatlı söz) olması gerekir. Allah, Hz. Musa ve Harun'u, Firavunu davet etmeye gönderirken, onlara şöyle demiştir: "Firavuna gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona tatlı dille konuşun. Belki o, aklını başına alır veya korkar."⁷⁶ Ayette "Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz."⁷⁷ ifadesi yer almaktadır. Ayet ve hadisteki ifadeler yasak olan fiillerin yapıldığı takdirde manevi sorumluluğu dile getirmiştir. Oysa konu ile ilgili aktarılan "Her kötülüğün anahtarı içkidir. İçki içene seksen değnek vurulması dinin emridir. Dünyada vurulmazsa ahirette vurulur. Bir musibet de aniden eceli gelse tövbesiz, imansız ölmektir... İçki içene rastlarsanız selam vermeyiniz, hasta olurlarsa hatırlarını sormaya gitmeyiniz, öldüklerinde namazını kılmayınız."⁷⁸ rivayetinde olması gerekenin tam tersi bir ifade kullanılmıştır.

5. KİTAPLARDA YER VERİLEN SİYERLE İLGİLİ BİLGİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hz. Peygamber, inananları sevgi konusunda "Hristiyanların Meryem Oğlunu (Hz İsa'yı) övmekte aşırı gittikleri gibi siz de beni övmekte aşırı gitmeyin. Ben sadece Allah'ın kuluyum. (Bana) Allah'ın kulu ve elçisi deyin."⁷⁹ diyerek dengeli davranma konusunda inananları uyarmıştır. "Cenabı Hak Vücüb-ı zât sıfatı dışındaki bütün sıfatları ile ona tecelli etti. Çünkü habibini kendi yüzüne ayna kılmıştı. Bu hanı (efendimizi) kim gördüyse şüphesiz o yüce Allah'ı görmüştür."⁸⁰ ifadeleri Hristiyanların Hz. İsa'ya bakış tarzlarının benzerinin Allah resulü için de kullanıldığını göstermektedir.

Peygambere duyulan aşırı sevginin neticesinde peygamberimizin akrabalarının imanları hakkında kitaplarda yer alan bilgiler bu konuyla ilgili ayetlerle uyuşmamaktadır. Kuranda iman etmeyen Hz. Nuh'un oğlundan, Hz. Lut'un karısından Hz. İbrahim'in babası Azer'den uzun uzun bahseden kıssalar bize imanın şahsiliğini ve bir peygamber dahi olsa iman etmeyen akrabaları hususunda herhangi bir yaptırımının olmayacağı konusunda insanlara örneklik teşkil etmişlerdir. Aynı durum peygamberimizin amcası için de geçerli olsa gerektir. Aşağıdaki rivayet amcasının imanı konusunda aktarılan ve kaynağı sağlam temellere oturmayan bir bilgi içermektedir.

"Amcası Ebu Talip küfür üzere ölmüştü. Resul çok üzüldü. Az sonra Cebrail Allah'ın selamını getirip dedi ki:

-Habibim mahzun olmasın. Her ne kadar kâfirlere şefaahat izni vermiyorsam da ona izin veriyorum. Mübarek eli ile Ebu Talip'in vücudunu sıvazlasın. Onu cehenneme koyduğum zaman ellerinin dokunduğu yerleri cehennem ateşi ile yaktırmam, diye buyurdu. Resulullah buna çok sevindi. Kulaklarının içine varıncaya kadar sıvazladı. Ancak tabanlarının altını sıvazlamayı unuttu. Cebrail geldi ve dedi ki:

-Ya Muhammed Allah Ebu Talibi cehenneme koymaktadır. Vücuduna ateş dokunmaz. Yalnız ayaklarına ateşten nalın giydirirler. Tabanının altından ateş tesir edecektir. Ta başının

⁷⁵ Ali İmran,3/149.

⁷⁶ Taha,20/43-44.

⁷⁷ Maide,5/90.

⁷⁸ Rumi, *Müzekkin-i Nüfus*, 201-202.

⁷⁹ Buhari, *Enbiya*, 48; Darimi, **Rikak**, 68.

⁸⁰ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 383.

içinde beyni kaynasa gerektir. Çünkü tabanının altını sıvamayı unuttunuz diye haber verdi.”⁸¹

“Hz. peygamber vefatı sırasında “şunu bilin ki ben dünyadan sizden önce göç edeceğim. Hak Teâlâ’dan size yurt dileyeceğim. Sizden önce gidecek şu ihtiyaçlarınızı hazırlayacağım: cennet köşkleri, vildan, huriler, Burak ve cennet libasları”⁸² “Cenabı hak Cebrail’e emreder. Oda gelir görür ki ümmet cehenneme girmiş ateş içerisinde kalmıştır. Cebrail gelir görür ki peygamberimiz cennette inci çadır içinde oturmuş zevk-i sefa etmektedir. Ona Ya Resulullah bu reva mıdır? Sana yakışır mı? der. Resulullah bunu işitince hemen secdeye kapanır. Hak Teâlâ hazretleri de ya Muhammed başını yerden kaldır. Ümmetine şefaet et. Bende kabul edeyim. Sözünü boşa çıkarmayayım.”⁸³ buyurur.

Bu iki rivayet kendi içerisinde çelişmektedir. Her ikisi de aynı kaynakta geçmesine rağmen birinci rivayette ahiret için ne istediğini ifade eden bir peygamber diğeri ise bu konuda Cebrail’in uyarmasıyla eyleme geçen bir peygamber portresi çizilmiştir. Kaldı ki Allah iman edip salih amel işleyen kullarına Kur’an’da çok sık olarak cennet nimetlerinden bahsetmiştir. İkinci rivayette ise Cebrail’in Allah’tan habersiz gizlice Hz. Muhammed’e haber getirmesi bunun üzerine peygamberin eyleme geçmesi ahiret hayatında da işlerin dünya işleri gibi döndüğü izlenimini vermektedir. Bu da halkın Allah tasavvurunda yer alan Âlim Adil ve Hâkim isimleri ile uyuşmamaktadır. Ayrıca peygamberlerin sıdk sıfatına ters olduğu gibi, melek olan Cebrail’in de bu söylemi Enbiya suresinde geçen “Allah’ın emirlerine harfiyen boyun eğler ve emirsiz hareket etmezler”⁸⁴ ayetinin manası ile örtüşmemektedir.

“De ki: Ben de sizler gibi bir insanım. Yalnız bana vahyolunuyor.”⁸⁵ ayetinin de ifade ettiği gibi peygamberimizin kendisi daima beşer olduğu bilinci ile hareket etmiştir. Bir gün şehadet kelimesini öğrettiği bir şahıs “şahadet ederim ki Muhammed onun Resulü ve kuludur” deyince Hz. Peygamber derhal müdahale ederek “Ben resul olmazdan evvel kul idim. “Şahadet ederim ki Muhammed o’nun kulu ve resulüdür.’ de” buyurmuştur.⁸⁶ Hz. Peygamber ashabının kendisine hürmet ve tazimde ölçülü olmalarını istemiş kendisi geldiğinde sahabilerin ayağa kalkmalarını istemeyerek “Acemin birbirine tazim için ayağa kalktıkları gibi yapmayın” buyurmuştur.⁸⁷ Sahabeye peygamberimizden daha sevgili kimse yoktu. Buna rağmen peygamberi gördükleri zaman ayağa kalkmazlardı, çünkü O’nun bundan hoşlanmadığını biliyorlardı.⁸⁸

Kur’an’ın ve sünnetin ortaya koyduğu tavır net olmasına rağmen, muhtemelen peygambere duyulan aşırı sevginin neticesi olarak onu her şeyden üstün görme arzusu Allah Resulü hakkında, bilinçli-bilinçsiz birçok rivayetin üretilmesine ve bunların samimi müminlerce kabulüne sebep olmuştur. Örneğin Tahir ismini açıklarken Hz. Muhammed’in vücudundan çıkan bütün insani sıvılar mübarek sayılmış,⁸⁹ İslam dininin akıl ve mantık dini

⁸¹ Kara Davut, *Delail-i Hayrat Şerhi*,250.

⁸² Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,500.

⁸³ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 806; Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*,61.

⁸⁴ Enbiya, 19/20.

⁸⁵ Fussilat,41/6.

⁸⁶ Abdürrezzak b. Hemmam, *Musannef*, 2/205.

⁸⁷ Ebu Davud, Edep 165,no:5230,V.398;Ahmet, V.256.

⁸⁸ Tirmizi, Edeb,13.no:2754,V.90.

⁸⁹ Kara Davut, *Delail-i Hayrat Şerhi*.91.

olduğu gerçeğinden uzaklaşmıştır.

6. KİTAPLARDA YER VERİLEN AHLAKLA İLGİLİ BİLGİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

6.1 Dünya Sevgisi

Kur'an-ı Kerim'de arz coğrafi, dünya ise dinî ve ahlâkî bir terim olarak ifade edilmiş; dünya kötülenir veya hafife alınırken kozmik varlığı değil, burada sürdürülen ve ahiret kaygısını geri planda bırakan hayat tarzı kastedilmiştir. Sahih hadislerde de bu anlamda kullanılmıştır.⁹⁰ Kur'an'da dünya hayatı, ahiret ile karşılaştırılmış ve asıl yurdun dünyada kazanılacak olan ahiret yurdu olduğu vurgusu yapılmıştır.⁹¹ Ayrıca dünya Allah'ın varlığı ve isim ve sıfatlarını anlama noktasında değerlendirilmiştir.⁹² Sadece dünya için yaşamak anlayışına karşı çıkan Kur'an, dünya hayatını bu yönüyle bir aldatma oyun ve eğlenceye benzetmiştir.⁹³ Bu eserlerde yerilen dünya oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya yaşantısı olmalıdır. Nitekim *Müzekki'n-Nüfus*'ta kötü ahlakın başlangıcı, dünya sevgisi olarak ifade edilmiştir. Bir kimse dünyayı sever, nefesine uyarsa diğer kötü huylarda peşi sıra gelir anlayışı hâkimdir. Aynı eserde dünyayı sevenlerin akıbetini anlatmak için birçok menkıbe anlatılmıştır. *Muhammediye, Envârü'l-Âşıkîn*'da dünya sevgisinin tüm kötülüklerin başı olduğu vurgulanmıştır. “Mahşerde dünya çirkin, saçı başı dağınık ağızından kokular gelen kadın şeklinde geleceği”⁹⁴ Peygamberimizin dünyanın aldatici süsleri ile meşgul olarak ömür sermayelerini boşa harcayanlar hakkında da “Bunlara selam vermeyin. Hastalarını ziyaret etmeyin ve cenazelerine katılmayın”⁹⁵ dediği aktarılır.

Dünyanın çirkin bir kadın şeklinde ifade edilmesi iki açıdan yanlış algıya sebep olmuştur. Bunlardan ilki, dünyanın Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği kıymetli sanatların yer aldığı sergisi olan yaratılış gayesinin göz ardı edildiği ‘yerilen dünya’, diğeri de kadının toplumdaki itibarını sadece güzellik ve çirkinliğe hasır eden yanlış kadın imasıdır.

6.2 Fakirliğin Övülmesi

Kur'an'da yeryüzünde var olan her şeyin insanlara hizmet için yaratıldığı,⁹⁶ insanların yaratılış amacının ibadet olduğu,⁹⁷ ifade edilmekte ve Allah'ın birçok hikmete binaen rızıkı kimi kullarına az kimine de çok verdiği vurgulanmaktadır.⁹⁸ Allah katında iyi insan olmanın ölçüsü zenginlik veya fakirlik değil, her iki durumda iman ve salih amelin devam ettirilebilir olmasıdır. Ancak fakirlik zenginlik kavramlarının Kur'an ve sünnetteki değerlendirmesi ile tasavvuftaki yorumu aynı değildir. Örneğin “Sen Âdem babamızla Havva annemizi iştmedin mi? Karınları yüzünden ne zorluklara düştüler... Onların yüzünden bizlerde karınlarımız yüzünden zorluk çekiyoruz.”⁹⁹ “Allah:-Ey Peygamber benim için açlık ve susmaktan daha

⁹⁰ “Tasavvuf,” İslam Ansiklopedisi, erişim 27 Eylül, 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dunya--tasavvuf>

⁹¹ Tövbe,9/38,Ankebut 29/64,Rad 13/26,Kehf 18/7,

⁹² Hicr, 15/21;Mülk 67/3-4;Bakara 2/164.

⁹³ Enam, 6/34;Kasas, 28/60.

⁹⁴ Rumi, *Müzekkin-i Nüfus*,84; Dünya sevgisi ile ilgili bk. aynı eser sayfa 88, 91.106.109; Kara Davut, *Delail-i Hayrat Şerhi*,268.

⁹⁵ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 268, 368,521;Ayrıca bk. Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 344.

⁹⁶ Bakara,2/29.

⁹⁷ Zariyat,5/56.

⁹⁸ Zuhruf,29/32.

⁹⁹ Rumi, *Müzekkin-i Nüfus*,308; Ayrıca Bk.311-320.

makbul ibadet yoktur.”¹⁰⁰ Peygamberimizin “Fakirlik benim iftiharımdır ve ben onunla övünürüm. Yoksulların zenginlere üstünlüğü benim diğer yaratıklara üstünlüğüm gibidir. Ya Ayşe, yoksullarla oturup kalk. Fakirlerin duaları makbul ve ahirette hesabı kolay olduğu için zenginlerden beş yüz yıl önce cennete gireceklerdir. Ey Ayşe, kıyamette benimle buluşmak istersen benim fakirlerin yoksulların yanında olacağımı bil. Cennetin sekiz kapısı vardır. Yedi kapısından sabretmesini bilen yoksullar girer. Diğer bir kapısından da diğer yoksullar ve zenginler girer.”¹⁰¹ şeklindeki rivayetlerde zenginliğin kötü gösterildiği, Müslümanları bir lokma bir hırka anlayışına mahkûm ettiği, fakirliğin bir şeref sebebi olduğu fikri yerleştirilmeye çalışılmıştır. İslam’da insanlar her bakımdan eşit sayılmış asıl üstünlüğün takva olduğu üzerinde durulmuştur. İnsan, yeme, içme ve uyuma hususunda itidali muhafaza etmeli, aşırılıklardan sakınmalıdır. Yaşanan dönem itibariyle sosyal hayatlarında yoksulluk, riyazet önemli bir yer tuttuğundan dolayı bu konuda doğruluğu ölçülüp tartılmadan her bilgi alınmış ve inandırıcı olsun diye söylemlerini din üzerinden gerçekleştirmişlerdir.

6.3 Kadın

İslam’da yaratılış,¹⁰² dine muhatap olma, hak ve sorumluluklar¹⁰³, namus¹⁰⁴, ceza ve mükâfat¹⁰⁵ vb. konularına muhatap herhangi bir cinsiyet ayırımına gitmeksizin her iki cinsi ifade eden insandır. Toplumsal normlar, kültürel unsurlar, Yahudilikten karışan bilgileri ifade eden İsrailiyat vb. etkenler çoğu zaman dinin kadın algısının önüne geçmiş ve bu algı yanlış kaynaklardan beslenerek günümüze kadar gelmiştir. Mesela incelediğimiz eserlerde “Hz. Âdem’in cennetten çıkarılmasına sebebin Hz. Havva olarak gösterilmesi,¹⁰⁶ şöyle anlatılır. “Havva Âdem’in elinden tutup onu ağacın yanına götürdü. Havva eline bir iki dane aldı yedi. Bak bana bir şey oldu mu? Dedi. Ağaçtan bir dane daha kopardı. Kadın kısmı kötü şeye erkekten daha çabuk koşar”¹⁰⁷ Kur’an’da ise bu rivayetin aksine Allah’ın onları sadece yasak ağaç konusunda uyardığı belirtilmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de bu ağacın özelliği hakkında da herhangi bir bilgi verilmemiştir. Diğer İslâmî kaynaklarda yer alan ve bu ağacın hayrı ve şerri bilme ağacı veya üzüm asması, buğday, incir ağacı vb. bitki türlerinden biri olduğunu belirten rivayetler ise İslâm dışı kaynaklara dayanmaktadır.¹⁰⁹

Kadın algısını olumsuz etkileyen diğer rivayetlerden bazıları ise şöyle: “Hz. Âdem evladına beş tavsiyesinden biri: “*Oğlum, kadın sözüne sakın inanmayasın. Ben kadın sözüne uydum ve pişman oldum.*”¹¹⁰ Hz. Musa kıssasında... “kadınların reyî salih olmaz...”¹¹¹ Kadınların aklı eksiktir, dini eksiktir. Şeytana da kolay uyarlar.¹¹² “Şeytan hani benim

¹⁰⁰ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 268.

¹⁰¹ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 442.

¹⁰² Nisa 4/1, Enam 6/2,

¹⁰³ Ahzab 33/35.

¹⁰⁴ Nur 24 /30-31.

¹⁰⁵ Ali İmran 3/95, Nisa 4/124.

¹⁰⁶ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 41; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 162.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 155.

¹⁰⁸ Bakara, 2/35.

¹⁰⁹ “Âdem,” son güncelleme 24 Ağustos 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--peygamber>

¹¹⁰ Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, 57.

¹¹¹ Rumi, *Müzekkin-i Nüfus*, 130.

¹¹² Rumi, *Müzekkin-i Nüfus*, 339; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 162.

tuzağım dedi. Cenab-ı Allah da “senin tuzağın kadındır .”dedi. Şeytan “bu söze çok sevindim dedi.”¹¹³

Hız. Âdem’in cennetten çıkarılma sebebi, kadının toplumdaki konumunu belirleyecek rivayetlerden bazıları, cehenneme en çok kadınların gireceği, kadının namus noktasında zayıf karakterli olduğu vb. hususlar hadis olarak takdim edilmekte ve oluşturulmak istenen kadın imajı din üzerinden verilmektedir. Oluşturulan bu olumsuz imaj halkın el kitabı niteliğindeki kitaplarda sıklıkla yer almış ve bu yanlış algının toplumda yerleşmesine sebep olmuştur. Tevbe suresinin 71. ayetindeki “Mü’min erkekler ve kadınlar birbirlerinin velisidir. İyiliği emreder, kötülükten alıkoymalar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah’a ve resulüne itaat ederler. Allah’da onlara merhamet edecektir.” ifadesiyle Kur’an kadın ve erkeklerin birbirlerinin yardımcısı, koruyup kollayıcısı olduğunu vurgulamakta böylece erkeğin kadın üzerindeki ezici üstünlüğü anlayışını kabul etmemektedir.

SONUÇ

Osmanlı döneminde kaleme alınan, halk tarafından ilgi gösterilen ve din eğitiminde önemli yere sahip olan eserlerin dini açıdan birçok yanlış bilgi içerdiği anlaşılmaktadır. İslam inancı ile örtüşmeyen ve insanların yanlış davranışlara yönelmelerine neden olabilecek bu tür eserlerin yazılması, kabul görmesi ve kullanılmasının nedenleri üzerinde durmak gerekir. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında iki önemli nedenin varlığından söz edilebilir. Birincisi halkın anlayıp ilgisini çekecek doğru bilgi içeren eserlerin halkın ana dili ile yazılmaması veya ilgi görmemesi, bir diğeri de ulemanın bu yanlışlığa müdahale etmemesi, kendi haline bırakması ya da kontrol edememesidir.

Osmanlı’da halkın din algısının oluşmasında medreselere kıyasla tarikatların etkisi daha belirgindir. Çünkü ele aldığımız kitaplar da dâhil olmak üzere o dönemde okunan kitapların çoğu tasavvuf kaynaklıdır. Bu eserlerin dilinin Türkçe olması, toplumun hayal gücü, ihtiyacı olan bilginin basit ve somut biçimde sunulması, kıssa ve rivayetlere yer verilmesi bu eserlere halkın rağbet göstermesine sebep olmuştur. Sıkça okunan bu kitaplarda dinin temel kaynakları ile uyuşmayan ve tezat oluşturan bilgilere yer verildiği, bunun neticesinde de bu bilgilerin dinin temel varlık amacı olan hayra ve iyiye ulaşma konusunda olumsuzluklara, hayatın gerçekleri dışında hurafe temelli bir yaşayışa (kadercilik, tembellik, kadına olumsuz bakış vs.) yönelterek yanlış bir din algısı oluşturduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Bu yanlış algının oluşmasına cami ve mescitlerde veya kalabalık halk topluluğunun bulunduğu yerlerde şöhret kazanmak ve hediye toplamak gayesiyle vaaz eden ve vaazlarını daima hikâyelerle süsleyen kıssacı vaizlerin¹¹⁴ etkisi de yadsınamaz bir gerçektir. Dönemin âlimleri; cahillik, korku, gelecek endişesi, geçmiş dinlerin dini ve kültürel etkilerinden dolayı doğru din anlayışından uzaklaşan ve halkın dini algılayışına olumsuz etkilerinin olduğuna inandıkları ehliyesiz şeyhler ve onların cahil müritlerini eleştirmişlerdir. Bu duruma 17. yüzyılda sümüğünün değdiği kişiye iyi şans getireceği zannedilen ve İstanbul

¹¹³ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*,180.

¹¹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara, DİB,2011),112.

hipodromunda oturan Sümüklü Hüseyin'i örnek verebiliriz.¹¹⁵ Bu yüzden bazı dervişlerin İslami olmayan uygulamaları yüzünden tekke mensupları ile medrese mensupları arasında münakaşalar hep süregelmiştir. Tasavvufa karşı olan ulema öyle görünüyor ki zühd ve takvaya değil, bu tür yanlış bilgi ve davranışların yaşatılmasına fırsat verdiği için bu yapılara karşı olmuşlardır. Nitekim 17.yy'da Kadızadeli ve Sivasilerin kavgası¹¹⁶ bu duruma somut bir örnektir. Osmanlı yönetiminde genellikle din ve politika bir arada bulunmaktaydı. Karşılıklı çıkarlar doğrultusunda bu yapıları devlet idaresi görmezden gelmekteydi. Bu esnada sürtüşmeler de devam etmekteydi.

Osmanlıda halkın din eğitimi çoğunlukla ev sohbetleri, cami, tekke ve zaviyelerde yürütülünce bu mekânlarda halkın dinini kolay bir şekilde öğrenebilmesi için pratik hayata yönelik kitaplardan istifade edilmiştir. *Muhammediye, Envârü'l-Âşkîn, Kara Davut, Müzekkin-Nüfus*, dönemlerinde en çok okunan kitaplar listesinde yerini almıştır. Kitaplarda tasavvufun da etkisiyle efsanevi anlatımlara yer verilmiştir. Hz. Peygambere duyulan yoğun sevgi, dünya ve ahiret hayatıyla ilgili her konuda dile getirilmiş, çoğu zaman insani vasıfları dikkate alınmadan yarı ilah konumuna getirilmiştir. Nafie ibadetler, halkın inancının şekillenmesinde belirleyici unsur olup özellikle cemaat ruhu oluşturulmakla toplumsal tercihlerin ön plana çıktığı bir İslam anlayışı oluşturulmuştur. Allah inancı konusunda kitaplarda yer alan rivayetler sağlam bir zemine oturtulmadığından halkın nazarında Allah'ı kızan, kıskanan, özür dileyen bir varlık konumuna düşürmüştür. Özellikle ahiretle ilgili konularda sevgi ve korku unsuru abartılı bir şekilde kullanılmış, belli başlı amellerin yapılması ya da yapılmamasını temine yönelik müeyyideler üzerinde durulmuştur. Ayrıca Kadere iman konusunda insan sorumluluğunu ortadan kaldıran Cebri bir anlayış hâkimdir. Üzülen, insan gibi ibadete ihtiyacı olan meleklerin olması halkta yanlış bir melek inancı oluşturmuştur. Kıssa ve hikâye anlatımının bol kullanıldığı kitaplarda temsili anlatım, sembollerden yararlanarak ince meselelere dahi kural koyma yoluna gitmiştir. En küçük bir iyiliğe sayısız nimet, en küçük bir kötülüğe de korkunç ceza veren dinin kolaylık prensibini göz ardı eden, dinde aşırılık, ölçsüzlük şeklinde olan bu eğitim metodu, başta ibadetler olmak üzere dini yaşama da zorluk meydana getirmiştir. İçki içenler ile ilgili açıklamalar bu tür yanlış alışkanlığı olan insanların topluma kazandırılması yerine toplumdan dışlanmasına zemin hazırlamıştır. Yalan, dedikodu, gıybet gibi halkın sakınmasını istedikleri ahlak konularında yine ceza unsuru kullanılmıştır. Halka bir lokma bir hırka anlayışı hâkim kılınmak istenmiştir. Dünya sevgisi tüm hataların başı olarak gösterilmiştir. Kadının ailede ve toplumda ki yeri ötelenmiş iddialarını sağlam bir zemine oturtmak için kadın hakkındaki görüşlerini İslam'ın kadına bakış açısıymış gibi gösterme çabası içerisine girmişlerdir.

Osmanlı toplumunda halkın dini inancını etkileyen bu kitaplar günümüzde de basılmaya ve okunmaya devam etmektedir. Yaygın din eğitimi kapsamında bu kitaplardaki bazı bilgilerin yanlışlıkları hakkında bilgilendirme yapan bilimsel çalışmalara daha fazla ihtiyaç vardır. Ayrıca, benzer alanda günümüz halkına hitap edecek ve halkın beğeni ile

¹¹⁵ Madeline C.Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması*, çev. Mehmet Faruk Özçınar (Ankara: Birleşik,2008),13.

¹¹⁶ Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası* (İstanbul: İletişim,2017).

okuyacağı alternatif eserlerin yazılması önemli bir ihtiyacı karşılayabilecektir. Aksi takdirde, bahsi geçen eserler nesilden nesile aktarılmaya devam edecek gibi görünmektedir.

Kaynaklar

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Döneminde Vaizlik*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı,2016.
- Akkuş, Ahmet. “Yazıcıoğlu Muhammet ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri.” Yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2010.
- Anameriç, Hakan. “Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi.” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19 / 19 (Şubat 2006): 53-78.
- Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik Ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi,2013.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *Türkiye’de Vaizlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat VakfıYayınları,1997.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar Ve Bir İmanın Günlüğü*. İstanbul: TATAV,2001.
- Bican, Yazıcıoğlu Ahmet. *Envârü’l-Âşıkîn*. Sadeleştiren. Mahmut Serdaroğlu ve Lütfi Aydın. İstanbul: Çelik Yayınları.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası*. İstanbul: İletişim,2017.
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kurtuluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim,2018.
- Bulut, Mehmet. “Osmanlı Devletinde Dini Teşkilatlanma ve Yaygın Din Eğitimi.” *Diyanet İlmi Dergi* 35/2(1999):101-116.
- Bulut, Mustafa. “Sivas İlbeyli Köy Odaları” *MUTAD IV/I* (2017): 13-31.
- Cebeci, Suat. “Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996):75-98.
- Doğan, Recai. “Yaygın Din Eğitim Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış.” *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak- Nisan 1999):257-271.
- Erbaş, Muammer. “ Kur’an’ nın Mana Boyutu Işığında Kur’an Okumanın Anlamı,” *Marife* 7/1(Bahar 2007):7-42.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*. İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası,1936.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Gümüş, Fatih. “ ‘Muhammediye’ Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi.” Yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2011.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet/Tekke münasebetleri*. Ankara: Seha neşriyat,1989.
- Güneş, Kamil. *Meleklerle İman*. Ankara: DİB,2018.

- Harman, Mürüvet. “Yazıcıoğlu Mehmet’in Muhammediye’sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri.” *Mukaddime* 5/1(2014):110.
- Hız. Hatice’nin Fazileti. “Meryem-ihya.org-Hadis.” Erişim 30 Ağustos, 2019. <https://hadis.ihya.org/buhari/konu/862.html>.
- İslam Ansiklopedisi. “Âdem.” Erişim 24 Ağustos, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--peygamber>
- İslam Ansiklopedisi. “Asiye.” Erişim 29 Ağustos,2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asiye>.
- İslam Ansiklopedisi. “Kara Davut.” Erişim15 Ağustos, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kara-davud>.
- İslam Ansiklopedisi. “Meryem.” Erişim 29 Ağustos, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem>.
- İslam Ansiklopedisi. “Tasavvuf.” Erişim 27 Eylül, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dunya--tasavvuf>.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekke Ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara, DİB,2011.
- Muhammed Kara Davut Efendi (İzmitli). *Delail-i Hayrat Şerhi*. Çev. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım.2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş,2011.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: İFAV,2016.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri sözlüğü 3* İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1993.
- Rumi, Eşrefoğlu. *Müzekkin-i Nüfus*. Haz: Ahmet Kasım Fidan. İstanbul: Semerkant 2013.
- Seyhan, Ahmet Emin. “Muhammediye ve Envârü’l-Âşikîn’de Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir değerlendirme.” *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013):55-82.
- Seyhan, Ahmet Emin. “Envârü’l-Âşikîn’de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dini Anlayışlarına Etkileri Üzerine.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, (2013):160-195.
- Seyhan, Ahmet Emin. “Muhammediye ve Envârü’l-Âşikîn’de Yansıtılan Peygamber Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme.” *International Journal of Social Science* 47(2016):215-233.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih kurumu,2003.
- Yazıcıoğlu, Muhammed. *Muhammediye*. Haz. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Çelik Yayınevi. 2005.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *18.Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu,2003.
- Yeşilyurt, Temel. “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2001):536-553.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin,

2006.

Yılmaz, Ulvi Murat. *Allah'a İman*. Ankara: DİB,2015.

Zengin, Zeki Salih. “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler.”
Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 17/1 (2008):379-398.

Zengin, Zeki Salih. “Osmanlılar 'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din
Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016):33-61.

Zilfi, Madeline. *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması*, Çev. M. Faruk Özçınar. Ankara:
Birleşik,2008.

Resources Affecting the Formation of Public Religion in Ottoman Period

Abstract

Since the early years of Islam, lecture rings have been established in the places where people gather and these places have the characteristic of being non-formal education institutions. During the Ottoman period, religious education was widely carried out in places where people gathered, such as mosques, dervish lodges and village rooms, where this tradition was intact. In addition to the sermons made in these places, certain books especially read in village rooms and houses formed the basis of this education. Some religious books, which were effective in determining the religious understanding of the people within the scope of non-formal education and which were often read at the time, contained inaccurate information. The aim of this article is to evaluate the books entitled Muhammediye, Envârü'l-Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs, and Kara Davut, which were influential in determining the religious understanding of the people within the scope of non-formal education and which were read by the majority at that time. In this study, especially the narratives that contradict the Qur'an and Sunnah in these books were examined. In the article, document analysis method was used and the data were evaluated using content analysis. There have been attempts to close this gap, which has often been insufficient in learning and understanding and taking folk religious knowledge and putting it at the center of life. The false teachings of some cults, superstitions, superstitions, and Israelites, which do not conform to the Qur'an and Sunnah, and sometimes hearsay information, which are heard orally, have had an effect on people. Fame, money, etc. in mosques and masjids or in places where there is a large community of people, the narratives of parable preachers who preach for purposes and always decorate their sermons with stories have also succeeded in filling this gap and attracted the attention of the public. The influence of cults is more evident in the formation of the perception of religion in the Ottoman Empire than in the madrasas. Because most of the books read at that time are from Sufism. The language of these works is Turkish, oriented towards practical life, the imagination of the society, the information needed to be presented in a simple but concrete form, the story and narrations to be given place, Angel hereafter Paradise hell, etc. the preference of mythical narratives due to the influence of Sufism on the subjects of the unseen has increased the public's demand for these works. These works, which mobilize the religious feelings of the people and are intended to give an Islamic identity to the public, have the potential to create a false perception of religion from time to time by directing to a superstition based life (fatalism, laziness, negative view of women, etc.) that does not conform to the basic principles of religion. At that time, the scholars who grew up in the madrasa were not very successful in putting alternative works that were Turkish language, easily understood and prepared for the public. Thus, these works were read and the information in them was mostly adopted without question, and a religious understanding was formed in this direction. The fact that these works are being published today shows that these books, which contain much false and objectionable information, are still regarded and respected by our people and are among the sources of public piety.

Keywords: Non-Formal Education, Muhammediye, Envârü'l-Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs, Kara Davut.

Bir Osmanlı Aydınını Ahmet Mithat Efendi ve Bazı Felsefi Görüşleri*

An Ottoman Highbrow Ahmet Mithat Efendi and his Some Philosophical Views

Zafer ÇAYLI^a

^a Doktora Öğrencisi., Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
e-Posta: zafercayli0@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-6137-4626>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	16.09.2019
Kabul Tarihi:	20.11.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Özet

Tanzimatla birlikte pozitivist anlayışın bir yansıması olarak ortaya çıkan din ve felsefe arasındaki ayrışma bu iki olgunun farklı mecralarda tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Aydınların pozitif ve/veya dini ilimlerle ilgilendiği Osmanlı modernleşmesinde din-felsefe ilişkisi yaşanan zamana göre farklı yönleriyle tartışılma imkânı bulmuştur. Bu kaotik dönemin düşünürleri yaşanan problemlere geleneksel veya modern anlamda bir çözüm arayışına girmişlerdir. Kimi yazarak, kimi Avrupa'ya gidip orada öğrendiklerini buraya nasıl getirebiliriz arayışı içerisinde, kimi ise geçmişi sorgulayıp mevcut kaotik durumdan çıkmanın arayışını göstermektedirler. Ahmet Mithat Efendi Osmanlı'nın siyasi, iktisadi, dini, ictimai, ahlaki ve düşünsel alanda buhranların olduğu son döneminde yaşamıştır. Bu çalışmamızda literatürümüzde bir edebiyatçı olarak yer bulan ancak felsefe, tarih, iktisat, din, eğitim vs. alanlarında eserler bırakmış konformist ve pragmatist tutumuyla dikkat çeken, düşünce hayatında radikal değişimler yaşayan Ahmet Mithat Efendi'yi incelemeye çalışacağız. Uzmanlık alanı itibarıyla edebiyatından bahsetmek bizim çalışma kapsamımıza girmese de bazı edebi eserlerinde din ve felsefeye dair görüşleri dikkat çekmektedir. Ahmet Mithat Efendi kimi Osmanlı aydınlarının iddia ettiği felsefenin dinsizliğe ve ateizme sebep olduğu anlayışını reddetmektedir. Bunu gerek dini referanslar ile gerekse geçmişten günümüze kadar yaşamış Müslüman filozofları örnek göstererek ispatlamaya çalışmıştır. Ahlak anlayışı dini referanslar ile birlikte geleneksel ve pragmatik bir özellik gösterir. Batı kaynaklı natüralizmin ve pozitivism akımlarının insanın manevi yönünü inkâr ve ihmal etmesi dolayısıyla Türk aile yapısına ve ahlakına zarar verdiğini iddia eder. Batıda hızla yayılan intihar vakalarının ve yakın arkadaşı Beşir Fuad'ın intiharına bu gibi yıkıcı anlayışların sebep olduğunu iddia eder. Ahmet Mithat Efendi çalışmalarında batı medeniyeti ile İslam medeniyetini kıyaslayarak İslam medeniyetinin geçmişte insanlığa büyük katkılarının olduğunu söyler. Ancak yaşadığı çağda Müslümanların geri kalmasının üzüntüsünü yaşarken bu zor durumdan kurtulmanın yolunun da Türk İslam kültürünü ve medeniyetini önyargısız bir şekilde yeniden canlandırmak olabileceğini iddia eder. Geçmişte İslam medeniyetinde birçok mucit ve ilim adamı yaşadığını Müslümanların doğru bir İslam anlayışı ile bunu tekrar başarabileceklerini iddia eder. Ahmet Mithat Efendi'nin yaşadığı dönemde birçok fikri akım mevcut olup bunları ayrıntılı bir şekilde ele almayacağız. Düşünsel hayatında büyük değişim ve dönüşümler yaşayan mütefekkirimiz edebiyat, din, tarih, eğitim, felsefe gibi alanlarda yazmış olduğu birçok eserinde doğrudan veya dolaylı olarak din veya felsefeye dair görüşlerini işlemesi ile dikkat çekmektedir. Biz de bu çalışmamızda Ahmet Mithat Efendi'nin din, felsefe, ahlak, pozitivism, materyalizm ve natüralizm ile ilgili düşüncelerini inceleyip felsefesinin amaç ve yöntemleri hakkında değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, Pozitivism, Ahlak, Din, Felsefe

* Bu makale, Konya NEÜ, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD. Din Felsefesinde yapmış olduğumuz Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri adlı yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünden esinlenerek yazılmıştır.

Giriş

XIX. yüzyıl Osmanlı aydınlarımızın düşünsel serüveni Batı felsefesiyle sınırlı kalmamış, Doğu (İslâm) felsefesiyle de ilgilenilmiştir. Dönemin aydınları felsefeyi Doğu ve Batı felsefesi olmak üzere iki yönlü değerlendirme şansına sahip olmuşlardır. Dönemin felsefi akımları, yalnızca yaşanılan devri değil Cumhuriyet devrini hatta günümüzü de etkilemiştir. Osmanlıda felsefe öğrenimi, mantık ve hukuk ile beraber medresenin bir parçasıdır. Felsefe öğretimi, öncelikle İbn Sinâ, İbn Rüşd, Fârâbî, Bîrûni, Gazzâlî, İbn Hâldun gibi düşünürler üstünde durmuştur. Tanzimat döneminden önceki Osmanlı düşünürlerinin Antik Yunan felsefesinden yaptıkları alıntılar bu medrese eğitim vasıtasıyla olmuştur. Dönemin aydınlarının Bacon, Descartes, Spinoza gibi XVI. ve XVII. yüzyıl filozoflarından bihaber olduklarına dair elimizde somut bir veri yoktur. Ahmet Mithat Efendi'nin yaşadığı döneme gelene kadar Osmanlıda sistematik bir felsefeden bahsedemeyiz. Ancak bu dönemin düşünsel durumu felsefe, tarih, sosyoloji, edebiyat bağlamında biraz da girift bir halde karşımıza çıkmaktadır. Bu tecrübe kendisini, fazlaca incelik taşımayan bir felsefi bakışla geri kalmışlık sebebi olarak görülen Doğu mistikliğine karşı Batının ilerleme düşüncesine dayalı pozitivismi ile organik materyalist Darwinci düşünceyle yansır. İstanbul'da ve Selanik'te neşredilen felsefe dergileri Batı Felsefesi'nin ivedilikle Osmanlıya uygulanması gerektiğini iddia etmiştir. Buna karşın, Jön Türkler'in felsefi ve siyasi düşünceleri ilk meclisin kurucuları olan Yeni Osmanlılar'la mukayese edildiğinde basit ve kurumsallıktan uzak görülür. Yeni Osmanlılar, Rousseau'nun ve Montesquieu'nün fikirlerinden esinlenerek geçmişteki Osmanlı hâkimiyet ve adalet anlayışını tekrar incelemişler, bu bağlamda hukuk ve millet içindeki işlevini önplanda tutmuşlardır.¹ Bu dönemde bir taraftan hürriyet demokrasi gibi siyasi tartışmalar yaşanırken diğer taraftan din felsefe ateizm pozitivism gibi entelektüel tartışmalar da yaşanmıştır.

Meşrutiyet Dönemi'ndeki hâkim felsefi akımlar pozitivism, materyalizm, spiritüalizm, ateizm olarak sıralanabilir. Bu dönemde Batı etkileşimli ilk felsefe çalışmalarını Hoca Tahsin, Beşir Fuat, Ahmet Mithat Efendi, Bahâ Tevfik, Subhi Etdem, Memduh Süleyman, Celâl Nuri, Abdullah Cevdet gibi isimlerde görmekteyiz.² Pozitivismin Osmanlı'ya gelmesinde Servet-i Fünûn, Ulûm-i İktisadiye ve İçtimâiyât Mecmuası katkıda bulunmuştur.³ Bu dönemde materyalizm akımı fikri anlamda yüksek sesle dillendirilmiş, alternatif olarak spiritüalizm de taraftar bulmuştur. Ayrıca bu dönemde İslamcılık akımı entelektüelist bir anlayış olarak dikkate değerdir.⁴ Meşrutiyet döneminde, din felsefesi alanında da sistematik tartışmalar yapılmıştır.⁵ Bu dönemde Batı görmüş aydınların kimi İslam'ı ve mevcut durumu savunmacı

¹Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Konya: Selçuk Yayınları, 1992), II: 651-652.

²Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II: 652-656. BK; Hilmi Ziya Ülken "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", Ankara: AÜİFD, XI, (1963): 28-35.

³Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (İstanbul: Hece Yayınları, 1986), 204-223.

⁴Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 142-143. Ayrıca Osmanlıda Materyalizm ve Spiritüalizm için Bakınız: Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 135-151.

Orhan Okay, "İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad," (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 192-219. Ağâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 60- 63. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 206-207. T. Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2004), 97-98.

⁵Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, (Konya: Kendözü Yayınları, 2000), 11-17.

bir anlayışla kimi sloganik bir anlayışla kimi de refleksif bir anlayışla felsefi tartışmalar yaşamışlardır.

Dönemin önemli mütefekkirlerinden aynı zamanda daha çok bir edebiyatçı kimliği ile tanınan Ahmet Mithat, gerek edebi eserlerinde gerekse diğer eserlerinde yer yer felsefeye ve dine dair görüşlerini dolaylı olarak işlemiş aynı zamanda felsefe ve dine dair müstakil eserler de yazmıştır. Biz de bu çalışmamızda düşünürümüzün genel felsefe anlayışı ile birlikte din, ahlak, pozitivizm, natüralizm, materyalizme dair görüşlerini inceleyip felsefesinin amaç ve yöntemi hakkında genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Düşünürümüz, derin bir felsefi tartışma ve bilgilendirmeden ziyade felsefeye pragmatik açıdan bakmış ve avama da hitap edecek bir anlayışı benimsemiştir. Aynı zamanda felsefe ile ilgili bir takım görüşlerini ifade ederken ya batıya karşı bir savunmacı anlayışı benimsemiş ya da İslamî temellendirme yoluna gitmiştir. Ayrıca felsefeyi teorik bir tartışma alanından ziyade dini, içtimai ve pratik hayatla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Yine yaşadığı dönem ve tecrübeleri dolayısıyla düşünsel hayatındaki radikal değişimler onun felsefe anlayışına da sirayet etmiştir. Gerek gördüğü eğitim gerekse entelektüel çevresi onun felsefi anlayışını belirlemede önemli rol oynamıştır. Ayrıca yaşadığı dönemdeki bir takım siyasi olaylar düşünürümüzün fikirlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Şimdi düşünürümüzün felsefeye bakışını ana hatlarıyla inceleyelim.

Felsefeye Bakışı

XIX. yüzyılın en üretken muharrirlerden yazı makinesi olarak da bilinen Ahmet Mithat'ın hayatına ve ilmi çalışmalarına bakınca genel itibarıyla felsefeyi dinsizlik olarak gören bir topluma aslında bunun böyle olmadığını ispatlama gayesinde olduğu dikkatimizi çekmektedir. XVIII. ve XIX. yüzyılın felsefi anlayışların etkisinde olduğu görülmektedir. Gerek din felsefesi gerekse diğer felsefi problemleri, inandığı ve sahip olduğu inanç ve kültürle irdelemiş, bu fikirlerini doğu batı felsefesi bağlamında bir sentez haline getirebilmiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla Batıdaki ilmî, fennî ve teknolojik gelişmeler çerçevesinde seküler/pozitivist bir (b)ilim anlayışının artması ve bunun bizim düşünürlerimizi de etkilemesi söz konusudur. XIX. yüzyılda birçok düşünür, materyalizm, ateizm, evrimcilik, deizm, pozitivizm, natüralizm gibi akımların büyümesine kapılmıştır. Doğal olarak bu da doğal olarak dönemin muhafazakârlarının felsefeyi dinsizlik olarak algılamasına sebep olmuştur. İşte böyle bir dönemde Ahmet Mithat'ın reaksiyoner bir kimlik ile din ve felsefe arasındaki ortak amacı savunması dikkat çekicidir. Düşünsel hayatında büyük değişimler kaydeden düşünürümüz, ilk başlarda her ne kadar materyalist bir felsefeye kapılmışsa da daha sonraları kimi eserlerinde din ve felsefe anlamında İslam'ın bilime, ahlaka ve felsefeye ne kadar değer verdiğini ve İslam, bilim ve felsefe arasında bir çatışmanın olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Osmanlı düşünce hayatında Ahmet Mithat ile ilk defa Batının felsefe problemleriyle ilgili sistematik olarak fikir alışverişinde bulunulmaya başlanmıştır.

Gençlik döneminde neşrettiği yazılarında İslâm inancıyla çatışmayacağı izlenimini korumak ön kabulüyle kimi materyalist, pozitivist ve rasyonalist anlayışları benimsemiş, fakat ilerleyen zamanda düşünce hayatında spiritüalist, pratik ve pragmatik görüşlere doğru bir eğilim göstermiştir. Bu süreç İslâm ahlâkına ve doktrinine bağlılık göstermesine doğru

ilerlemiştir. *Dağarcık*'ta yayımladığı “*Felsefe ve Filozoflar*” konulu makalelerinde yazılarında filozof kavramının dinsiz ve dine kayıtsız insan manasına geldiği şeklindeki spekülative anlayışı eleştirerek filozofun da inanan hatta mütebedeyin olabileceğini iddia etmiş ve İslam filozofları ile onların eserlerini buna delil göstermiştir. Böylece felsefenin önemini kabul etmiş, bu disipline saygısını muhafaza etmekle birlikte, hakikatı aramada felsefe ile aynı hedefe yöneldiğine inandığı dinin, toplumu yönlendirmede felsefeden daha etkili olduğu kanaatindeydi. Pragmatist bir yaklaşım ile din anlayışında sadakatli bir Müslüman olan ve felsefe anlayışını bu temele dayandıran Ahmet Mithat, Schopenhauer'ın pesimist felsefesini, Draper'in din ile bilimin çatıştığı iddiasını eleştirmiştir. Ateist Buchner'i savunan Bahâ Tevfik ve arkadaşlarına karşı dini referanslarla cevap vermeye çalışmıştır. Bununla birlikte Batıdaki aydınlanma anlayışına bağlılıkta ve bilgiyi halka indirgemede dikkate değer bir entelektüel tutum sergilemiştir. *Dağarcık* dergisinde neşrettiği “*Hürriyetin Mahiyeti*” konulu makalelerinde ise insanın irade ve özgürlüğünü tamamen inkar eden mekanist ve determinist görüşleri şiddetle eleştirmiş, mutlak özgürlük anlayışını başka bir deyişle anarşizmi de reddetmiştir. Metafizik bakımdan mutlak özgürlüğün yalnızca Allah'a ait olduğunu ve insan için bu genişlikte özgürlükten bahsedilemeyeceğini iddia etmiştir.⁶ Aynı zamanda Cebriye'nin ve Mürciyye'nin irade anlayışını eleştirirken Mâtürîdi akidesini daha ma'kul bulmaktadır. Felsefeye dair *Tarih-i Hikmet*, *Voltaire, Paris'te Otuz Bin Budist*, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedidesi*, *Ben Neyim*, *Emile Zola'yı Niçin Okumuyorum?* ve *Beşir Fuat*, adlı eserleri ile *Dağarcık* dergisindeki felsefe makaleleri dikkat çekmekle birlikte diğer eserlerinde de özellikle edebi eserlerinde felsefeye dair düşüncelerini yansıtmıştır.

Yaşadığı dönemde Ahmet Mithat, kültür elçiliğine soyunmuş bir fikir adamıdır. Batı'nın yüzyılları bulan bilgi birikimi sonucu oluşmuş olan kanunları hazır bir şekilde almak yerine önce Batıyı tanımaya, onları bu seviyeye getiren toplumsal dinamikleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ali Suavî ve Nâmık Kemâl'in eserlerinde Descartes ve Pascal'dan bahsedilmiş olsa da çağdaş Batı felsefesinin problemleri üzerinde sistematik bir perspektif ile durulmamıştı. İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Hâldun'u felsefi düşünce için kâfi gören mütebedeyin Tanzimat aydınları, Batıdaki teknikten, siyasî inkılâbı gerçekleştirecek fikirlerden başka bir şey ummamıştı. Osmanlı okurları Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimsel ilerlemelerden, hatta dine karşı fikri anlayışlardan onun yazılarıyla haberdar olmuştur.⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi Ahmet Mithat, başlangıçta materyalizm anlayışını benimserken düşünce hayatındaki bir takım radikal değişimlerle İslam ahlakına ve doktrinine kuvvetle bağlanmıştır. Bu değişim ve dönüşümün en somut delili *Tarih-i Hikmet* adlı bir eseri kaleme almasıdır. Bu eser kısa bir felsefe tarihi denemesi olmuştur. Ayrıca neşrettiği *Dağarcık* adlı dergisinde birtakım tercüme ve te'lif felsefe makaleleri yayımlamıştır. Yine bu dergide yayımlanmış olduğu “*Felsefe ve Feylosof*” adlı makalesinde felsefenin tarihsel ve epistemolojik tahlillerini yapmış Tales'ten Aristo'ya kadar birçok düşünürün felsefe tanımlarını vermiştir. Felsefeyi;

⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 216-224.

⁷Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 234. BK: Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115-116.

"Eurenin bütün kısımlarının birbirleriyle olan bağlantıları ve ilişkileri üzerinde düşünmektir." şeklinde tanımlamıştır.⁸ Felsefeyi determinist ve pragmatist bir bakış açısı ile ontolojik, kozmolojik ve epistemik bir perspektif ile tanımlamaya çalışır. Aynı zamanda felsefenin entelektüel ve kognitif yönünden ziyade fonksiyonelliğine önem verir.

Pythagoras felsefeyi eşyanın tabiatının araştırılıp incelenmesi şeklinde tanımlar. Eğer felsefe eşyanın tabiatını araştırma ve inceleme ise o halde sabit ve mutlak bir felsefeden değil birçok felsefeden bahsedilmesi gerekmektedir. Buna göre Doğu'nun hikmeti ile modern Batı felsefesinin birbirinden etkileşimi ve ayrışımı yeniden ele alınarak ortak bir kültür mirası bağlamında felsefe anlayışları ortaya konulmalıdır. İşte böyle bir anlayış ve amaçla yola çıkan Ahmet Mithat, felsefeyi; "Söz eylemine uyan birinin elinde her şeyin, her hükmün doğrusunu ortaya koymak." şeklinde tanımlamıştır. Yaşadığı dönem itibariyle mevcut felsefi akımlar dikkate alındığında, birçok düşünürümüzün felsefeye bakışını ve felsefeden beklentisinin farklı olması dolayısıyla sistematik bir düşünceden yoksun olduğunu iddia etmiştir. Ancak dönemin düşünürlerinin yaşadığı bu problemin birçok nedeni olduğu göz ardı edilmemelidir.⁹ Doğu İslam toplumundaki yaşanan buhranlar uzun zamandır yaşanan din-felsefe tartışması ve dönemin siyasi durumu bu problemlerin başlıca sebepleri arasında sayılabilir.

Ahmet Mithat, yukarıda geçen makalesinde, "feylesof" denilince insanlarda dinsiz(ateist) veya dine kayıtsız(deist-agnostik) bir insan imajı uyandığını belirtmiştir. Ayrıca bu makalesinde filozofun ve bilim adamına yüklenen anlamlarda bir kavram kargaşası yaşandığını kimi zaman filozofun bilim adamı kimi zaman da bilim adamının filozof olarak görüldüğünü iddia etmektedir. Diğer yazılarında olduğu gibi bu yazısında da din mevzusunu irdelemeyi ihmal etmemiştir. Ona göre felsefenin her yerde hakikati irdelemesi gibi dinin de bir hakikat arayışı içerisinde olduğu realitedir. Düşünürümüze göre karşılaşılan problemlerin en doğru çözüm yollarından biri felsefedir. Çünkü felsefe insanın var olduğu günden, doğal olarak düşünmeye başladığı günden beri vardır.¹⁰ Felsefeye olan bu ilgisi yüzünden muasır düşünürler tarafından dinsizlikle bile itham edilmiştir. Fakat felsefenin akli kullanmada ne kadar önemli olduğunu, Batı'nın bilimsel zihniyeti kazanmasında felsefenin hazırladığı alt yapının önemini bilmekle beraber, felsefi akımların da hiçbir zaman dinin yerini tutamayacağını iddia etmiştir. Dinin bir hikmet yolu olduğunu Schopenhauerizm gibi yalnız güzergâhını belirlemiş olanların birkaç defacık gelip geçtikleri patikalara benzemeyeceğini söylemiştir. Belki bir semavi kitapla ilk güzergâhı belirlenmiş olan bu yol üzerinde, nice bin akıllı mühendis ve hâkim işleyerek gereken yerlerini incelikli iç hatlarıyla aydınlatan, düşülecek yerlerine korkuluk ve atlambaç yerlerine köprü gibi şeyler yapa yapa körlerin bile hedeflerine ulaşmayı başarabilecekleri mükemmellik derecesine vardırılmıştır.¹¹ Düşünürümüzün felsefenin tanımlanması, tarihsel kökeni ve toplumsal fonksiyonu açısından özgünlüğü dikkate değerdir. Şimdi düşünürümüzün pozitivist bakışını inceleyelim.

⁸Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 111.

⁹ Ahmet Mithat, 'Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi/ Schopenhauer'in Yeni Hikmeti', *Felsefe Metinleri*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan; Erdoğan Erbay-Ali Utku, (İstanbul: Babil Yayınları, 2002), 22-26.

¹⁰ Ahmet Mithat, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi/ Schopenhauer'in Yeni Hikmeti*, *Felsefe Metinler*, 113.

¹¹ Ahmet Mithat, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi/ Schopenhauer'in Yeni Hikmeti*, *Felsefe Metinler*, 60.

Pozitivizm ve Naturalizm Eleştirisi

Ahmet Mithat, ilk dönemlerinde bir takım pozitif bilimlere ve onun empirik metotlarına güvenmiş, Emile Zola'nın etkisinde kalarak bu bilimlerde kullanılan metot ve teknikleri sosyal bilimler alanlarında da kullanmak istemiştir. Bu bağlamda hayatın deneme–yanılma yoluyla öğrenilebileceğini iddia etmektedir. Merkezinde dinin olmadığı bir dünyanın değerler sistemi, kişilerin vicdanı ve aklıdır. Oysa merkezinde din olmayan bir anlayışın da anarşizmi doğuracağını ve oluşan anarşist ortamın da Emile Zola'nın natüralist ekolünü doğuracağını iddia eder. Böylece dünya görüşünün merkezinde insanın tabii eğilimi ve maddi yanı ağır basmaktadır. Bu anlayışın geleneksel Osmanlı toplumu için doğru olmayacağını söyler. Ayrıca maddeye ait olmayan her şeyin hayalden ibaret olması dolayısıyla da iyilik, doğruluk, dürüstlük, namus, iffet gibi faziletleri romantik edebiyatın fantezileri olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Düşünürümüz bu problemi benimsediği İslamî anlayışı pozitivizmle sentezlemeye çalışır. Ancak pozitivizm karşısında pek tutarlı görüşlere sahip olmayıp, Pozitivist anlayışı dinsizlik konusunda asla kabullenmemektedir. Kendi görüşlerini İslam merkezli ahlak anlayışı bağlamında pozitivizmin ana kriterleri ile temellendirir. Ancak varlık ve varoluş ile ilgili mevzularında kurmaya çalıştığı ilişkilerde epistemik ve ontolojik bağlamda çelişkiler yaşar. Çünkü dinde bilginin de varlığın da orijininde Allah (Tanrı) yer almaktadır. *Paris'te Bir Türk* isimli kitabında bu konu hakkında birtakım görüşlerini belirtmektedir.¹² Görüldü gibi bir edebiyatçı kimliğiyle bilinen Ahmet Mithat, Osmanlıdaki Servet-i Funûn akımını aksine pozitivizm dahi olsa düşüncelerini dini referanslarla temellendirmeye veya entegre etmeye çalışır.

Avrupa, XVIII. yüzyıldan itibaren Kiliseye karşı derinleşen din dışı felsefi düşüncelerle şekillenmekte, akıllı ve bilimi kutsallaştıran rasyonalizm modernizme doğru ilerlemektedir. Rönesans ile başlayan bu akıl ve bilim serüveni dini olumsuz yönde etkilemiş aklın ve bilimin ilerlemesi dinin hayatın merkezinden kovulmasına sebep olmuştur. Bu durum XIX. yüzyılda materyalizmin ve pozitivizmin düşünce hayatında zirveye çıkmasını dinin ise belli sınıfa hitap etmesine sebep olmuştur. Böylece din bilime ve ilerlemeye en büyük engel olarak görülmüştür. Bunun sonucu olarak Avrupa'da tanrının hükümlerinin yerini insan merkezli evrensel değerler ve hümanistik ahlak sistemi almıştır. Ahmet Mithat, 1887 yılında *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde Schopenhauer'ın felsefi görüşleri hakkında bir yazı dizisi yayımlamıştır. Akl-ı selim insanlar için herhangi bir düşünce ve anlayışa önyargıyla ya da körü körüne bağlanmak akıl ve hikmete uygun olmayıp insanın araştırması, irdelemesi, akletmesi, gözlemlemesi, incelemesi ile hüküm vermesi gerektiğine inanır. Bu iddiasını hem dini hem de günlük hayattan refere etme dikkat etmiştir. Onun felsefeye bakış açısında ilk insan zihni düşünmeye başladığı andan itibaren felsefenin de oluşması söz konusudur. Her devirde felsefe, kıymetli olmuş, her inanış ve anlayışa doğrudan veya dolaylı etki ve katkıda bulunmuştur. Ayrıca teistik dinlerin yaşandığı coğrafyalarda bu dinlere alternatif dinlerin ortaya çıkma ihtimali düşük olsa da mevcut felsefi anlayışlara alternatif felsefi anlayışların

¹² Okay, “İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad,” 203. BK: Ahmet Mithat, *Paris'te Bir Türk*, Yayına Hazırlayan, Erol Ülgen, (Ankara: TDK Yayınevi, 2000), 416.

ortaya çıkma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade etmiştir. Yeni bir felsefi anlayış ile karşılaşıldığında; bu yeni anlayışın eleştirerek anlamaya çalışılması gerektiği inancına sahiptir. Felsefe ile ilgili görüşlerini Schopenhauere eleştirisi bağlamında genişçe ifade etmektedir.¹³ Natüralistler, ruhun varlığını kabul ederek onun merkezinin zihin olduğunu, inkâr edilmemesi hususunda iddiada bulunarak iki grup arasında farklı iddialar söz konusudur. Bu iddiaların ispatını ise natüralistler şu şekilde yapmaktadırlar. Bedenimizin sürekli değişip yenilenmesiyle birlikte zihinsel durumumuzda da bir değişim ve dönüşüm yaşanırken ruhumuzda böyle bir değişim ve dönüşüm söz konusu değildir. Zihnimizin gücü, varlığı ve bekâsı ruhumuzun varlığı ve bekâsı ile ilintilidir. Dolayısıyla hafızayı, zihnin bir yetisi olarak görmeyen materyalistlerin aksi takdirde ellerinde somut bir veri kalmayacaktır. Natüralistlerin bu iddia ve ispatını yeterli gören Ahmet Mithat, zihnin kuvvetlerinin çok hızlı olmasına rağmen hafızanın zihne oranla daha yavaş olduğunu; oluşan bu farkın kapatılmasında hafıza kuvvetliliği için sürekli tekrarlarla pekiştirmeleri gerektiğini belirtir.¹⁴

Avrupa medeniyetinin temelini meydana getiren fikrî birikimini *Letaif-i Rivayat*'ta da ortaya koymaktadır. Temelini Demokritos, Epikuros, Lucretius gibi düşünürlerin attığı ve Aristo'nun geliştirdiği kendi kendini yeniden üreten ve akli olan insanbiçimci(antropomorfik) bir doğa anlayışına *Letaif-i Rivayat*'taki bazı hikâyelerinde yer vermiştir. Tabiat bu hikâyelerde bazen bir oluşturucu, bazen hükümlerliği her tarafta görülebilen bir etkin güçtür. Hikâyelerinde tabiat, gökyüzündeki yıldızları olduğu gibi yansıtabilme saflığını ve yıldızların ışıklarını rüzgârın etkisiyle bin parçaya kırma gücünü denizlere verir. O, yeryüzünde kayaları düzenleyen, âlemin düzenleyicisi ve kurduğu bu sistemi devam ettiricisidir. Bu anlamda bu eserinde bir natüralizm eğilimi görülmektedir. Düşünürümüz bu anlayışında Newton, *Principia* adlı eserinden esinlenmiştir. Aynı zamanda bu anlayış Tanzimat düşünürlerinin bazı eserlerinde emr-i tabii olarak görülür. *Letaif-i Rivayat*'ta da tabiat kuvvetinin hikâye kahramanlarının duygu, düşünce ve davranışlarını etkilemesi bağlamında tabiat ile ilgili düşüncelerini ifade aracı olarak işlediği görülmektedir. “*Bir Tövbekâr*” adlı hikâyesinde insanın tabiat kanunlarının esiri olduğu düşüncesi dikkat çekmektedir. Bu anlamda burada bir yönüyle fatalist bir anlayış diğer bir yönüyle de determinist bir anlayışla insan hürriyeti ile ilgili görüşlerini ifade etmiştir. “Tabiat kuvveti/kanunu” düşüncesini “*Teahhül*” adlı hikâyesinde bulmak mümkündür. 1893 senesinde neşrettiği “*Bir Acibe-i Saydiye*” hikâyesinde düşünürümüzün yaratıcı tabiatın (Naturalizm) Allah'a(Teizm) yöneldiği dikkat çekmektedir. 1893 yılında neşredilen “*Emanetçi Sıtkı*” hikâyesinde kaza ve kader inancının İslami bağlamda Allah'ın takdirinde olduğunu kabul eden bir kahraman görülmektedir.¹⁵ Farklı zamanlarda farklı edebi eserlerindeki bu farklı tutumu hem fikrîsel değişim ve dönüşümün hem de dönemin hâkim fikrîsel anlayışlarının bir yansımasıdır.

Düşünsel hayatındaki büyük değişim, tabiatla ve natüralizm ile ilgili fikirlerinde de dönüşümü getirmiştir. Bu dönüşüm çerçevesinde natüralist yaklaşımı Osmanlı toplumunda

¹³ Erbay Erdoğan-Utku Ali, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Babil Yayınları, 2002), 12-63.

¹⁴ Erbay-Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 85-90.

¹⁵ Semih Zekâ, “*Letaif-i Rivayat'ta Felsefi Düşünceler*”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI-43, (Nisan 2016), 545-555.

insani faziletleri idealizmin fantezisi şeklinde kabul ettiğinden yararlı görmez. Hayatta ve insanın varoluşunda materyalizm ve evrimde olduğu gibi tesadüfler kabul edilemez. Natüralist ve pozitivist felsefede genetik bilimi önemli olup insanın fiziksel yapısının anlamlandırılmasında ilk adım genetik etkenlerin ortaya konmasındadır. O'na natüralizmi tanıtan ilk Türk pozitivist Beşir Fuat'tır.¹⁶ Ahmet Mithat, natüralistik felsefeyi ahlakla ve dinle uyuşmadığı, insanlık için kimi olumsuz değerleri benimseyip mevcut ahlâkî değerleri inkâr ettiği için benimsememektedir. Natüralizmin insanı materyalist bir tutumla ifade etmesi dolayısıyla ruhun işlevlerini ve ilahi kanunları reddeden pozitivist ve ateist felsefenin karşısında durmuş, Beşir Fuat'ı ateist ve materyalist anlayışından vazgeçirmek için çabalamış ancak bunu başaramamıştır.

Materyalizm Eleştirisi

Ahmet Mithat'ın 1892'deki *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde makaleler halinde yayınladığı ve daha sonra kitap olarak yayımlanan Avrupa'daki materyalist filozofların görüşlerini incelediği *Ben Neyim? Materyalist Hikmete Müdafaa* adlı kitabı materyalizm ile ilgili görüşlerini anlamamız bakımından önemlidir. Materyalistlerin düşüncelerini; maneviyatı ve tabiatı inkâr ederek maddiyattan ibaret olması dolayısıyla eleştirir. İnsanın en temel özelliklerinden anne-babalık, evlatlık, kardeşlik gibi hisleri kutsiyetinden uzaklaştırması, kadın-erkek ilişkilerini böcek-hayvan ilişkiler gibi görmesinden dolayı bu akımı şiddetle eleştirir.

Materyalizme "Hikmet" bile demeyi çok gören Ahmet Mithat, bu anlayışın tabiata bir nefis özelliği vermesini anlamsız bulur ve eğer ki tabiatta böyle bir nefis var ise bu nefsin Rabbini de bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Materyalistlerin ruhu reddetmesi bir diğer eleştiri noktasıdır. Materyalist filozofların maddi varlığımızın devamlı değişme ve dönüşümünü ruhumuzdan ayrı ve başka bir şey olarak kabul etmesine, insanın her döneminde farklı fizyolojik ve psikolojik durumlar göstermeyip hep aynı şekilde kalması gerektiği şeklinde bir argüman ile cevap vermeye çalışır. Bu problem psikolojik yönüyle incelendiğinde, mevzuya tıpkı materyalistler gibi insanın her döneminde farklı psikolojik durumlar göstermeyip ruhun aynı şekilde olmadığını ifade etmektedir. Bu durumun izahını da ruhta ezeliyet ve ebediyet bulunmasının maddede olmasından daha uygun görmüştür. Ruhun mahiyetini herkesin bilemeyeceğini ancak Allah'ın emrine ait yaratılmış olduğunu söyler. Bu bağlamda metafiziksel bir varlık olan ruhun mutlak surette anlamlandırılmamasına karşı fiziksel varlıkların anlamlandırılabilceğini düşünür.¹⁷ Materyalizmi insanının ruh ve nefis kriterleri bağlamında eleştirisi aslında ilk çağ felsefesinden itibaren tartışma konusu olan insanın ruhsal ve bedensel yönünün dualistik bir yansımasının sonucudur.

Sürekli bir değişim halinde olan beden ile hakkında deneyimsel bilgiye sahip olamadığımız ruh arasındaki ilişkinin materyalistler tarafından izah edilemediği anlayışındadır. Fiziksel varlığımızın daima değişip ve yenileniyor olması ve bu değişim ve

¹⁶ Okay, "İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuat," 80.

¹⁷ Erbay-Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 74-84.

dönüşüm ile zihin arasında bir ilişkinin olmasına değinir. Zihnimiz de tıpkı fiziksel yapımız gibi sürekli değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Filozoflar zihni kabul edip tanımlarlar ancak bedeni tanımlamak ve ruh ile beden arasındaki ilişkiyi ifade etmekte tutarsızlık sergilerler. Ruhunu kimi zaman kana kimi zaman kalbe konumlandırımları hatta onu yetilerin bağlanma yerine yani; zihne yerleştirmeye çalışmaları büyük eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur. Materyalistler, ruhu zihnin varlığı sayesinde reddederek, ruha yükledikleri özellikleri zihne yükleyerek ruhun da bir maddiyattan ibaret olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla ruhta ezeliyet ve ebediyetin olmayacağını kabul etmektedirler. Hafıza olmadığında zihnin anlama, düşünme gibi yetileri olmayacak dolayısıyla hafıza olmadan insanı deli dedirtecek bir duruma düşürecektir. Bu mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle bir örnek vermektedir: *“İnsanın çocukluğunda öğrendiği ömür boyu unutulmaz. Çünkü çocukluğunda ruh, tüm nefsanî hastalıklar ve sıkıntılardan uzaktır. Dolayısıyla hafıza onları kolay ve çabuk kaydetmektedir. Allah'ın yaratma sırrındaki anlaşılamayan şeyler, birtakım kişileri kendi varlığını bile inkâra yol açacak düşüncelere sevk ederken, kendisi gibi insanları delillerle aydınlatmasına şükreder. Materyalistlerin koca insan vücudunda ruhun varlığını anlayamadıkları için kâinatı kuşatan âlemin ruhuna akıl bile erdiremeyeceklerini ifade ederken; onların da gözlerinin açılıp doğruyu görebilmeleri adına dua etmiştir.*¹⁸

Düşünürümüze göre pozitivism ve materyalizm birbirini tamamlayan düşünce sistemleridir. Ancak bu iki kavram zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ayrıca pozitivist bir düşünür, materyalist olarak da değerlendirilebilmektedir. Materyalizmde varlık ve gerçeklik yalnızca madde olarak kabul edilir. Madde, evrenin aslı veya temel kurucu unsurudur.¹⁹ Bu yönüyle materyalizm teistik dinlerin karşısında düşünülebilir. Materyalistlerin varlık yalnızca maddedir kabulü ile maneviyatı ve tabiatı reddetmeleri dolayısıyla eleştirilmeleri söz konusudur. Materyalistler içerisinde önyargılı ve cahiller tarafından körü körüne kabul eden ve mensuplarını tüm insani vasıflardan uzaklaştıran, insanı kendi nefesine bile düşman eden bir materyalist klik olduğunu iddia eder.²⁰ Devrinde intiharların yaygınlaşmasını materyalizme bağlamaktadır ki materyalist arkadaşı olan Beşir Fuad intihar etmeden önce intihar mektubunu Ahmet Mithat'a yazmıştır.²¹ Pozitivism, materyalizm, natüralizm, ateizm gibi akımların aydınlar arasında yayılmasına karşı olduğu gibi halk arasında yayılmasından da kaygı duymakta bu tür akımların din sayesinde engellenebileceğini iddia etmektedir. Şimdi de düşünürümüzün dine dair görüşleri hakkında bilgi verelim.

Dine Dair Görüşleri

Dağarcık'da “İnsan” başlıklı başka bir yazısında o döneme kadar alışılmamış bir şekilde ve cesaretle, evrimci ve natüralist görüşlerle ilgili açıklamalar yapar. Savunduğu bu anlayışı dine bağlamaya, bilim ile dinin kanun/kuralları arasında herhangi bir tearuzun olmadığını açıklamaya çalışır. *Dağarcık*'ta, Lamarck ve Darwin teorilerini destekleyen yazılar yazar.

¹⁸ Erbay-Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 85-90.

¹⁹ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 15-16.

²⁰ Erbay-Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 63.

²¹ Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad*, Yayına Hazırlayan: Fazıl Gökçek, (İstanbul: Oğlak Yayınevi, 1996), 72.

“*Duwardan Bir Sada*” adlı makalesi büyük ses getirir ve materyalist düşünceyi savunduğu iddiasıyla cezalandırılır. Zamanla yaşadığı fikri değişim ve dönüşüm ile batı karşısında İslam’ın ve Müslümanlığın en önemli savunucularından biri olur. Bu büyük değişim sonrası Draper’in *Nizâ-ı İlm ü Din* kitabını tercüme eder. Düşüncelerinde ateizmden dindarlığa, materyalizmden spiritüalizme doğru keskin bir değişme görülür. Bu düşüncesi çerçevesinde *Ben Neyim’i*, *Schopenhauer’i Tenkit’i* ile dini düşünceyi savunma bağlamında *Müdafâa* isimli eserlerini yazar. Türk düşünce hayatında ilk kez onunla Batı’nın felsefi problemlerine düşünce egzersizi başlar.²² Bu sürgünü esnasında yaşadığı birtakım tecrübelerin ve dine dönüşünü sağlayan olaylar zincirini değişim sürecini *Menfa* adlı hatıratında görmek mümkündür.²³ Başta bu eseri olmak üzere bu eserinden sonra kaleme aldığı yazı ve kitaplarında İslam’ı itikadı ve ameli bağlamda fikirsel, mantıksal, tarihsel, toplumsal üstünlükleriyle savunmuştur.

Aslında Ahmet Mithat’ın Rodos sürgününden önce de Allah’a inandığı, kutsal bir gücün varlığından bahsettiği görülmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 1873’de neşredilen *Dağarcık* adlı dergideki “*Felsefe ve Feylosoflar*” isimli makalesinde Thales’ten Sokrates’e felsefe tarihini anlattıktan sonra şöyle bir fikir sunar: “*Dünyada hiçbir feylesof olmamıştır ki bir manevi kuvvetin hüküm sürdüğünü görmemiş ve anlamamış olsun. Bunu hepsi görmüş, ancak onun mahiyetini tayin bakımından birbirlerinden ayrılmışlardır.*”²⁴ *Felsefe-i Zenan*’daki “*Cinli Han*” hikâyesinde, *İki Hud’akâr*’daki “*Emanetçi Sıtkı*” hikâyesinde ve *Bir Acibe-i Saydiye*’deki *Ana-Kız* isimli hikâyesinde kullandığı birtakım dini argümanlar aslında gençlik döneminde de dine inanan biri olduğunun göstergesidir.

Ahmet Mithat’a göre materyalist akımlar insanları manevi bir tatminsizliğe sürüklemekte, toplumsal dayanışmayı zayıflatmakta ve bu da anomik intihara yol açmaktadır. Özellikle sosyal yapının çözülmeye başladığı XIX. yüzyıl Osmanlı toplum hayatında bu akımlar sayısı azımsanmayacak kadar kabul görmüşlerdir. Hatta Beşir Fuad’ın ölümünü onun sadece Batı düşünce hayatıyla ilgilenmesi ve buna karşı doğu tefekkür dünyasıyla ilgilenmemesine bağlar.²⁵ Ayrıca düşünürümüz Budizm’i bir dinden ziyade felsefi bir anlayış bağlamında 1890’da *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde neşredilen felsefi özellikteki *Paris’te Otuz Bin Budist* isimli kitabında incelemiştir. Darwin’in “Dönüşümcülük” öğretisi ile Budizm arasında benzerlik kurar.²⁶ Fen ve matematik ile aydınlanan gençlerin materyalizme düşme ihtimalinin yüksek olduğunu; bu nedenle kendi dinlerini yani İslam’ı bilmeleri gerektiğine inanmıştır. İslam’ın yüceliğini de ancak diğer dinlerin incelenmesi ile gerçekleşeceğine inanır. Gerek İslam’ı gerekse diğer dinleri araştırmanın amacı dinin bireyin psikolojik, sosyal ve zihinsel yönüne etkisinin araştırılmasıdır. İnananların dini bir ahlak ile terbiye edilmelerini ve psikolojilerini din çerçevesince oluşturmalıdır.²⁷ Fikirsel hayatındaki

²² Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115-117. Ülken, Hilmi Ziya, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1976), 111.

²³ Erbay,- Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 84-85.

²⁴ Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, 111-112.

²⁵ Ahmet Mithat, *Paris’te Bir Türk*, 416.

²⁶ Erbay-Utku, *Ahmet Midhat Felsefe Metinleri*, 110-120.

²⁷ Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan*, (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1913), 16-17.

büyük değişim sonrası dönemin önemli akımlarından materyalizmi gerek insanın fitratına uymaması gerekse topluma olumsuz etkisi dolayısıyla teorik ve reel argümanlar ile eleştirmiştir.

Düşünürümüze göre dinler tekâmül etmiştir ve bu tekâmül ilk insandan günümüze gelen bir medeniyet ile senkronize bir şekilde ilerlemiştir. Dini bakımdan ilerlemiş toplumlar, medeniyet itibarıyla da ileridirler. İnsan tabiat kuvvetlerine mahkûm iken tekâmül vasıtasıyla şimdi tabiatı kendisine mahkûm etmiştir. Dünyadaki her şey tekâmülün bir eseridir. Fakat burada şunu belirtelim ki din, Tanrı tarafından ilk insana fitrî olarak öğretilmiş ilahi bir olgudur. İlk zamanlarda politeist bir anlayış ile insanların ruhlara inandığı (animizm) iddiası dikkat çekmektedir. Animistik bir anlayış zamanla yerini totemizme bu da yerini politeizme bırakmıştır. Ardından ise İbrahîmî dinler diye bilinen monoteistik inançların geldiğini iddia etmiştir. Ancak dinlerle ilgili bu değişim ve dönüşüm mutlak anlamda politeizmden monoteizm şeklinde değil zaman zaman tersi yönde de olmaktadır. Örneğin Hz. İbrahim sonrası Hz. Musa dönemine gelindiğinde toplum hem politeist hem de antropomorfist bir inancı benimseyebilmektedir.²⁸ Dinler tarihindeki devrin hâkim anlayışlarından monoteizmden politeizme anlayışını değil de politeizmden monoteizme anlayışını benimsemesi dikkat çekicidir. Her ne benimsediği bu anlayış ilerlemeci bir tarih anlayışının yansıması olsa da politeizmden monoteizme geçişi mutlak olarak görmemektedir.

Ahmet Mithat'a göre insan anâsır-ı erbaayı (dört ana unsur) yani ateş, su, hava ve topraktan tarihten günümüze gelene kadar faydalanmıştır. Rüzgârı bir yelkene dolduran insan, sudan gemiler vasıtasıyla taşıma için yararlanmış, toprağı işleyerek yiyecek ihtiyacını karşılamış ve madenlerini çıkararak kimi ihtiyaçlarını gidermiş, dağları delerek içinden trenleri geçirmiştir. Ona göre bilimde ve sanayide yeteri kadar ilerlersek dünyaya hâkim, tabiata da galip olabiliriz. *Nizâ-ı İlm-ü Din* adlı eserinde bir taraftan Draper'e apolojik bir bağlamda cevap verirken diğer taraftan din-bilim tartışmasını İslam lehinde argümanlar ile savunmuştur. *Müdaafa* isimli çalışmasının "*Din-î Fennî*" kısmında bilimle uyuşan bir dinin ne olması gerektiğini tartışmış ve var olan bütün bilimlere kapsayan bir dinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Pozitivizm anlayışındaki gibi bir bilim dininden bahsedilmesinin doğru olmadığını dinin bilimi destekleyen bir özellik taşıdığını iddia eder. Bu düşüncesini de XIX. yüzyılda ulaşılan ilmi hakikatlere Kur'an'dan birtakım ayetleri örnek göstererek İslam'ın buna on üç asır önce ulaştığını ifade etmiştir.²⁹ Bu bağlamda bilim ve bilgi felsefesi ile din ve toplum arasında bir etkileşimden bahsetmesi dikkat çekicidir.

Din, konularının mahiyeti itibarıyla her insanın odaklandığı bir olgudur, çünkü din insani varoluşun en temel problemleri üzerinde düşünmekte ve onların çözümünü sunmaktadır.³⁰ Teistik bir din olan İslamî bağlamda din şu şekilde tanımlanmaktadır: Akıl sahibi insanları, kendi irade ve arzularıyla bizzat onlar için hayırlı olan şeylere sevk eden ilahi bir kanundur. Yani o, Yüce Allah'ın insanı hayra, ebedi mutluluğa ulaştırmak üzere kullarına

²⁸ Ahmet Mithat, *Tarih-i Edyan*, 45-69.

²⁹ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 235-245.

³⁰ C. Stephan Evans-Zachary Manis, *Din Felsefesi*, Çeviren; Ferhat Akdemir, (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 15.

vaz'ettiği kurallar bütünüdür. Diğer bir tanımlamaya göre din; bireysel ve toplumsal yönü olan inanç ve davranış bakımından kurumsallaşmış insanlara bir yaşam şansı veren, onları belirli bir dünya görüşü etrafında birleştiren sosyal bir kurumdur.³¹ Felsefe ise hikmet sevgisi, madde ve hayatın belirtilerini sebep sonuçlarını inceleyen zihni ve fikri faaliyet³² şeklinde tanımlanabilir. Felsefe ve din birçok ortak konuyu paylaşır. Bunların başında yaratıcı, âlem, ezel, ebed, ahlak, vicdan, hak, adalet eskatoloji bilgi vb. konular gelir.

Ahmet Mithat, yukarıda da belirttiğimiz gibi *Dağarcık*'ın IV. sayısında çıkardığı “*Duwardan Bir Sada*” isimli makalesiyle çağdaşı ve halefi olan bazı yazarlar tarafından dinsizlikle suçlanmış, hatta Rodos sürgününe gönderilmesinin sebebi olarak bu makalesi görülmüştür. Fakat kendisine yapılan dinsizlik ithamını kesinlikle kabul etmediği gibi, onuruna da yakıştıramamaktadır.³³ Bu bağlamda düşünsel hayatının ilerleyen zamanlarında bir takım mantıksal argümanlar ile ateizmi eleştirmiştir. Aynı zamanda nakli ve akli deliller ile teizmi özellikle İslamiyet'i savunur. Ayrıca sürgün yıllarındaki hatıralarını yazdığı *Menfa*'da, biraz da kendi çaresizliğinin ve yalnızlığının ızdırabıyla dinsizlik konusuna tepki göstermiştir.³⁴ Romanlarında din genel olarak bireysel ve toplumsal olmak üzere iki fonksiyonu icra eder. Bireysel fonksiyonu; insanlara bir yaşama amacı vermesi, onların hiçliğin girdabına düşmelerini engellemesidir. İnsan bir rastlantı sonucu oluşmadığı gibi, onun bu dünyaya gelişinin de bir gayesi vardır. Bu sebeple de Avrupa gazetelerinde her zaman görülen intihar haberlerini dinsizliğin bir neticesi olarak görür.³⁵ Toplumsal fonksiyonu ise; dinin insanlara verdiği Allah korkusu ve bu korkunun insanın kendi türüne zarar vermesini engellediğini iddia etmiştir. Böylece toplumsal güvenin ve huzurun sağlanmasında dinin fonksiyonuna dikkat çekmiştir.³⁶ Mütefekkirimiz dinsizlik konusunu işlerken devamlı olarak Avrupa'dan örnekler vermiştir. Çünkü ateizm, materyalizm, pozitivizm gibi dinsizliği telkin eden fikirler Osmanlı'ya Avrupa'dan gelmiştir. Avrupa, özellikle de Fransa laikliğin ve sekülerizmin etkisiyle dine kayıtsızlık ve bunun sonucu olarak ahlaki yozlaşma açısından dikkat çekicidir.³⁷ Düşünürümüz dini insanın fitratı, tarihsel gerçekler, toplumsal faydaları, hayati fonksiyonlar gibi argümanlarla temellendirmiştir. Şimdi de düşünürümüzün ahlak anlayışı hakkında bilgi verelim.

Ahlak Anlayışı

Ahmet Mithat, birçok eserinde Hıristiyanlık ve İslam'ı birtakım ahlaki değerler bakımından karşılaştırmış; İslam ahlakının bireysel ve toplum erdeminin oluşmasındaki pozitif yönünü önplana çıkartmıştır. Düşünürümüzün hedefi Hıristiyanları yermek değil Avrupalı müsteşriklerin İslam aleyhindeki propagandalarına cevap vermektir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslam'ı savunma amacıyla *Müdafa'a*, *İstibşar*, *Beşair ve Nizâ-ı İlim ü Din-*

³¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Selçuk Yayınevi, 1987), 5.

³² Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2001), 421.

³³ Ahmet Mithat Efendi, *Menfa*, Yayına Hazırlayan; Handan İnci, (İstanbul: Arma Yayınları, 2002), 170.

³⁴ Ahmet Mithat Efendi, *Menfa*, 202-203.

³⁵ Ahmet Mithat Efendi, *Jön Türk*, Yayına Hazırlayan; Ali Şükrü Çoruk-M. Fatih Andı-Kazım Yetiş, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınevi, 2003), 221.

³⁶ Ahmet Mithat Efendi, *Müşahadat*, Yayına Hazırlayan; Necmettin Turinay, (Ankara: MEB Yayınevi, 2003), 301.

³⁷ Ahmet Mithat Efendi, *İki Hüd'akâr*, Yayına Hazırlayan; Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001), 708.

eserlerini yazmış eserlerinde ayrıca Osmanlı toplum ve aile yapısının muhafazasını amaçlamıştır.³⁸ Avrupaî ahlakı aile ve toplumu tehdit eden yönüyle eleştirmiş, aynı zamanda yaşadığı toplumdaki geleneksel/taklitçi dindar ahlak modelini de benimsememiştir. Bazı romanlarında, *Felâh Bey ile Rakım Efendi*, roman karakterlerinin İslam'da hoş görülme- yen hatta kabul edilmeyen içki, zina, kumar gibi alışkanlıkları zaman zaman tolere edebilmiştir. Birçok romanında dini bağlamda yasaklanan şeylere karşı tavrı net olmamasına rağmen kahraman tiplerinde yalan, kul hakkı yememek, riyakârlıktan uzak olmak, nazik olmak gibi, evrensel değerlerde ise tutumu kesindir. Önerdiği ideal ahlakta dini unsurlar önemli olmakla birlikte tamamen dini kuralların belirlediği bir ahlak modeli değildir. İdeal bir ahlakın olabilmesi için dini ana öğe olarak kabul eden romanlarındaki ideal tipler, dinin insanlara kazandırdığı erdemlere ve sıfatlara sahiptir. Ancak bu kişiler dini, fıkıh kitaplarında geçen haliyle yaşayamaz. Din onların davranışlarını genel ahlaka zarar vermeyecek şekilde düzenler. Örneğin, *Jön Türk* romanının kahramanı Nurullah, İslam'ın haram gördüğü bazı tutum ve davranışları, insanlara zarar vermeyecek, toplumsal adabı bozmayacak kadar yapar. Düşünürümüzün eklektizm anlayışında bu durum karda yürüyüp izini belli etmemek şeklinde ifade edilmiştir. Ahlakın kaynağı dinin ile birlikte kanun ve toplumun adetleri şeklinde düşünülebilir. Dini ahlak ile kanun ve toplumun adetlerinin sistematik bir ahlakın birbirini tamamlayan ana unsuru olarak kabul eder.³⁹ Bu yönüyle nassi ahlak ile ictimai ahlak arasında bir bağlantı kurmak önem arz eder. Yine ahlakın nazari boyutundan ziyade ameli boyutu önemlidir. Düşünürümüzün eğitim ile ilgili yazılarında okullarda verilmesi gereken terbiye ile ilgili hem dini hem de örfi ahlakın pratize edilmesi dikkat çekicidir.

Düşünürümüze göre, kâmil insanı yücelten asıl etmen akıl, ilim ve hikmettir. Bu üç etmen ile donanmış insan ahlaken en üstün olandır.⁴⁰ Pratik ahlakına göre konuya bakışı sadece Doğulu kalmak ya da sadece Batılılaşmak değildir. En yararlıyı ararken; bunu çeşitli bilgileri derlemek ve sentezlemek şeklinde gerçekleşir. Batının ilmi, çalışması ve disiplini; Doğu'nun ahlaki, fazileti ve dini ile birleşince pratik ve pragmatik bir ahlaki sonuç elde edileceğine inanır.

Düşünürümüze göre insan makine değildir, hür iradesi ile kendi başına hareket eder. Bundan dolayı determinist bir anlayış ile insanın maddeye ve eşyaya benzetilmesini doğru bulmaz.⁴¹ Yaşadığı dönemde hürriyet fikirlerinin engellenmeye çalışılması; hürriyet taraftarlarına ve hürriyet karşıtlarına zarar vermiştir. Yasaklar sonucu fikir hürriyeti problemi yalnızca pratik anlamda özgürlük olmak üzere gereğinden fazla yayılmış, genel hukuk ve hürriyetin temeli bulunan birçok ilim ve fen konuları irdelenmemiştir. Aynı zamanda çıkarılan gazete ve dergilerdeki hürriyet temalı yazıların halk tarafından yanlış anlaşılabilmesi, siyasi anlamda çözümlere sebebiyet vereceği, dinin anlaşılması ve yaşanmasına zarar verebileceği kaygısını taşımıştır. Bundan dolayı toplumsal dinamikler dikkate alınarak ahlak ve hürriyet

³⁸ Cevdet Kudret, *Ahmet Mithat*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınevi, 1967), 12.

³⁹ Kemal Coşkun, *Ahmed Mithat'ın Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ankara Üniversitesi SBE, 2006), 58-59.

⁴⁰ Ahmet Mithat Efendi, *Paris'te Bir Türk*, 83-84.

⁴¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115-117. BK; Mithat Ahmet, *Paris'te Bir Türk*, 83-84. Mithat Ahmet, Dağarcık, III, 80-86.

onun için pragmatik perspektif ile ifade edilmiştir. Bu bağlamda düşünürümüzün konformist ve pragmatist bir anlayışı benimsediği kabul edilebilir.⁴² Yaşadığı dönemde en önemli entelektüel ve politik tartışmalardan bir olan hürriyet kavramını devletin varlığını devam ettirebilmesi ve toplumun düzenini sağlamak için mutlak hürriyete de karşı çıkarak sınırlandırmakta bir beis görmemektedir. Hatta bundan dolayı dönemin kimi aydınları tarafından oportünistlikle itham edilmiştir.

Batı düşüncesini değerlendirirken Batı felsefi sistemlerini maddiyatçılık–maneviyatçılık ya da ahlâkîlik-gayrî ahlâkîlik perspektifinden incelemektedir. Bu açıdan anarşizm olarak gördüğü mutlak özgürlükçülüğün ve XVIII. yüzyıl Fransız ekonomistlerinden beslenen Türk liberalizminin de karşısında olmuştur.⁴³ Nihayetinde devrinin aydınlarının birçoğu Batı'yı görmüş büyük bir bölümü kayıtsız şartsız Batı ahlak ve hürriyet anlayışını Osmanlıya getirmek istemiştir. Düşünürümüz de Batı'ya gitmesine rağmen mutlak bir batı hayranlığından ziyade temelleri İslam'da ve Türk toplumunda olan bir ahlak ve hürriyet anlayışını benimsemiştir. Bu anlayışı dolayısıyla günümüz yaşadığı devrin Milliyetçileri ve muhafazakârları tarafından kabul görmüştür.

Felsefede Amaç ve Yöntemi

Ahmet Mithat, kimi filozofları değerlendirirken bilimsel bir yol izlemez, daima halkın seviyesinde kalır. Elitist ve entelektüel bir tutum ile felsefi bir anlatım yerine halkın seviyesine inmeyi tercih eder. Örneğin Voltaire'in fikirlerini anlatırken veya irdelerken de bu yöntemi benimser. Voltaire'i bir filozof olarak kabul etmez, onu daha ziyade yeni bir dünya görüşü için ihtirasla mücadele eden felsefi derinliği ve özgünlüğü olmayan bir yazar olarak görür. Düşünürümüze göre Voltaire'in düşünce dünyasında odak noktası ahlakıdır. Voltaire iklim, idare ve din unsurlarının ruh üzerinde etkin güç olduğunu iddia etmektedir. Düşünürümüze göre onun metafiziği kötuleyip aklı yücelttiği, bireyi saldırıdan koruduğunu, inancını ve düşüncesini hoşgörünün altına aldığı şeklinde düşüncelere sahip olduğunu iddia eder.⁴⁴ *Tercüman-ı Hakikat*'te yayımladığı ve 1887'de yayımladığı *Voltaire* adlı felsefi eseri de dikkate değerdir. Sadece Voltaire'in *Newton'un Unsurlar* adlı eserinden söz eder. Birçok Osmanlı aydınının yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ, İbn Rüşd, Farâbî gibi düşünürlerden bihaber olduğunu söyler. Bir filozofun doğru bir şekilde tanınması için tüm eserlerinin insanlığa tanıtılması gerektiğini düşünür. İlme irfana ve akla önem veren İslam dini mensuplarının günlük hayatlarında bir takım batıl inanç ve hurafeler benimsemelerini tuhaf görür ve bu tür batıl inanç ve hurafelerin bilinçsizlikten kaynaklandığını söyler. Türk halkının felsefeye yeterli ilgi duymamasının ve bundan dolayı medeniyet hamleleri yapamamasından yakını.

Ahmet Midhat, felsefe/hikmet konusunda araştırma ve çalışma yapan bir fikir işçisi olup bu konuda çeşitli yazılarında düşüncelerini serdetmiştir. Bu bilgi/bilme ile ilgili Schopenhauer, Voltaire gibi düşünürlerle ilgili yazılarında ve Fatma Aliye Hanım'a yazdığı mektuplarda sık sık felsefi tahliller yaptığı görülmüştür. Onun düşünce dünyasında bu

⁴² Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılâp*, 138-141.

⁴³ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 277-283.

⁴⁴ Tanıllı Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, (İstanbul: Adam Yayınları, 1994), 237-244.

konular hep bir problem olmuş ve sorgulanmıştır. Düşüncenin temeli olan felsefenin alanını belirlemek için tanımla işe başlamış daha sonra felsefenin tarihsel gelişimi ve fonksiyonu hakkında bilgiler vermiştir.⁴⁵ Felsefenin insan zihnine rehberlik edeceğini belirterek yenileşme sürecinde felsefenin kılavuzluğunda doğru işlerin yapılabileceğini vurgulamıştır. Felsefe bilgisi ile hikmeti; filozof ile de hakim kavramını birbirinin yerine kullanmanın bir sakıncası olmadığını kabul etmiştir. Fakat Avrupalıların felsefe bilgisinin de Osmanlıların hikmet bilgisinin tam olarak tanımlanamadığını, sınırlarının çizilemediğini iddia eder. Bu fikri mülahazalarında asrın feridesi ve feylesof diye hitap ettiği Fatma Aliye Hanım'a gönderdiği mektuplarda da yer vermiştir. Ancak bu mektuplarda ister felsefe isterse hikmet denilsin bunun bir öneminin olmadığını, asıl önemli olanın bunların faydasının ne olduğunu tartışmıştır.⁴⁶ Felsefeyle ilimi birbirinden farklı olarak görmez. Ona göre ilimsiz bir felsefe olamadığı gibi bir hikmetin kabul edilebilmesi ilim dünyasında bir temellendirilmesine bağlıdır. Felsefenin, varlığın(ontolojik) ve bilginin(epistemolojik) bilimsel(empirik) bir şekilde araştırılması olarak tarif edildiği düşünüldüğünde, onun Tanzimat döneminde felsefenin pozitivizm, materyalizm, natüralizm ve ateizm olarak yanlış algılanışına dikkat çektiği görülür.

Tanzimat döneminde felsefi düşüncenin temellendirilmesinde, ne olduğunun ve nasıl anlaşılması gerektiğinin doğru bir şekilde ortaya konulmasında onun önemli bir fonksiyonu olmuştur. Felsefeyle ilgili yaptığı tartışmaların asıl hedefi Osmanlı toplum hayatında düşünsel bir ilgi ve alaka oluşturmak ve bu noktada Avrupa'daki gelişmelerle senkronize edilerek Osmanlı'ya has yeni bir düşünce sistemi kurmaktır. Dönemin aydınları Molière, Rousseau, Racine, Lamartine, La Fontaine, Fénelon, Victor Hugo gibi Batılı entellektüellerin eserlerini Türkçeye tercüme etmişlerdir. Fakat bu tercümelereki gaye düşünceyi geliştirme, bilimsel ilerlemeyi sağlama olmayıp genel olarak Doğu İslam düşüncesi ve ahlakına bir tepki amacıyla olduğundan istenilen sonuç elde edilememiştir.⁴⁷ Bu dönemde yapılan tercümelerin düşünceye dayalı eserlerden çok ahlak ile ilgili eserlerin öykünme amacıyla yapılması dikkati çeker. Bu durum, Ahmet Mithat'ın da düşüncelerinde bir problem olarak yer edinmiş, Beşir Fuad'a Voltaire çalışmasıyla hakkında mektup yazmıştır.⁴⁸ Mütefekkirimizin ideallerinde temellerinde İslam ve Türk tefekkürü olan etkileşimi de Avrupa olacak şekilde eklektik bir anlayış vardır. Çünkü ilim, bilim teknoloji ve felsefeyi tek bir millete has kılmak mümkün değildir aksine bu değerler insanlığın ortak mirasıdır.

Entelektüel bir birikimi olmadan felsefi eserleri tercüme eden ve tanıtan kimi müelliflerin, yaptıkları çalışmaların ne demek istediğini tam olarak anlayamamışlardır. Dolayısıyla İslam'la, pozitivizmi, materyalizmi hatta evrimciliği birbirini tamamlayan unsur olarak görmüşler ve aydınlanmanın etkisiyle İslam dininin bir akıl dini olduğu anlayışını

⁴⁵ Erbay-Utku, *Ahmet Mithat Felsefe Metinleri*, 15-26.

⁴⁶ Ahmet Mithat Efendi, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*, Yayına Hazırlayanlar; Erdoğan Erbay-Ali Utku. (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınevi, 2012), 17-20.

⁴⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1935), s. 382

⁴⁸ Ahmet Midhat Efendi, *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*, Yayına Hazırlayanlar; F. Samime İnceoğlu-Zeynep Süslü Berktaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 283.

savunmuşlardır. Tercüme yapılırken, asıl düşünceye odaklanılmamasıyla birlikte eserleri tercüme edilmesi gereken düşünürlere karşı ön yargılı yaklaşım, hatta bu noktada Schopenhauer, Voltaire gibi filozoflar din hakkındaki düşüncelerinden dolayı dikkate alınmamıştır. Batılı bu filozofları, fikirleriyle Osmanlı'ya tanıtmaya çalışan Beşir Fuad gibi düşünürlere de dine karşı anlayış ve tutuma sahip oldukları için dönemin kimi aydınları tarafından dışlanmıştır. Ahmet Mithat, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfaa* adlı eserinde, *Dağarcık* ve *Kırkanbar*'da yazdığı yazılarda Avrupalı filozofların din/yaratıcı/ruh noktasında ileri sürdükleri iddialara İslamiyet'in temel kaynaklarını referans alarak cevap vermeye çalışmıştır. Bu filozofların dine açtıkları savaşa karşı çıkmış ve onların düşüncelerine değer vermemiştir. Bunun yanında ruhun ve yaratılışın hikmetini açıklayarak İslam dinini müdafaya çalışmıştır. Bu filozofların dine karşı aldıkları tavır yerine, kendisinin dinsizlikle itham edilmesi pahasına da olsa onların düşünce dünyalarını aktarmaya çalışmıştır.⁴⁹ Aydınların toplumdaki yozlaşmaya ve imparatorluğun çöküşüne engel olmaları gerekirken kurtuluşu mutlak bir "Batı" reçetesinde aramaları daha büyük problemlere sebep olmuştur. Özellikle fikirsel temellerden uzak bir tutumla hürriyet kavramına yükledikleri anlam ile birçok isyanın temellerini atmışlar, taklitçi bir şekilde aydınlanma, ahlak ve bilim ile ilgili fikirleri dine ve örf'e karşı çıkan büyük kitlelerin oluşmasına sebep olmuştur. İşte Ahmet Mithat Efendi'nin aydınları eleştirdiği en önemli nokta budur.

Dağarcık dergisinde Avrupa'daki bilim ve felsefeyle ilgili bilgilerini, dini kurallar bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Pozitivizmle özellikle Lamarkizm ile İslamî akideleri bir arada kullanma gayreti onun düşünce dünyasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. *Dağarcık*'ta başlayıp *Tercüman-ı Hakikat*'te devam eden felsefe çalışmaları, felsefi konuları günlük hayata da hitap edecek şekilde aktarması önemlidir. Düşünürümüz yaşadığı fikirsel değişim ve dönüşümle birlikte batı felsefi akımlarının birçoğunu olumsuz fikri akımlar olarak kabul eder. Felsefi bilgisi yüzeysel ve ansiklopediktir. Hatta Avrupa'daki mevcut felsefi akımlarla ilgili ansiklopedik seviyenin de altında bilgiye sahip olup materyalizm, nihilizm, anarşizm, sosyalizm, radikalizm, pozitivizm, naturalizm gibi kavramlardan bahsetmesi; Batının dinsizlik gibi olumsuz akımlarından Osmanlı gençlerini muhafaza etme amacıdır. Batıdaki düşünce akımlarındaki gelişmeleri maneviyatçılık-maddiyatçılık, ahlakçılık-gayri ahlakçılık yönüyle ele almıştır.⁵⁰ Bu tutumu kompartmanist anlayışı benimsediğini göstermektedir.

Ahmet Mithat, Osmanlı toplumunu Batı'dan gelen zararlı felsefi akımlara karşı bilgilendirmeye ve korumaya çalışmıştır. Çünkü bu fikirler Avrupa'nın ahlaki değerlerine bağlı vatandaşları tarafından bile kabul edilmemektedir. Bu anlayıştaki insanlara Müslüman denilemeyeceği gibi Hıristiyanlaşma eğiliminde olduklarını da iddia etmek doğru değildir. Osmanlı eğitim sistemindeki ders programlarının yetersizliği ve gençlerin gerek bilgi gerekse tecrübe bağlamında henüz doğru ile yanlış ayırt etme gücüne sahip olmadan yeni felsefelere rağbet etmesi bu konudaki memnuniyetsizliğine yol açan sebeplerdendir. Gençlerin adı

⁴⁹ Ahmet Mithat Efendi, *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 301-306.

⁵⁰Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, (Ankara: Meb Yayınevi, 1975), 268-271.

duyulmuş bir filozofun görüşlerini, onun aksi yönündeki görüşlerle arasındaki farkı ayırt edemeden, dahası ne gibi farklı görüşler olduğunu bilmeden körü körüne kabul etmesi ve temel bir inançmış gibi alması büyük bir tehlikedir. Felsefenin hayatın kozmoloji, eskatoloji, arke, teogoni, kozmogoni gibi meselelerde yoğunlaşmış olması, yanlış bir felsefi düşünceye saplanan bu gençlerin sadece bu dünyasını mahvetmekle kalmaz, ahiretini de kaybetmesine yol açacağını iddia eder.⁵¹ İslam dünyasında felsefe ve hikmet kavramlarının, genellikle ayrı kavramlar şeklinde anlamlandırılması, zaman zaman Ahmet Mithat'da da görülmektedir. Ancak felsefeyi, Batılıların sofistیک bir tutumla birbirini fikri anlamda alt etme esasına dayanan birtakım düşünce sistemleri olarak da görür. Hikmeti ise; varlığı, âlemin yapısını, Kur'ânî perspektif ile araştırma ve düşünme olarak kabul eder. Buradan da anlıyoruz ki müellifimiz aslında felsefe ile dine yüklenen anlamlar genel itibariyle ya ideolojiktir ya da eksiktir. Bununla birlikte çoğu kez Doğu hikmeti için de felsefe tabirini kullanmıştır.⁵² Düşünürümüzün gerek felsefeye yüklediği fonksiyon gerekse aydınları eleştirdiği hususlara baktığımızda muhafazakâr bir tutum ile fonksiyonalist ve pragmatist bir durum söz konusudur.

Sonuç

Ahmet Mithat Efendi'nin din, felsefe, ahlak, materyalizm, natüralizm ve pozitivizm ilgili görüşlerini incelemeye çalıştığımız bu çalışmamızda düşünürümüzün fikirlerinin din ve toplum merkezli bir yaklaşım içerisinde olduğu dikkate değerdir. Yaşadığı tecrübe ve edindiği ilim ile fikirsel anlamda zaman içerisinde radikal değişim ve dönüşümler yaşamış, nihayetinde maneviyatçı bir noktaya ulaşmıştır. Birçok karmaşık düşünce sistemleri içinde bocalayan bir yazar olmaktan ziyade farklı fikirleri sentezleyen bir düşünürdür. Bilimsel ilerlemenin gerekliliğinden bahsettiği gibi, dinin içtimai hayattan ve ahlaki sistemden uzaklaştırılmasını da reddeder. Mütefekkirimiz, çağımızın da en büyük tartışma konularından biri olan din-bilim-felsefe anlamında bir tartışma-çatışma olup olmadığıyla ilgili bir takım fikirler ileri sürmüştür ki bu konuyu başka bir çalışmamızda incelemek isteriz. Düşünürümüz felsefi, ağır ve ağıdalı bir düşünürün ifadeleriyle yazan ve söyleyen bilgin tutumu yerine halka arı duru sade, anlaşılır bir dille seslenen, dolayısıyla yaşadığı dönemde geniş halk kitleleri tarafından kabul gören bir halk düşünürü olarak kabul edilebilir. Felsefe ve ahlakın ontolojik, epistemik, teorik ve kognitif yönünden ziyade pratik, pragmatik ve fonksiyonelliğine dikkat çeker. Çalışmalarının bir kısmını o dönemin mevcut anlayışından ziyade felsefeye yöneltmesi ile dikkat çeker. Bu felsefi çalışmalarını tarihi bağlamda din-felsefe, din-bilim, din-ahlak ilişkisi çerçevesinde ele alır. Birçok batılı düşünürü eleştirmiş ve kimi düşünürlerin İslam'a saldırılarına cevap vermek için eserler yazmıştır. İslamcılık akımının fikri temellendirmesinde Ahmet Mithat'ın düşüncelerinin katkısı yadsınamaz. Devrinin önemli eğitimcilerinden biri olup birçok romanında din ve ahlaka yönelik mesajlar vermiştir. Aynı zamanda eserlerinde yaşadığı dönem itibariyle benimsediği felsefi akımları da kahramanları aracılığıyla ortaya

⁵¹ Ahmet Mithat, *Schopenhauer'ın Yeni Hikmeti Cedidesi*, 18.

⁵² Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 277-280.

koymuştur. Onun deyimiyle hikmet olarak adlandırılan felsefenin asıl gayesi insanın manevi anlamda tatminini sağlayan ve onu Rabbine ulaştıran bir bilgelik sevgisidir.

Osmanlı'nın son dönem edebi şahsiyetlerinin doğrudan ve dolaylı olarak felsefi düşüncelerinin incelenmesi birbirleriyle mukayese edilmesi günümüzle ilişkilendirilmesi hem sosyal bilimler hem de teoloji açısından önemlidir. Ayrıca günümüzdeki edebiyatçı kimliği ile meşhur olmuş yazarların bilgi, birikim felsefeye ilgileri ve toplumla alakaları ile o dönemin edebi şahsiyetlerinin bilgi, birikim, felsefeye ilgileri ve toplumla alakaları tartışılmalıdır. Buna binaen günümüz popüler yazarlarının aksine Ahmet Mithat'ın din, felsefe ahlak vs. alanlardaki eserleri ve görüşleri uzmanlar ve meraklıları haricinde pek bilinmediği gibi dönemin birçok edebi şahsiyetinin yalnızca edebiyatla ilgili eserleri rağbet görmektedir. Bu bilinmezliğin sebebi Ahmet Mithat ve onun gibi mütefekkirlerin kifayetsizliği değil, günümüz modern ilim dünyasında ve akademi camiasında sosyal bilimlere yeteri kadar kıymet verilmemesi ayrıca din-bilim-felsefe-ahlak ilişkisine nötr veya negatif bir perspektif ile yaklaşılmasıdır. Bu alanda yapılacak nitelikli çalışmaların artmasıyla bu durumun düzeleceğini ve Ahmet Mithat Efendi gibi birçok Osmanlı aydınının eserlerinin ve görüşlerinin insanların takdirine sunulacağını düşünüyoruz.

Kaynaklar

- Adıvar, Adnan, *Tarih Boyuca İlim ve Din*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.
- Ahmet Mithat Efendi, *Acayib-i Âlem*, Haz. Nurullah Şenol, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.
- Ahmet Mithat Efendi, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*, Haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2012.
- Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad*, Haz: Fazıl Gökçek, İstanbul: Oğlak Yayınları, 1996.
- Ahmet Mithat Efendi, *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*, Haz. F. Samime İnceoğlu-Zeynep Süslü Berктаş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Ahmet Mithat Efendi, *İki Hud'akar*, Haz. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001.
- Ahmet Mithat Efendi, *İstibşar*, 1. Baskı, İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası 1893.
- Ahmet Mithat Efendi, *Jön Türk*, Haz. Ali Şükrü Çoruk-M. Fatih Andı-Kazım Yetiş, Ankara: TDK Yayınevi, 1992.
- Ahmet Mithat Efendi, *Menfa*, Haz. Handan İnci, İstanbul: Arma Yayınları, 2002.
- Ahmet Mithat Efendi, *Müşahadat*, Haz. Necmettin Turinay, İstanbul: MEB Yayınevi, 2003.
- Ahmet Mithat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Din*, 1. Baskı İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1896.
- Ahmet Mithat Efendi, *Paris'te Bir Türk*, Haz., Erol Ülgen, Ankara: TDK Yayınevi, 2000.
- Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan*, İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1913.
- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: Selçuk Yayınları, 1987.

- Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Coşkun, Kemal, *Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: TTK Yayınevi, 1991.
- Dalkılıç, Bayram, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, Konya: Kendözü Yayınları, 2000.
- Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2001.
- Erbay, Erdoğan, Utku Ali, *Ahmet Mithat Efendi, Felsefe Metinleri*, İstanbul: Babil Yayınları, 2002.
- Evans, C. Stephan, Mamis, Zachary, *Din Felsefesi*, Çev. Ferhat Akdemir, Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Hece Yayınları, 1986.
- Kudret, Cevdet, *Ahmet Mithat*, Ankara: TDK Yayınevi, 1967.
- Okay, M. Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara: MEB Yayınevi, 1975.
- Okay, M. Orhan, "Edebiyat Teorisi, Tenkit ve Ahmet Mithat Efendi", İstanbul: Dergâh Dergisi, Ocak 2006.
- Okay, M. Orhan, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Okay, M. Orhan, "Ahmet Mithat Efendi", İstanbul TDV *İslam Ansiklopedisi*, s.100-103, c: II, 1989.
- Okay, M. Orhan, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: İrcica Yayınları, 1999.
- Tanıllı Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, İstanbul: Adam Yayınları: 1994.
- Tunaya T. Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2004.
- Us, Hakkı Tarık, *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz*, İstanbul, Vakıf Matbaası, 1955.
- Ülken, H. Ziya, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", Ankara: AÜİFD, s. 27-30, c: XI, 1963.
- Ülken, H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya: Selçuk Yayınları, C: II, 992.
- Ülken, H. Ziya, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1976.
- Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakıf Matbaası, 1935.
- Yazgıç, Kamil, *Ahmed Midhat Efendi Hayatı ve Hatıraları*, İstanbul: Tan Matbaası, 1940.
- Zekâ Semih, "Letaif-i Rivayat'ta Felsefi Düşünceler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C: IX Sayı: 43 Nisan 2016 ss. 545-555

An Ottoman Highbrow Ahmet Mithat Efendi and his Some Philosophical Views

Abstract

With political reforms, the differentiation between the philosophy and the religion occurring as a reflection of positivism led to the arguments of these two phenomenon in different courses. In Ottoman modernization hat the highbrows were interested in positive or religious disciplines, the relationship between religion and philosophy found a chance to be discussed with different aspects considering the period lived. The philosophers of chaotic period tried to find a solution to these problems in terms of both traditional and modern aspects. Some by writing, some by seeking to go to Europe to explore how they could transfer what they learned there, and others by questioning the past, reflect the pursuit of getting out of the current chaotic situation. Ahmet Mithat Efendi who is actually known as a man of letters in our literature lived in the last period of Ottoman Empire when political, economic, religious, internal, moral and intellectual crises were at their zenith. In this article, we are going to study Ahmet Mithat Efendi living radical changes in his world of thought, drawing attention with his conformist and pragmatist attitude, and leaving works in the philosophy, history, economic, religion, education etc. fields. Even though mentioning his literature because of his expertness field is not our study area, in some of his literary works, his views about religion and philosophy catch the attention. Ahmet Mithat Efendi refuses that philosophy leads to atheism and irreligiousness in contrast to some Ottoman highbrow. He tried to prove this by adducing some philosophers who lived in our civilization and some religious arguments. His moral understanding consists of not only religious but also traditional and pragmatic features. He claims that naturalism and positivism coming from the West damages structure of Turkish family and its moral because of the fact that positivism and naturalism they neglect spiritual side of human. In this opinion, even the reason why suicide spread in Europe and his friend Beşir Fuat committed suicide is such destructive movements like naturalism and positivism. Ahmet Mithat Efendi, in his studies, says by comparing Islamic and European civilization that İslamic civilization had contributed to the humanity in the past. However in his area, while he was sad due to backwardness of Muslims, he claimed that reviving of Turkish Islamic culture without prejudice was the way to get rid of the situation of Muslims. He also claimed that many inventors and scientists had lived in past of Islamic civilization and Muslims could achieve this again with a true Islamic understanding. We are not going to study Ahmet Mithat Efendi's period elaborately in which most intellectual movements were available. The intellectual, who has undergone great changes and transformations in his intellectual life, takes our attention with his direct or indirect views on religion or philosophy in many of his works in fields such as literature, religion history, education and philosophy. In this study, we will examine Ahmet Mithat Efendi's thoughts about religion, philosophy, morality, positivism, materialism, and naturalism and try to evaluate the aims and methods of philosophy.

Keywords: Materialism, Positivism, Morality, Religion, Philosophy

Kitap Değerlendirmesi

Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu (The Idea of A Critical Theory Habermas and the Frankfurt School), Raymond Guess, (çev. Ferda Keskin)
İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.



Değerlendiren

Tamer YILDIRIM^a

^a Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
e-Posta: tameryildir@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Kitap Değerlendirmesi Bilgileri

Geliş Tarihi:	26.05.2019
Kabul Tarihi:	22.06.2019
Yayın Tarihi:	27.12.2019

Eleştirel teoriyi ve Frankfurt Okulu'nu ele alan eser, oldukça kapsayıcı ve yoğun içeriğinden dolayı 10'dan fazla dile çevrilmiştir. Bunun temelinde hazırlanmasının uzun bir süreçte gerçekleştirilmiş olmasındandır. Şöyle ki, yazarın 1973'te başladığı eser, 1980'de tamamlanmış ve 1981'de basılmıştır. Yani eser yazıldığı dönem dikkate alınırsa 40 yıla yaklaşan bir geçmişe sahiptir. Bu uzun süreçte çok farklı sosyal, politik anlayışların, farklılıkların oluşmasına rağmen anlatılan konu hala tartışılmaya ve çalışılmaya devam etmektedir. Çünkü eser, genel olarak ideolojinin ne olduğunu ve eleştirel teorinin bilimsel ve epistemolojik, metodolojik olarak niteliğini anlatmaktadır. Yani Frankfurt Okulu ve eleştirel teoriye dair bilgileri toplayan kitap eleştirel teorinin epistemik tartışmalarını ve kullanılan yöntemin genel mantığını ortaya koymaktadır.

Yazar önce bu anlayışı hazırlayan kişilere değinir ve Frankfurt Okulu üyelerini S. Freud ve K. Marx'ın aynı anlamda kavramsal bir devrimci olduğunu düşünür. Onlara göre Marx ve Freud'un teorileri temel epistemik yapıları bakımından yakın benzerlikler içerir ki; felsefi bir bakış açısından iki ayrı tür teori değil aynı tür teorinin iki ayrı örneğini temsil ederler. Marksizm ve psikanalizin ana örneğini oluşturduğu bu yeni tür teoriye verilen genel ad eleştirel teoridir. Frankfurt Okuluna göre eleştirel teorinin ana ayırıcı özellikleri üç tezdendir: 1. Teorilere inanan failerin aydınlanmalarını, yani onların gerçek çıkarlarının nerede olduğunu saptamalarını sağlamak ve faileri, kendilerine dayatmış oldukları bir zorlamadan, bilinçli insan eyleminin kendi kendini früstre etmesinden kurtarmak. 2. Eleştirel teorilerin bilgi içeriği vardır, yani bilgi biçimleridirler. 3. Eleştirel teoriler epistemolojik olarak dönüşlüdür. Yani failere içkin anlamda aydınlatıcı ve özgürleştirici bir tür bilgi veren dönüşlü teoridir. Eleştirel teoriler pozitivistde somutlaşan felsefi hataya karşı özellikle hassastır. Frankfurt Okulu üyelerine göre, doğru epistemolojiye sahip olmak ile başarılı olarak aydınlanma ve özgürleşme üreten birinci-düzyen teoriler geliştirme, test etme ve uygulama gücü arasında yakın bir bağlantı vardır. Bu yüzden pozitivist insan özgürleşmesinin ana araçlarına, yani eleştirel teorilere karşı ciddi bir tehdittir. Frankfurt Okulunun temel bir amacı pozitivistin eleştirisi ve geçerli bir bilgi kategorisi olarak dönüşlü olmanın geri getirilmesidir. Bu noktada şu unutulmamalıdır ki, eleştirel toplum teorisinin merkezi, ideoloji eleştirisidir. Toplumdaki failerin doğru durumlarını gerçek çıkarlarını algılamalarını engelleyen şey ideolojileridir. Eğer toplumsal baskıdan kurtulmak istiyorlarsa, failerin ideolojik yanılmasından kurtulması gerekir (s. 14-6). Ki eserde en fazla üzerinde durulan konulardan birisi de ideolojinin nelğini tartışmaktır. İdeolojinin tek bir tanımlanması yoktur. Eserde temel düşünür olarak alınan J. Habermas ideolojiden düzenli olarak tahakkümü ya da hegemonyayı meşrulaştıran bir dünya resmi olarak söz eder (s. 32). Böyle bir düşünce kabul edilince ideoloji olan her şey çok rahat bir şekilde ötelenebilir. Fakat psikanaliz ve toplumsal teori arasında kurulan ve Frankfurt Okulu üyelerinin eserlerinde öne çıkan analogi, ideolojilerin kollektif rasyonelleştirmeler olarak; yani failer tarafından bilemeyecekleri nedenlerle kabul edilen inanç ve tutum sistemleri olarak yorumlanabileceğini ifade eder (s. 38-9). Tarihsel olarak baktığımızda bir insan grubu için pozitif anlamda bir ideoloji kurma programının ilk taslağının Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı kitabında yer aldığını söylemek mümkündür. Burada Lenin işçi sınıfının üyelerinin birçoğunun sahip olduğu inanç ve tutumların nesnel durumlarına uygun inanç ve tutumlar olmadığını öne sürer. Proletarya, temel ihtiyaçlarını karşılamasını ve hayati çıkarlarını daha öteye taşımasını sağlayacak bir inanç ve tutum kümesinden yoksun olduğu gibi, aynı zamanda kendi haline bırakıldığında hiçbir zaman uygun bir bilinç biçimi geliştirmeyecektir; en fazla burjuva ideolojisinin değersiz bir biçimi olan bir sendika bilincine özenebilir. Proletaryanın doğru dünya görüşü, proletaryaya öncü bir partinin üyeleri tarafından dışarıdan getirilmelidir. Lenin parti entellektüellerini, "emekçi hareketinin kendisi için bağımsız bir ideoloji geliştirmesine yardım etmeye çağırıldığında ideoloji terimini betimsel anlamda kullanmadığı açıktır. Lenin entelektüellerden emekçi hareket içindekilerin hangi inanç ve tutumlara fiilen sahip olduğunu

bulup çıkarmaya çağırma. Çünkü Lenin'e göre bu inanç ve tutumları geliştirmek sadece burjuva ideolojisinin daha öte bir biçimini sağlardı. Ancak Lenin terimi yerici anlamda da kullanmaz: parti entelektüellerinin emekçi sınıfı içinde bir yanlış bilinç biçimini yaymalarını önermez. Emekçi hareketi için bağımsız ideoloji, işçilerin toplumu kendi çıkarları doğrultusunda yapılandırmalarını en iyi biçimde sağlayabilecek tutum ve inançlar kümesidir (s. 43-4). Her ne kadar yazar, Lenin'i oldukça iyimser ifade etmesine rağmen belirtilen hususun gerçekleşme şansının Sovyetler tarihinde görülmemesine değinmemesi açıklamalarının tarafgir olduğunu göstermektedir.

Eleştirel teorinin en fazla ele aldığı konulardan birisi bir teorinin bilimsel teori olmasının niteliğidir. Çünkü Frankfurt Okulu üyeleri bilimsel teoriler ile eleştirel teoriler arasında keskin bir ayrım yapar. Bu iki tür teorinin üç önemli boyutta farklı olduğu söylenir. İlke olarak, amaçları ya da hedeflerinde ve dolayısıyla failerin bu teorileri kullanması ya da uygulamasında farklıdır. Çünkü bilimsel teorilerin amacı ya da hedefi dünyanın manipüle edilmesidir; araçsal bir kullanımları vardır. Doğruysalar, bu teorileri öğrenmiş failerin çevreyle başarılı bir şekilde baş etmesini ve dolayısıyla seçtikleri hedefleri izlemesini sağlarlar. Eleştirel teoriler ise özgürleşmeyi ve aydınlanmayı, failerin gizli zorlamaların farkına varmasını sağlamayı ve böylece onları bu zorlamalardan kurtarıp, doğru çıkarlarının nerede olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir yere getirmeyi hedefler. İkinci olarak, eleştirel teoriler ile bilimsel teoriler mantıksal ya da bilgisel yapıları bakımından farklıdır. Bilimsel teoriler nesnelleştiricidir. Bu ise, en azından tipik durumlarda teori ile teorinin gönderme yaptığı nesnelere arasında bir ayrım yapılabileceği anlamına gelir; teorinin kendisi betimlediği nesne alanının parçası değildir. Öte yandan, eleştirel teorilerin dönüşlü oldukları ya da kendi kendilerine gönderme yaptıkları iddiası vardır: Bir eleştirel teorinin kendisi de her zaman betimlediği nesne alanının bir parçasıdır; eleştirel teoriler her zaman kısmi olarak kendileri hakkında teorilerdir. Son olarak, eleştirel teoriler ve bilimsel teoriler birbirlerinden, bilgisel olarak kabul edilir olup olmadıklarını belirlemede kullanılabilecek kanıt türü konusunda farklıdır; yani farklı belgeleme türlerini gerektirirler. Bilimsel teoriler gözlem ve deney yoluyla empirik doğrulama gerektirir; eleştirel teorilerse ancak daha karmaşık bir değerlendirme sürecini tamamlarsa bilgisel açıdan kabul edilebilir. Bu değerlendirme sürecinin temel noktası teorilerin dönüşlü anlamda kabul edilebilir olduğunun gösterilmesidir (s. 87-88). Fakat Frankfurt Okulu mensupları arasında eleştirel teoriyi savunanlar arasında dönüşlü olarak düşünme ve epistemik ilkelerin konumu konusunda gayet farklı görüşler bulunabilir. Bu görüşlerden ilki Adorno'yla birlikte düşünülebilir. Adorno genelde dönüşlü olarak düşünme ve özelde ideoloji eleştirisine bağlamsalci veya tarihselci yaklaşımın en tutarlı savunucusuydu. Faillerin epistemik ilkeleri ve dönüşlü olarak düşünülmesi kabul edilebilirlik standartlarımız ile toplumları ve ideolojileri eleştirmekte kullandığımız toplumsal ve kültürel idealler yalnızca geleneğimizin bir parçasıdır ve hiçbir mutlak temelleri ya da aşkın teminatları yoktur. Adorno'ya göre tarihsel ve kültürel olarak bulunduğumuz yerden, failerin tarihsel olarak spesifik bir iyi yaşam projesini gerçekleştirme girişiminde deneyimledikleri bir engel ya da acıdan başlamamız gerekir. Bu eleştirel teoriler

kırılgan tarihsel şeylerdir; etkili ve doğru olsalar bile hiçbir mutlak kalıcılık iddiası taşıyamazlar: sadece tikel tarihsel duruma göreceli olarak doğrudurlar ve aşılmaları kaçınılmazdır. Adorno'nun bu bağlamsalcı görüşü, Frankfurt Okulu'nun güçlü bir biçimde savunduğu ve bir eleştirel teorinin tikel bir fail grubuna yönelik olduğu ya da ona hitap ettiği ve bu faillerin kendileri hakkındaki bilgilerine özel bir biçimde katkıda bulunduğu görüşüyle uyum göstermektedir (s. 98-99). Dolayısıyla eğer bir eleştirel teori bilgisel olacak ve bize bilgi verecekse, doğru veya yanlış olabilecek türden bir şey olmalıdır ve bu teorinin hangi koşullar altında yanlışlanacağını ve hangi koşullar altında belgeleneceğini bilmek isteriz. Bir eleştirel teori spesifik olarak tikel bir durumda kullanılmak üzere önerilmiş bir teoridir ve ancak bu durumla ilişkisi içinde bakıldığında doğru olarak anlaşılabilir (s. 117). Dolayısıyla ütopyacılıktan kaçınmak önemli olsa da, bilimcilikten kaçınmak da bir o kadar önemlidir. Frankfurt Okulu'nun üyeleri, sınıfsız toplumun kaçınılmaz gelişini kategorik olarak öndeyilemiyor olmalarını Marksizm'in kendi eleştirel versiyonlarının önemli bir ayırt edici özelliği ve diğer Ortodoks versiyonlara olan üstünlüğünün bir işareti olarak alırlar. Bir toplum teorisi olarak Marksizm mevcut toplumsal düzenin sınıfsız bir topluma dönüşümünün zorunluluğunun bilgisini verdiği iddia eder. Frankfurt Okulu'nun üyeleri söz konusu zorunluluğu pratik zorunluluk diye adlandırdıkları şey olarak ifade eder. Ancak Ortodoks Marksist bilimciliğe bağlıdır ve pratik zorunluluğun bilgisinin mümkün olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla sınıfsız toplumun gelişi kaçınılmaz ise; bu, sınıfsız toplumun gelişinin kaçınılmaz olduğunun teorik olarak öndeyilenebilir olduğu anlamına gelmelidir. Oysa faillerin nesnel olarak mümkün bir dönüşümü getirmede çok güçlü bir pratik çıkarları olmasından o dönüşümün kaçınılmaz olduğu sonucu çıkmaz. Dönüşümün olup olmayacağı, teorinin öndeyilememize izin vermeyebileceği birçok başka olguya bağlıdır; özellikle de çok sayıda failin eleştirel teoriyi akla uygun bulması, benimsemesi ve fiilen ona göre davranmasına bağlıdır. Frankfurt Okulu'nun üyeleri bazen neredeyse, çok sayıda failin özgür kararlarının öndeyilenebilmesinin mümkün olmadığını söylemiş gibidir. Belki de Frankfurt Okulu üyelerinin, faillerin eleştirel teoriyi kabul edeceklerini öndeyilemek için ne kadar güçlü temellerimiz olursa olsun bu karar kaçınılmaz değildir dediklerini veya faileri çıkarlarını en iyi biçimde gerçekleştirmek için rasyonel olarak nasıl davranmaları gerektiği konusunda aydınlatmak olduğunu vurguladıklarını düşünmek daha iyi bir yaklaşım olacaktır (s. 120). Zaten genel olarak, bir eleştirel teori normal yollardan empirik olarak belgelenebilir. Ayrıca bir eleştirel teori kendisi için, yalnızca ideal konuşma durumundaki failer tarafından özgürce kabul edilmek veya reddedilmek suretiyle kesin olarak belgelenebileceğini söyler (s. 131). Bu yüzden kitapta özellikle eleştirel teorilerin özgürleştirici eylem alanıyla bağlantılı olduğu defalarca belirtilmiştir.

Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri, eleştirel teorinin bilgi olması ve ideolojik inanç ve tutumların yanlış olduğunu göstermesi gerektiği konusunda hem fikirdir. Yoksa eleştirel teorinin, onu benimseyenlerin toplumun meşrulaştırıcı aygıtları tarafından getirilen baskıya direnebilmelerini sağlama yeteneğine bağlı olan kendine has özgürleştirici etkisi olmazdı. Frankfurt Okulu yalnızca bilgisel ve bilgisel olmayan öğelerin bulanık bir karışımından ibaret

olmadığı, katı bir içsel birliği olan çok kavramsal bir nesne olduğu ve kendine mahsus özgürleştirme ve aydınlatma görevini yerine getirmesinin onu oluşturan çeşitli parçalar arasındaki güçlü, içkin bağlantının uygun bir biçimde takdir edilmesine bağlı olduğu iddiasındadır. Fakat eleştirel teoriyi bir bilimsel teori türü ve toplum teorisini de bir bilim olarak görmek Frankfurt Okulu üyelerinin reddetmek istediği bir diğer pozitivism kalıntısı olabilir (s. 143-144).

Genel olarak pek çok kişinin kabul ettiği yanlış bir anlayış vardır. Şöyle ki, bir pozitivist için tüm teolojik bilinç biçimlerinin ideoloji olduğunu söylemenin tüm dinsel inançların yergi anlamında ideoloji olduğunu söylemek anlamına gelmediğine dikkat çekilmelidir. Yani bir pozitivist, bilgi biçimleri olduklarını iddia etmedikleri sürece dinsel inançlara itiraz etmez (s. 30). Burada söylenmek istenen şudur; dini açıklamalar sadece inanç üzerinedir diğer alanlara teşmil edilemezler. Ayrıca eserde pozitivistler derken Frankfurt Okulunun üyelerinin aklında öncelikle Viyana Çevresi vardır. Frankfurt Okulu üyelerinin mantık veya matematik üzerine bir görüşleri ya da bu konuya herhangi bir ilgileri yoktur (s. 49). Bu konuda Adorno'nun Karl Popper ile yaptığı tartışmalar belirttiğimiz konunun delili gibidir.

Eserde eksik kalan bazı noktalar var gibidir. Eserin adında her ne kadar Habermas zikrediliyor ise de gölgede kalmış bir şekilde ele alınmaktadır. Eser Habermas'dan ziyade Frankfurt Okulunun diğer düşünürleri de dâhil eleştirel teoriden bahsetmektedir. Bu durumda konunun daha geniş bir perspektifle sunulması gerekirdi. Yani eserin başlığındaki Habermas etiketi ile içeriği birbirini tam olarak karşılamamaktadır. Bir diğer unsur ise eserin yoğun bir ideoloji eleştirisi sunmasıdır. Bu yönüyle Türkçede Frankfurt Okulu tartışmalarında konuya bu şekilde yaklaşan ilk eserlerden biri olma gibi özelliği bulunmaktadır. Zira eserin ilk baskısı 2002 yılında yapılmıştır. Bu yönüyle eser önemlidir ama eserin konusu bir yönüyle yaşayan bir filozof olunca ve Habermas da yazmaya devam edince ve de eser 1980 yılında yazılınca yenilenmeye muhtaç bazı yerlerin olduğu da açıktır. Fakat her şeye rağmen eleştirel teorinin ruhunu öğrenmek için okunması faydalı olacaktır.