

# marife

bilimsel birikim

yıl : 7 sayı : 1 bahar 2007



## İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

### *makaleler*

KUR'ÂN'IN MÂNÂ BOYUTU IŞIĞINDA  
KUR'ÂN OKUMA'NIN ANLAMI  
UNDER THE MEANING OF THE HOLY QURAN  
THE MEANING OF THE RECITING THE HOLY QURAN

Muammer ERBAŞ ♦ 7

KUR'ÂN'DAKİ EL-ESMÂ'Ü'L-HÜSNÂ ve TENÂSÜB 43  
AL-ASMAU'L-HUSNA AT QUR'AN AND RELATIONS

Kadir POLATER ♦ 43

İSLÂM-OSMANLI TIP TARİHİNDE CERRAHLIK/KADAVRA EĞİTİM VE  
UYGULAMASININ DİNİ TEMELLERİ ÜZERİNE  
ON THE RELIGIOUS REFERENCES OF TRAINING AND PRACTISING OF SURGERY/CADAVER  
IN THE MEDICAL HISTORY OF OTTOMAN

Behlül DÜZENLİ ♦ 65

KUR'AN'DA TEBLİĞ, DAVET VE EMİR-NEHİY  
KAVRAMLARININ EĞİTİM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ  
THE EVALUATION OF THE QURANIC CONCEPTS "TABLİG (PREACHING),  
DAWA (INVITATION), AMR-NAHY (COMMAND-PROHIBITION)" UNDER  
THE VIEWPOINT OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

Muhiddin OKUMUŞLAR ♦ 93

DİYALOG MU TEBLİĞ Mİ: HZ PEYGAMBERİN DİYALOG ÖRNEĞİ OLARAK  
SUNULAN BAZI UYGULAMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
IS IT DIALOGUE OR DA'WAH? AN EVALUATION OF PROPHET MUHAMMAD'S PRACTICES  
WHICH ARE PRESENTED AS MODEL OF INTER-RELIGIOUS DIALOGUE

Süleyman TURAN, Yakup ÇOŞTU ♦ 105

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE PEYGAMBER METHİYELERİ  
(1517-1798)

THE PROPHET'S EULOGIES IN ARABIC POETRY DURING THE PERIOD OF THE OTOMAN  
(1517-1798)

Mehmet Mesut ERGİN ♦ 119

"MEN KEZEBE ALEYE..." HADİSİ VE LÂFZEN MÜTEVATİR MESELESİ  
THE HADITH OF "MAN KADHABA 'ALAYYA..." AND ISSUE OF MUTAWATIR LITERALLY

Bekir KUZUDİŞLİ 137

İMAMİYYE ŞİASINDA İSMET İNANCI

-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-  
THE BELIEF OF INFALLIBILITY IN THE SHI'ITE İMAMİYYAH  
-Its First Appearings, Formation and to Become a Basis of Belief-

Cemil HAKYEMEZ ♦ 167

- NEOKLASİK DİN SOSYOLOJİSİ:  
NİKLAS LUHMANN'DA SİSTEM OLARAK DİN  
NOE-CLASSICAL SOCIOLOGY OF RELIGION: RELIGION AS A SYSTEM IN THE  
THOUGHT OF NIKLAS LUHMANN  
Celaleddin ÇELİK • 193
- ERGENLERDE DİNDARLIK,  
ALGILANAN ANNE-BABA DİNDARLIĞI VE  
ÇOCUK YETİŞTİRME TUTUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ  
THE RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGIOSITY, PERCEIVED PARENTAL RELIGIOSITY AND  
PARENTAL ATTITUDES IN ADOLESCENTS  
Adem ŞAHİN • 221
- DİLLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TEVSİKİNDE  
HADİSİN ROLÜ  
Muhammed Dâri HAMMÂDÎ /Çev. Murat SULA • 249
- DİNLER TEOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÇOK DİNLİ BİR KONTEKSTE MİSYON  
D. CRAFFORD Çev. Süleyman TURAN • 273

*kitap / tez / toplantı*

*nostalji*

İNSANİYET, FİKR-İ DİNİ, MEDENİYET  
Halim Sabit ŞİBAY • 293

## editörden

Değerli Okuyucumuz...

Türkiye’de hakemli dergiler arasında saygın bir yer edindiğine inandığımız marife’nin yedinci yılını sizlerle birlikte idrak etmekten son derece mutluyuz. Herhangi bir önyargımız olmaksızın gelen yazıların uzman bilim adamlarınca özgür bir biçimde değerlendirildiği dergimiz Türkiye’nin bilimsel birikimini sizlerle buluşturmaya bundan böyle de inşallah devam edecektir. Bu duygularla sizleri saygıyla selamlamak istiyorum.

Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Arap Dili ve Belağatı gibi Temel İslam Bilimleriyle Dinler Tarihi, Din Eğitimi, Din Sosyolojisi gibi Felsefe ve Din Bilimlerini ilgilendiren, alanlarında hakem onaylarını almış bilimsel yazıların zihin ve inanç dünyamızı daha da zenginleştireceğine inanıyoruz. Kur’ân okumanın anlam derinliği, Allah’ın güzel isimlerinin Kur’ân’da zikredilirken ne tür uyum ve manalar içerdiği, cerrahlık eğitimin ve uygulamasının Osmanlı’daki hukukî altyapısı, İslamî davet ile diyalog anlayışının karşılaştırılması, Hz. Peygamber Efendimizin Arap şiirinde nasıl methedildiği, hadiste lâfzî mütevâtir konusu, Şiî inanışında ismet anlayışının tarihî seyri, sosyoloji-din ilişkisi gibi uzmanlarınca kaleme alınan farklı alanlardaki bilim ziyafetimiz huzurlarınızdadır. Kitap ve sempozyum tanıtımı ile bir marife klasiği olan nostalji bölümümüzü de ilgi ve alâkalarınıza sunuyoruz. Takdir ve değerlendirmeleriniz şüphesiz bizim için çok önemlidir.

Sizleri marife’nin *yedinci yıl birinci sayısı* ile baş başa bırakıyor, saygılar sunuyorum.

*Kamil Güneş*



## KUR'ÂN'IN MÂNÂ BOYUTU IŞIĞINDA KUR'ÂN OKUMA'NIN ANLAMI

Muammer ERBAŞ\*

### ÖZET

Hem lafız, hem de mana olarak ilâhî olan Kur'ân-ı Kerîm'in gönderiliş gayesi, insanlığı hidayete ulaştırmaktır. Bunun gerçekleşebilmesi için Kur'ân'ın, lafız ve mana boyutunu kapsayacak şekilde okunması gerekir. Zira bu konuda, gerek bizzat Kur'ân'da okumayı ifade eden kavramlar, gerek onun Arapça oluşu, yedi harf üzere indirilişi, kırâatleri, tecvidi, secde ayetleri gibi özel bazı hususiyetler, gerek Hz. Peygamber, sahâbe ve seleften nakledilen okuma uygulamaları ve gerekse fadâilü'l-Kur'ân, havâssu'l-Kur'ân ve âdâbu't-Tilâve gibi Kur'ân ilimleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak ideal bir Kur'ân okuyuşu, onu anlamayı da gerektirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân okuma, Kur'ân'ın Anlamı, Kur'ân ilimleri, anlam, lafız.

### UNDER THE MEANING OF THE HOLY QURAN THE MEANING OF THE RECITING THE HOLY QURAN

The aim of the Holy Quran which is divine as utterance and meaning is to guide the mankind to the right way. For becoming true of this, it should be recited with two aspects: utterance and meaning. The terms about the reciting in the Quran, its being Arabic, seven letters, and also practices narrated from the Prophet, his companions and their followers, some sciences related to Holy Quran like Fadail al Quran, Havas al Quran, all of these emphasize this point. As a result, reciting Holy Quran requires its understanding.

**Key words:** Reciting the Holy Quran, The meaning of the Holy Quran, Quranic sciences, meaning, and utterance.

Kur'ân-ı Kerim, ilk geliş tarzı itibarıyla şifâhî bir söz, ardından yazıya geçirilmesi yönüyle de yazılı bir metindir. Kur'ân'a inanmak, ona değer vermek ve onu dikkate almak öncelikle onu okumayı gerekli kılmaktadır.

O halde '*Kur'ân okumak*' ne demektir? Hz. Peygamber'in ve sahabenin Kur'ân okuma anlayışı nedir? Bizzat Kur'ân'da ve değişik Kur'ân ilimleri bağlamında mesele nasıl ele alınmıştır?

İşte bu gibi meseleleri etraflıca ele alıp tartışacağımız çalışmamızda, öncelikle mahiyeti ve gönderiliş gayesi itibarıyla Kur'ân'ın mana boyutunu ortaya

\* Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammererbas@yahoo.com

koymaya çalışacak, ardından da bu bağlamda Kur'ân okumanın tam olarak neyi ifade ettiğini belirlemeye çalışacağız.

Çalışmamızdaki esas gaye, *Kur'ân okuma* kavramına onu anlamanın ne ölçüde dâhil olup olmadığını tespit etmek olacaktır.

## KUR'ÂN'IN MÂNÂ BOYUTU

### A. MAHİYETİ İTİBARIYLA KUR'ÂN'IN MÂNÂ BOYUTU

Vahiy zincirinin son halkasını teşkil eden Kur'ân, diğer Suhuf ve Kitaplarla aynı kaynaktan gelmiştir. Bu nedenle o, misyon olarak kendisini önceki kitapları doğrulayan ve tamamlayan bir Kitap olarak niteler. Vahiy mahsulü olan tüm bu kitaplar, gönderildikleri toplumlar tarafından kolayca anlaşılabilmesi için onların diliyle indirilmiştir.

Kaynaklarda Kur'ân için yapılan tarifleri şöyle özetlememiz mümkündür: “Kur'ân, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir tarzda son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılı olan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha suresinden başlayıp Nâs suresinde son bulan Arapça mu'ciz bir kelimedir.”<sup>1</sup>

Bu tarifi Kur'ân'ın mahiyeti itibarıyla tahlil ettiğimizde, karşımıza iki ana unsur çıkmaktadır. Bunlardan ilki, onun lafzı, ikincisi de anlamıdır. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın hem lafız hem de anlam yönüyle ilâhî yani Allah'a ait bir kelam olduğu görüşünü benimsemektedirler.<sup>2</sup> Zira yukarıdaki tanımında görülen Mushaflarda yazılı olması, tevâtürle nakledilmesi, okunmasıyla ibadet edilmesi, Fâtiha ile başlayıp Nâs ile bitmesi ve Arapça oluşu gibi hususların tamamı bu durumu teyid etmektedir.

Tarihi süreç içinde İslam mezhepleri arasında halku'l-Kur'ân vb. konular etrafında bazı ihtilaflar çıkmışsa da, bunlar Kur'ân'ın lafız ve anlam itibarıyla ilâhî olup olmadığıyla değil, onun ezeli mi, yoksa mahlûk mu yani sonradan mı yaratıldığıyla ilgilidir.

Yüce Allah, gönderdiği elçileri bir takım mucizelerle desteklemiştir. Nitekim kendi dönem ve toplumlarının eğilimleriyle uyumlu olarak Hz. Musa'ya sihir, Hz. İsa'ya da ölüleri diriltme ve hastaları tedavi gibi tıp alanında mucizeler verilmiştir. Hz. Peygamber'e ise, mucize olarak Kur'ân gönderilmiştir. Bunun ilk sebebi, onun gönderildiği dönem ve toplumla ilgilidir. İkinci sebebi ise, son kitap olması hasebiyle onun Kıyamete kadar gelecek tüm insanlığa hitab edebilmesi için sürekli ve aklî bir mahiyet arzeden sözlü ve yazılı bir hitap olma gereğidir.

<sup>1</sup> ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 19; es-Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.31

<sup>2</sup> Suyutî, eserinde bu konuda üç farklı görüş zikretmekle birlikte kendisinin tercih edip savunduğu görüş; Kur'ân'ın hem lafız, hem de mana olarak Allah'a ait olduğudur. (Bkz. es-Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 125-126).

Buna uygun olarak Kur'ân'ın i'câz yönlerinin başında, onun dil ve üslubu gelir. Bu konuda Kur'ân tarafından yapılan meydan okumaya, tarih boyunca bir karşılık verilememiştir.<sup>3</sup>

Kur'ân'ın edebî yönden i'câzı, onun lafız ve anlam yönünden arzettiği eşsiz bütünlüğü ve güzelliği ifade eder. Zira edebî bir ifadede, biri anlam, diğeri lafız olmak üzere iki boyut mevcut olup, o ifadenin edebîlik derecesini belirleyen husus, bu anlam ve lafız ikilisinin birbiriyle olan uyumlu ve ahenkli bütünlüğüdür. Kur'ân, inanç esaslarını, uygulama örneklerini ve ahlak esaslarını en etkili bir söz ve anlatım üslubuyla ortaya koymuştur. Onu mucize yapan husus, bu iki boyutun birbirinden ayrılmaz bütünlüğü ve eşsiz güzelliğidir.<sup>4</sup>

O halde Kur'ân'ın bir lafız ve anlam bütünü olarak görülmesi gerekmektedir. Zira bunlardan birini diğerdinden ayırmak, artık onu Kur'ân olmaktan çıkarmaktır. Bu nedenle hemen bütün İslam alimleri, Kur'ân'ın hem lafzının, hem de anlamının Yüce Allah'a ait olduğu hususunda görüş birliği içinde olmuş ve bu hususu ısrarla vurgulamışlardır. Yani Cebrail, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın anlamıyla birlikte lafzını da aktarmıştır.

## B. GÖNDERİLİŞ GAYESİ İTİBARIYLA KUR'ÂN'IN MÂNÂ BOYUTU

Hz. Adem'den itibaren gönderilen vahye dayalı ilahi mesajlar, zaman içinde unutmaya, tahrif vb. sebeplerle asli hüviyetini kaybederek kaybolmaya yüz tutmuştur. Bunun üzerine son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) eliyle son ilâhî kitap olan Kur'ân yollanmıştır. Onun gönderiliş gayesi, öncekilerle aynı olup, bu da insanı oluşturma, yaratılışının gayesini bildirmek, dünyada inanması gereken esasları, uyması gereken kuralları, benimsemesi gereken tutum ve davranışları öğretmek ve sonuçta gideceği yer hakkında onu bilgi sahibi yapmaktır. Kısacası ona, nereden geldiğini, dünyada neler yapması gerektiğini ve sonunda nereye gideceğini bildirmek yani hidayet etmektir: *"Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap'tır."* (Bakara 2/2)

Söz konusu hidayet, esas olarak inanç, amel ve ahlak gibi üç temel alanda gerçekleşecektir: *"Asr vaktine yemin olsun ki, insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler, salih amel (iyi işler) işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır."* (Asr 103/1-3) Kur'ân vahyi sayesinde insan, karşılaştığı problemlerde doğru ile yanlış ayırt edebilecektir: *"Bu söz (Kur'ân), hakla batılı ayırt eden kesin bir sözdür."* (Târık 86/13) Sonuçta da gayesine yani dünya ve ahiret mutluluğuna erişecektir: *"Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru!"* (Bakara 2/201)

Kur'ân'ın gönderiliş gayesinin gerçekleşebilmesi için öncelikle onun mesajlarına kulak verilmesi gerekmektedir. Bu ise, ancak sözlü ve dilsel bir metin olan

<sup>3</sup> er-Râfiî, M. Sadık, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 195.

<sup>4</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 166.

Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunmasıyla mümkündür: “Kendilerine verdiğimiz Kitabı gereğince okuyanlar var ya, işte ona ancak onlar inanırlar...” (Bakara 2/121)

İkinci olarak, layıkıyla okunup dinlenen bu ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılması, yani tilâvet edilen lafızların anlam boyutuna inilmesi gerekir. Nitekim Yüce Allah, Kur'ân'da ayetlerini bizim anlamamız için açıkladığını belirtmektedir: “Anlayan bir toplum için âyetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık.” (En'âm 6/98)

Üçüncü olarak, okunan ve lafız itibarıyla anlaşılan bu ayetler üzerinde yeterince düşünülerek onların tefsir edilip yorumlanması ve böylece verilmekte olan mesajların doğru bir şekilde kavranması gerekir: “(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.” (Sâd 38/29)

Son aşamada ise, okunan, anlaşılan ve doğru bir şekilde yorumlanan Kur'ân ayetlerinin uygulamaya sokulması yani orada yapılması istenen hususların hayata geçirilmesi gerekir: “İşte bu (Kur'ân), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin.” (En'âm 6/155)

## KUR'ÂN OKUMA'NIN ANLAMI

### A. KUR'ÂN OKUMAYLA İLGİLİ KAVRAMLAR BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Kur'ân'da, farklı boyutlarıyla birlikte Kur'ân okumayı ifade eden çok sayıda kavram geçmektedir. Bunlardan bir kısmı, doğrudan Kur'ân okumayı ifade ederken, diğer bir kısmı bu manayı dolaylı olarak içermektedirler. Bu kavramlar, bazen doğrudan Kur'ân'a, bazen de el-Kitap, el-Furkân, el-Hüdâ gibi onun nazâirine<sup>5</sup> izafet edilerek kullanılmaktadır.

#### 1. DOĞRUDAN KUR'ÂN OKUMAYI İFADE EDEN KAVRAMLAR

Kur'ân'da, bu manayı ifade etmekte olan beş kavram görmekteyiz:

a) KIRÂAT (قرأ - يقرأ - قرأ، قراءة، قرآن)

Bu kelime, sözlükte şu iki anlama gelmektedir: 1. *Bir şeyi biriktirip birbirine katmak, bir araya getirmek*: Bu, kelimenin aslî anlamıdır.<sup>6</sup> Bazılarına göre Kur'ân, *toplamak* anlamına gelen bu fiilin masdarından gelen fu'lân vezninde bir sıfattır. Nitekim Kur'ân, sureleri bünyesinde toplamakta,<sup>7</sup> kıssa, emir, nehiy, va'd, va'îd vb. hususlar içermekte, önceki Kitapların muhtevasını ve bunun da ötesinde tüm ilimleri kapsamaktadır.<sup>8</sup> 2. *Okumak, tilâvet etmek ve telaffuz etmek*:<sup>9</sup> İslam alimlerinin çoğuna göre Kur'ân, bu manada türetilmiş *gufrân* vezninde bir masdardır, ancak ism-i mef'ûl anlamındadır.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Nazâir, Kur'ân'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesine denir. (Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 184)

<sup>6</sup> er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 414; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 80.

<sup>7</sup> er-Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, s. 91.

<sup>8</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 68; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 278; er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 414.

<sup>9</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 414; er-Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, s. 91; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 80.

<sup>10</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 14; es-Subhî Sâlih, *Mebâhis*, s. 19.

Kırâat kelimesi, Kur'ân ilimlerinde ayrı bir ıstılah anlamına sahiptir. Bununla ilgili olarak; "Harfleri ve kelimeleri tertîl üzere bir araya getirip birleştirmek",<sup>11</sup> "Kur'ân kelimelerinin okunuş şekillerini ve ravilerini belirtmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen ilim dalıdır" gibi farklı tanımlar yapılmıştır.<sup>12</sup>

\* \* \*

Kırâat kavramı, Kur'ân'da Kur'ân okumayı ifade etmek üzere çok sayıda ayette geçmektedir. Yüce Allah, gece namazından ve diğer ibadetlerden bahsettiği şu âyet-i kerîmede inananlardan Kur'ân okumalarını istemekte, fakat bunu zorlaştırmamaktadır: "...Artık, Kuran'dan kolayınıza geleni okuyun..." (Müzzemmil 73/20) Burada belli bir miktar veya süre belirtilmemiş, okunuşu veya anlamı iyi bilinen yerlerin zorlanıp sıkıntıya girmeden okunması istenmiş, dolayısıyla nice-likten çok nitelik ön plan çıkmıştır.<sup>13</sup>

Bir diğer ayette, Kur'ân okuma âdabı dile getirilerek okumaya başlamadan önce her türlü şeytani müdahaleden Allah'a sığınılması istenmektedir: "Kuran okuyacağın zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın..." (Nahl 16/98) Bundan maksat, kişinin dünyevi her türlü korku ve endişeden uzak bir şekilde kendini bütün benliğiyle okuduğu Kur'ân'a vermesini sağlamaktır.

Kur'ân okumanın gayesi, onun anlaşılmasıdır. Bunun için de onun iyi bir şekilde dinlenmesi gerekir: "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin." (A'râf 7/204) Nitekim bir önceki ayette, Kur'ân'ın insanlara yol gösterici ve rahmet olarak geldiği belirtilmekte, burada ise, bu hedefin gerçekleştirilmesi için herkesin onu huşu içinde can kulağıyla dinlemesi gerektiği belirtilmektedir. Fakat kafirler, kendilerini Kur'ân'ın etkisinden kurtarabilmek için birbirlerine; "Bu Kuran'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız" (Fussilet 26) diye tavsiyede bulunmuşlardır.

Kur'ân rahat ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için peyderpey indirilmiştir. Aynı şekilde onun yavaş yavaş tane tane okunması gerekmektedir: "Biz onu, Kur'ân olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık ve onu peyderpey indirdik." (İsra 17/106)

Kur'ân okumak, sadece basit bir telaffuz olmayıp, bilakis okunanın iyi bir şekilde takip edilmesini ve ona uyulmasını da içerir. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben gelen; "(Resûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüp-

<sup>11</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 414.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 3; Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, s. 85.

<sup>13</sup> Bazı tefsirlere göre bu ayette geçen Kur'ân okuma, namaz kılmaktan kinayedir. Namaz kılarak Kur'ân okunduğu için "Kur'ân'dan kolay olanı okuyun" denmiştir. Maksat sadece Kur'ân okumak değil, namaz kılmak ve namazda Kur'ân okuyup Allah'ı anmaktır... Ayetin devamında zaten (aynı emir tekrarlandıktan hemen sonra): "Namazı kılınız, zekâtı veriniz" buyrulmaktadır. Namaz ayrıca emredildiğine göre "Kur'ân'dan kolay olanı okuyun" emrinin, sadece Kur'ân okumaya ait olması daha uygundur. (Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 133)

*hesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphelen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.*" (Kıyâme 75/16-19) ayeti, genel olarak Cebrail vahyi getirdiğinde onun susması, o gittikten sonra okuması şeklinde anlaşılmışsa da,<sup>14</sup> İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre burada Hz. Peygamber'den takip etmesi istenen şey, Kur'ân'ın okunmasından ziyade bilakis onunla amel edilmesidir.<sup>15</sup>

Sonuç olarak kırâat kavramı, Kur'ân'da doğrudan Kur'ân okumayı ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat ilgili ayetler siyak-sibak bütünlüğü içinde bir arada değerlendirildiğinde bu okumanın salt telaffuz etme ve seslendirmeyi değil, bilakis öncelikle okunan ayetleri iyice dinlemeyi ve doğru bir şekilde anlamayı, dolaylı olarak da onlara uymayı içerdiği anlaşılmaktadır.

#### b. TİLÂVET (تلا - يتلو - تلاوة)

Sözlükte; *bir kimseyi arada hiç kimse bulunmayacak kadar yakından takip etmek ve izlemek* anlamına gelir.<sup>16</sup> Bu, bedenle izlemeyi ifade ettiği gibi, hükümde birbirine uymayı da ifade eder. Kelime, *tilâvet* masdarıyla *okumak* anlamına da gelmektedir.<sup>17</sup> Kelimenin her iki sözlük anlamı arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira okumak, ard arda sıralanan harfleri düzgün ve birbiriyle uyumlu bir şekilde takip etmektir. Fakat bu, sadece dil ile değil, aynı zamanda zihin ve beden ile de sürdürülen bir eylemdir. Çünkü kişi, sözlü olarak seslendirdiği şeyi zihnen de okuyarak veya fiiliyata dökerek devam ettirmektedir.<sup>18</sup>

Tilâvet kavramı, terim olarak Yüce Allah'tan gelen kitaplara bağlılık anlamında kullanılır. Bu ise, bazen okumak, bazen onlarda yer alan emir ve yasakları, teşvik ve sakındırmaları dikkate alıp gereğini yapmak ya da orada olduğuna inanılan şeyleri yerine getirmektir. Tilâvet, kırâatten daha özel bir anlam ifade eder. Dolayısıyla her tilâvet bir kırâat olmakla birlikte, her kırâat bir tilâvet değildir.<sup>19</sup>

\* \* \*

<sup>14</sup> el-Buhârî, Tefsîr 75; et-Tirmizî, Tefsîr 75.

<sup>15</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 414. (Siyak sibak bütünlüğü içinde bu ayetlerdeki hitabın, Hz. Peygamber'e değil de, fısık-u fücur işleyen ve Allah'ın huzurunda özürler beyan etmeğe kalkışan insana yönelik olduğu ifade edilmiştir. Kaffâl'dan nakledilen bu görüşe göre; Ahirette kendisine amel defteri verilip okuması istenen kimse, onu okumaya başladığında dili, korkunun dehşetinden ve hızlı okumasından dolayı kekeleyecek, bunun üzerine kendisine söz konusu ayetlerde ifade edilen hususlar buyrulacaktır. Kaffâl, aklen çok güzel olduğunu ifade ettiği bu görüşü hakkında bir eser/hadis bulunmadığını ifade etmiş, Râzî bu mananın muhtemel olsa da zayıf olduğunu belirtmiş, Süleyman Ateş de, buradaki hitabın Hz. Peygamber'e yönelik olduğunu, zira "...Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur'ân'ı acele okumağa kalkma; 'Rabbim, ilmimi artır' de." (Taha 20/114) ayetlerinin de bunu teyid ettiğini söylemiştir. (Bkz. Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 727; Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, X, 177)

<sup>16</sup> Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 886.

<sup>17</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 71.

<sup>18</sup> er-Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, s. 537.

<sup>19</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 72.

Kur'ân-ı Kerîm'de Kur'ân okumayı ifade etmek üzere en çok kullanılan kavram tilâvettir. Bu kullanımlarda tilâvet kavramı bazen doğrudan Kur'ân'a, bazen de el-Kitâb, ez-Zikr, en-Nebe' gibi Kur'ân'ın nazâirine atfedilmektedir.

Tilâvet kavramı, birçok âyette peygamberlerin kendilerine gönderilen vahiyleri gönderildikleri millete okumaları bağlamında geçmektedir: *“Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.”* (Âl-i İmran 3/164) Onların bu vahiyleri tebliğ etmeleri, aslî görevleri olması bakımından bir zorunluluktur. Zira insanlığın yapıp etmelerinden Allah katında sorumlu olmaları bu mesajların kendilerine ulaştırılmasına bağlıdır: *“Rabbim, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamberi memleketlerin merkezine göndermedikçe, o memleketleri helâk edici değildir.”* (Kasas 28/59) O halde bu aktarım, salt bir okumayı değil bilakis onu anlatma ve açıklamayı da içeren bir eylem olmalıdır.

Tilâvet kavramının Kur'ân'da sadece okumak değil, aynı zamanda tebliğ etmek/anlatmak anlamında da kullanılması, bu hususu teyid etmektedir: *“Onlara, Adem'in iki oğlunun kıssasını doğru olarak oku/anlat...”* (Mâide 5/27); *“Onlara Nuh'un başından geçenleri oku/anlat...”* (Yûnus 10/71)

Tilâvet kavramı Tevrat ve İncil gibi önceki peygamberlere gelen kitapları okumayı da ifade etmekte ve bu bağlamda kitap sahibi birer millet olarak Ehl-i Kitab'ın gerek Kur'ân, gerekse kendi kitapları karşısında takındıkları menfi tutum eleştirilmektedir. *“Hepsi de kitabı (Tevrat ve İncil'i) okumakta oldukları halde Yahudiler: Hıristiyanlar doğru yolda değillerdir, dediler. Hıristiyanlar da: Yahudiler doğru yolda değillerdir, dediler...”* (Bakara 2/113) Ehl-i Kitab'a ait bu okuyuş, elbette manayı bilmeyi ve hükümleri uygulamayı da içermektedir: *“Tevrat'ın indirilmesinden önce, İsrail'in (Ya'kub'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü İsrailoğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip onu okuyun.”* (Âl-i İmrân 3/93) Zira Ehl-i Kitab içinde bu okumanın gereğini yerine getirenlerden övgüyle bahsedilmektedir: *“Hepsi bir değildir; Ehl-i Kitab içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardandır.”* (Âl-i İmrân 3/113)

Kur'ân'a göre tilâvetin gayesi, okuyanın hidayet bulması yani inanç, amel ve ahlak yönünden doğruya ulaşmasıdır: *“Ben Kuran'ı okumakla/tebliğ etmekte emrolundum. Artık her kim doğru yolu kabul ederse, yalnızca kendi yararına kabul etmiş olur. Kim de sapa giderse de ki: «Ben, yalnızca tehlikeyi haber verenlerdenim.»”* (Neml 27/92) İman etme ve bunun sonucunda hidâyete ulaşma taklide dayalı bilinçsiz bir kabulün değil, bilakis okuyup araştırmaya dayalı bilinçli ve iradeli bir tasdik-tir: *“Onlara (Kur'ân) okunduğu zaman: Ona iman ettik. Çünkü o Rabbimizden gelmiş hakikattir.”* (Kasas 28/53) Okuma devam ettikçe insanın dini bilgisi de artacak ve bu onun imanını daha da güçlendirecektir: *“Müminler ancak, Allah anıldığı zaman*

yüreklere titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.” (Enfâl 8/2) Okuma sayesinde güçlenen iman da, kişiyi eyleme sevkedecektir: “... Onlara, çok merhametli olan Allah'ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı.” (Meryem 19/58)

Dolayısıyla Kur'ân tilaveti, sadece inanca değil aynı zamanda ahkâma ve ahlaka yani birçok pratik uygulamayı hayata geçirmeye yöneliktir: “De ki: Gelin Rabbinizin size neleri zorunlu kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin ...” (En'âm 6/151)

Kafirler, kendilerine apaçık ayetler okunduğu halde inanmamaktadırlar: “Size Allah'ın âyetleri okunurken, üstelik Allah Resûlü de aranızda iken nasıl inkârâ saparsınız? Her kim Allah'a bağlanırsa kesinlikle doğru yola iletilmiştir.” (Âl-i İmrân 3/101) Onların kendilerine Kur'ân okunduğunda duydukları rahatsızlık, onun sesinden ve üslubundan ziyade içeriğindedir: “Âyetlerimiz açık açık kendilerine okunduğunda, kâfirlerin suratlarında hoşnutsuzluk sezersin. Onlar, kendilerine âyetlerimizi okuyanların neredeyse üzerlerine saldırırlar...” (Hâc 22/72) Hâlbuki doğru yolu bulmaları için onlara, kendilerine okunan ayetlerin fazlasıyla yetmesi gerekmektedir: “Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.” (Ankebût 29/51)

Görüldüğü üzere tilâvet kavramı, okumayla birlikte anlama ve uygulama boyutlarını da içermekte veya gerektirmektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri, şu ayette verilmektedir: “Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (Bakara 2/44) Hâlbuki gerçek anlamda okuma, somut bir fayda ve netice verendir: “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler (den bazısı) onu, hakkını gözeterek okurlar. Çünkü onlar, ona iman ederler...” (Bakara 2/121) Ragıb el-İsfehânî'ye göre; bu ayette ifade edilen tilâveti hakkıyla yapma tabiri, ilim ve amel ile ona bağlanmayı ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Netice olarak tilâvet, şu ayette “Yemin olsun o güneşe ve parıltısına. Ve aya; takip ettiği zaman ona.” (Şems 91/2) ayın güneşi takip etmesini ifade ettiği gibi, müslümanın da okuduğu ayetleri her yönden benimsemesini ve takip etmesini gerektirmektedir. Bu ise, ancak okunan ayetlerin anlaşılması ve doğru yorumlanmasıyla mümkündür.

c) TERTÎL (رتل - ترتیل)

“رتل - ترتیل/Ratile”, bir şeyin uyumlu bir şekilde sıralanması ve muntazam bir şekilde düzenlenmesi anlamına gelir. Nitekim dişleri çok muntazam olan kimseye; ‘رجلٌ ترتلُ الأسنان’ denir.<sup>21</sup> Bunun tef'îl babındaki kullanımını ise, kelimenin ağızdan

<sup>20</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 72.

<sup>21</sup> er-Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, s. 395.

akıcı ve düzgün bir şekilde çıkmasını ifade eder.<sup>22</sup> Aynı şekilde *tertil*, sözü yerli yerinde, uygun ve güzel bir şekilde söylemektir.<sup>23</sup>

Istilah olarak *tertil*, Kur'ân-ı Kerim'in okunuş tarzlarından biridir. Kur'ân'ı tane tane, yavaş yavaş okumaya denir. Tahkîk tarzından<sup>24</sup> biraz daha süratli okumayı ifade eder.<sup>25</sup> Tahkîk, ta'lîm ve temrin için, *tertil* ise, tefekkür ve istinbât içindir. Yani tahkîkte öğretim, *tertilde* ise, okunanı düşünüp anlama gayesi vardır.<sup>26</sup>

\* \* \*

*Tertîl* kavramı, Kur'ân'da iki farklı ayette geçmektedir. Bunlardan ilkinde hitap, doğrudan Hz. Peygamber'e olup, ondan Kur'ân'ı anlaşılacak şekilde ağır ağır okuması istenmektedir: "*Ey örtünüp bürünen (Resûlüm)! Geceleyin biraz uyuduktan sonra kalk... Ve Kur'ân'ı ağır ağır, güzel güzel oku!*" (Müzzemmil 73/4) Bu, ilk inen ayetlerden biridir. Bu esnada Hz. Peygamber, kendisine verilen peygamberlik görevi ve aldığı vahiylerin ağırlığı altında oldukça zor bir durumdadır.<sup>27</sup> Ayette, ona bu durumdan kurtulma ve aldığı görevi anlayıp bu misyonu yerine getirmenin yolu gösterilmektedir ki, bu da söz konusu ayetleri tane tane okuyup anlamaya çalışmasıdır. Zira o, söz konusu ayetleri içselleştirmeyi ancak bu sayede başarabilecektir.

Bu husus, ikinci ayette açıkça ifade edilmektedir: "*İnkâr edenler: Kur'ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.*" (Furkân 25/32) Burada Yüce Allah, Kur'ân'ın gerek parça parça indirilmesi, gerekse yavaş yavaş okunmasının, bizzat onun doğru ve rahat bir şekilde anlaşılabilmesi ve hazmedilebilmesi gayesine yönelik olduğunu belirtmektedir.

Netice itibarıyla Kur'ân, insan fıtratına ve toplumsal değişim kurallarına uygun olarak belli bir süreç içinde nazil olmuştur; "*Biz onu, Kur'ân olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik.*" (İsrâ 17/106) Bu da, bize, Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğini açıkça göstermektedir.

d) ed-DİRÂSE (دَرَس - يَدْرُس - دَرَسًا، دراسة)

Sözlükte, bir şeyin izinin ve eserinin silinmesi, yok olması anlamına gelen bu kelime, bir kitabı veya dersi anlamak ve ezberlemek gayesiyle okumak anlamına da gelmektedir. 'دَرَسْتُ الْعِلْمَ' ifadesi, ezberlemek suretiyle ilmin izini elde ettim

<sup>22</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 192.

<sup>23</sup> Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 813.

<sup>24</sup> *Tahkîk*: Kur'ân kıraatinin en yavaş icrâ şekli olup, harflerin hakkını tam vererek, mahreclerine ve sıfatlarına riayet ederek, medleri gereği kadar uzatarak, ihfâ, izhâr, iklâb, gunne gibi tecvid kurallarına uyarak okumaya denir.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, I, 209.

<sup>26</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, s.115.

<sup>27</sup> el-Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 3.

anlamına gelmektedir. Bilginin elde edilmesi, süreklilik arzeden bir okuma eylemiyle gerçekleştiği için bu tür okumaya ders denmiştir.<sup>28</sup>

\* \* \*

Dirâse kavramı, Kur'ân'da bir yerde doğrudan Kur'ân, diğer yerlerde ise Ehl-i Kitab ve kafirler bağlamında Kitâb lafzına atfen kullanılmaktadır.

Kavram, öncelikle Ehl-i Kitab'ın kitâbî kültürlerini ifade etmek için kullanılmıştır: "...Allah'a karşı yalnız hakkı söyleyeceklerine dair kendilerinden Kitap'ta söz alınmamış mıydı? Ve onun içindekileri durmadan okumadılar mı?" (A'râf 7/169) Burada Ehl-i Kitab'ın kendilerine gönderilen Kitaplar'ı sürekli okumalarına, dolayısıyla onun kaynağını ve muhteviyatını bilmelerine rağmen aynı kaynaktan gelen ve onunla çok yakın muhtevaya sahip olan Kur'ân'ı ve onu getiren elçiyi reddetmeleri kınanmaktadır.<sup>29</sup> Bu tutum, Kitap sahibi olan ve onu sürekli okuyan bir topluma yakışmamaktadır: "Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz." (Âl-i İmrân 3/79)

Burada dile getirilen Ehl-i Kitab'a ait muhalefet tavrı, elbette o Kitapların içeriğine yöneliktir. Zira ayette geçen, 'rabhâni' ifadesi, bildiğiyle amel eden, hayrı öğreten insan anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla Kitap lafzı ile birlikte kullanılan dirâse kavramı, sadece okumayı değil, aynı zamanda okuduğunu anlamayı, onu iyi düzeyde bilmeyi ve ayrıca bu bildiğiyle amel etmeyi de içermektedir.

Kur'ân'a göre dini konularda tartışmak veya görüş ileri sürmek sağlam bir kaynağa dayanmayı gerektirir. Bundan yoksun olan Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e ve getirdiği Kur'ân'a karşı çıkmaları mesnetsizdir: "Neyiniz var, nasıl hükmediyorsunuz? Yoksa size ait bir kitap var da, (bu bâtıl inanışları) onda mı okuyorsunuz? Onda, beğendiğiniz her şey sizin için mutlaka vardır (diye mi yazılı)?" (Kalem 68/37) Evet, daha önce kendilerine bir Kitap gelmemişti, bu nedenle bilmiyorlardı. (Sebe' 34/43-44) Fakat şu an, Kur'ân indirilmiştir. Bu nedenle artık bu yönde bir mazeretleri de kalmamıştır. Dolayısıyla onu iyi okuyup anlamaları ve doğru bir karar vermeleri gerekmektedir: "İşte bu (Kur'ân), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin. «Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Hıristiyanlara ve Yahudilere) indirildi, biz ise onların okumasın-

<sup>28</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 169.

<sup>29</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 261.

<sup>30</sup> Bu kelimenin türevi ve anlamıyla ilgili farklı görüşler vardır: a) Sibeveyh'e göre; 'Onu biliyor, Ona itaate devam ediyor' anlamında Rabb'e mensub, O'na ait demektir. b) Müberred'e göre; 'insanlara ilim öğretip, onları eğiten ve onlarla ilgilenen kimse' anlamındadır. 'Elif ve nûn' harfi, mübalağa için getirilmiştir. c) İbn Zeyd'e göre; 'insanları eğitip yetiştiren kimse' demektir. d) Ebu Ubeyde'ye göre; muhtemelen İbranice veya Süryanice olan bu kelime; 'öğrenen, öğrendiğiyle amel eden ve hayır yollarını başkalarına öğretmekle meşgul olan kimse' anlamındadır. Kelime, Ehli Kitab bağlamında 'Tevrat bilgini, öğreticisi' anlamına gelmektedir. (Geniş bilgi için bkz. er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 189; er-Râzî, *Fahreddin, a.g.e.*, III, 271)

*dan gerçekten habersizdik» demeyesiniz diye; Yahut «Bize de kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk» demeyesiniz diye (Kur'ân'ı indirdik).» (En'âm 6/155-157)*

Yüce Allah, sadece Kur'ân'ı göndermekle yetinmeyerek Hz. Peygamber'e onun açıklamasını da öğretmiştir: *“Böylece biz âyetleri geniş geniş açıklıyoruz ki, «Sen ders almışsın» desinler de biz de anlayan toplum için Kur'ân'ı iyice açıklayalım.”* (En'âm 6/105) Tefsirlerde bu âyette dirâse kavramına, *okuyup öğrendin, ders aldın, tekrar ede ede ezberledin* gibi anlamlar verilmiştir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu ifade, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yüzeysel olarak okumasını değil, bilakis anlamıyla, açıklamasıyla ve uygulamasıyla onu iyice öğrenip başkalarına da öğretecek, dolayısıyla onları hidayete ulaştıracak bir seviyeye gelmesini ifade etmektedir.

e) et-TEMENNÎ (التَّمَنَّى) ve el-ÜMNİYYE (الْأُمْنِيَّة)

Sözlükte, *bir şeyi dilemek, ummak, temenni etmek* gibi anlamlara gelen bu kelime, *bir şeyi zihinde belirleme ve tasavvur etmeyi* ifade eder. Bu tasavvur, tahmin ve zanna dayanabileceği gibi bir bilgiye veya sağlam bir esasa da dayanabilir. Fakat çoğu tahmine dayandığı için yalan tarafı ağır basar. Aynı kökten türeyen ümniyye kelimesi de, *arzu duyulan bir şeyin zihindeki tasavvur şeklini* ifade eder.<sup>32</sup>

Bu kavram, sözlükte *okumak* anlamına da gelmektedir. Şöyle ki temennî, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde zihinde canlandırmayı ifade etmektedir. Buradan hareketle o, *hızlı bir şekilde anlamadan okumayı* ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>33</sup>

Kelimenin bir diğer anlamı da, *yalan söylemektir*. Yalan, gerçeği olmayan bir şeyi düşünüp onu sözle ifade etmek olunca temennî de, onun başlangıcı veya ilk adımı gibi olmuştur.<sup>34</sup>

\* \* \*

Bu kavram, Kur'ân'da *okuma* anlamında iki ayette geçmektedir. Bunlardan ilkinde, iki farklı anlam söz konusudur: *“(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu anda, şeytan onun temennisine ille de (bir şeyler) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder...”* (Hâc 22/52)

Kelimenin aslî anlamına göre, peygamberler her ne zaman bir şey arzu etseler şeytan derhal onların bu arzusuna bir vesvese atmaya çalışır. Fakat müfessirlerin çoğuna göre, ayette geçen temennî kavramı *okumak* anlamındadır. Buna göre ayette, peygamberler kendilerine gelen vahiyleri okumaya başladıklarında şeytanın onun okumasını karıştırmaya çalıştığı, fakat Allah'ın şeytanın attığı vesvese ve sözleri giderip vahyettiği ayetleri peygamberin kalbinde ve zihninde sağlamlaş-

<sup>31</sup> Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, III, 216-217.

<sup>32</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 496.

<sup>33</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 496.

<sup>34</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 496.

tırarak yerleştirdiği ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Buna göre burada temennî kavramı, *ezberden Kur'ân okumak* anlamına gelmektedir.

Bu anlam, kavramın emânî şeklindeki türevi için de söz konusudur: “İçlerinde bir takım ümmîler vardır ki, Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar.” (Bakara 2/78) Tefsirlerle baktığımızda, bu ayette Yahudiler'den bir kesimin Kitabı doğru dürüst bilmedikleri halde zanna dayanan bir takım kuruntular veya kulaktan dolma bilgiler ileri sürdükleri ifade edilmektedir.

Bu ayette, kavramın her iki alamı da görülmektedir.<sup>36</sup> Bunlardan ilkinde göre; onların bildikleri ve ileri sürdükleri şeyler; ‘Yahudilerden başkası cennete girmez’, (Bakara 2/111) ‘Ümmilere karşı bize bir sorumluluk yoktur’ (Âl-i İmrân 3/75) veya ‘Arapların mallarını yememiz bize helaldir; çünkü biz, Allah'ın dostları ve çocuklarıyız’ gibi aslı olmayan ham hayaller yani yalanlardır.<sup>37</sup> İkinci manaya göre ise, onlar tarafından ileri sürülen bu hususlar onların manasını iyice düşünüp tam olarak anlamadan okudukları bazı Tevrat ayetleri veya kulaktan dolma sözlerdir.<sup>38</sup> Buna göre ayette, “Kendilerine Tevrat öğretildiği halde, onun gereğini yapmayanların durumu, sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir.” (Cuma 62/5) ayetinde olduğu gibi ilâhî Kitapları doğru dürüst okumadan, hükümlerini anlayıp uygulamadan sadece lafızlarını tekrar edenler kınanmaktadır. Zira mahiyetini ve anlamını bilmeden okunan bir şey, sahibi için tahmine dayanan bir dilek ve istekten öte bir anlam ifade etmeyecektir.<sup>39</sup>

## 2. DOLAYLI OLARAK KUR'ÂN OKUMAYI İFADE EDEN KAVRAMLAR

Bazen doğrudan Kur'ân'a, bazen de el-Kitâb, el-âyât, el-vahy gibi nazâirine atfedilerek kullanılan pek çok kavram, doğrudan Kur'ân okumayı ifade etmese de bu okumanın gereklerini ortaya koyması bakımından konumuza büyük ölçüde ışık tutmaktadır:

### 1. el-AKL (العقل)

Sözlükte gerçeği, eşyanın hakikatini bilmek, idrak etmek gibi anlamlara gelen *akl* kavramı, Kur'ân hakkında onun ayetleri üzerinde düşünüp verilen mesajı algılamayı ifade eder: “Andolsun, size içinde sizin için öğüt bulunan bir kitap indirdik. Hâla akletmiyor musunuz?” (Enbiyâ 21/10)

### 2. el-İLM (العلم)

<sup>35</sup> Garânîk hadisesi hakkında bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 187; er-Râzî, *Fahreddin, a.g.e.*, VIII, 236-240; İbn Kesir, *a.g.e.*, III, 230; el-Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, 53-57.

<sup>36</sup> er-Râzî, *Garibu'l-Kur'ân*, s. 590.

<sup>37</sup> Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, I, 186-187.

<sup>38</sup> el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, I, 301-302.

<sup>39</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât*, s. 496.

Sözlükte *bilmek, anlamak, tanımak hakikatini idrak etmek* gibi anlamlara gelen ilim kavramı, Kur'ân bağlamında onu tanımayı ve bilmeyi ifade eder: “Eğer tövbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse, sizin din kardeşiniz olurlar. Bilen kimseler için ayetleri uzun uzadıya açıklıyoruz.” (Tevbe 9/11)

### 3. et-TA'LÎM (التعليم)

Sözlükte *birine bir şeyi öğretmek* anlamına gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ın elçilerine vahiy yoluyla bildirdiği gerçeklerin insanlığa duyurulmasını ve öğretilmesini ifade eder: “And olsun ki Allah, inananlara, ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitap ve hikmeti öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur. Hâlbuki onlar, önceleri apaçık sapıklıkta idiler.” (Âl-i İmrân 3/164)

### 4. et-TEBYÎN (التبيين) / et-TİBYÂN (التبيان)

Sözlükte *açıklamak, izah etmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun ayetlerinin açıklanmasını ifade eder: “Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düşükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.” (Nahl 16/64)

### 5. et-TAFSÎL (التفصيل)

Sözlükte *bir sözü veya işi açıklamak* anlamındadır. Kur'ân bağlamında ayetlerin açıklanmasını ifade eder: “(Bu,) bilen bir kavim için, âyetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır.” (Fussilet 41/3)

### 6. es-SEMÂ' (السمع); el-İSTİMÂ' (الاستماع)

Sözlükte *işitmek, dinlemek, kabul etmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında okunan ayetleri işitip dinlemeyi ifade eder: “Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız.” (A'râf 7/204)

### 7. ez-ZİKR (الذكر)

Sözlükte *ezberlemek, hatırlamak, anmak, yâd etmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ı ve onun bildirdiklerini hatırlayıp unutmamayı, ayetlerde bahsedilen hususları bilmeyi ve özellikle kıssalarda geçen hususları hatırlamayı ifade eder: “(Resûlüm!) Kitap'ta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.” (Meryem 19/16)

### 8. et-TEZKÎR (التذكير)

Sözlükte *hatırlatmak* anlamına gelir. Kur'ân bağlamında onda yer alan emir, yasak, öğüt, vb. birçok hususu başkalarına da bildirerek onları uyarmayı ifade eder: “Onların dediklerini Biz biliriz. Sen onların üzerinde bir zorba değilsin; söz verdiğim günden korkanlara Kuran'la öğüt ver.” (Kâf 50/45)

### 9. et-TEZEKKÜR (التذکر)

Sözlükte *ezberlemek, hatırlamak ve üzerinde düşünmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun bildirdiği hususlar üzerinde dikkatlice düşünüp alınması gereken dersleri almayı ifade eder: “Rabbinin, dosdoğru yolu işte budur. Düşünüp ibret alan kimselere ayetleri uzun uzadıya açıkladık.” (En'âm 6/126)

### 10. et-TEFEKKÜR (التفكير)

Sözlükte *düşünmek* anlamına gelir. Kur'ân bağlamında Yüce Allah'ın ayetlerde belirttiği hususlar üzerinde düşünmeyi ifade eder: “*Hangi biriniz, kendisi ihtiyarlamış ve çocukları da güçsüzken, altlarından ırmaklar akan, hurma, üzüm ve her çeşit meyveleri bulunan bahçesinin, ateşli bir kasırganın kopmasıyla yanmasını ister? Düşünesiniz diye Allah size ayetlerini böylece açıklar.*” (Bakara 2/266)

11. et-TEDEBBÜR (التدبر)

Sözlükte *bir şeyin sonunu düşünüp taşınmak* anlamına gelir. Kur'ân bağlamında onun üzerinde çok iyi düşünüp araştırmayı ifade eder: “*Kuran'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*” (Nisa 4/82)

12. el-HİDÂYE (الهداية)

Sözlükte *irşad etmek, doğru yolu göstermek, hidâyete erdirmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun insanlığı her konuda hakikate ulaştırmasını ifade eder: “*Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakımanlara yol gösteren Kitap'dır.*” (Bakara 2/2)

13. el-İNZÂR (الإنذار)

Sözlükte *bir şeyi bildirip sakınmasını istemek, dikkatini çekmek, korku verip uyanık kılmak* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında insanların inanç, amel ve ahlak itibarıyla sahip oldukları yanlış ve kötü hususları terk etmeleri yönünde onlara yapılan uyarıları ifade eder: “*Bu Kuran bana, sizi ve ulaştığı kimseleri uyarım için vahyolundu...*” (En'âm 6/19)

14. el-HUKM (الحكم)

Sözlükte *hükmetmek, yönetmek, idare etmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun bildirdiği hükümlerle amel etmeyi ifade eder: “*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!*” (Nisâ 4/105)

15. el-İTTİBÂ (الاتباع)

Sözlükte *arkasından gitmek, uymak, tabi olmak* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun bildirdiği hususları benimseyip onlara uymayı ifade eder: “*İşte bu (Kur'ân), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin.*” (En'âm 6/155)

16. el-İSTİMSÂK (الاستمساك)

Sözlükte *tutmak, korumak, benimsemek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında onun bildirdiği hususları benimseyip bunlara uymayı ifade eder: “*Sen, sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın.*” (Zuhruf 43/43)

17. el-İKÂME (الإقامة)

Sözlükte *ikâmet etmek, durmak, kaldırmak, devam ettirmek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ın indirdiği ilahi hükümlerle amel etmeyi ifade eder: “*«Ey Kitap ehli! Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni gereğince uygulamadıkça bir temeliniz olmaz» de.*” (Mâide 5/68.)

## 18. el-KÜFR (الكفر)

Sözlükte *örtmek, inkâr etmek, inanmamak* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ın bildirdiği hususları kabul etmeyip reddetmeyi ifade eder: “*Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. (Ey Muhammed!) Onları ancak fasıklar inkâr eder.*” (Bakara 2/99)

## 19. el-CAHD (الجدد)

Sözlükte *inkâr etmek, itiraf etmemek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah tarafından gönderilen vahyin muhtevasını doğru olduğunu bile bile yalanlamayı ifade eder: “*Onların söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz; doğrusu onlar seni yalancı saymıyorlar, fakat zalimler Allah'ın âyetlerini bile bile inkâr ediyorlar.*” (En'âm 6/33)

## 20. et-TEKZÎB (التكذيب)

Sözlükte *birini yalancı çıkarmak, yalanlamak* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ın bildirdiklerini yalanlamayı ifade eder: “*Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan da olma, yoksa kaybedenlerden olursun.*” (Yunus 10/95) 5/10

## 21. el-İNKÂR (الإنكار)

Sözlükte *bilmemek, tanımamak, inkâr etmek, hoş görmemek* gibi anlamlara gelir. Kur'ân bağlamında Allah'ın bildirdiklerinin doğruluğunu kabul etmeyip inkar etmeyi ifade eder: “*İşte bu, indirdiğimiz kutsal bir Kitap'dır. Siz mi onu inkar ediyorsunuz?*” (Enbiyâ 21/50)

## 22. er-RÜCÛ' (الرجوع)

Sözlükte *dönmek* anlamına gelir. Kur'ân bağlamında daha önce benimsenen yanlış yolun terk edilerek Allah'ın istediği yöne yönelmeyi ifade eder: “*Belki doğru yola dönerler diye âyetleri böylece uzun uzadıya açıklıyoruz.*” (A'râf 7/174)

Tüm bu kavramlar, Kur'ân okumayı bütünlemede ve onun gayesini ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Kur'ân okuma yukarıda olumlu anlam taşıyan hususları gerçekleştirmeli, olumsuz olanları da bertaraf etmelidir. Bu ise, ancak Kur'ân'ın bir yandan lafız olarak telaffuz edilirken diğer yandan da mana olarak anlaşılmasıyla gerçekleşebilecek bir husustur.

**B. BAZI HUSUSİYETLERİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMLARI**

Kur'ân'a ait bazı hususiyetler, onu okumanın ne anlama geldiği konusunda bize önemli ipuçları vermektedir:

**1. ARAPÇA İNDİRİLMESİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMLARI**

İlgili âyetlerde, Kur'ân'ın Arapça indiriliş gayesinin onun iyi bir şekilde anlaşılması olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir: “*Biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kuran olarak indirdik.*” (Yusuf 12/2) Çünkü onun indirildiği toplum, Arapça konuşmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ın i'câz ve îcâzı, Arap dili içinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Arapçanın iyi

bilinmesi gerekmektedir: “(Bu,) bilen bir kavim için, âyetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır.” (Fussilet 41/3)

Kur’ân’ın Arapça olmasında yadırganacak bir husus yoktur: “Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur’ân kılsaydık, diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab’a yabancı dilden (kitap) olur mu?” (Fussilet 41/44)

Kur’ân, Arapça bilen ve kendisine samimiyetle yaklaşan herkes için anlaşılması ve inanılması son derece kolay olan bir kitaptır. Doğruluğu bu kadar açık olan böyle bir Kitaptan yüz çeviren kimse, her türlü kötü sonucu hak etmiş demektir: “Ve böylece biz onu Arapça bir hüküm (hikmetli bir söz) olarak indirdik. Eğer sana gelen bu ilimden sonra, onların arzularına uyarsan, (işte o zaman) Allah tarafından senin ne bir dostun ne de koruyucun vardır.” (Ra’d 13/37)

O halde dili Arapça olan bir toplum için Kur’ân okumak, onun bu dilde iniş gayesini gerçekleştirecek şekilde olmalı yani onu anlama boyutunu da içermelidir.

Kur’ân’ın dili Arapça olsa da, mesajları evrenseldir yani tüm insanlığa yöneliktir: “O (Kur’ân), ancak bütün alemlere bir öğüttür.” (Sa’d 38/87)

Mademki Kur’ân’ın Arapça indirilmesi, onun kolay anlaşılması içindir, o halde bu durum her halükarda onun anlaşılmasına bir engel teşkil etmemelidir. Aksi takdirde birbiriyle tamamen çelişen bir durum ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Kur’ân’ın Arapça oluşunu farklı gerekçelere bağlayarak Arapçayı dilleri farklı olan toplumlar için Kur’ân’la aralarına çekilen aşılması çok güç bir set olarak sunmak, bizzat Kur’ân’ın gönderiliş gayesine ters düşen bir durum olacaktır.<sup>40</sup>

## 2. YEDİ HARF MESELESİ BAĞLAMINDA KUR’ÂN OKUMANIN ANLAMI

Türkçeye yedi harf şeklinde çevrilen ‘el-ahrufu’s-seb’a’ terkindeki harf kelimesi, *vecih*, *yön*, *kırâât*, *lehçe* gibi farklı anlamlara gelebilmekte, seb’a lafzı da hakikî manada yedi sayısını ifade edebildiği gibi mecâzî anlamda *genişlik* ve *kolaylık* anlamını ifade edebilmektedir.<sup>41</sup>

Hakkında oldukça farklı görüş ve tartışmalar mevcut olan bu husus, Hz. Peygamber’den gelen hadislere dayanmaktadır. Nitekim bunlardan birinde, Cebrail ona gelir ve: ‘Allah, ümmetinin Kur’ân’ı bir harf üzere okumasını emrediyor,’ der. O, ümmetinin buna güç yetiremeyeceğini söyler. Üç defa tekrar eden bu diyalogun ardından Cebrail, şunu söyler: ‘Allah, ümmetine Kur’ân’ı yedi harf üzere okumalarına müsaade ediyor, hangi harfi okurlarsa isabet etmiş olurlar.’<sup>42</sup>

Konuyla ilgili bir diğer rivayette de Hz. Peygamber, Hz. Ömer’e: ‘Ey Ömer! Rahmet ayetini azab, azab ayetini de rahmet kılmadıkça, Kur’ân’a dair bu okuyuşların hepsi de doğrudur’<sup>43</sup> buyurmuştur.

<sup>40</sup> Bu konuyla ilgili görüş ve çözüm önerilerimizi, ayrı bir çalışmada ele alacağız.

<sup>41</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 211, 270.

<sup>42</sup> el-Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn* 274; Ebû Dâvud, *Vitr* 22.

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 30.

Meselenin mahiyeti tam olarak anlaşılmasa da bunun, Arap yazısının henüz gelişmediği, nokta ve harekeden mahrum olduğu, lehçeler arasında bir birliğin de bulunmadığı İslam'ın ilk dönemine ait bir kolaylık olduğu anlaşılmaktadır. Zaman içinde Mushafta yazım birliğine gidilmesi ve onun tek bir harfi içerecek şekilde çoğaltılmasıyla konu, tarihteki yerini almış olup günümüze yönelik bir uygulama geçerliliği söz konusu değildir.

Yedi harf meselesinin konumuzla ilgili yönü, Kur'ân tilavetinde anlam boyutunu çok açık bir şekilde ortaya koyması ve hatta lafız mana bütünlüğünde manayı bir adım öne geçirmesidir. Nitekim buna göre Kur'ân'da esas olan mana olup, lafız bu manayı aktarmak için bir vasıta. Elbette o, sıradan bir vasıta değildir. Zira aktarılmak istenen mananın en doğru ve etkili bir biçimde aktarılması, Allah Teâlâ tarafından belirlenen lafız ve üslupla çok yakından ilgilidir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın, son elçisi Hz. Muhammed aracılığıyla insanoğluna ulaştırmak istediği esas şey, Kur'ân'da yer alan ilahi mesajlar yani manalar olup, O, bunu en güzel bir dille bildirmiştir.

### 3. KİRÂAT İLMİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Kırâat, sözlükte okumak anlamına gelen 'قرأ/karae' fiilinden masdardır. Terim olarak, herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i'rab bakımından meydana gelen değişiklik demektir.<sup>44</sup>

Kırâatler, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e dayanan okunuş tarzlarıdır. Bunlar, bir zaruret neticesidir. Zira Kur'ân'ın nüzûlü esnasında sahâbîler, farklı lehçeleri konuşmaktaydı. Onların alışmış oldukları konuşma ve okuma tarzını bir anda terk edip tek bir lehçe; Kureyş lehçesi üzere birleşmelerini beklemek adeta imkansız bir şeydi. Kaldı ki İslam dininin insanlara zorluk çıkarma gibi bir gayesi de yoktur. Bu nedenle Hz. Peygamber, bir takım farklı okuyuşlara müsaade etmiştir. Zamanla tespit edilerek kayıt altına alınan bu farklı okuyuş tarzlarından bazıları, tarih içinde tutulup yaygınlaşmakla birlikte, diğerleri de unutulmamış, bilakis bu alanın uzmanları tarafından eserlerde tespit edilerek ihtisas sahibi kimselere öğretilenmiştir.<sup>45</sup>

Kırâatlerin konumuzla ilgili öncelikli yönü, birçok kaynakta belirtilen sıhat şartlarından ilkidir. Şöyle ki, kırâat bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olmalıdır.<sup>46</sup> Yani belli bir Arapça kullanıma uygun, anlamlı bir ifade olmalıdır. Şayet bir kırâat doğru ve tam bir anlam ifade etmiyorsa diğer şartlara geçmenin bir anlamı yoktur. Çünkü Kur'ân, anlamın ikinci plana itildiği bir lafız ve ifade silsilesi değil, bilakis öncelikle mananın gözetildiği bir lafız ve anlam bütünüdür.

Bir diğer husus, kırâat farklılıklarının çoğunun anlama fazla tesir etmeyen türden olmasıdır. Nitekim "وَيَأْتُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ" (Nisa 4/37) ayetindeki 'بِالْبُخْلِ' kelime-

<sup>44</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 412.

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bkz. Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâati*, s. 245-246.

<sup>46</sup> Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*, s. 66.

si ‘بَابِخَلٍ’ şeklinde de okunabilmektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla buradan da, Kur’ân’da esas olanın mana olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kırâat farklılıkları ise, anlama, dolayısıyla ayetten çıkarılan hükme de tesir edebilmiştir. Nitekim abdest ayeti, (Maide 5/6) bunun en güzel örneğidir. Fakat kırâatlerin anlama tesiri konusunda üzerinde ittifak edilen husus, ortaya çıkan ihtilafların birbiriyle zıtlık değil, çeşitlilik ve zenginlik arzeder mahiyette olmasıdır.<sup>48</sup> Nitekim bu farklı okuyuş şekilleri, müfessirlerin ayetleri anlama ve yorumlamasına olumlu yönde katkıda bulunmuştur. Nitekim bu konuda Mücahid’den nakledilen şu rivayet, meseleyi büyük ölçüde açıklamaktadır: “Şayet İbn Mes’ud’un kırâatini daha önce okumuş olsaydım, Kur’ân’ın tefsiri hakkında ona sordüğüm pek çok şeye lüzum kalmazdı.”<sup>49</sup>

Sonuç olarak rivayete dayanan ve doğrudan lafızla ilgili olan kırâatlerin, Kur’ân’ın anlam boyutuyla da çok yakından ilgisi bulunmaktadır. O halde okunan Kur’ân’ın, okunduğu kırâate uygun olarak anlamı da dikkate alınmalı, böylece Kur’ân tilaveti daha bir bilinçle yapılmalıdır. Aksi takdirde gerekçesi ve birbirinden farkı bilinmeksizin gelişigüzel yapılan farklı Kur’ân okumaları, gerekli faydayı temin etmekten oldukça uzak kalacaktır.

#### 4. TECVİD İLMİ BAĞLAMINDA KUR’ÂN OKUMANIN ANLAMI

Tecvid, sözlükte *bir şeyi güzel ve iyi yapmak, süslemek* gibi anlamlara gelen ‘ج و د’ kökünden tef’îl bâbında bir masdardır.<sup>50</sup> İstilah olarak pek çok tarifi olan tecvid ilmini, kısaca şöyle tarif etmek mümkündür: “Harflerin mahrec ve sıfatlarına uymak suretiyle, Kur’ân-ı Kerîm’i hatasız okumayı öğreten bir ilimdir.”<sup>51</sup>

Tecvid ilminin konusu Kur’ân harfleri olup, bunları gerek tek başlarına gerekse yan yana gelmeleri halinde zât ve sıfatlarına uygun bir şekilde okumayı içerir. Gayesi ise, Allah’ın kitabında dili hatadan korumaktır.<sup>52</sup>

Tecvid ilminde ön plana çıkan meseleler, her ne kadar ilk bakışta Kur’ân’ın ses ve telaffuz yönüyle ilgili gibi gözükse de esasen bunlarda hedeflenen gaye Kur’ân’ın anlamıdır. Şöyle ki, bir dilde anlamın tam olarak ifade edilebilmesi için öncelikle onu oluşturan harflerin tam olarak telaffuz edilmesi ve birbirileriyle doğru anlaşılacak şekilde birleştirilmesi gerekmektedir. Aksi halde harflerde meydana gelecek değişik seslendirme ve telaffuzlar doğrudan anlamı etkileyecektir.

Meselenin önemini anlamak için aynı dile ait şiveleri yani yöresel telaffuz farklılıklarını dikkate almak yeterlidir. Bu şive farkları arttıkça öyle bir hal alır ki, aynı dili konuşan kimseler birbirilerini hiç anlamaz hale gelebilirler. Nitekim aynı

<sup>47</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 36.

<sup>48</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

<sup>49</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I, 41.

<sup>50</sup> Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 1110.

<sup>51</sup> Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, s. 175.

<sup>52</sup> Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 27-30.

kökene sahip olmakla birlikte bugün farklı olarak nitelenen diller de, zamanla birbirinden farklılaşan ve kopan telaffuz ve kullanım farkı nedeniyle bu hale gelmiştir. Dolayısıyla bir dilin doğru kullanılması ve telaffuz edilmesi o dilin korunması için hayati öneme haizdir. İşte tecvid ilmi, Kur'ân'ı ve onun dilini böyle bir afetten koruması yönüyle tarih içinde çok önemli bir işleve sahip olmuştur.

Tecvid ilmine ait konular da, doğrudan Kur'ân'ın anlamıyla ilgilidir. Örneğin; tecvid ilminin en önemli konularından biri lahn yani okuyuş hataları olup, bunlar doğrudan manaya tesir etmektedir. Aynı şekilde 'L/lâm' harfi, genelde yumuşak ve ince telaffuz edilen bir harf olmakla birlikte lafzatullah ile birlikte kalın okunur ki, bunun nedeni Allah'ı tazimdir. Med/uzatma ve kasr/kısaltmalar da, doğrudan anlamla ilgili hususlardır. Nitekim 'ملك/melik' kelimesiyle 'مالك/mâlik' kelimesi arasında anlam farkı vardır.

Tecvid ilminin bir diğer önemli konusu, vakf/durma ve ibtidâ/başlamadır. Vakf için genelde ayet sonları seçilir. Fakat uzun olan ve tek nefesle bitirilemeyen ayetlerde gelişigüzel durulmaz. Çünkü bu takdirde okunan ayetler, yanlış anlamalara gelebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Kur'ân okuyuşu esnasında âyet başlarında durmaya özen göstermiştir.<sup>53</sup> Zira doğru yerde durma ve başlama kuralına riâyet edilmediği takdirde, en edebi metinler bile anlaşılmağa hale gelir.

Tecvid ilminin Kur'ân'ın manasıyla ilgili bir diğer yönü de, onun okunuş tarzı ve hızını belirlemesidir. Kur'ân'ın başlıca okunuş tarzları, tahkîk, tertîl, tedvîr ve hadr şeklinde ifade edilir. Bunlardan tahkîkin, talim ve temrin için, tertîlin ise, tefekkür ve istinbât için olduğu ifade edilmiştir. Hadr ise, Kur'ân'ı hakkını vererek okumanın mümkün olan en hızlı şeklidir. Bunun ötesinde bir hızla herzeme veya tahlîl tarzında okuma, harflerin mahrecleri yerinden kayıp heceler birbirine karışacağı dolayısıyla okunan şey anlaşılmağacağı için câiz değildir.<sup>54</sup> Tüm bu okuyuş tarzlarında gözetilen ortak husus, Kur'ân'ın anlamı bozulmayacak şekilde düzgün bir şekilde okunmasını sağlamaktır.

Sonuç olarak tecvid ilmi, her ne kadar Kur'ân'ın ses ve telaffuz yapısını konu alsada gayesi itibarıyla Kur'ân'ın anlamını hedef alan bir ilimdir.

##### 5. TİLÂVET SECDELERİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Secde, sözlükte aşırı saygı göstermek, tevâzû ve tezellül ile boyun eğmek, alını yere koymak gibi anlamlara gelir.<sup>55</sup> Bir Kur'ân ıstılahı olarak tilâvet secdesi, Kur'ân'da yer alan secde ayetlerinden birini okuduktan veya dinledikten sonra yapılan secdeye denir.

<sup>53</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 343, 350.

<sup>54</sup> Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 186; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, s. 115-116.

<sup>55</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 1160.

Bilindiği üzere Kur'ân'da on dört secde ayeti mevcut olup bunlar, geçtikleri yerlerde Mushaf yapraklarının kenarına konan özel işaretlerle belli edilmişlerdir.<sup>56</sup> Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan tilâvet secdeleri, tamamen Kur'ân'ın anlam boyutuyla ilgili olup ele aldığımız konu açısından da oldukça önem arz etmektedir. Şöyle ki Kur'ân-ı Kerîm, insanları hidayete ulaştırmak için gönderilmiştir. Bu nedenle o, söz konusu amaca uygun bir şekilde okunmalı, yani yapılan okuma anlama boyutunu da içermelidir. Bunun gerçekleştiğinin en pratik göstergesi ise, söz konusu ayetlerden sonra yapılan secdelerdir.

Kur'ân'daki temel vurgu, Allah'a iman ve Onun tarafından gönderilen elçi ve mesajların kabulüdür. Bu iman ve kabulün en öncelikli ifade ve göstergesi de, adeta evrensel bir kabul sembolü olan secdedir. Nitekim Yüce Allah, "*Doğrusu Rabbinin katında olanlar, O'na kulluk etmekten büyüklemezler, O'nu tenzih ederler ve yalnız O'na secde ederler.*" (A'râf 7/206) vb. ayetlerde (İnşikâk 84/20-21) inancın tezahürünü secde ile ortaya koymuş ve secde edenleri överek diğerlerini şiddetli bir şekilde yermiştir.

Bu secde, aslında bir anlık değil, sürekli bir kabul veya reddin ifadesidir. Fakat ayetlerin inmeye devam ettiği, her an İslam'a yeni katılımların olduğu ve iki kesim arasında hayati sıcak gelişmelerin yaşandığı bir aşamada böyle bir kabul veya reddi ortaya koymak çok daha fazla önem arz etmektedir. İşte bu canlılığa binaen ve bir de kafirlerin genel inkarlarına yönelik bir tavır olarak Hz. Peygamber ve ashâbı, ilgili ayetler okunduğunda derhal secdeye kapanmış ve böylece tavırlarını açıkça ortaya koymuşlardır. Daha sonra gelenek halini alan bu uygulama belli bir şekle ve düzene sokularak günümüze kadar devam edegelmiştir. Bugün de bilinçli bir şekilde yapıldığında kişinin kendi imanını ortaya koyarak pekiştirmesi açısından oldukça önemli bir sosyal ve psikolojik önemi haizdir.

Kur'ân'daki tilâvet secdeleri, bazıları emir, (Fussilet 41/37; Alak 96/19) bazıları secde eden ve etmeyenleri ayırma, (Ra'd 13/15; Nahl 16/49; Hâcc 22/18) bazıları da secde etmeyenlerin kötü durumu (Furkan 25/60; Neml 27/25) olmak üzere farklı bağlamlarda geçmektedir. Bunlardaki temel espri, bu secdeden sonra okunan şu ayette "*İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır.*" (Bakara 2/285) ve Hz. Peygamber'in yaptığı şu duada "*Allahım! Sana secde ettim, sana teslim oldum ve sana inandım. Sen benim Rabbimsin. Yüzüm kendini yaradanına, kulağımı ve gözünü varedene secde etti. Her şeyi en güzel şekilde yaradan Allah ne kadar yücedir*"<sup>57</sup> açığa çıkmaktadır.

Bunlardan da anlaşıldığı üzere tilâvet secdesi, sadece şekle dayalı basit bir uygulama olmayıp kişinin imanını ve o iman gereğini kabulünün çok önemli bir göstergesidir. Konumuz açısından önemli olan yanı ise, ilgili ayetler okunduğun-

<sup>56</sup> Geniş bilgi için bkz. Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, s. 197; Karaçam, İsmail, *a.g.e.*, 422-429.

<sup>57</sup> Ebû Dâvud, Salât 327.

da secdenin söz konusu ayetleri ezbere bilme, sayfa kenarındaki işaretleri görerek hatırlama veya birilerinin hatırlatması sonucunda mekanik bir şartlanmayla değil, bizzat genelde tilâvet secdesinin, özelde de ilgili âyetlerdeki esprinin kavranılarak yapılmasıdır. Bunun için de önce söz konusu ayetlerin anlamının veya en azından muhtevasının bilinmesi, sonra da onların doğru bir şekilde anlaşılacak pratiğe geçirilmesi gerekmektedir. Zira Kur'ân'ın tilâveti, ancak bu şekilde tam olarak eda edilmiş olacak ve yine ondan beklenen gaye ancak bu şekilde gerçekleşebilecektir.

### C. TARİHÎ UYGULAMA SÜRECİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMINI

Kur'ân okumanın anlamını en iyi ortaya koyacak husus, onun ilk dönemlerdeki okunuş tarzını ortaya koymak olacaktır.

#### 1. HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİNDE KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMINI

Görevi Kur'ân-ı Kerim'i insanlığa tebliğ etmek olan Hz. Peygamber, insanlar içinde en hayırlı olanların Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenler olduğunu ifade ederek<sup>58</sup> Kur'ân okumanın önemine işaret etmiş ve sürekli Kur'ân'la meşgul olan kimseleri '*Allah'ın ehli*' olarak nitelemiştir.<sup>59</sup>

Hiz. Peygamber, Kur'ân okuyanların nübüvveti idrak etmiş gibi olacağını ifade ederek onları kendisine vahiy gelmeyen peygambere benzetmiştir.<sup>60</sup> Peygamberlerin vahiyyle ilgili görevleri, bunları okumak/okutmak, anlamak/anlatmak, açıklamak ve yaşamak/yaşatmak olduğuna göre gerçek anlamda Kur'ân okuma, bu boyutları da içermelidir. Nitekim söz konusu hadisin devamında ifade edilen; Kur'ân okuyan kimseye, her kızanla kızması ve her cahillik yapana uyup onunla cahillik yapmasının yakışmayacağı yönündeki hususlar, bu okuyuşta Kur'ân'ın anlaşılma ve içselleştirilmesiyle ilgili bazı şeylerin de bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hiz. Peygamber; '*Ümmetimin en şereflipleri yani önde gelenleri hamele-i Kur'ân olan hâfızlardır,*' buyurmuştur.<sup>61</sup> Bu dönemde Kur'ân'ı iyi bilen kimselerin, gerçekten başta ilim olmak üzere dini, siyasî, ahlakî, ekonomik vb. birçok yönden toplumun önde gelen kimseleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hamele-i Kur'ân olmak, Kur'ân'ı sadece yüzünden veya ezbere bilmeyi değil, bunun ötesinde onu doğru anlama, yorumlama ve uygulamayı gerektiren bir husustur.

Hiz. Peygamber, en güzel Kur'ân okuma şeklinin dinlenildiğinde Allah'a saygı ve huşû hissi doğuran okuma olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup> Nitekim o, İbn Mes'ûd kendisine Kur'ân okurken; '*Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit kıldığımız zaman halleri nice olacak!*' (Nisâ 4/41) ayetine geldiğinde

<sup>58</sup> el-Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 21; et-Tirmizî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 15.

<sup>59</sup> İbn Mâce, *Mukaddime* 16; ed-Dârimî, *Fadâilü'l-Kur'ân*, II, 429.

<sup>60</sup> el-Münzir, *et-Tergîb*, II, 352; el-Heysemî, *ez-Zevâid*, VII, 159.

<sup>61</sup> el-Heysemî, *ez-Zevâid*, VII, 161.

<sup>62</sup> İbn Mâce, *İkâme* 176.

daha fazla dayanamamış ve ‘Yeter!’ diyerek onu durdurmuş, bu esnada gözlerinden yaşların süzüldüğü görülmüştür.<sup>63</sup> Burada Hz. Peygamber’i ağlatan İbn Mes’ûd’un sesi değil, ayette dile getirilen inanmayanların Kıyamette içine düşecekleri acıklı durumdur. Zira o, Kur’ân okunurken manayı takip etmekte ve onun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun için de ‘*Onun okuyuşu harf harf yani tane tane idi.*’<sup>64</sup>

Hz. Peygamber, Kur’ân’ı her okuyuşunda onu adeta tekrar yaşamış ve onun hitaplarına anında karşılık vermiştir. Nitekim o, tesbih ayetleri geldiğinde ‘*Sübhânallah*’ veya ‘*Allahu Ekber*’ demiş, dua ve istiğfâr ayetleri geldiğinde dua ve istiğfâr etmiş, ümit ve dilek ayetleri geldiğinde Allah’tan iyi şeyler dilemiş, azap ayetleri geldiğinde Allah’a sığınmıştır.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber’in anlamayı esas alan bu okuyuş tarzı, anladıkları üzerinde tefekkür ederek onları içselleştirmeye ve hayatına aksettirmeye dayanan bir okuyuştur. Nitekim o, bir gün kendisine; ‘*Yâ Rasûlallah! Saçlarımızda beyazlıklar belirdi*’ diyen Hz. Ebû Bekir’e; ‘*Saçımı ve sakalımı Hûd, Vâkıa, Mürselât, Nebe’ ve Tekvîr sûreleri ağarttı,*’ diye karşılık vermiştir.<sup>66</sup> Bu surelerde anlatılan şey, Kıyamet ahvalinin şiddeti, öncekilerin içine düştüğü durum ve kendi ümmetinin karşılaşacağı akıbetidir. Yani onu yaşlandıran husus, bu surelerin gizemli yapısı veya lafızları değil, içeriğidir.

Hz. Peygamber, Kur’ân okunan bağlama da dikkat etmiştir. Nitekim o, gece yatağına geldiğinde yatmadan önce İhlâs, Felak ve Nâs surelerini okumuş ve bunun gerekçesini de belirtmiştir: ‘*Yatacağın zaman Kâfirûn suresini oku; zira bu sure şirkten kurtuluş vesilesidir,*’ buyurmuştur.<sup>67</sup> Dolayısıyla söz konusu sureleri bilinçli bir şekilde okuyarak uyuyan kimse, uykuda geçireceği saatler ve rüya aleminde yaşayacağı tecrübeler açısından kendisini Allah’ın razı olacağı doğrultuda bilinçli bir şekilde yönlendirmiş olmaktadır.

En hayırlı amelin az da olsa devamlı olan amel olduğunu belirten<sup>68</sup> Hz. Peygamber, Kur’ân okuma konusunda da itidalli bir yaklaşım benimseyerek; ‘*En hayırlı amel hatimden sonra tekrar hatme başlamaktır*’<sup>69</sup> buyurmuştur. Rivayetlere göre o, üç günden kısa sürede hatim indirmeyi de menetmiş ve buna gerekçe olarak Kur’ân’ı üç günden önce hatmeden kimsenin onu anlamamış olacağını söylemiştir.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> el-Buhârî, Fadâilü’l-Kur’ân 33, 35; El-Müslim, Müsâfirûn 247-248.

<sup>64</sup> et-Tirmizî, Fadâilü’l-Kur’ân 23; Ebû Dâvud, Salât 349; en-Nesâî, İftitah 83.

<sup>65</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, I, 363.

<sup>66</sup> es-San’ânî, *el-Musannef*, III, 368.

<sup>67</sup> el-Buhârî, Fadâilü’l-Kur’ân 14; Tıb 39.

<sup>68</sup> el-Buhârî, Rikâk 18.

<sup>69</sup> Ali Nâsîf, *et-Tâc*, IV, 6-7.

<sup>70</sup> Ebû Dâvud, Salât 321.

Aynı şekilde Hz. Peygamber, gürültülü ortamlarda, yolculuk esnasında veya uykusuz bir şekilde Kur'ân okunmasını hoş karşılamamıştır.<sup>71</sup> Çünkü bu gibi durumlarda, okunan Kur'ân'ı dinlemek ve anlamak mümkün değildir.

Hz. Peygamber nazarında Kur'ân'ı hakkıyla okumak, onda verilen mesajların benimsenerek tatbikâta konmasını da gerektirmektedir: 'Kur'ân'ı öğrenin ve okuyun. Biliniz ki Kur'ân'ı öğrenip okuyan ve onun gereklerini yerine getiren kimse içi misk dolu olup güzel kokusu her yere yayılan kaba benzer. Kur'ân'ı bildiği halde okumayan ve onunla amel etmeyen de ağzı sicimle boğulmuş kaba benzer.'<sup>72</sup> O, bu açıdan insanlar arasında şöyle bir tasnif yapmıştır: 'Kur'ân okuyup gereğini yerine getiren halis mümin, tadı ve kokusu güzel turunç meyvesi gibidir. Kur'ân okumayan fakat gereğiyle amel eden mümin de tadı güzel, fakat kokusu olmayan hurmaya benzer. Kur'ân okuyup gereğince amel etmeyen münafık, kokusu güzel fakat tadı acı fesleğen gibidir. Kur'ân okumayan münafık ise, tadı da kokusu da acı ve kötü olan Ebû Cehil karpuzu gibidir.'<sup>73</sup>

Hz. Peygamber, Kur'ân'ı bunların dışında bir gaye ile okumayı şiddetle eleştirmiş ve bu konuda ümmetini uyarmıştır: '*Kur'ân hususunda gösteriş yapmak, onunla çalın satmak küfürdür.*'<sup>74</sup> Hatta o, münafıkların daha ziyade Kur'ân hafızları arasına sızabileceğini belirtmiş,<sup>75</sup> okuduğu Kur'ân'ı anlamayan kimselerin ortaya çıkarabilecekleri problemleri şu şekilde ifade etmiştir: '*Sizin içinizden öyle tipler türeyecektir ki, siz onların namazları yanında kendi namazlarınızı, oruçları yanında kendi oruçlarınızı, iyi işleri ve hayırları yanında kendi salih amellerinizi küçük göreceksiniz. Onlar, Kur'ân da okuyacaklar, fakat Kur'ân'ın feyz ve bereketi hançerelerini geçmeyecektir. Onlar, okun avı delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...*'<sup>76</sup>

Hz. Peygamber'in belirttiğine göre, Kur'ân'ı gereği gibi okuyup ezberlemeyenlerin sonuçta ulaşacakları kaçınılmaz akıbet bellidir: '*Kıyâmet günü bir adam getirilir; Kur'ân bunun karşısına bir insan kılığında çıkar. Getirilen bu adam, Kur'ân'ın farzlarını ihmal etmiş, sınırlarını çiğnemiş, yap dediklerini yapmamış, yapma dediklerini yapmış biridir. Kur'ân bu kişiyi Allah'a şöyle şikâyet eder: Yâ Rab! Benim ayetlerimi ne kötü biri ezberledi! Sınırlarımı çiğnedi, farzlarımı yapmadı, bana uymayı terk etti, günah saydığım şeyleri işledi. Kur'ân ortaya deliller koyarak davasını sürdürür. Bunun üzerine; 'Al bu adamı, ne haliniz varsa görün, denir. Onu elinden yakalar ve yüzüstü cehenneme atıncaya kadar peşini bırakmaz.'*'<sup>77</sup>

<sup>71</sup> en-Nevevî, *et-Tibyân*, s. 38-39.

<sup>72</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 376; Et-Tirmizî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 2.

<sup>73</sup> el-Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân*, 26; el-Müslim, *Müsâfirûn* 243.

<sup>74</sup> Tefsîru İbn Kesîr Zeyli, VII, 516.

<sup>75</sup> ez-Zebîdî, *Tecrîdi Sarîh*, XI, 283-286; IX, 297-301.

<sup>76</sup> el-Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 36; el-Müslim, *Zekât* 142-153.

<sup>77</sup> el-Heysemî, *ez-Zevâid*, VII, 160-161; İbn Hacer, *el-Metâlib*, III, 290-291.

Tüm bu hususlardan anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in Kur'ân okuma anlayışı, salt lafza dayalı şekilci bir okuma değil, bilakis beraberinde iyi anlama, doğru yorumlama ve güzel uygulamayı da gerektiren bir bütünlük arz etmektedir.

## 2. SAHÂBENİN UYGULAMASINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Sahâbe, daha ilk günden Kur'ân vahyinin önemini idrak etmiş ve gecesini gündüzünü onunla meşguliyyete adanmıştır. Bu husus, bir yandan onlara İslam'ı ana kaynağında öğrenme ve yaşama imkanı sağlarken diğer yandan da henüz bir Kitap olarak tedvin edilmemiş olan Kur'ân'ın tespiti ve muhafazası açısından büyük önem arz etmiştir.

Kaynaklara baktığımızda onların, vakitlerini büyük ölçüde Kur'ân okumakla, onu anlamaya çalışmakla ve buyruklarını yerine getirmekle geçirdikleri anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre, Kur'ân okumak ve ezberlemek en büyük ibadettir. Bu nedenle geceleri özellikle sabaha yakın vakitlerde sahâbe evlerinin önünden geçen kimseler, içeriden arı uğultusuna benzer bir tarzda tilâvet sesleri işitirlerdi. Ayrıca Kur'ân'a olan vukûfiyet ve ondan yapılan ezber miktarı, sahâbenin kendi arasında önemli bir üstünlük vesilesi sayılmıştır.<sup>78</sup>

Sahâbe, Kur'ân'ı öğrenme konusunda kendisine Hz. Peygamber'i örnek almıştır. Nitekim Kur'ân tilâveti esnasında Hz. Peygamber gibi onlar da çoğu zaman ağlamışlardır. Bu konuda Hz. Ömer'in namaz kıldığı esnada zaman zaman ağladığı ve onun sesinin bazen en arka saflardan bile duyulduğu rivayet edilmektedir. Aynı şekilde İbn Abbas'ın da Kur'ân okurken ağlaması nedeniyle gözlerinin önünde izler ortaya çıktığı belirtilmektedir.<sup>79</sup>

Sahâbenin Kur'ân öğrenme ve okuma yöntemi, büyük ölçüde onu anlama ve uygulamaya dayanmaktadır: 'Biz, Kur'ân'dan on âyet öğrenince, bunlardaki helâl, haram, emir ve yasakları iyice öğrenip hazmetmeden sonraki on ayete geçmezdik.'<sup>80</sup> Bu, münferid bir tutum olmayıp sahâbenin Kur'ân karşısındaki genel tavrını yansıtmaktadır. Nitekim Abdullah b. Ömer'in Bakara suresini öğrenmek için sekiz yıl çaba sarfetmesi, Hz. Ömer'in ise, aynı sureyi on iki yılda öğrenebilmiş olması ve bitiminde şükür için kurban kesmesi bunu göstermektedir.<sup>81</sup>

Kur'ân'ı okuma konusunda ideal bir yöntem benimseyen sahâbe, bu konuda aceleci bir tavır içinde olmamıştır. Nitekim Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit ve Übeyy b. Ka'b gibi sahâbiler, Hz. Peygamber'in yedi veya üç günden önce hatim yapılmaması yönündeki tavsiyelerini dikkate alarak hatim indirme konusunda bir haftalık süreyi normal görmüş ve üç günden önce hatim indirmeyi mekruh saymışlardır.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 242.

<sup>79</sup> Aydemir, Abdullah, *Kur'ân'ın Faziletleri*, s. 85-86.

<sup>80</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 380.

<sup>81</sup> et-Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, I, 35-36.

<sup>82</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 471.

Sahâbe, Kur'ân okumada nicelik yönüne değil, bilakis nitelik yönüne önem vermiştir. Nitekim İbn Abbas, bu konuda; 'Ağır ağır ve anlamını düşünerek yalnız bir sure okumayı, Kur'ân'ın tamamını okumaktan daha çok seviyorum,' demiştir. Aynı şekilde Hz. Ali de; 'Kendisinde idrak ve anlayış bulunmayan ibadette hayır olmadığı gibi, düşünmeksizin yapılan kırâatte de hayır yoktur,' buyurmuştur.<sup>83</sup>

Sahabenin bu tavrının altında yatan sebep, onların Kur'ân'ın indiriliş gayesini gerçekleştirme yani onu tam olarak pratik alana taşıma gayretleridir. Nitekim bir rivayette; Hz. Ömer, "Kim fenalık yaparsa cezasını görür, kendisine Allah'tan başka ne dost ve ne de yardımcı bulur." ayeti (Nisa 4/123) indiğinde kendilerinin yemeden içmeden kesildiklerini, daha sonra "Kim kötülük işler veya kendine yazık eder de sonra Allah'tan bağışlanma dilerse, Allah'ı mağfiret ve merhamet sahibi olarak bulur." ayetinin (Nisa 4/110) inmesiyle rahatladıklarını ifade etmiştir.<sup>84</sup>

Sonuç olarak sahabe, Kur'ân okumanın basit bir eylem olmayıp çok önemli bir misyonu yüklenmek olduğunun farkındadır. Nitekim Amr b. el-Âs; 'Kur'ân okuyan kimse, nübüvveti koltuklamış sayılır. Sadece kendisine vahiy gelmemektedir,'<sup>85</sup> diyerek Kur'ân okumanın peygamberin varisi olmayı ifade ettiğini söylemiştir. Bunun gerçekleşebilmesi ise, ancak okunan Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasıyla olabilecek bir şeydir.

### 3. SELEF UYGULAMASINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Sahâbeden sonra gelen İslam alimleri de, üslendikleri misyonun mesuliyetini iyi kavrayarak ilgi ve gayretlerinin çoğunu Kur'ân üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Onların Kur'ân'a yaklaşımları da, içerik ve anlam ağırlıklı olmuştur.

Selef alimlerinin Kur'ân okuma anlayışını tam olarak ortaya koyması itibarıyla İbn Kayyim el-Cevziyye'nin şu sözleri, oldukça anlamlıdır: 'Kur'ân okumaktan maksat, onu anlamak, düşünmek, muhteviyatını öğrenmeye çalışmak ve gereğince amel etmektir. Kur'ân'ın okunması ve ezberlenmesi, manasını anlamaya bir vesiledir... Kur'ân'ı anlamak ve üzerinde düşünmek imanı olgunlaştırır. Manasını anlamadan ve düşünmeden yapılan okuyuş ise, müminin de günahkârın da yapabileceği bir şeydir...'<sup>86</sup>

Aynı şekilde Mekkî b. Ebî Tâlib de, Kur'ân okumaktan maksadın onu anlamak ve onunla amel etmek olduğunu belirterek Kur'ân'ı anlamadan okuyan kimseleri; 'Anlamını bilmediği şeyle nasıl amel edecek?' diyerek yadırgamıştır.<sup>87</sup>

Bu konuda benzer görüşleri benimseyen İmam Gazzâlî, ideal anlamda bir Kur'ân okuyuşunda dil, akıl ve gönül üçlüsünün işbirliği içinde olması gerektiğini belirtir. Ona göre bu üçlüden dilin görevi, harfleri ağır ağır ve doğru telaffuz etmek; aklın görevi, manayı düşünüp anlamak; gönlün görevi ise, Kur'ân'ın mana-

<sup>83</sup> Aydemir, Abdullah, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>84</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 454.

<sup>85</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 357.

<sup>86</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, I, 88.

<sup>87</sup> Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 114-115.

sından gereken dersleri almaktır. Diğer bir ifade ile ağız okuyacak, akıl tercüme edip anlaşılır hale getirecek, gönül de kişinin o manalar istikametine yönelmesini sağlamış olacaktır.<sup>88</sup>

Bu görüşlerin neticesinde selef alimleri, Kur'ân'ın manasını anlamaya imkan verecek şekilde tertîl yani ağır ağır okumanın sünnet, manasını düşünmeden okumanın ise, mekruh olduğunu söylemişlerdir.<sup>89</sup>

Selef alimleri, bu anlayışlarına uygun olarak Kur'ân ehli olmayı da Kur'ân'ı sadece yüzünden veya ezbere okumakla sınırlı görmez. Onlara göre Kur'ân ehli olmak, bunların yanı sıra Kur'ân'ı anlamayı, içeriğini bilmeyi ve bildiklerini yaşamlarına tatbik etmeyi de içermektedir.

Bu konuda bazı selef alimleri, şunu söylemişlerdir: 'Bazı kimseler Kur'ân okumaya başladığında melekler bitirinceye kadar onlara rahmet okur. Buna mukabil bazı kimseler Kur'ân okumaya başladığında melekler bitirinceye kadar onlara lanet eder.' Kendilerine niçin böyle olduğu sorulduğunda; 'Helalini helal ve haramını haram tanırlarsa melekler onlara rahmet okur; böyle olmaz yani helalini helal ve haramını haram tanımazlarsa melekler onlara lanet ederler,' diye cevap vermişlerdir.<sup>90</sup>

Bu görüşlerin ışığında selef alimleri, Kur'ân'ı anlayarak okumaya büyük özen göstermiş ve bu anlamayı derinleştirerek içselleştirmek amacıyla bazen belli ayet ve sureler üzerinde uzun süre tefekkür etmişlerdir. Nitekim Saîd b. Cübeyr, bir gece namazında "Ey günahkârlar! Bugün siz, bir tarafa ayrılın." (Yâsîn 36/59) ayetini okuyarak sabahlamıştır. Seleften bir başka zât, manasını tam olarak anlayabilmek için altı ayını Hûd suresini okumakla geçirdiğini belirtmiştir. Bir başkası ise, kendisinin düzenli olarak takip ettiği haftalık, aylık ve yıllık hatimleri olduğunu, fakat başladığı başka bir hatmi otuz senedir hala bitiremediğini ifade etmiştir.<sup>91</sup>

#### D. BAZI KUR'ÂN İLİMLERİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMAMI

##### 1. FADÂİLÜ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMAMI

###### a) Efdaliyyet Meselesi Ve Kur'ân Okumanın Anlamı:

Kur'ân'ın bir kısmının diğer kısmından üstün olması meselesi İslam alimleri arasında usûl açısından tartışılmış önemli bir konudur. Onlardan bazıları, Kur'ân'ın tamamının Allah kelamı olması hasebiyle Kur'ân ayet ve sureleri arasında bir fazilet farkının olmadığı görüşündedir. Çünkü İmam Mâlik'e göre, Kur'ân'ın bir kısmının üstün olması diğerinin üstün olmadığı vehmini uyandırır.

<sup>88</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 366-372.

<sup>89</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 455.

<sup>90</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 359.

<sup>91</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 368.

Bu nedenle o, bir sureyi üst üste birkaç defa okumayı veya devamlı aynı sureleri okumayı mekruh görmüştür. İbn Hibban da, bazı rivayetlere dayanarak Kur'ân okumanın Tevrat ve İncil okumaktan daha üstün olmakla birlikte, Kur'ân'ın kendi içinde birbirine üstün olmasının sadece sevap yönünden mümkün olabileceğini belirtmiştir.

Diğer bir takım alimler ise, bazı sûre ve ayetlerin faziletini bildiren hadislerin zahirî manalarına bakarak onların birbirlerine olan üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bu konuda İmam Gazzâlî'nin şu ifadeleri, konumuz açısından oldukça önemlidir: *'Şayet basîret nurun, sana Âyetü'l-Kürsî (Bakara 2/265) ile müdâylene ayeti (Bakara 2(282), İhlâs suresi ile Tebbet suresi arasındaki farkı gösteremiyorsa ve taklide saplanan nefsin de seni bu farka inanmaya sevkemiyorsa o zaman bari peygamberlik sahibi olan Hz. Peygamber'in sözlerine uy...'*<sup>92</sup>

Esasen her iki kesim de, bu konudaki ihtilafın dayandığı hassas noktanın farkındadır. Bu nedenle yaptıkları izahları, bu iki bakış açısını uzlaştıracak şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim ilk görüşü benimseyen el-Huveyyî, bazı rivayetlerde geçen İhlâs suresine ait üstünlüğün tevhidi en belîğ bir şekilde ortaya koyması yönünden olup aynı şekilde Tebbet suresinin de hüsrarla sonuçlanan bir beddua olması açısından son derece belîğ olduğunu, dolayısıyla bu iki sure arasında bir karşılaştırma yapmanın doğru olmayacağını ifade etmiştir.

İkinci görüşü benimseyenler de, rivayetlerde ayet ve sureler için ifade edilen bu üstünlüğü onların Allah kelâmı olması açısından değil, bilakis daha ziyade içerikleri açısından ele almışlardır. Nitekim İzzeddin b. Abdusselam; *'Allah hakkında Allah'ın sözü bir başkası hakkında Allah'ın sözünden daha faziletlidir, dolayısıyla İhlâs suresi bu yönüyle Tebbet suresinden daha faziletlidir,'* demiştir. Onların bu konuda ortaya koydukları üstünlük gerekçeleri, şunlardır:

- a) İçerik olarak Allah'ın varlığından, birliğinden, sıfatlarından ve isimlerinden bahsedilmesi,
- b) Mana itibarıyla okuyucunun düşünce, uygulama ve tutum yönüyle büyük ölçüde etkilenmesi,
- c) Emir, nehiy, va'd ve va'îd gibi uygulama yönünün bulunması,
- d) Âyetü'l-Kürsî, İhlâs ve Muavvizeteyn gibi korku vb. durumlarda acilen bir fayda beklenilerek ibadet maksadıyla okunabilmesi.<sup>93</sup>

Tüm bu gerekçelerde, bazı ayet ve surelerin diğerlerine üstünlüğü tamamen onların içeriği, dolayısıyla da onları anlamaya ilgili bir husustur. Dolayısıyla meseleye bu açıdan bakıldığında, Kur'ân okumanın onu anlamayı da içerdiği anlaşılmaktadır. Zira gerek bir ayet veya surede Allah'tan bahsedildiğini anlayarak bundan büyük ölçüde etkilenmek, gerek emir veya nehir yoluyla bizden istenilenleri pratiğe geçirmek, gerekse okuduğumuz ayet veya surelerden bir medet ummak onlarda ne anlatıldığını bilmeye bağlı bir husustur.

<sup>92</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 439.

<sup>93</sup> A.g.e., II, 408- 409.

b) Kur'ân'ın Tamamının Faziletine Ait Rivayetlerde Kur'ân Okumanın Anlamı:

Kur'ân'ın tamamının faziletiyle ilgili çok sayıda âyet mevcuttur:

*"Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap'dır."* (Bakara 2/2)

*"Biz de Kur'ân'dan müminler için bir şifa ve bir rahmet olan ayetleri peyderpey indiririz."* (İsrâ 17/82)

*"Bu Kur'ân, hakla batılı ayırt eden bir sözdür."* (Târık 86/13)

Bu ve benzeri ayetlerde dile getirilen Kur'ân'ın hidayet, şifa, rahmet, hakla batılı ayıran ilahi mesaj, öğüt, vb. kaynağı olması onun gönderiliş gayesini ortaya koyan ifadelerdir. Tüm bunların gerçekleşebilmesi, onun doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Kur'ân'ın faziletleri meselesi ve bununla ilgili olarak nakledilen şu gibi rivayetler, doğrudan Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgilidir:

*"Allah kelâmı Kur'ân'ın diğer sözlere üstünlüğü, Allah'ın yaratıklarına üstünlüğü gibidir."*<sup>94</sup>

*"Ey insanlar! Size bir şey bıraktım ki, ona sıkı sarılırsanız sapıklığa düşmezsiniz; Allah kitabı Kur'ân."*<sup>95</sup>

Nitekim bu durumu, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadis-i şerif açıkça ortaya koymaktadır: "Dikkatli olun! İleride bir fitne çıkacaktır... Ondan kurtuluşun yolu, Allah'ın kitabıdır; Onda sizden önce gelip geçenlerin ve sizden sonra geleceklerin haberleri ve aranızda doğacak şeylerin hükümleri vardır. O, hak ile batılı birbirinden ayıran ciddi bir kitaptır; saçma sapan bir söz değildir. Allah, onu zalimlik ve cebbarlığından ötürü terk edip bir kenara atanı mahveder. Onun dışında doğru yol arayanları Allah sapıklığa mahkûm eder. O, Allah'ın sağlam ve kopmaz ipidir. O, hikmetli bir zikir ve doğru yoldur. Sapık ve maksatlı kimseler, onu bozamaz. Onu okuyan diller zorluk çekmez. Alimler ona doyamaz..."<sup>96</sup>

Kur'ân hakkında ifade edilen bu faziletler, doğrudan onun anlam boyutuyla ilgilidir. Bu ise, ancak Kur'ân iyi bir şekilde okunduğunda açığa çıkacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber; *'Aranızda en hayırlı kişi, Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir,'*<sup>97</sup> buyurmuş, bu hadise dayanarak Süfyân es-Sevrî, kendisine sorulan; *'Kur'ân okuyan mı, yoksa Allah yolunda savaşan kimse mi daha makbuldür?'* sorusuna; *'Kur'ân okuyan,'* diye cevap vermiştir.<sup>98</sup>

Hz. Peygambere ait bu hitapların muhataplarının öncelikle ana dilleri Arapça olan ashâb-ı kirâm olduğu göz önüne alındığında, bu okuyuşların Kur'ân'ı

<sup>94</sup> ed-Dârimî, II, 441; et-Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'ân, 25.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, Menâsik 57; İbn Mâce, Menâsik 84.

<sup>96</sup> et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur'ân 14; ed-Dârimî, II, 435.

<sup>97</sup> el-Buhârî, Fadâilü'l-Kur'ân 21; et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur'ân, 15.

<sup>98</sup> en-Nevevî, et-Tibyân, s. 10.

sadece lafzından seslendirmeyi değil, bunun ötesinde lafzı, manası ve anlaşılma tarzıyla bir bütünlüğü ifade ettiği anlaşılacaktır.

c) Bazı Surelerin Faziletine Ait Rivayetlerde Kur'ân Okumanın Anlamı:

Belli surelerin faziletiyle ilgili de, çok sayıda hadis-i şerif mevcuttur:

*"Rabbim bana es-Sebu't-Tivâl/yedi uzun sureyi Tevrat yerine verdi..."*<sup>99</sup>

*"Bana, Miân/yüz ayet içeren sureler, Zebur yerine verildi..."*<sup>100</sup>

*"İncil yerine bana Mesânî adıyla bilinen sureler verildi..."*<sup>101</sup>

*"...Tâhâ sûresi ve Tavâsîn bana Mûsâ'nın elvâhından verildi..."*<sup>102</sup>

Hiz. Peygamber'in söz konusu sure gruplarını daha önce inen kutsal kitaplarla karşılaştırması dikkat çekicidir. Nitekim bunların dilleri farklı olsa da, muhteva ve misyon itibarıyla birbirleriyle aynı veya benzer olduğu anlaşılmaktadır. O halde bu vahiylerin gönderiliş gayesi, onların mana ve mesajlarının insanlığa ulaştırılmasıdır. Bu ise, onların manasıyla ilgili olup ancak onların anlaşılmasıyla mümkün olabilecek bir husustur.

Hiz. Peygamber'den bazı surelerin faziletiyle ilgili olarak nakledilen hadis-i şerifler, çok açık bir şekilde Kur'ân okumanın onu anlamayı da içerdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim o, Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk sureleri hakkında şöyle buyurmuştur: *"Kim kıyamet gününü sanki gözleriyle görüyormuş gibi seyretmek isterse Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk surelerini okusun..."*<sup>103</sup> Çünkü bu surelerde çok canlı bir şekilde kıyamet sahneleri tasvir edilmektedir.

Hiz. Peygamber'in okunmasını en çok tavsiye ettiği sureler arasında Felak ve Nas sureleri de yer almakta, çoğu zaman bunlara İhlâs suresi de eklenmektedir. Bu tavsiyelerin ilgili olduğu bağlamlara baktığımızda bunların; felaket anları, uyku öncesi, cinlerle karşılaşma gibi kötü durumlar olduğu görülmektedir. Surelerin içeriğine baktığımızda bunun nedeni çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira surelerin temel vurgusu, her türlü kötülükten Allah'a sığınmadır.

Fazileti hakkında en fazla rivayet olan surelerden biri de, Fâtihâ suresidir. Hiz. Peygamber, onu şu gibi vasıflarla nitelemiştir: Kur'ân'daki en büyük, en hayırlı ve en faziletli sure, Fâtihatü'l-Kitâb, Ümmü'l-Kur'ân, es-Sebu'l-Mesânî. Fâtihâ'nın fazilet gerekçesi esasen bu nitelemelerde gizlidir. Zira Fâtihatü'l-Kitâb ifadesi, Kur'ân'ın girişi, önsözü anlamındadır. Aynı şekilde Kitabın anası manasına gelen Ümmü'l-Kitâb ifadesi de, onun Yüce Kur'ân'ın özü mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu konuda Hasan el-Basrî; *'Allah bütün semavi kitapların ilmini Kur'ân'da, Kur'ân'daki ilimleri de Fâtihâ suresinde toplamıştır,'* der.<sup>104</sup>

Benzer durum, Yâsîn, Rahman, Mülk, Tekâsür, Asr, Kafirun vb. sureler için de geçerlidir.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Ahmed b. Hanbel, IV, 107.

<sup>100</sup> Aynı yer.

<sup>101</sup> Aynı yer.

<sup>102</sup> İbn Hacer, *el-Metâlib*, III, 283.

<sup>103</sup> et-Tirmizî, Tefsîr 81; Ahmed b. Hanbel, II, 27, 36.

<sup>104</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 443.

<sup>105</sup> A.g.e., II, 445-446.

Bazı surelerin fazileti ise, Kur'ân'la yapılan orantısal bir kıyaslamayla ortaya konmuştur. Nitekim Zilzâl suresinin Kur'ân'ın yarısına, Kâfirûn suresinin dörtte birine, İhlâs suresinin üçte birine, Âdiyât suresinin yarısına, Nasr suresinin dörtte birine denk olduğu ifade edilmiştir.<sup>106</sup> Tüm bu oranlar acaba ne ifade etmektedir? Bunlar, az önce de belirttiğimiz üzere bu surelerin Kur'ân'ın muhtevasını oluşturan iman, amel, ahlak gibi belli başlı alanların bazılarını içerdiğini ifade etmektedir. Örneğin; İhlâs suresi, çok veciz bir şekilde İslam'ın tevhid merkezli inanç yapısını anlattığı için Kur'ân'ın üçte biri olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla bu sureleri hakkıyla okuyup haklarında nakledilen faziletlerin gerçekleşmesini sağlamak öncelikle onları anlayarak okumayı gerekli kılmaktadır.

d) Bazı Âyetlerin Faziletine Ait Rivayetlerde Kur'ân Okumanın Anlamı:

Fazâilü'l-Kur'ân'la ilgili rivayetler, bazı surelerden sonra çeşitli surelerde yer alan belli ayetler veya ayet grupları hakkında yoğunlaşmaktadır.

Bu ayetleri incelediğimizde söz konusu faziletin yine bu ayetlerin içeriğiyle ilgili olduğunu görmekteyiz. Örneğin; *"İlâhınız bir tek Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, rahmândır, rahîmdir."* (Bakara 2/163) *"Hayy ve kayyûm olan Allah'tan başka ilâh yoktur."* (Âl-i İmran 3/1-2) ve *"Bütün yüzler (insanlar), diri ve her şeye hakim olan Allah için eğilip boyun büküştür."* (Tâhâ 20/111) ayetleri hakkında zikredilen faziletlerin işaret ettiği ortak husus, bu ayetlerde Allah'ın İsm-i A'zam'ının geçmesidir.

Nitekim aynı gerekçe, Âyetü'l-Kürsî (Bakara 2/265) ve baş kısmına atfen Lev enzelnâ olarak bilinen ayetlerin (Haşr 59/22-24) fazileti bağlamında da zikredilmiştir. Zira tüm bu ayetlerde, bir yandan İsm-i A'zam yer alırken diğer yandan da konu tamamen tevhid inancı bağlamında Allah'ın isimleri, sıfatları ve diğer temel özellikleridir. Dolayısıyla bu ayetleri okumak, Yüce Allah'ı en güzel şekilde zikretmek ve İslam inancını ikrar etmektedir. Bunun tam olarak gerçekleşebilmesi için ise, okunan bu ayetlerin anlaşılması gerekmektedir.

Bu ayetlerin fazileti, sadece Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle değil, bilakis dirayetle de bilinebilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Übeyy b. Ka'b'a Kur'ân'daki en faziletli ayetin hangisi olduğunu sormuş, ondan aldığı Âyetü'l-Kürsî cevabı üzerine; *'İlim sana hayırlı olsun!'* diyerek onu tebrik etmiştir.<sup>107</sup> Yine rivayetlere göre; Âyetü'l-Kürsî'nin faziletli bir ayet olduğunu iblis bile bilmektedir.<sup>108</sup> Çünkü bu ayetin fazileti, onu anlayabilen herkes tarafından anlaşılabilir tarzda manayla ilgili bir husustur.

Benzer durum, Bakara suresinin son iki ayeti için de geçerlidir.

Bir başka rivayette Hz. Peygamber, Kur'ân'da kendisine en sevimli gelen ayetin *"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira*

<sup>106</sup> A.g.e., II, 446-447.

<sup>107</sup> el-Müslim, Müsâfirûn 258; Ebû Dâvud, Salât 346; Ahmed b. Hanbel, III, 313.

<sup>108</sup> el-Buhârî, Fadâilü'l-Kur'ân 10; et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur'ân 2.

*etmiş olur.*" (Nisa 4/48) ayeti olduğunu söylemiştir ki,<sup>109</sup> bunun nedeni gayet açıktır. Çünkü insanoğlunun en büyük zaafı, Allah yanında başka ilahlar edinerek Allah'a şirk koşmasıdır. Bu ayeti okumak ona bu hususu hatırlatacak ve o da kendinde şirki andıran hususlara dikkat ederek bu kötü hastalığa düşmekten kendisini kurtaracaktır. Bu ise, doğal olarak okunan bu ayetin manasının anlaşılmasıyla mümkün olacaktır.

e) Belli Yönlerden En Üstün Olan Ayetler Bağlamında Kur'ân Okumanın Anlamı:

İbn Mesud'dan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: 'Kur'ân'da en değerli ayet Âyetü'l-Kürsî, adaleti en güzel ifade eden ayet, "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir" âyeti (Nahl 16/90); korkuyu en güzel ifade eden ayet, "Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür." âyeti, (Zilzâl 7-8) en çok ümit veren ayet de; "De ki: «Ey kendilerine kötülük edip aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin. Doğrusu Allah (dilerse) günahların hepsini bağışlar. Çünkü O, bağışlayandır, merhametlidir.»" âyetidir. (Zümer 39/53)<sup>110</sup>

Bu konuda başta sahabe olmak üzere pek çok alim, kendi görüşüne dayalı tercihlerde bulunmuştur. Öyle ki Kur'ân'da insanlara en çok ümit veren ayet olarak az önceki hadiste zikredilenden başka ayetler de ileri sürülebilmektedir.<sup>111</sup>

Bunun ötesinde tek bir ayetle ilgili farklı yönlerden değerlendirmeler de yapılmıştır. Nitekim az önce adaleti en güzel ifade eden ayet olarak ifade edilen "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir." (Nahl 16/90) âyetini İbn Mesud, Kur'ân'ın hayrı ve şerri ifade eden en geniş manalı ayeti olarak da değerlendirmiştir.<sup>112</sup> Çünkü tüm bu değerlendirmeler ayetlerin manasıyla ilgili olup alimler, ayetlerde gördükleri bu farklı mana yönlerini dikkate alarak değişik değerlendirmelerde bulunabilmiştir. O halde bu ayetlerin içerdiği bu zengin anlam boyutunu görüp bilebilmek için onları anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla ilgili rivayetler ışığında bu ayetleri hakkını vererek okumak, onları anlayarak okumayı ifade etmektedir.

## 2. HAVÂSSU'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMLARI

Havâssu'l-Kur'ân, "Kuran'dan inananlara rahmet ve şifa olan şeyler indiriyoruz. O, zalimlerin ise sadece kaybını artırır." (İsrâ 17/82) mealindeki ayetlerle Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı rivayetlerin esas alınması sonucu Kur'ân'dan bazı ayet ve surelerin insanların maddi-manevi dertlerine deva olduğu fikrine dayanan bir Kur'ân ilmidir. Bu konuda sahabeden nakledilen çok sayıda haber de mevcut-

<sup>109</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 418.

<sup>110</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 451.

<sup>111</sup> Bakara 2/260; 282; Nisa 4/48; Tevbe 9/102; Ra'd 13/6; İsrâ 17/84; Tâhâ 20/48Nür 24/22; Sebe' 34/17; Şûrâ 42/30; Ahkaf 46/35; Beled 90/15-16; Duha 93/5. (es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 451-453)

<sup>112</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 450.

tur. Nitekim Hz. Ali, en hayırlı şifanın Kur'ân olduğunu söylerken, İbn Mesud da, size bal ve Kur'ân gibi iki şifa verilmiştir diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>113</sup>

Rivayetlere göre Hz. Peygamber, boğazı veya göğsü ağrıyan bazı sahâbîlere Kur'ân okumalarını tavsiye etmiş, vücudunda kötü koku olan bir sahâbîye ise, bizzat kendisi Fâtiha suresini okumuş ve onu bu rahatsızlığından kurtarmıştır. Yine o, bir hastayı Fâtiha suresini okuyarak iyileştiren Ebû Saîd el-Hudrî'ye; *'Bu surenin şifa verdiğini nereden biliyordun?'* diyerek bu durumu onaylamıştır. Hz. Peygamber'in bu tutumunu sahabe de benimsemiş ve Kur'ân'ı maddi-manevi birçok derde deva olarak görmüştür. Özellikle bu konuda belli ayet ve surelerin belli dertlere deva olduğu yönündeki rivayetler zaman içinde oldukça benimsenmiş ve yaygın bir gelenek haline almıştır. Örneğin; İsrâ suresinin son iki ayetinin hırsızlıktan emin olmaya, Kehf suresinin son ayetinin gece istenen saatte kalkmaya, Yasin suresinin son nefesi rahat vermeye yaradığı gibi rivayetler bunlardan sadece birkaçıdır.<sup>114</sup>

Bu tür rivayetlerde dikkat çeken husus, bu konuda dile getirilen ayet ve surelerin Fâtiha suresi, İhlâs suresi, Muavvizeteyn, Âmenerrasûlü, Âyetü'l-Kürsî gibi fazileti hakkında çok sayıda rivayet olan yerler olduğudur. Dikkat çeken bir diğer husus da, iyileştirildiği ifade edilen rahatsızlıklardan bazılarının sıkıntı, cinler, vb. manevi hususlar, bir kısmının ise tamamen maddi problemler olmasıdır.

Bu ayet ve sureler, daha önce temas ettiğimiz üzere Kur'ân'ın inanç, amel veya ahlak gibi belli önemli konularını içeren ve faziletleri hakkında çok sayıda rivayet bulunan ayet ve surelerdir. Dolayısıyla bunların manevi dertlere deva olması genel kabul görmüş ve buna rûhânî tedavi denmiştir. Bu ayet ve surelerin maddi hastalık ve dertlere deva olmaları konusunda ihtilaf bulunmakla birlikte, onların bu tür problemler karşısında okunmasında da bir beis görülmemiştir.

Söz konusu ayet ve surelerin okunmasıyla elde edilmesi beklenen maddi veya manevi iyileşmenin gerçekleşmesi, Kur'ân'ın sihirli veya tılsımlı bir kitap olmasından değil, bilakis ayetlerde verilen bilgi ve mesajların insanı doğru ve sağlıklı bir düşünce ve tavra sevk etmesi sebebiyledir. Zira söz konusu edilen ayet ve sureler, büyük ölçüde Kur'ân'ı özetleyen bir muhtevaya sahiptir. Kur'ân'ın gönderiliş gayesi, insanı maddi ve manevi yönden hidayete yani doğrulara ulaştırmak olduğuna göre bu hedefe ancak onun doğru ve iyi anlaşılması sayesinde ulaşılabilecektir.

### 3. ÂDÂBU'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA KUR'ÂN OKUMANIN ANLAMI

Kur'ân okunurken dikkat edilmesi gereken hususlar ve bu konuda takınılması gereken tavır, onun anlam boyutuyla çok yakından ilgilidir:

a) Kur'ân'ı Abdestli Okumak: Abdestin gayesi, bir kimseyi içinde bulunduğu maddi manevi kir ve sıkıntılardan kurtararak onu ubûdiyyet boyutuna yani Rabbiyle baş başa kalma düzeyine erişmeye hazırlamaktır. Bu durum Kur'ân için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Zira Kur'ân'ın gönderiliş amacı, doğru bir şekilde

<sup>113</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 459.

<sup>114</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 465-466.

anlaşılmasıdır. Anlama ise, insanın tüm duygu ve düşünce dünyasıyla anlamak istediği şey üzerine yoğunlaşmasını gerektiren bir husustur. Bu ise, ancak Kur'ân okumaya başlamadan önce maddi ve manevi yönden belli bir hazırlık yapmakla gerçekleşecektir. Bu hazırlığı sağlayan da abdesttir. Aynı durum cünüp, hayızlı veya nifaslı olanlar için de geçerlidir.

b) Kur'ân'ı Temiz Yerlerde Okumak: Madden ve manen pis olan bir mekan, içinde bulunan kimseyi rahatsız edecek, bu nedenle böyle bir ortamda bulunan okuyucu, dikkatini Kur'ân üzerine yoğunlaştıramayacak, dolayısıyla da okuduğunu anlaması ve ondan istifade etmesi mümkün olmayacaktır.

c) Kur'ân Okurken Kibleye Dönmek: Kur'ân okuyan kimsenin, okuduğu ayetlerin nüzul yeri ve ortamını göz önüne getirerek Kur'ân'ı doğru bir yöneliş ve düşünceyle okuması ve anlamaya çalışmasını ifade eder. Bu husus, Kur'ân'dan azami istifadeye yönelik bir adâb kuralı olup, beraberinde Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını gerektirir.

d) Kur'ân'ı Oturarak Okumak: Esasen Kur'ân'ı oturarak okuma gibi bir şart yoktur: “Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar” (Âl-i İmrân 3/191) Burada Kur'ân için zikredilen bu âdâb kuralının, kişinin Kur'ân'ı gelişigüzel değil de belli bir disiplin ve düzen içinde okumasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Kur'ân okuma faaliyeti, daha anlamlı ve bilinçli olacak, bu da okunan ayetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

e) Kur'ân okurken veya okunurken sessiz, saygılı ve huşû içinde olmak: “Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” (A'raf 7/204) ayetiyle bizzat Kur'ân tarafından emredilen bu âdâb kuralı da, doğrudan Kur'ân'ın anlaşılması gayesine yöneliktir. Kur'ân okuyan kimse, böyle bir bilinç ve yaklaşımla Kur'ân okumalı, dinleyenler de bu okuyuşu dinleyip anlamaya hazır olmalıdırlar. Aksi takdirde Kur'ân, olur olmaz her zaman ve yerde bilinçli bilinçsiz tekrarlanan sıradan bir söz veya dinleti haline gelecek ve böylece oluşması beklenen ciddiyet ve fayda oldukça azalacaktır.<sup>115</sup>

f) Okuduğu Kur'ân'dan Gafil Olmamak: Kur'ân okumanın, onu anlamak ve ondan ders çıkarmak gibi belli gayeleri vardır. Bunların gerçekleşebilmesi için önce okunan Kur'ân üzerinde yoğunlaşılması, yani okunandan gafil olunmaması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân okuyacak kimsenin çok yorgun veya uykulu olmaması gerekir. Aksi takdirde yapılan okuma, kendisine bir eziyete dönüşecek ve bir fayda da sağlanmayacaktır.

g) Kur'ân Okumaya Eûzü Besmele ile Başlamak: Kur'ân'da, “Kur'ân okuduğun zaman o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!” (Nahl 16/98) buyrulmuştur. İstiâzeyi okumanın anlamı, Kur'ân okumaya başlarken her türlü süflî düşünce ve isteklerden uzaklaşmaya çalışmak, bu esnada şeytanın akla getireceği kötü düşüncelerden ve kalbe düşüreceği şüphe ve kuruntulardan Allah'a sığınmaktır. Gayesi de, kişinin Kur'ân okuyuşu esnasında tüm dikkatini okuduğu ayetler üzerine yoğunlaştırmasını sağlamaktır. Aynı şekilde besmele çekmenin anlamı da,

<sup>115</sup> Aydemir, Abdullah, *a.g.e.*, s. 74.

onu sırf Allah rızası için okumaktır. Gayesi ise, Kur'ân'ı gönderiliş gayesine uygun olarak okumayı sağlamaktır.

h) Kur'ân'ı Açıkta Okumak: Kur'ân okumak, Kur'ân ifadelerini sadece zihinden geçirmek değil bilakis onları alçak veya yüksek sesle telaffuz etmeyi ifade eder. Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın gizli okunması yönünde nakledilen rivayetler olduğu gibi açıktan okunması yönünde nakledilen rivayetler de mevcuttur.<sup>116</sup> Birbirine zıt gibi görünen bu rivayetler, esasen bir tezat teşkil etmez. Zira okunan vakte, mekana ve niyete göre Kur'ân okumanın şekli de değişebilir. Nitekim riya ve gösteriş tarzında anlaşılma veya başkalarını rahatsız etme gibi bir durum söz konusu ise, gizli okumak daha uygundur. Açıkta okumayı mahzurlu kılacak bir sebep yoksa bu durumda Kur'ân'ı açıktan okumak daha uygun olacaktır. Çünkü Kur'ân'ı açıktan okuyuşta, hem okuyanın hem de orada bulunanların onu anlaması ve istifade etmesi daha fazla söz konusudur.

ı) Kur'ân-ı Mushafa Bakarak Yüzünden Okumak: Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte o; '*Kur'ân'ı Mushaf'a bakarak okuyanın, ezberden okuyana fazilet ve üstünlüğü, farz ibadetlerin nafilere üstünlüğü gibidir,*' buyurmaktadır.<sup>117</sup> Bu konuda, sahâbe de aynı tutumu benimsemiştir.<sup>118</sup> Kur'ân okumada esas olan, üzerinde iyi bir şekilde yoğunlaşarak onu anlamaya ve okunan ayetlerden ibret almaya çalışmak olup, yoksa zihinsel yeteneğe dayalı olan ezber gücünün sergilenmesi değildir. Elbette her Müslüman namaz kılacak kadar Kur'ân'ı ezberleme durumundadır, fakat burada maharet ezberin çokluğundan ziyade okunanın anlaşılmasıdır. Nitekim kaynaklarda, kendisi Kur'ân hafızı ve alimi olan Hz. Osman'ın Kur'ân'ı yüzünden okuduğu için iki Mushaf eskittiği rivayet edilmiştir.<sup>119</sup>

j) Kur'ân'ı Güzel Sesle Okumak: Bu konuda, Hz. Peygamber'den gelen çok sayıda rivayet vardır.<sup>120</sup> Kur'ân'ın bu şekilde okunması, sanatsal bir gayeye yönelik bir ses ve müzik becerisinden ibaret olmayıp, doğrudan Kur'ân'ın anlamıyla ilgili bir husustur. Zira Kur'ân okunurken sese verilecek ritim, ahenk ve tonu, okunan ayetlerin içeriği belirleyecektir. Nitekim cehennemden bahseden ayetlerde, sesi yükseltmek ve coşkulu okumak uygun olmayacağı gibi, cennetten bahseden ayetlerde de ağır ve ağırlıklı bir tavırla okumak uygun olmayacaktır. Burada önemli olan, Kur'ân'ın müziğe değil müziğin Kur'ân'a araç kılınmasıdır.

k) Kur'ân Okurken Yüce Allah'a Ta'zimde Bulunmak: Kur'ân, Yüce Allah'ın kelamıdır. O halde onu okumaya yönelen kimse, bunun bilincinde olmalı ve Yüce Allah'a son derece büyük bir ta'zim göstermelidir. Zira bu kelamı doğru bir şekilde okuyup anlamak, ancak böyle bir inanç ve duygu bütünlüğü içinde gerçekleşebilecektir. Nitekim Kur'ân'ı değişik niyet ve gayelerle nice kimseler okumuş, fakat ondan bir nasipleri olmamıştır.

<sup>116</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 363, 364.

<sup>117</sup> *Tefsîru İbn Kesîr Zeyli*, VII, 489-490.

<sup>118</sup> Aydemir, Abdullah, *a.g.e.*, s. 65-66.

<sup>119</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 364.

<sup>120</sup> Ebû Dâvud, *Salât*, 349.

l) Mahiyeti İtibarıyla Kur'ân'ın Aslının Bilincinde Olmak: Yüce Allah, Zâtı ile kâim kadîm bir sıfatı olan ezeli kelamının manasını lütuf ve keremiyle insanların anlayış seviyesine indirerek bunu onlara kendi algılayışlarına uygun bir tarzda harf ve sesler aracılığıyla arz etmiştir. Zira yaratılış itibarıyla insanın Allah'ın sıfatlarını doğrudan anlayabilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'ân okuyan kimse, bu gerçeğin bilincinde olmalı ve ayetlerde ifade edilen hususları doğru bir şekilde anlamaya çalışmalıdır.

m) Kur'ân'ı Âyetleri Üzerinde Düşünerek Okumak: Kur'ân okumaktan maksat, onu anlamak ve ayetleri üzerinde düşünmektir. Nitekim Hz. Ali, bu konuda; '*Anlamayarak yapılan ibadette ve tedebbürsüz/düşüncesiz kırâatte hayır yoktur,*' buyurmuştur. Bu nedenle Hz. Peygamber, bazı ayetleri sabaha kadar tekrarlamış ve üzerinde düşünmüştür. Dolayısıyla Kur'ân okumada esas olan, çok ayet okumak değil, bilakis okuduğunu anlamaktır.

n) Kur'ân'ı Verdiği Mesajların Mahiyetini Anlayarak Okumaya Çalışmak: Kur'ân okuyan kimse, kısaca inanç, amel ve ahlak olarak ifade edebileceğimiz birbiriyle bütünlük arzeden temel alanları doğru bir şekilde tespit edip benimsemelidir. Bunun için de okuduğu ayetleri yüzeysel bir şekilde geçmeyip, onların ardında yatan niyet ve hedefi bulmaya çalışmalıdır.

o) Kur'ân Okurken Onu Anlamaya Engel Olacak Hususları Bertaraf Etmek: Kur'ân'ın gönderiliş gayesi anlaşılacak ve benimsenmek olduğuna göre onun okunması esnasında, onu anlamaya mani olacak şeylerin olmaması gerekmektedir. İmam Gazali, bunları şu dört maddede toplar: 1. Tüm dikkati tecvid kurallarına hasretmek, 2. Mezhep taklitçiliğine düşmek, 3. Kibirli, günahkâr ve âsî olmak, 4. Kur'ân'ın manasını, seleften gelen rivayetlerdeki zahiri anlamlardan ibaret görmek.

p) Kur'ân-ı Kerim'in Doğrudan Kendisine Hitap Ettiğini Düşünmek: Kur'ân okuyan kimse, ilim tahsili, ibadet ifası vb. farklı gayelerle okuyor da olsa her okuyuşunda onun doğrudan kendisine hitap ettiği bilinciyle okumalıdır. Kur'ân okunurken, orada geçen emir ve nehiylerin, müjde ve korkutmaların doğrudan bize yönelik olduğu bilinmeli ve bunlardan gereken sonucun çıkarılması gerekmektedir.

r) Okunan Kur'ân'ı Kalben Hissetmek: Kur'ân okuyuşu sadece zihnen dil ile yapılan bir eylem değil, bilakis kalben de takip edilen bir duyuş boyutu içermelidir. Çünkü Kur'ân, sadece akıllara değil, aynı zamanda gönüllere de hitap etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber; "*Kalppleriniz ona bağlandığı ve bedenleriniz onun emirlerini yerine getirdiği müddetçe Kur'ân okuyunuz. Kalbiniz ayrıldığı ve aklınız başka tarafa gittiğinde artık Kur'ân okuyor sayılmazsınız. Bu durumda okumayı bırakın.*" buyurmuştur. İmam Gazali de, Kur'ân-ı Kerim'i hakkıyla okumanın onu dil, akıl ve kalbin birlikte okunması olduğunu ifade etmiştir.<sup>121</sup>

<sup>121</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 374-375.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Mısır 1890.
- Ali Nâsîf, *et-Tâcu'l-Câmiu li'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Râsûl*, I-V, Mısır 1961.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, I-XXX (15c), Beyrut ts.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I-IV, ys. 1305.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İstanbul 1989.
- Aydemir, Abdullah, *Kur'an'ın Faziletleri*, İzmir 1982.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1986.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1257.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1985.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, İstanbul ts.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-VI, İstanbul 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
- el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Kahire 1967.
- el-Heysemî, Ali b. Ebû Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X (5c), Beyrut 1967.
- İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Kahire 1350.
- İbnü'l-Cezerî, *en- Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, I-II, Mısır ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, I-IV, Kuveyt 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, I-IV (2c), Mısır 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1966.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Beyrut 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, *es-Sünen*, I-II, Mısır 1952.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâati*, İstanbul 1974.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İstanbul ts.
- el-Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993, I-XX.
- el-Münzirî, Zekiyyüddîn, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, I-VI (1c), Mısır 1954.
- el-Müslim, İbn el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII (4c), İstanbul 1968.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman, *es-Sünen*, I-VIII, Mısır 1930.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, Mısır 1960.
- er-Râfiû, M. Sadık, *İ'câzü'l-Kur'an*, Kahire 1956.
- er-Râgıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut ts.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr, *Garibu'l-Kur'an*, (Tahk. Hüseyin Elmalı), Ankara 1997.
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII (11c), Beyrut 1997.
- es-San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, Beyrut 1971.
- es-Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*, Beyrut 1985.
- es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Beyrut 1992.
- et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I-XXX (12c). Mısır ts.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, İstanbul 1997.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Mısır 1962.
- ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, (Terc. Kamil Miras), I-XII, Ankara 1986.
- ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, I-II, Mısır 1961.
- ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I-II, Mısır ts.
- ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, Beyrut ts.

## KUR'ÂN'DAKİ EL-ESMÂÜ'L-HÜSNÂ ve TENÂSÜB

Kadir POLATER\*

### ÖZET

*El-Esmâü'l-Hüsnâ*, terim olarak "Allah'a âit en güzel isimler" anlamına gelmektedir. Kur'ân'da yaygın bir şekilde zikredilen bu isimler, aynı zamanda Yüce Allah'ın sıfatları için kullanılır olmuştur. Kur'ân'daki *el-Esmâü'l-Hüsnâ*, insanlara Allah'ı tanıtmak ve insanlarla insanların ilişkilerini en mükemmel seviyeye çıkarmak amacı taşımaktadır. Bu isimler; âyetlerin, sûrelerin bağlamlarıyla ve aynı zamanda birbirleriyle de münâsebet içinde olup en çok, âyetlerin sonlarındaki cümlelerde zikredilmektedir. Bu tür cümleler, âyetleri tekid etmekte ve onları özetlemektedir. Böylece bu isimlerin, Kur'ân'da rastgele serpiştirilmemiş oldukları anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** El-Esmâü'l-Hüsnâ, Kur'an, Münâsebet, Sıfatlar, Allah.

### AL-ASMAU'L-HUSNA AT QUR'AN AND RELATIONS

*Al-Asmaü'l-Husna* terminologically means "the most beautiful names belonging to God". These names that are widespread in Qur'an also have been used in the attribution of God. *Al-asmaü'l-husna* in Qur'an aims to make people acknowledge God and to escalate relations between persons themselves at the best level. These names are in relation to the verses, suras (chapters of Qur'an) and also each other. They are mentioned frequently in the sentences at the end of verses. These sort of sentences confirm the verses and summarize them. Thus, it is observed that the names of God aren't spread at ransom in Qur'an.

**Key words:** Al-Asmau'l-Husna, Qur'an, Relation, Attributions, God,

### 1. GİRİŞ

Kur'ân'ın bir beşer sözü olmayıp sadece Allah'a ait bir kelâm olduğu, onun i'câzıyla ispat edilmiştir. Kur'ân'ın, i'câz yönlerinden biri de; onda hiçbir çelişkinin olmaması<sup>1</sup> ve bu bağlamda onun âyetlerinin, sûrelerinin, lafızlarının ve hatta harflerinin birbiriyle anlam ve fonetik yönden<sup>2</sup> uyum ve bütünlük içinde bulun-

\* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksekokulu, kadirpolater@msn.com

<sup>1</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>2</sup> Bkz. Beydâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* (I-II), İstanbul, tsz., I, 227; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX), İstanbul, tsz., II, 1401. Bir sözün güzelliği açısından sadece, o sözü meydana getiren lafızların dile ve kulağa hoş gelmesinin yeterli olmaması, ayrıca, bu lafızların anlama tâbi olması konusunda bkz. Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), baskı yeri yok, 1376/1957, I, 72; Suyûtî, Celâlüddîn Abdîrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-II), Beyrut, tsz., II, 965. Ebü'l-Bakâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahât ve'l-Fürûki'l-Lugaviyye*, Beyrut, 1413/1993, s. 866-877.

masıdır. Kur'ân'ın sahip olduğu bu bütünlük ve uyum, onun tenâsübü olarak nitelendirilmektedir.<sup>3</sup>

Kur'ân'ın nazmında; dil, mantık ve estetik açısından üçlü bir uyum doğmakta<sup>4</sup> ve bu uyum sayesinde Kur'ân; kulağa, akla ve kalbe birlikte hitap etmektedir. Kur'ân'ın, insanın bu üç yönüne birlikte hitâb etmesi onun, insanın fitratıyla da tam bir uyum içinde olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'daki tenâsübü çeşitli yönlerden inceleyen müfessirlerin, *el-esmâü'l-hüsnâyı* da eserlerinde tenâsüb açısından inceledikleri görülmektedir. Biz bu çalışmada sözü geçen hususu, örneklerle ele alıp inceleme düşüncesindeyiz.

## 2. ALLAH'IN İSİMLERİNİN TAŞIDIKLARI ÖNEM VE KUR'ÂN'DA YER ALIŞ BİÇİMLERİ

İnsan tarih boyunca, fitratının gereği olarak hiçbir öğrenme ve telkinin etkisi olmadan, kâinatı yaratıp idare eden aşkın bir varlığın farkına varmış, bu yaratıcıyı tanıma<sup>5</sup> ve ona ibadet etme çabası içinde bulunmuştur. Nitekim çok farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda mevcut olan inanç sistemleri de bunu göstermektedir.<sup>6</sup>

Bilindiği gibi Allah, duyularımızla idrak edilemez. Akıllar, O'nun zâtını, mâhiyetini ve künhünü kavrayamaz. Bu itibarla biz O'nu sadece, isimleri ve sıfatları vasıtasıyla sınırlı olarak tanıyabiliriz.<sup>7</sup> Bu yüzden Kur'ân, O'ndan müphem ve mücerred bir varlık olarak bahsetmemiş, O'nu birçok isim ve sıfatla tanıtmıştır.<sup>8</sup>

Kur'ân'da Rabbimizin, "Allah" lafzı dışında çok sayıda isminin de bulunduğu bildirilmekte ve bunlar, *el-esmâü'l-hüsnâ* (en güzel isimler) olarak nitelendirilmektedir.<sup>9</sup> Ulûhiyete delâlet eden ve özel bir isim olan "Allah" lafzı hariç tutulursa, *el-esmâü'l-hüsnâ*, Allah'ın sıfatlarından ibarettir.<sup>10</sup> Çünkü O'nun isimleri ve sıfatları birbirleriyle tetâbuk halindedir.<sup>11</sup>

İnsan, Yaratıcısına çeşitli durumlarda, en uygun isimlerle niyazda bulunmak ister. Bu isimler, Yüce Yaratıcı karşısında, kulun dilsizliğini gideren ifadeler, ruhundaki çıkmazları açan anahtarlar olarak nitelendirilebilir. Allah ve kul ilişkisi açısından *el-esmâü'l-hüsnâyı* anmanın; imanı beslemek yanında Allah'a olan sevgi-

<sup>3</sup> Zerkeşi, I, 36; Suyûtî, II, 976-978. Münâsebet çeşitlerinin daha detaylı sınıflaması için bkz. Elmalılı, I, 50; Bilgiz, Musa, *Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet Saâd Havva Örneği*, Ankara, 2006, s. 37.

<sup>4</sup> Elmalılı, I, 51.

<sup>5</sup> Hâtib, Abdülkerim, *Allah Zâten ve Mevdûan*, Beyrut, 1395/1975, s. 283.

<sup>6</sup> Yıldırım, Suad, *Kur'ân'da Ulûhiyet*, İstanbul, 1987, s. 4.

<sup>7</sup> Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıyıyor?*, İzmir, 1985, s. 218; Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, İstanbul, 1984, s. 20-21.

<sup>8</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, s. 114; Yurdagür, s. 39; Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 471-498; a. mlf., "Esma-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 404-418.

<sup>9</sup> A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

<sup>10</sup> Yıldırım, s. 50.

<sup>11</sup> Yıldırım, s. 48; Yurdagür, s. 48.

yi artırmak, O'nun huzurunda huşu duymak, dünya sıkıntılarını hafifletmek gibi birçok faydaları da vardır.<sup>12</sup> Bu durum Kur'ân'da şu şekilde ifade edilir: *"Dikkat edin! Kalpler, Allah'ı anmakla huzur bulur"*.<sup>13</sup>

Şu âyetler, Peygamberlerin ve sâlih kulların, Allah'a bu isimlerle duâ etmiş olduklarını göstermektedir: "Eyyûb da, Rabbine şöyle duâ etti: Başıma bir belâ geldi, (Sana sığındım), Sen Erhamü'r-Râhimîn (merhametlilerin en merhametlisi)'sin";<sup>14</sup> "Rabbimiz! Bize doğru yolu gösterdikten sonra kalplerimizi eğiltme, katından bize rahmet bağışla; şüphesiz Sen, Vehhâb (bağış bol olan)'sın".<sup>15</sup>

İnsan, Allah'ı tanıdıkça O'nunla ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini doğru bir yönde geliştirir. Bu bakımdan, Allah'ı tanıma vasıtası olan *el-esmâü'l-hüsnânın* bilinmesi, kulun Allah'la olduğu gibi, varlıklarla olan ahlâkî ilişkileri açısından da son derece önemlidir.<sup>16</sup> İleride vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, Allah-insan, insan-varlık ilişkileri açısından Allah'ın isimleri âyetlerde; tergîb (iyiliğe teşvik), terhîb (kötülüğe karşı korkutma), kınama ve tesellî çağrışımları yapmaktadır.

Kâinattaki uyum ve âhenk, Kur'ân'daki âhenk ve uyumla benzerlik içindedir. Kâinattaki düzen, uyum ve estetiğin insanlar tarafından anlaşılan zâhirî yönleri olduğu gibi, henüz anlaşılammış bâtinî ve hafî (gizli) yönleri de bulunmaktadır. Bu durum, Kur'ân'daki tenâsüb için de geçerlidir.<sup>17</sup> Bu bağlamda, Allah'ın isimleri, daha ileride vereceğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, âyetlerin ve sûrelerin muhtevâsıyla bazen açık, bazen de kapalı (hafî) bir şekilde münâsebet içindedir. Bu münâsebetin açık olarak görülemediği durumlarda, insanların daha fazla çabası gerekmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın isimlerindeki tenâsübü yeterince kavrayabilmek için, başta Arap dilinin inceliklerine vukûfiyet olmak üzere, aklî ve ilmî bir donanımına sahip olmak gerekmektedir.<sup>18</sup> Şu hikâyecik, Allah'ın isimlerinin âyetlerle olan münâsebetinin anlaşılmasında, Arap dilinin inceliklerine vukûfiyetin önemini gösterir: *"Erkek hırsızın ve kadın hırsızın yaptıklarından ötürü, Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak, ellerini kesin!"*<sup>19</sup> âyetinin sonunun, *"Allah Gafûr ve Rahîmdir"* şeklinde okunduğunu işiten bir A'râbî, itiraz ederek, bu son cümlemin fesâhat ve belâgata aykırı olduğunu belirtir. Bunun üzerine ona, âyetin yanlış okunduğu, bu âyetin sonunda yer alması gereken cümlemin, *"Allah Azîz ve Hakîmdir"* şeklinde

<sup>12</sup> Yıldırım, s. 54; Yurdağür, s. 45-46.

<sup>13</sup> Ra'd, 13/28.

<sup>14</sup> Enbiyâ, 21/83.

<sup>15</sup> Âlu İmrân, 3/8. El-Esmâü'l-hüsnâ ile yapılan diğer duâlar için bkz. Bakara, 2/127. 128, 129; Âlu İmrân, 14/35, 39; A'râf, 7/151; İbrâhîm, 14/39; Enbiyâ, 21/89.

<sup>16</sup> Gazzâlî bu durumu, Allah'ın isimlerinde insana âit bir hisse olmasıyla açıklamaktadır. (Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Lâhi'l-Hüsnâ*, Mısır, 1324, s. 15-72).

<sup>17</sup> Bkz. Elmalılı, I, 47-49, 51.

<sup>18</sup> Bkz. Zerkeşî, I, 42; Suyûtî, II, 978.

<sup>19</sup> Mâide, 5/38.

olduğu söylenince şu karşılığı verir: “Çok güzel, çok güzel! Allah güç kudret sahibi (*Azîz*)’dir; bu yüzden hükmetmiştir (*Hakîm*); bunun neticesinde de (onların elleri) kesilmiştir”.<sup>20</sup>

Allah’ın isimlerindeki tenâsüb de dâhil olmak üzere, Kur’ân’daki tenâsübünün teker teker açıklanabilmesi imkân hârici bir durumdur.<sup>21</sup> Bu bakımdan sözü geçen açıklamalar, Kur’ân’daki tenâsübe dikkat çeken örnek açıklamalar niteliğindedir. Üstelik bu konuda müfessirlerce yapılan açıklamaların, aklî olup bağlayıcı ve nihâî açıklamalar olmadığı ve bu yüzden bu konunun başka görüşlere de açık olduğu söylenebilir. Nitekim Bursevî (ö. 1137/1725), Meryem sûresinin 75. âyetinde geçen *Rahmân* isminin bu âyetle münâsebetini açıkladıktan sonra şöyle demektedir: “Bu âyette geçen *Rahmân* isminin açıklaması ile ilgili olarak aklıma gelen budur”.<sup>22</sup>

Allah’ın isimlerinin, Kelâmî sınıflandırmalara<sup>23</sup> tâbi tutulmaları yanında “celâl-cemâl” isimleri ve sıfatları şeklinde tasavvufî bir tasnife tâbi tutulduğunu da belirtmek gerekir. Buna göre, Allah’ın cemâl isim ve sıfatları; O’nun ilmüne, lütfuna, nimet ve rızık vermesine, yaratmasına, af ve mağfiret etmesine delâlet ederken, celâl isim ve sıfatları da, O’nun azametine, kibriyâsına ve gazabına delâlet etmektedir.<sup>24</sup> Biz, konumuzu ifade açısından daha uygun olduğu için bu tasnifi de göz önünde bulunduracak, buna göre konumuzu işlemeye çalışacağız.

Allah’a âit isimler ister tek, isterse bir arada zikredilsin, hepsi yukarıda değindiğimiz gâyeler çerçevesinde âyetlerle anlamsal bir münâsebet içinde bulunmaktadırlar. Ancak, bu isimlerin bir arada zikredilmesi durumunda daha başka incelik ve münâsebetlerin bulunduğu, müfessirlerce dikkat çekilen bir konu olmuştur. Birden çok ismin bir arada zikredilmesi durumundaki tenâsübü daha iyi ifade edebilmek için önce, Allah’ın isimlerinin birinin ve sonra da birkaçının bir arada zikredilmeleri durumunu göz önünde tutarak konuyu incelemeye çalışacağız.

Kur’ân’da çok yaygın bir biçimde bulunan Allah’ın isimlerinin genellikle âyetlerin sonlarındaki isim cümlelerinde yer aldığı ve bu cümlelerin; ileride vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, ta’lil,<sup>25</sup> tezyîl,<sup>26</sup> istidrak<sup>27</sup> ifade ettikleri ve

<sup>20</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît* (I-VIII), Beyrut, 1403/1983, III, 483; Zerkeşî, IV, 64.

<sup>21</sup> Elmalılı, I, 51.

<sup>22</sup> Bursevî, İsmâil Hakki, *Râhu'l-Beyân* (I-X), İstanbul, 1398, V, 352.

<sup>23</sup> Bkz. Yıldırım, s. 78-83; Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, 411-412.

<sup>24</sup> Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rîfeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, Mısır, 1316; 53-54; Ulu-dağ, Süleyman, “Celâl”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 240; a. mlf., “Cemâl”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 296.

<sup>25</sup> Bir hükme yol açan sebepleri belirtmek anlamındaki ta’lil, Türkçe’de “çünkü, zira” gibi bağlaçlarla ifade edilir. Bu şekilde, bir fikir daha güçlü ve kabul edilir hale gelir. Âyetlerin sonlarında Allah’a âit isimlerin bulunduğu ve *inne* ile başlayan cümlelerin bazıları, müfessirlerce “ta’lil cümleleri olarak” nitelendirilmişlerdir. (Ta’lil ve edatları için bkz. Suyûtî, II, 873) Elmalılı’nın da, bazen *inne*’yi, “çünkü” şeklinde tercüme ettiği görülür. [Meselâ bkz. Elmalılı, II, 1340 (Nisâ, 4/32); III, 1583; (Mâide, 5/7); III, 1592 (Mâide, 5/8)].

böylece âit oldukları âyetin anlamını tamamladıkları, pekiştirdikleri ve o âyetleri hülâsa ettikleri dikkatimizi çekmektedir.<sup>28</sup>

### 3. EL-ESMÂ'Ü'L-HÜSNÂDAN BİRİNİN ZİKREDİLMESİ VE ÂYETLERLE OLAN TENÂSÜBÜ

#### a. Rahmân

Müfessirlerin açıklamalarına göre *Rahmân* ismi, Allah'ın çok kapsamlı rahmetine delâlet etmektedir. O, bu sınırsız rahmetiyle dünyada mümin, kâfir ve diğer tüm canlıları nimetlerle donatmıştır. O, müminleri de bu rahmet kapsamında, âhirette bağışlayıp mükâfatlandıracaktır.<sup>29</sup> Bazı sûrelerde, Allah'ın *Rahmân* isminin birçok kez, lafza-i celâl (Allah) yerinde zikredilmekte olduğu dikkat çekmektedir. Meselâ Meryem sûresinde bu isim, "Allah" lafzının yerini tutacak şekilde on altı kez zikredilmektedir. Râzî (ö. 606/1209), bunun gayesinin, nimetlerin asıllarının ve cüzlerinin Allah'a âit olduğuna dikkat çekmek olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup>

*Rahmân* ismi, tek başına Rahmân sûresinin ilk âyetini oluşturmakta ve bu sûrede; dinî, dünyevî ve uhrevî nimetler sayılmaktadır.<sup>31</sup> Râzî, bu sûrenin ilk âyetinin "*er-Rahmân*" oluşu ile daha önceki Kamer sûresinin ilk âyeti arasında şöyle bir münâsebet kurar: Kamer sûresi, şu âyetle başlamaktadır: "*Kıyamet sâati yaklaşıyor, ay yarıdır*".<sup>32</sup> Bu âyetten, ayı yarmaya kâdir olan Allah'ın, dağları da paramparça etmeye, insanları helâk etmeye kâdir olduğu anlaşılmalı ve böylece bu âyette Allah'ın azamet, heybet ve kudretine dikkat çekilmektedir. Buna karşılık olarak da, Rahmân sûresinin ilk âyetini, Allah'ın engin rahmetine delâlet eden *Rahmân* ismi teşkil etmektedir.<sup>33</sup> İlerideki bazı örneklerden de anlaşılacağı gibi, Kamer sûresini okuyanların, ulûhiyet karşısında duydukları ürperti, bu sûrenin ilk âyetinin, *er-Rahmân* oluşu ile giderilmiş bulunmaktadır.

Ebu's-Suûd (ö. 982/1574), iki âyeti içeren şu pasaj ile *Rahmân* ismi arasında şöyle bir münâsebet kurmaktadır: "*(O Kur'ân), yeri ve yüce gökleri yaratanın indirildiği bir kitaptır. Rahmân arşa hükümrândır*".<sup>34</sup> Allah'ın, yeri ve gökleri yaratmasını bildirmesinden sonra, Rahmâniyetini bildirmesi, yer ve göklerin, rahmetinin eseri

→

<sup>26</sup> İki cümlelerin ard arda getirilmesi, ikincinin, birincinin de manasını içerip onu tekid etmesi anlamındadır. (Bkz. Suyûtî, II, 869).

<sup>27</sup> Suyûtî'nin verdiği örnekten anlaşılacağına göre istidrâk, bir sözden maksadın, o sözden ibaret olmadığını belirtmek için, söze yapılan bir ilave ile maksadı tam olarak belirtmektir. (Bkz. Suyûtî, II, 912)

<sup>28</sup> Ayrıca bkz. Yıldırım, s. 71-75.

<sup>29</sup> Meselâ bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (I-XXX), Beyrut, 1415/1995, I, 84-88; Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil* (I-IV), Beyrut, 1397/1977, I, 45-46; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd, *Râhu'l-Maanî fî Tefsîri'il-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (I-XXX), Beyrut, tsz., I, 59.

<sup>30</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Gayb* (I-XXXII), Tahran, tsz., XXI, 254.

<sup>31</sup> Beydâvî, II, 451; Elmalılı, VII, 4659.

<sup>32</sup> Kamer, 54/1.

<sup>33</sup> Râzî, XXIX, 82.

<sup>34</sup> Tâhâ, 20/4-5.

olduğunu ve böylece rubûbiyetinin rahmet yoluyla tecelli ettiğini bildirmek maksadı taşımaktadır. Yine burada, Kur'ân'ın indirilmesinin, O'nun ilâhî rahmetinin eseri olduğuna da işâret vardır.<sup>35</sup>

Muhtevâsı, itaatkâr ve müttakî (Allah'a karşı gelmekten sakınan) kullar için bir müjde olan şu âyette, bu muhtevâyı açıkça ilgisi olan *Rahmân* ismi geçmektedir: “O gün, müttakîleri, *Rahmân*'ın huzurunda O'na gelmiş konuklar olarak toplarız”.<sup>36</sup>

Buna karşılık, yeniden dirilişi ve Allah'a hesap vermeyi inkâr edenlerin mahşerdeki durumlarını haber veren âyetlerden sonra muhtevâsı tehdit ve terhîb olan şu âyet gelmekte ve burada da *Rahmân* ismi zikredilmektedir: “O gün, gerçek hükümrânlık *Rahmân*'ındır. İnkârcılar için yaman bir gündür”.<sup>37</sup> Allah'ın sınırsız rahmetine rağmen, kâfirlerin bu rahmeti hak etmemiş olmaları, mahşerde onların işlerinin kolay olmamasının sebebidir. Buna işâret etmesi için de bu âyette *Rahmân* isminin seçilmiş olduğu<sup>38</sup> belirtilmiştir.

Şu âyet de, inkârcıların mahşerdeki halinden haber vermektedir: “Onlar, ‘Vay halimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?’ derler. Onlara: ‘İşte *Rahmân*'ın vâdettiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi’ denir”.<sup>39</sup> Âlûsî (ö. 1270/1853)'ye göre, ba's (yeniden diriliş) bir rahmet olduğu halde onlar bunu önemsememişlerdi. Buna göre, bu âyette *Rahmân* isminin tercih edilmesi, bu nimeti önemsemeyen kâfirlerin şiddetle kınanması maksadına yöneliktir. Âlûsî bu âyetin; “Kâfirler, ‘İşte *Rahmân*'ın vâdettiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi’ derler” anlamında kâfirlerin birbiriyle konuşması olarak da tefsir edildiğini belirtir. Buna göre burada *Rahmân* ismi, mahşerde kâfirlerin, Allah'ın kendilerini bağışlamasını umacaklarını belirtmek için tercih edilmiş olabilir.<sup>40</sup>

“Sen ancak, Kur'ân'a uyan ve görmediği halde *Rahmân*'dan korkan kimseyi uyurabilirsin”<sup>41</sup> âyetinde, *Rahmân* ismi zikredilmiştir. Allah korkusunun, O'nun rahmetinden ümit kesmeye engel olmadığına ve dolayısıyla Allah'ın gazabının, lütundan ve rahmetinden ayrı düşünülemeyeceğine<sup>42</sup> ama sadece Allah'ın rahmeti-

<sup>35</sup> Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (I-IX), Beyrut, 1411/1990, VI, 5.

<sup>36</sup> Meryem, 19/85.

<sup>37</sup> Furkân, 25/26.

<sup>38</sup> Ebu's-Suûd, VI, 213.

<sup>39</sup> Yâsîn, 36/52.

<sup>40</sup> Âlûsî, XXIII, 33.

<sup>41</sup> Yâsîn, 36/11.

<sup>42</sup> Nisâburî, Hasan b. Muhammed, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* (XXX), Kahire, 1384/1964, XXIII, 9.

ne güvenmeyerek, O'nun azabından da korkmaya işaret için bu âyette *Rahmân* ismi zikredilmiştir.<sup>43</sup>

Hız. Meryem, inzivaya çekildiği yerde karşısında Cebrâil'i insan sûretinde görünce<sup>44</sup> ona: "*Senden Rahmân'a sığınırım*"<sup>45</sup> demişti. Hız. Meryem, Allah'ın rahmetine delâlet eden bu ismi söyleyerek, kendisini gören kimseye, onu uzaklaştırmadan âciz olduğunu ve bu yüzden de kendisine merhamet etmesini hatırlatmış olabilir.<sup>46</sup> Hız. Meryem, karşısına çıkan bu sıkıntıdan kendisini koruması için Allah'ı *Rahmân* ismiyle överek O'nun hususî rahmetini celbetmek istemiş de olabilir.<sup>47</sup>

Hız. İbrahim, müşrik olan babasına, "*Babacığım! Şeytana kulluk etme, çünkü şeytan Rahmân'a isyan etmiştir*"<sup>48</sup> demişti. Burada *Rahmân* isminin zikredilmesi, şeytanın ve Hız. İbrahim'in babasının isyanının; rahmeti ve nimeti her şeyi kuşatan Allah'a karşı olduğuna dikkat çekmek<sup>49</sup> ve bu tür isyanın son derece çirkin olduğunu ortaya koymak içindir.<sup>50</sup> Müteakip âyette, Hız. İbrahim'in, uyarısını şu şekilde sürdürdüğü bildirilmektedir: "*Babacığım! Sana, Rahmân katından bir azabın gelmesinden korkuyorum*".<sup>51</sup> Bu âyette azabın *Rahmân'a* nisbet edilmesi, rahmeti gereği kulları hemen cezalandırmayan Allah'tan gelecek bir azabın çok şiddetli olacağına<sup>52</sup> bir işaret olarak yorumlanmıştır.

Bursevî'nin yaptığı açıklamaya göre, şu âyette *Rahmân* isminin seçilmiş olması bir terhîb maksadı taşımaktadır: "*De ki: "Dalâlette olana Rahmân bir mühlet versin, (bundan ne çıkar?)"*".<sup>53</sup> *Rahmân*, rahmetiyle nimet vererek dalâlette olanların azabını ertelemekte ama bu kimseler, bu şekilde adım adım ilerleyerek azabın içine düşmektedirler. Nimetten sonra sıkıntı, genişlikten sonra darlığın gelmesi çok daha ağır bir durum olduğu için, Allah'ın rahmetinin gereği mühlet vermesi azabın şiddetli olacağını gösterir. *Rahmân* ismi bu anlama dikkat çekmektedir.<sup>54</sup>

#### b. Şedîdü'l-ikâb

Şu âyette de, Allah'ın *Şedîdü'l-ikâb* isminin, âyetin muhtevâsına çok açık şekilde delâlet ettiği ve küfre düşmeye karşı korkuyu artırmayı hedeflediği görül-

<sup>43</sup> Âlûsî, XXII, 217. Benzer bir münâsebet için *Kerîm* isminin zikredildiği şu âyete bkz. "*Ey İnsan! Kerîm (çok cömert olan) Rabbine karşı seni aldatan nedir?*" (İnfîtâr, 82/6). Bkz. Beydâvî, II, 575; Elmalılı, VII, 5635-5636.

<sup>44</sup> Meryem, 19/16-17.

<sup>45</sup> Meryem, 19/18.

<sup>46</sup> Âlûsî, XVI, 76.

<sup>47</sup> Bursevî, V, 322; Âlûsî, XVI, 76.

<sup>48</sup> Meryem, 19/44.

<sup>49</sup> Âlûsî, XVI, 97. "*Onlar, Rahmân'ı inkâr ederler*" (Ra'd, 13/30) hakkındaki benzer bir açıklama için bkz. Âlûsî, XIII, 152.

<sup>50</sup> Bursevî, V, 336.

<sup>51</sup> Meryem, 19/45.

<sup>52</sup> Âlûsî, XVI, 97.

<sup>53</sup> Meryem, 19/75.

<sup>54</sup> Bursevî, V, 352.

mektedir.<sup>55</sup> “Onlar âyetlerimizi yalanladılar da Allah onları günahlarından dolayı yok etti. Allah, Şedîdü’l-ikâb (azabı şiddetli olan)’dır”.<sup>56</sup>

c. Basîr

Şu âyette geçen *Basîr*, Allah’ın her şeyi ve bu kapsamda kulların yaptıkları her iyi ve kötü işi gördüğünü ve bu yüzden onların Allah’ın denetiminde olduklarına delâlet eden bir isimdir.<sup>57</sup> “Eğer İslâm’a girerlerse doğru yolu bulmuş olurlar. Yüz çevirirlerse, sana yalnız tebliğ düşer. Allah, kullarını gören (*Basîr*)’dir”.<sup>58</sup> Bu âyette, bu ismin geçtiği cümle (*Allah Basîr’dir*), tezyîl mâhiyetinde olup İslâm’a girenlere va’d (mükâfat vaadi) ve yüz çevirenlere vaîd (cezalandırma vaadi) içermektedir.<sup>59</sup>

d. Kadîr

“Göklerin ve yerin hükümranlığının Allah’ın olduğunu bilmiyor musun? Dilediğine azab eder, dilediğini bağışlar. Allah her şeye gücü yeten (*Kadîr*)’dir”.<sup>60</sup> Bu âyetin Allah’ın kudretine delâlet eden Kadîr ismiyle bitmesi, şiddetli bir terhîb mânâsı içermektedir. Çünkü tehdit eden, tehdidini infaz etmeye de gücü olmandır.<sup>61</sup>

#### 4. AYNI SIFAT GRUBUNDAKİ YAKIN ANLAMLI EL-ESMÂÜ’L-HÜSNÂNIN BİR ARADA ZİKREDİLİŞLERİNDEKİ TENÂSÜB

*El-esmâü’l-hüsnâda* bazen aynı kökten, bazen farklı köklerden türeyen ve anlam yakınlığı olan isimler bulunmaktadır. Birçok İslâm bilginince bu isimlerin eşanlamlı değil de yakın anlamlı olarak kabul edilmesine, aralarında bulunan ince ayırımlar sebep olarak gösterilmiştir.<sup>62</sup> Bu tür isimler eşanlamlı olmadıkları için, âyetlerde bir arada zikredilmeleri durumunda lüzumsuz bir tekrar söz konusu olmamaktadır. Bu durum, az sonra vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, Kur’ân’daki tenâsüb açısından da önem taşımaktadır.

4.1. Yakın Anlamlı ve Aynı Kökten Türeyen El-Esmâü’l-Hüsnânın Birlikte Zikredilmelerindeki Tenâsüb

Bu nitelikte olup da birlikte zikredilmiş olan isimler, sadece *Rahmân* ve *Rahim* isimleridir. *Rahmân* ve *Rahim*, aynı kökten (*r-h-m*) türediği halde aralarındaki ince ayırımlar sebebiyle eşanlamlı değil de yakın anlamlı olarak değerlendirilen ve Allah’ın rahmetine delâlet eden isimlerdir. Nitekim Taberî (ö. 310/923), bu iki isim arasında fark olmadığını söyleyenleri cahillikle suçlar.<sup>63</sup> Yapılan tefsirlere

<sup>55</sup> Beydâvî, I, 150.

<sup>56</sup> Âlu İmrân, 3/11.

<sup>57</sup> Gazzâlî, s. 41.

<sup>58</sup> Âlu İmrân, 3/20.

<sup>59</sup> Âlûsî, III, 109.

<sup>60</sup> Mâide, 5/40.

<sup>61</sup> Zerkeşî, IV, 64.

<sup>62</sup> Bu görüş ve örnekler için bkz. Taberî, I, 84-88; Gazzâlî, s. 13-14; Yıldırım, 65-67. Bu görüşü destekleyen örnekler için bkz. Zemahşerî, I, 46; Râzî, XXIX, 83; İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmâil el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm* (I-IV), Kahire, 1408/1988, I, 20; Âlûsî, I, 59.

<sup>63</sup> Taberî, I, 88.

göre, bu iki isim arasında Allah'ın rahmetine delâlet konusunda bazı farklar bulunmakta, sonuç olarak *Rahmân* ismi, *Rahîm* ismine göre daha kapsamlı bir rahmete delâlet etmektedir.<sup>64</sup>

Başta "besmele"de olmak üzere, bazı âyetlerde, önce *Rahmân* isminin, sonra da *Rahîm* isminin getirildiği görülmektedir. Zemahşerî (ö.538/1143), bu iki ismin bu şekilde sıralanışında bir münâsebet bulunduğunu şu şekilde açıklamaktadır: "Allah, *Rahmân* ismiyle, nimetlerin büyüklüğüne ve asıllarına dikkat çekmiştir. Ardından da, nimetlerin latîf ve rakîk olanlarını beyan için, bir tetimme (tamamlama) olarak *Rahîm* ismini getirmiştir".<sup>65</sup> Bu açıklama, yakın anlamlı bu iki ismin art arda zikredilişinin lüzumsuz bir tekrar niteliği taşımadığına da bir örnektir.

Besmelede zikredilen *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin, Fâtiha'da tekrar edilmesindeki münâsebet şöyle açıklanmıştır: Allah'ın, rahmetine diğer fiillerinden daha çok önem verdiği, O'nun rahmetine çok fazla ihtiyaç duyulduğuna ve yaratıkları ne kadar çok olursa olsun, yine de O'nun bol bol onlara rahmet ettiğine dikkat çekmek için bu iki isim iki yerde tekrar edilmiştir.<sup>66</sup>

"*Hamd, âlemlerin Rabbi'nedir, O Rahmândır, Rahîmdir*"<sup>67</sup> âyetlerini içeren pasajla ilgili şu açıklamalar yapılmıştır: Burada, *Rab* isminden sonra, Allah'ın rahmetine delâlet eden *Rahmân* ve *Rahîm* isimleri getirilerek şümüllü rubûbiyyetin en bâriz alâmeti teyid edilmiş,<sup>68</sup> O'nun rubûbiyyetinin, kahr ve ceberrûtтан ibaret olmadığı, aynı zamanda rahmet rubûbiyyeti olduğuna dikkat çekilmiş ve böylece kullar ferahlandırılmıştır.<sup>69</sup> Bu açıklamalara göre, *Rahmân* ve *Rahîm* isimleri, istidrâk mâhiyetinde getirilerek, rubûbiyyetin hatalı anlaşılması ihtimâli ortadan kaldırılmış bulunmaktadır.<sup>70</sup>

Sözü geçen bu iki ismin birlikte zikredildiği bir diğer âyet, kâfirler hakkında tehdit içeren âyetlerden sonra<sup>71</sup> gelen şu âyettir: "*Tanrınız tek bir tanrıdır. O'ndan başka Rahmân ve Rahîm olan tanrı yoktur*".<sup>72</sup> Bu âyette, Allah'ın tek olmasının bildirilmesinden sonra *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin getirilmesindeki tenâsübü Râzî şu şekilde açıklar: "Allah'ın ulûhiyyette tek olması, O'nun yücelik ve hâkimiyetini ifade eder. Bu ifadenin peşine, rahmetinin çok kapsamlı olmasını belirten bu iki

<sup>64</sup> Meselâ bkz. Taberî, I, 84-87; Zemahşerî, I, 46; Râzî, XXIX, 83; İbn Kesîr, I, 20; Âlûsî, I, 59.

<sup>65</sup> Zemahşerî, I, 46. *El-Esmâü'l-hüsna'nın* bir arada zikredilişlerinin anlamsal münâsebeti için verilen örnekler için ayrıca bkz. Zerkeşî, III, 249; IV, 63-65.

<sup>66</sup> Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübâbü't-Te'vil fî Maâni't-Tenzîl* (I-IV), Beyrut, tsz., I, 16.

<sup>67</sup> Fâtiha, 1/1-2

<sup>68</sup> Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (I-XII), Kahire, 1373/1954, I, 51.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân I, 19. "*Şüphesiz Rabbin bundan (tevbe etiket) sonra Gafür ve Rahîm'dir*". Nahl, 16/119'de, *Rab* isminden sonra, Allah'ın affına ve rahmetine delâlet eden bu iki ismin gelmesi hakkında da, benzer bir yorum yapılmıştır. (Bkz. Ebu's-Suûd, V, 147-148)

<sup>70</sup> İstidrâkle ilgili bir diğer örnek için bkz. Yıldırım; s. 72-73.

<sup>71</sup> Bakara, 2/161-162

<sup>72</sup> Bakara, 2/163.

ismi getirmiştir. Bu da, Allah'ın ulûhiyetinin ve tek oluşunun uyandırdığı ürper-tiyi kalplerden silmek, rahmetinin gazabını geçtiğini ve yaratıkları, sadece rahmet ve ihsan etmek için yarattığını bildirmek içindir".<sup>73</sup>

Abduh (ö.1323/1905) ve Reşid Rıza (ö. 1354/1935) da bu âyetle bu iki isim arasında şu farklı münâsebeti kurmaktadırlar: Şirkin gayesi, putlarından bir takım faydalar elde etmek, onlardan gelecek zararlardan korunmak içindir. Bu yüzden müşrikler; duâları, adakları ve kurbanları aracılığıyla başka tanrıları Allah'a ortak koştular. Bu durum, O'nun rahmetiyle yetinmemelerinin bir sonucuydu. Hâlbuki onların umdukları tüm faydalar, sadece Allah'ın elindedir. İnsanları korktukları zararlardan sadece O korur. Onların sahip oldukları nimetler, O'nun geniş rahmetinin sonucudur. Dolayısıyla bu âyetin sonunda *Allah'ın, Rahmân ve Rahîm* isimleriyle anılması tevhidle münâsebet içermektedir.<sup>74</sup>

4.2. Yakın Anlamli ve Farklı Köklerden Türeyen El-Esmâü'l-Hüsnânın Birlikte Zikredilmesindeki Tenâsüb

a. Afüv ve Gafûr

*Afüv* ve *Gafûr* isimlerinin bazı âyetlerde birlikte zikredilmekte oldukları görülmektedir. İlk bakışta bu iki isminin, Allah'ın günâhları bağışlamasına delâlet eden,<sup>75</sup> fakat ayrı köklerden türeyen eşanlamli isimler oldukları kanaati uyanmaktadır. Ancak, yapılan açıklamalar, bu isimlerin eşanlamli olmayıp hem yakın anlamli, hem de farklı anlamli olduklarını ortaya koymaktadır.

Bu iki ismin kökleriyle ilgili yapılan açıklamalara göre, bunların yakın anlamli olmaları durumunda, aralarında bir nüans bulunmaktadır. Buna göre *Afüv* ismi Allah'ın, bir suçluyu cezalandırmamakla birlikte, onu kınamayı sürdürmesi,<sup>76</sup> *Gafûr* ise Allah'ın bir suçlu, cezalandırmadığı gibi, onu örtüp kapatmasına delâlet etmektedir. Bu bakımdan *Gafûr*, *Afüv*'den daha mübalagalı bir anlama sahiptir.<sup>77</sup>

*Afüv* ismi Allah'ın, "kullarının hatalarını bağışlayan" olması anlamı<sup>78</sup> dışında, "kulların mükellefiyetlerini kolaylaştıran" olması anlamı da taşımaktadır.<sup>79</sup> Bu anlama göre, *Gafûr'dan* farklı bir anlama sahip bulunmaktadır.

Bir görüşe göre şu âyette Allah'ın *Afüv* ismi, mükellefiyetleri kolaylaştırması, *Gafûr* ismi, sarhoşken (içki haram kılınmadan önce) namaz kılanları ve bu

<sup>73</sup> Râzî, IV, 177. Bu açıklamaya göre, sözü geçen iki isim istidrâk mâhiyetindedir.

<sup>74</sup> Bkz. Reşid Rızâ, II, 55-57.

<sup>75</sup> Bkz. Gazzâlî, s.14; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Lübnan, tsz., s. 55; Ensârî, Muhammed b. Abdillâh, *Dekâikü'l-İşârât ilâ Meâilî'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut, 1408/1988, s. 121.

<sup>76</sup> İsfahânî, Râgıb, *Mu'cemü Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, tahkik: Nedim Maraşlı, Beyrut, tsz., s. 290 (s-f-h maddesi).

<sup>77</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîrüt-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), Tunus, tsz., XVIII, 285.

<sup>78</sup> Beyhakî, s. 55; Ensârî, s. 121.

<sup>79</sup> Beyhakî, s. 139; Ensârî, s. 181; İbn Kesîr, I, 479; Yıldırım, s. 261.

esnada bunların kıraatlarındaki hataları bağışlamasına delâlet etmektedir.<sup>80</sup> “Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünübken –yolcu olan müstesna- gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta ve yolculukta iseniz yahut tuvaletten gelmiş ve cinsi münâsebette bulunmuşsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize meshedin. Allah, Afîv ve Gafûr’dur”.<sup>81</sup> Bu âyette bu isimlere, sözü geçen anlamı veren Râzî, bunların birlikte zikredilmesindeki münâsebeti şöyle açıklar: “Kulları, (içki içmek gibi) hatadan dolayı affeden (Gafûr) Allah’ın, âciz kimselere (zaruretten dolayı teyemmüme) ruhsat vermesi (Afîv) daha evladır”.<sup>82</sup>

#### b. Rahîm ve Raûf

Cemâl sıfatları arasında yer almakta olan ve Allah’ın rahmetine delâlet eden *Rahîm* ve *Raûf* isimleri, sözlükte “acıyan” anlamına gelen, fakat farklı köklerden türeyen kelimelerdir.<sup>83</sup> Ancak müfessirler, bunlar arasında da ince bir ayrımın var olduğunu belirtmektedirler. Çünkü *Rahîm* isminin türediği *rahime-yerhamu-rahmet* fiili, nimet verme anlamı yanında, zarar ve sıkıntıyı giderme anlamı taşıırken, *Raûf* isminin türediği *raufe-yerafu-re’fet* fiili sadece zarar ve sıkıntılardan önlemek anlamı ifade eder. Buna göre, *re’fet*, rahmete göre daha husûsî bir anlam taşır. Dolayısıyla *Rahîm* ismi, *Raûf* ismine göre daha kapsamlıdır.<sup>84</sup>

Meselâ kiblenin, Kudüs’ten Kâbe’ye tahvili ilgili âyetin sonunda Allah’ın bu iki isminin birlikte zikredildiği görülmektedir: “Doğrusu Allah insanlara *Raûf* ve *Rahîm’dir*”<sup>85</sup> Râzî’ye göre burada, *Raûf*’un önce zikredilmesiyle Allah’ın, kullardan zorlukları hafiflettiği bildirilmiş, sonra da, O’nun rahmetinin, zorlukları hafifletmesi yanında nimet vermesini de kapsadığını bildirmek için *Rahîm* ismi getirilmiştir.<sup>86</sup>

#### c. Gafûr ve Rahîm

Müfessirler bu iki ismin, “Allah *Gafûr* ve *Rahîm’dir*”<sup>87</sup> şeklinde sıralanışında da anlamsal bir münasebet olduğuna dikkat çekmektedirler. Zerkeşî (ö. 794/1392) bu sıralama hakkında şunları söylemektedir: “Çünkü mağfiret, selamet; rahmet ise zahmetsiz kazançtır. Kazançtan önce selamet, arzu edilen (matlub) bir durumdur”.<sup>88</sup> Bu bakımdan, mağfirete delâlet eden *Gafûr* ismi, Allah’ın rahmetiyle kullarına kazançlar vermesine delâlet eden *Rahîm* isminden önce gelmiştir.

<sup>80</sup> Âlûsî, V, 44.

<sup>81</sup> Nisâ, 4/43.

<sup>82</sup> Râzî, X, 114.

<sup>83</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, tsz., IX, 112

<sup>84</sup> Râzî, IV, 108; Nisâburî, XI, 33; Âlûsî, II, 7; Reşid Rıza, II, 12. Âlu İmrân, 3/30’daki *Raûf* ismiyle ilgili yapılan benzer açıklama için bkz. Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâgî* (I-X), Beyrut, 1394/1974, III, 139.

<sup>85</sup> Bakara, 2/143.

<sup>86</sup> Râzî, V, 108.

<sup>87</sup> Meselâ bkz. Bakara, 2/173.

<sup>88</sup> Zerkeşî, III, 249.

"Allah'ın vereceği nimetleri saymaya kalksanız mümkün değil sayamazsınız. Doğrusu Allah, Gafûr ve Rahîm'dir"<sup>89</sup> âyetinde Allah'ın isimlerinin sıralanışı ile ilgili olarak, Âlûsî'nin şu açıklamayı yaptığı görülür: Çirkin olan şeyin izalesi, güzellikle donatmadan önce olmalıdır. Bu yüzden, çirkin olan günahları temizlemek anlamında mağfirete delâlet eden *Gafûr* ismi önce, nimetlerle donatma anlamına gelen rahmete delâlet eden *Rahîm* ismi ise sonra gelmiştir.<sup>90</sup>

Namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanlar hakkında cezâat ve dînî hükümler ihtiva eden âyetten<sup>91</sup> sonra şu âyet gelmektedir: "*Ancak, bundan (iftira) sonra tevbe edip düzelenler bunun dışındadır. Şüphesiz Allah Gafûr ve Rahîm'dir*".<sup>92</sup> Râzî'ye göre, Allah'ın tevbe kabul edip bağışlaması (*Gafûr*), O'nun rahmetinin (*Rahîm*) bir sonucudur. *Rahîm* isminin zikredilmesi Allah'a, tevbe kabul edip bağışlamasının, vâcib (üzerine düşen bir zorunluluk) olmamasına delâlet etmektedir. Çünkü tevbe kabul edip bağışlamak, Allah'a vâcib olsaydı, bu ulûhiyete uygun düşmezdi.<sup>93</sup>

Zerkeşi; *Gafûr*'un, *Rahîm*'den önce gelmesinin bir kural olmadığını, bazı âyetlerde bazı sebepler dolayısıyla *Rahîm* isminin *Gafûr* isminden önce geldiğini belirtmektedir. Ona göre meselâ, *Rahîm*'in önce *Gafûr*'un sonra getirilmiş olması; rahmetin bütün mahlûkatı kuşattığına, mağfiretin ise yaratıkların bazıları (insan ve cinler) ile ilgili olduğuna işaret için olabilir.<sup>94</sup>

#### d. Latîf, Alîm ve Hakîm

Allah'ın *Alîm*, *Latîf*, *Hakîm*, *Habîr*, *Vasî*' gibi isimleri, kelâmî açıdan ilim sıfatına âit isimler olmakla birlikte, bu çalışmamızda esas aldığımız tasnife göre cemâl sıfatları arasında yer almaktadır.

*Alîm*, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını, her şeyi künhüyle bildiğini, ilminin kendinden olup ezeli olduğunu bildiren bir isimdir.<sup>95</sup> *Hakîm* Allah'ın her şeyi bildiğini, dilediği şeyi hikmet, maslahat (yarar) ve adâlete uygun olarak kimse'nin itiraz edemeyeceği şekilde yarattığını, kâinatı yönetmesinde noksan ve kusur olmadığını bildiren bir isimdir.<sup>96</sup> Bu açıklamadan bu ismin, Allah'ın bilmesi yanında, yaratmasına ve yönetmesine de delâlet eden bir yönünün olduğu anlaşılmaktadır. *Latîf* ise Allah'ın, zat ve sıfatlarının, akıllarla ve duyularla idrak edilemediğine,<sup>97</sup> işlerin gizliliklerini bildiğine,<sup>98</sup> kullara hayır ve kolaylık dilediğine,

<sup>89</sup> Nahl, 16/18.

<sup>90</sup> Âlûsî, XIV, 23.

<sup>91</sup> Nûr, 24/4.

<sup>92</sup> Nûr, 24/5.

<sup>93</sup> Râzî, XXIII, 163.

<sup>94</sup> Zerkeşi, III, 249. Bkz. Sebe', 34/2.

<sup>95</sup> Gazzâlî, s. 39; Râzî, II, 210.

<sup>96</sup> Meselâ bkz. Taberî, II, 511, 617; III, 84; V, 511, VI, 271; Râzî, II, 210; IV, 68; Beydâvî, I, 87, 114, 119, 122; Âlûsî, I, 387; V, 60; Elmalılı, II, 736.

<sup>97</sup> Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, Muhammed b. Yakûb, *Basâirü Zevî't-Temyîz Fi Leiâifi Kitâbi'l-Azîz* (I-IV), Beyrut, tsz., IV, 430; İbn Âşûr, VII, 417.

onlara salâh ve iyilik sebeplerini bolca verdiğine ve nimetlerini kullara rıfk ile ulaştırdığına<sup>99</sup> delâlet etmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111) bu üç anlamdan, Allah'ın ilmi ve ihsanına delâlet eden iki anlamı birleştirerek şu tanımını yapar: “*Latîf*, maslahat ve menfaatlerin gizli yönlerini ve herkesin anlayamayacağı inceliklerini bilen ve bunları rıfk ile hak edenlere ulaştıran demektir”.<sup>100</sup> Bu isimlerin geçtiği âyetlerin, bu manaların her biriyle münâsebeti vardır. Ancak, bu âyetlerin muhtevâsı bu anlamların birine ağırlık kazandırmaktadır. Bu konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

Hız. Yusuf'un, çektiği sıkıntılardan kurtulup büyük nimetlere kavuşması ile ilgili şükürünü haber veren şu âyette *Latîf*, *Alîm* ve *Hakîm* isimlerinin birlikte zikredildiği görülür: “*Doğrusu Rabbim, dilediğine Latîf'tir. O şüphesiz Alîm ve Hakîm'dir*”<sup>101</sup> Bu âyetin en son cümlesinde geçen *Alîm*, Allah'ın maslahatları her yönüyle bilmesi, *Hakîm*, her şeyi hikmet gereği vaktinde ve yerinde yaptığını bildirmektedir.<sup>102</sup> Buradaki *Alîm* ve *Hakîm* isimleri, *Latîf* isminin anlamının; Allah'ın, maslahat ve menfaatlerin herkesin anlayamayacağı inceliklerini bilip bunları rıfk ile hak edenlere ulaştıran anlamında olduğuna açıklık kazandırmaktadır.

#### e. Alîm ve Hakîm

Alîm ve Hakîm isimlerinin birlikte geçtiği âyetlerden biri şudur: “*Melekler, 'Ya Rab! Sen, noksan sıfatlardan münezzehsin. Senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz Sen, Alîm ve Hakîm'sin' dediler*”.<sup>103</sup> Bu âyetteki, “*Şüphesiz, Sen Alîm ve Hakîm'sin*” cümlesi, tezyîl yahut bir ta'lil cümlesidir. Alîm ismi, “*Senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur*” cümlesini tekit eder.<sup>104</sup> Bu âyette bu iki ismin, birbirinin tekrarı olmaması açısından, Hakîm isminin, “*Allah'ın, kimsenin itiraz edemeyeceği bir şekilde noksansız yaratan*” anlamında alınması uygun görülmektedir.<sup>105</sup> Bu açıklamaya göre Hakîm ismi, insanın yeryüzünde halife olarak yaratılışını haber veren âyetle de<sup>106</sup> ilişkilendirilebilir. Bu durumda, Allah'ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratışında bir abes ve itiraz edilebilecek bir husus olmadığı tekit edilmiş olur. Bir şeyi en doğru ve güzel şekilde yapmak anlamındaki hikmetin, ilimden kaynaklanması dolayısıyla Kur'ân'da, Hakîm (hikmet sahibi)'in Alim (ilim sahibi)'den sonra zikredildiği belirtilmektedir.<sup>107</sup>

#### f. Latîf ve Habîr

→

<sup>98</sup> İsfahânî, s. 470.

<sup>99</sup> Beyhakî, s. 62; Gazzâlî, s. 47; Yıldırım, s. 229.

<sup>100</sup> Gazzâlî, s. 317

<sup>101</sup> Yûsuf, 12/100.

<sup>102</sup> Beydâvî, I, 496.

<sup>103</sup> Bakara, 2/32.

<sup>104</sup> Ebussûd, I, 85; Âlûsî, I, 32.

<sup>105</sup> Râzî, II, 210; Ebu's-Suûd, I, 85; Âlûsî, I, 32.

<sup>106</sup> Bakara, 2/30.

<sup>107</sup> Zerkeşî, III, 247.

Şu âyette *Latîf* isminin, Allah'ın zat ve sıfatlarının akıllar ve duyularla idrak edilemeyen anlamında zatî sıfatına delâlet eden bir isim olduğu ve bu ismin *Habîr* ismiyle birlikte zikredildiği görülür: "Gözler O'nu göremez; O ise, bütün gözleri görür. O, *Latîf ve Habîr'dir*".<sup>108</sup> Beydâvî (ö. 685/1288), bu âyette bir leff ü neşr sanatı olduğunu söylemektedir. Buna göre, *Latîf*, "Gözler O'nu göremez" cümlesinin; *Habîr*, "O ise, bütün gözleri görür" cümlesinin leffi (hulâsası)'dir.<sup>109</sup> *Latîf* isminin, Allah'ın bilmesi anlamında alınmayıp sözü geçen anlamda alınması, bu iki ismin birbirlerinin tekrarı olmaması konusunda önemlidir.

g. *Vâsi'* ve *Alîm*

Kur'ân'da *Vâsi'* ve *Alîm* isimlerinin de yedi kez birlikte zikredildiği görülmektedir.<sup>110</sup> *Vâsi'* ismi, Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını, O'nun ihsan ve ikramının kapsamlı ve sonsuz olduğunu, kullarına mükellefiyetleri kolaylaştırdığını<sup>111</sup> belirtmektedir. Bu durum, *Vâsi'* isminin, hem *Alîm* ismiyle farklı ve hem de yakın anlamlı isim olarak değerlendirmesini mümkün kılmaktadır. Kible ile ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır: "Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz orada Allah'a dönülecek bir yön vardır. Doğrusu Allah *Vâsi'* ve *Alîm'dir*".<sup>112</sup> Râzî, bu âyette *Vâsi'* isminin, *Alîm* isminin bir tekrar olmaması için "Allah'ın rahmet ve nimetlerinin her şeyi kapsadığı" anlamında alınmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Râzî'ye göre bu âyetteki *Alîm* ismi; namaz kılanın, Allah'ın her şeyi gördüğünü bilip bir gevşeklik göstermemesi konusunda uyarı niteliği taşımaktadır.<sup>113</sup>

Bu âyetin, geceleyin kibleyi belirlemeden farklı yönlere doğru namaz kılan, fakat sabah olunca hata yaptıklarını anlayan bir topluluk hakkında indiği rivayet edilmiştir. Bu âyet, ictihadda yapılan hatanın mâzur sayıldığına bir delildir.<sup>114</sup> Elmalılı'ya göre, Allah *Vâsi'* ve *Alîm* olduğu için, kibleyi emretmesi bilgisizlikten değil, kullarını korumak ve tevhid sırrı ile onları terbiye (birlik ruhu kazandırması) hikmetiyle ilgilidir. Bu ayetin bağlamıyla ilgili olarak *Vâsi'* ismi, Allah'ın rahmet ve kudretinin her şeyi kuşattığına, zorluğu sevmediğine, *Alîm* ismi, nerede olursa olsun kendisine yapılan ibadetten haberdâr olduğuna delâlet etmektedir. Yine Allah *Vâsi'* ve *Alîm* olduğu için, daha önce emrettiği kibleyi neshederek ona denk ve hatta ondan daha hayırlı bir kibleyi emredebilir. Bu âyet, namaz kılmak için büyük bir genişlik olduğunu bildirmekte,<sup>115</sup> *Vâsi'* ismi de bu anlama işaret etmektedir. Elmalılı ayrıca, bu iki ismi, daha önce geçen Cennetin sadece kendile-

<sup>108</sup> En'âm, 6/102.

<sup>109</sup> Beydâvî, I, 315.

<sup>110</sup> Bakara, 2/115, 247, 261, 268; Âlu İmrân, 3/73; Mâide, 5/54; Nûr, 24/32.

<sup>111</sup> Gazzâlî, 56-57; Isfahanî, s. 560; Zemahşerî, I, 307; Beydâvî, I, 83; Elmalılı, I, 477; Ulutürk, s. 148.

<sup>112</sup> Bakara, 2/115.

<sup>113</sup> Râzî, IV, 22.

<sup>114</sup> Zemahşerî, I, 307; Beydâvî, I, 83.

<sup>115</sup> Elmalılı, I, 477.

rine hâs olduğunu iddia eden Yahûdî ve Hıristiyanlardan bahseden âyetle de<sup>116</sup> ilişkilendirmektedir. Buna göre onlar, Allah Teâlâ, *Vâsi'* (rahmeti her şeyi kuşatmış) ve *Alîm* (cennete kimin müstahak olduğunu çok iyi bilen) iken Cenneti kendi tekellerine almaya kalkmışlardır.<sup>117</sup>

#### h. Alî ve Kebîr

Kur'an'da Allah'ın celâl sıfatına âit yakın anlamlı *Alî* ve *Kebîr* isimlerinin birlikte zikredildiği görülmektedir.<sup>118</sup> Bu isimlerden *Alî*, sözlükte “yüce” anlamına gelip Allah'ın tüm sıfatlarıyla yüce bir varlık olup noksan sıfatlardan,<sup>119</sup> ortağı ve benzeri olmaktan,<sup>120</sup> kullarını hak olmayan bir şeyle sorumlu tutmaktan münezeh<sup>121</sup> olduğunu bildiren bir isimdir. *Kebîr* ismi ise, sözlükte “büyük” anlamına gelip Allah'ın zatının mükemmel oluşunu,<sup>122</sup> kudretinin noksansız olup varlıklar üzerinde irâdesini gerçekleştirdiğine<sup>123</sup> delâlet etmektedir. Bu iki isim, şu âyetin sonunda bir ta'lîl cümlesi içinde zikredilmiştir: “*Serkeşlik etmelerinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın ve (bu da olmazsa) dövün. Çünkü Allah Alî ve Kebîr'dir*”.<sup>124</sup> Bu âyetin, Allah'ın yüceliğine delâlet eden bu iki isimle bitirilmesinde başlıca şu münâsebetlerin olduğu belirtilmektedir:

i. Kadınlara haksızlık etmekten sakının ve Allah'ın size verdiği gücü kötüye kullanmayın. Bilin ki; Allah'ın gücü, sizin kadınlara olan gücünüzden daha fazladır.

ii. Allah yüceliği ile birlikte, sizin günahlarınızı bağışlamakta, sizi cezalandırmaya gücü yettiği halde sizi cezalandırmamaktadır. O halde, siz de eşlerinizin hatalarını bağışlamayı yeğleyin.<sup>125</sup>

#### 1. Hay ve Kayyûm.

Bir tasnife göre cemâl, bir tasnife göre zatî sıfatlar arasında yer alan *Hay* ve *Kayyûm* isimlerinin bir arada zikredildiği görülür.<sup>126</sup> *Hay*, Allah'ın sonunun olmaması; *Kayyûm*, Allah'ın zatıyla kâim, varlıkların devamını sağlayan, sürekli mahlûkatı yönetip koruyan, onların rızıklarını veren anlamlarına gelmektedir.<sup>127</sup> *Kayyûm*, ismi bunlardan başka Allah'ın sonunun olmaması anlamına da geldiği için *Hay* ismine anlamca yakınlık taşır. Ancak Taberî *Kayyûm* isminin, “Allah'ın sürekli mahlûkatı yönetip koruyan, yöneten ve onların rızıklarını veren olması”

<sup>116</sup> Bakara, 2/111.

<sup>117</sup> Elmalılı, I, 477-478.

<sup>118</sup> Nisâ, 4/34; Hac, 22/26; Lokmân, 31/30; Sebe', 34/32; Gâfir, 40/12.

<sup>119</sup> Gazzâlî, s. 50-52.

<sup>120</sup> Beydâvî, I, 134.

<sup>121</sup> Râzî, X, 91.

<sup>122</sup> Gazzâlî, s. 52.

<sup>123</sup> Râzî, X, 91.

<sup>124</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>125</sup> Taberî, V, 99; Râzî, X, 91; Beydâvî, I, 214; Âlûsî, V, 60; Elmalılı, I, 11352.

<sup>126</sup> Bakara, 2/254; Âlu İmrân, 3/2; Tâhâ, 20/111.

<sup>127</sup> Taberî, III, 8-9, 224; Gazzâlî, s. 63; Beydâvî, I, 134; Ebu's-Suûd, I, 246-247; Âlûsî, III, 7-9.

anlamını tercih eder.<sup>128</sup> Bu durum, bu iki ismin birbirinin tekrarı olmaması açısından dikkat çekicidir.

Bu isimlerin birlikte zikredilmiş olmalarında, Allah hakkında daha fazla övgü ifade etmek<sup>129</sup> dışında başka münâsebetler de aranabilir. Bu iki ismin geçtiği bir âyet şudur: *"Allah Kendisinden başka ilah olmayan (ilah)'tır, Hayy'dır, Kayyûm'dur. Kendisini ne uyuklama, ne de uyku tutar. Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur"*.<sup>130</sup> Bu isimlerin, âyetin muhtevâsıyla şöyle bir münâsebet taşıdıkları bildirilmektedir: Bu âyetteki, *"Kendisini ne uyuklama, ne de uyku tutar"* cümlesi, *Hay* ve *Kayyûm* isimlerini te'kid etmektedir. Çünkü uyuklayan ve uyuyan bir varlığın hayatına noksanlık ilişir, başkalarını da yönetip koruyamaz. *"Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur"* cümlesi ise, Allah'ın *Kayyûm* (varlıkların devamını sağlayan, sürekli mahlukatı yönetip koruyan) oluşunun açıklamasıdır.<sup>131</sup>

Âlu İmrân sûresinin başındaki *elif-lâm mîm* âyetini, şu âyet izlemektedir: *"Allah, Kendisinden başka tanrı olmayan Hay ve Kayyumdur"*.<sup>132</sup> Elmalılı'nın bu ikinci âyeti, ilk âyetle ilişkilendirdiği görülmektedir. Ona göre, muhkem olan *"Allah, Kendisinden başka tanrı olmayan Hay ve Kayyûm'dur"* âyeti, müteşabih bir âyet olan *elif-lâm mîm* âyetinin te'vilidir.<sup>133</sup>

## 5. FARKLI SIFATLARA ÂİT VE FARKLI ANLAMLI EL-ESMÂÜ'L-HÜSNÂNIN BİRLİKTE ZİKREDİLMESİNDEKİ TENÂSÜB

### a. Ganî ve Zür'-rahme

Birçok âyette, cemâl ve celâl sıfatlarına âit isimlerin birlikte zikredildikleri görülür. Meselâ şu âyette, celâl sıfatına âit *Ganî*, cemâl sıfatına âit *Zür'-rahme* isimleri birlikte zikredilmiştir: *"Rabbin Ganî ve Zür'-rahme'dir. Dilerse, sizi yok eder, peşinizden yerinize dilediğini getirir. Nitekim sizi de başka bir milletin soyundan getirmiştir"*.<sup>134</sup> *Ganî* Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını, ama her şeyin O'na muhtaç olduğunu,<sup>135</sup> *Zür'-Rahme* ise, Allah'ın rahmet sahibi olduğunu bildiren isimleridir. Bu âyetten iki önceki âyetin konusu, cinlere ve insanlara peygamber gönderilmesi<sup>136</sup> olup bu (En'âm, 6/133) ve bundan sonraki âyetlerin konusu<sup>137</sup> Allah'ın gönderdiği peygamberlere muhalefet edenlere yönelik azaptır. En'âm sûresinin

<sup>128</sup> Taberî, III, 8-9, 224-225.

<sup>129</sup> Râzî, Tâhâ, XXII, 12-13.

<sup>130</sup> Bakara, 2/255.

<sup>131</sup> Beydâvî, I, 134; Ebu's-Suûd, I, 246-247; Âlûsî, III, 7-9. Bu âyetin bu yorumu, müretteb leff ü neş sanatına dikkat çekmektedir. Buna göre *Hay* ismini, *"Kendisini ne uyuklama, ne de uyku tutar"* cümlesi; *Kayyûm* ismini de, her şeyin yönetimin Allah'ın elinde olduğunu bildiren, *"Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur"* cümlesi açıklamaktadır.

<sup>132</sup> Âlu İmrân, 3/2.

<sup>133</sup> Elmalılı, II, 1018-1019.

<sup>134</sup> En'âm, 6/133.

<sup>135</sup> Gazzâlî, s. 70; Yıldırım, s. 206.

<sup>136</sup> En'âm, 6/130.

<sup>137</sup> En'âm, 6/134-135.

133'ncü âyetinde geçen *Zür'-rahme* ismi, Allah'ın peygamber göndermesinin, rahmetinden kaynaklandığına; *Ganî* ismi, Peygamber göndermesinin, insanların ihtiyaçları için olup Allah'ın ihtiyacından dolayı olmadığıyla ilişkilendirilmektedir.<sup>138</sup> Yine, *Zür'-Rahme* ismi, bu âyetin konusu olan, insanların günahları sebebiyle her seferinde helâk edilmemeleri, onların cezalarının ertelenmesi konusunda Allah'ın rahmetiyle ilişkilendirilmektedir.<sup>139</sup>

b. Zû-mağfira ve Zû-ikâbin Elîm

Allah'ın azab ve rahmetinin bir arada anlatıldığı birçok âyette, Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğine<sup>140</sup> delâlet etmek üzere rahmetin önce zikredildiğine dikkat çekilmiştir. Bu durum, Allah'ın isimleri konusunda da görülür. Meselâ şu âyette Allah'ın isimlerinin sıralaması, bu anlama vurgu yapmaktadır.<sup>141</sup> *“Ey Muhammed! Senin için söylenenler, senden önceki peygamberler için de söylenmişti. Doğrusu Rabbin Zû-mağfira (bağışlayan), Zû-ikâbin elîm (azabı can yakıcı olan)'dır”*.<sup>142</sup>

c. Serîü'l-ikâb, Gafûr, Rahîm

Rahmete delâlet eden isimlerin, azaba delâlet eden isimlerden önce zikredilmesi kesin bir kural değildir. Bazen, şu âyette de görüldüğü gibi, azaba delâlet eden bir ismin önce, rahmete delâlet eden ismin sonra gelmesiyle, inkâr ve isyandan sakındırmaya vurgu yapılmış olur:<sup>143</sup> *“Muhakkak Rabbin cezalandırması çabuk olan (inne Rabbeke Serîü'l-ikâb)'dır ve muhakkak Gafûr ve Rahîm'dir (ve innehû le Gafûrun Rahîm)”*.<sup>144</sup>

d. Şedîdü'l-ikâb, Gafûr, Rahîm

Şu âyette de bu isimlerin, son örnekte olduğu gibi sıralandığı ve bu sıralanışın, Allah'ın rahmetinin, gazabını geçmesine bir işâret olarak da değerlendirildiği görülür: *“Allah'ın Şedîdü'l-ikâb (azabı şiddetli) ve Allah'ın Gafûr, Rahîm olduğunu bilin!”*.<sup>145</sup> Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre bu âyette, Allah'ın cezalandırması ile ilgili *Şedîdü'l-ikâb* isminden sonra af ve rahmeti ile ilgili isimlerinin (*Gafûr* ve *Rahîm*) zikredilmesi, kulların cezasının biteceğine bir işârettir. Bu yüzden Allah, nefislerine zulmeden birçok insanı bağışlamakta ve birçok günahı affetmektedir.<sup>146</sup>

e. Azîz ve Rahîm

<sup>138</sup> Beydâvî, I, 322; Âlûsî, VIII, 30.

<sup>139</sup> Âlûsî, VIII, 30.

<sup>140</sup> Konuyla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhü'l-Buhârî* (I-VIII), İstanbul, 1413/1992: Tevhîd, 15, 22, 28, 55; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (I-III), İstanbul, 1992, Tevbe, 14, 16; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (I-II), İstanbul, 1992, Zühd, 35; İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned* (I-VI), İstanbul, 1992, 2/242, 258 v.d.

<sup>141</sup> Zerkeşî, IV, 64.

<sup>142</sup> Fussilet, 41/43.

<sup>143</sup> Zerkeşî, IV, 63-64.

<sup>144</sup> En'âm, 6/165. Ayrıca bkz. Mâide, 5/98, 167.

<sup>145</sup> Mâide, 5/98.

<sup>146</sup> Reşid Rızâ, VII, 121.

Birçok âyetin sonunda Allah'ın, biri cemâl, diğeri celâl sıfatına âit *Azîz* ve *Rahîm* isimlerinin birlikte zikredildikleri görülmektedir.<sup>147</sup> *Azîz* ismi Allah'ın, dilediği her şeyi yapmaya gücü yeten, cezalandırmasına kimsenin engel olamadığı, yenilmeyen, kudret sahibi ve yüce varlık olduğuna,<sup>148</sup> *Rahîm* ismi de daha önce belirttiğimiz gibi, rahmetine delâlet etmektedir. Bu iki isim, Şuarâ sûresinde inkârcı kavimlerin kıssalarının ardından, şu mükerrer ta'lil cümlesi içinde geçmektedir: "*Çünkü Rabbin, Azîz ve Rahîmdir*".<sup>149</sup> Râzî bu isimlerin bir arada zikredilmesini, Allah'ın isyankârları bir anda cezalandırmaya gücü yettiği halde, onlardan rahmetini kesmediği, onlara sayısız nimetler bahşettiği anlamı ile ilişkilendirmiştir. Bu cümle içinde *Azîz'in*, *Rahîm'den* önce zikredilmesiyle, Allah'ın her şeye gücü yettiğine ve bu yüzden, isyankârlara rahmetinin, O'nun acizliğinden kaynaklanmadığına vurgu yapılmaktadır. Çünkü rahmet, kudretten kaynaklandığı takdirde bir önem taşır.<sup>150</sup> Şuarâ suresindeki "*Çünkü Rabbin, Azîz ve Rahîmdir*" mükerrer cümlesindeki *Azîz* ve *Rahîm* isimleri, inkârcılar hakkında bir öğüt<sup>151</sup> ve uyarı niteliği de taşımaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberlik görevini ifâ etmesini konu alan âyetlerden<sup>152</sup> sonraki âyette sözü geçen isimlerin şu şekilde zikredildiği görülmektedir: "*Azîz ve Rahim olan Allah'a güvenip dayan*".<sup>153</sup> Bu isimler bu âyette Hz. Peygambere bir tesellî ve cesaretlendirme maksadı ile zikredilmişlerdir. Buna göre, bu âyetteki *Azîz* ismi, Allah'ın, din düşmanlarını kahretmesine, *Rahim* ismi, dostlarına yardım edip onları yalnız koymayacağına işâret etmektedir.<sup>154</sup>

#### f. Azîz ve Hakîm

Birçok âyetin sonunda, *Azîz* ve *Hakîm* isimlerinin birlikte zikredildiği görülmektedir.<sup>155</sup> Daha önce de belirtildiği *Azîz* ismi Allah'ın kudretine, *Hakîm* ismi de, her şeyi bildiğine, dilediği şeyin hikmet, maslahata uygun olarak yarattığına, kâinatı yönetmesinde noksan ve kusur olmadığına<sup>156</sup> delâlet eden isimlerdir. Bu iki ismin birlikte zikredilmesiyle, Allah'ın kudretiyle yaptıklarının hepsinin doğru ve abes olmaktan uzak oluşuna dikkat çekilmektedir.<sup>157</sup>

<sup>147</sup> Meselâ bkz. Rûm, 30/5; Yâsîn, 36/5; Duhân, 44/42.

<sup>148</sup> Meselâ bkz. Taberî, II, 511, 617; III, 84; V, 511, VI, 271; Râzî, IV, 68; Beydâvî, I, 87, 114, 119, 122; Âlûsî, I, 387; Elmalılı, II, 736.

<sup>149</sup> Şuarâ, 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191.

<sup>150</sup> Râzî, XXIV, 120. Benzer açıklama için bkz. Râzî, XIV, 141.

<sup>151</sup> Zerkeşî, III, 20.

<sup>152</sup> Şuarâ, 26/214-216.

<sup>153</sup> Şuarâ, 26/217.

<sup>154</sup> Beydâvî, II, 168; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (I-XX), Kahire, 1387/1967, XIII, 143. Benzer maksatlar taşıyan âyetler için bkz. Rûm, 30/5.

<sup>155</sup> Meselâ bkz. Bakara, 2/129, 209, 220; Mâide, 5/95, 118; Enfâl, 8/10, 49.

<sup>156</sup> Meselâ bkz. Taberî, II, 511, 617; III, 84; V, 511, VI, 271; Râzî, IV, 68; Beydâvî, I, 87, 114, 119, 122; Âlûsî, I, 387; V, 60; Elmalılı, II, 736.

<sup>157</sup> Bakara, 2/19 hakkındaki bu açıklama için bkz. Râzî, IV, 68.

Meselâ Hz. İsa'nın göğe kaldırıldığı zaman insanlara yaptığı davete uymayanlar hakkında söylediklerini<sup>158</sup> bildiren âyette bu iki isim geçmektedir: *"Onlara azab edersen doğrusu onlar senin kullarıdır. Onları bağışlarsan, şüphesiz, Azîz ve Hakîm olan sensin"*.<sup>159</sup> Bu âyetteki, *"onları bağışlarsan"* ifadesi, ilk bakışta bu âyetin sonunun, *"Şüphesiz Gafûr ve Rahîm olan Sensin"* şeklinde bitmesi gerektiği düşüncesi uyandırmaktadır. Kurtubî (ö. 671/1273)'nin yaptığı açıklamaya göre, bu âyette şu anlam kastedilmiştir: "Eğer Sen onlara, inkârlarından dolayı azab edersen onlar senin kullarıdır. Eğer onlara hidâyet edip geçmiş günahlarından dolayı bağışlarsan sen dilediği kendisine imkânsız/mümtenî olmayan (*Azîz*), yaptığı şeyde abes bir şey işlemeyen (*Hakîm*)'sin". Eğer, bu isimlerin yerine, *Gafûr* ve *Rahîm* isimleri gelmiş olsaydı, Hz. İsa'nın, af dışı tutulan şirk konusunda mağfiret dilemiş olduğu düşüncesi oluşurdu. Bu ise imkânsızdır. Yine, *Gafûr* ve *Rahîm* isimleri, *"onları bağışlarsan"* ifadesi için uygun olsa bile, *onlara azab edersen* ifadesi için uygun düşmez. Hâlbuki *Azîz* ve *Hakîm* isimleri, her iki şart cümlesi için uygun düşmektedir.<sup>160</sup> Çünkü Allah'ın, kullarına sevap ve ceza vermeye gücü yettiği gibi (*Azîz*), günahları bağışlaması da hikmet ve maslahata uygundur (*Hakîm*).<sup>161</sup>

#### 6. MÜKERRER ÂYETLERDE FARKLI EL-ESMÂ'Ü'L-HÜSNÂNIN ZİKREDİLMESİNDEKİ TENÂSÜB

Fetih sûresinde Allah'ın müminlere vereceği zaferi müjdeleyen âyetlerden<sup>162</sup> sonra şu âyet gelmektedir: *"Göklerdeki ve yerdeki ordular Allah'ındır. Allah, Alîm ve Hakîm'dir"*.<sup>163</sup> Bu âyet, aynı sûrede, münafıklara ve müşriklere azab vâdi (vâid) içeren<sup>164</sup> âyetten sonra tekrar edilmekte, ancak bu âyette, *Alîm* yerine *Azîz* ismi yer almaktadır: *"Göklerdeki ve yerdeki ordular Allah'ındır. Allah Azîz ve Hakîm'dir"*.<sup>165</sup>

Râzî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, sözü geçen mükerrer âyetlerde Allah'ın farklı isimleri, bu âyetlerin siyak ve sibakları ile münâsebet içinde bulunmaktadır. Buna göre, Allah'ın hem rahmet ve hem de azap orduları vardır. Bu orduların inişi bazen rahmet, bazen azap için olur, Bu âyetlerin ilkinde (Fetih. 48/4) bu orduların, müminlere rahmet için indirildiği kastedilmiştir. Buradaki *Alîm* ismi, Allah'ın müminlerin yardımına, yerde ve göklerde sayısını sadece kendisinin bildiği ordular göndereceğine işâret etmektedir. İkinci âyet (Fetih. 48/7) ise, Allah'ın kâfirlere azap için ordularını indirdiği hakkındadır. Burada *Azîz* isminin zikredilmesinden maksat, göndereceği ordularla inkârcılara yapacağı azabının

<sup>158</sup> Râzî, bu âyetin, mahşerde Hz. İsa'nın söyleyeceği ihtimalinden bahsetse de göğe yükseldiği zaman bunu söylediğini ve bu ihtimalin bu âyetin tefsiri açısından daha uygun olduğunu belirtir. (Râzî, XII, 137)

<sup>159</sup> Mâide, 5/118.

<sup>160</sup> Kurtubî, VI, 243-244. Benzeri açıklama için bkz. Râzî, XII, 137.

<sup>161</sup> Ebu's-Suûd, III, 102; Âlûsî, VII, 70.

<sup>162</sup> Fetih, 48/1-3.

<sup>163</sup> Fetih, 48/4.

<sup>164</sup> Fetih, 48/6.

<sup>165</sup> Fetih, 48/7.

şiddetli olacağına bir işârettir.<sup>166</sup> Bu âyetlerde *Hakîm* isminin getirilmesi, O'nun vereceği rahmet ve azabın, her konuda olduğu gibi, tesadüfî olmayıp ilmîne ve bilgisine mutabık olduğuna, bunlarda bir abes olmadığına dikkatleri çekmektedir.

### SONUÇ

İnsan her zaman, yaratılışı gereği, tüm kâinatı yaratıp yöneten bir varlığı tanıyıp ona kulluk etme ihtiyacında olmuştur. Ancak onun, zaman zaman duyular âlemi ötesindeki bu aşkın varlığı tanıyamaması, onu şirk karanlığına mahkûm etmiştir. Bu bakımdan Allah (c.c.) gönderdiği tüm dinler vasıtasıyla, kâinatı yaratıp yönetenin sadece kendisi olduğunu, bu bakımdan da ibadet edilmeye sadece kendisinin hak sahibi olduğunu bildirmiştir.

Kur'ân'da, Allah'ın isimleri ve sıfatları (*el-esmâü'l-hüsnâ*) sıklıkla zikredilerek insanların öncelikle, Allah'ı hakkıyla tanımaları sağlanmış ve bu şekilde onların şirkten korunmaları amaçlanmıştır. İnsan şirkten kurtulduktan sonra, Yaratıcı ve yaratılanlarla olan ilişkilerini de doğru bir istikamette ilerletmek zorundadır. Aksi takdirde insan, yaratılış gayesinden uzaklaşarak varlıklar içinde sahip olduğu üstün mertebeyi kaybeder. Bu bakımdan Kur'ân'da Allah'ın isimlerinin zikredilmesiyle, kimi zaman insanlar kötülöklere karşı uyarılmakta, kimi zaman müjdelenerek hayra teşvik edilmektedirler. Bu isimler, zâlimler için bir tehdit ve uyarı iken, güçsüz ve mazlumlara, musibetlere maruz kalanlara bir teselli ve onların dünya ve âhirette, Allah'ın himâyesinde olduklarına bir işârettir. Âyetlerin sonunda bu isimlerin yer aldığı müstakil cümleler, bu âyetlerin muhtevâsını pekiştirmekte ve özetlemektedir. Âyetler dikkatle okunduğunda Allah'ın isimlerinin, hem içinde buldukları âyetlerin muhtevâsıyla ve hem de kendinden önceki ve sonraki âyetlerin muhtevâsıyla da ilişki ve tenâsüb içinde bulunduğu gözlemlenmektedir.

Allah'ın isimleri, kısaca değindiğimiz bu amaçlar doğrultusunda âyetlerin ve sûrelerin muhtevâsıyla, bazen açık, bazen kapalı bir şekilde münâsebet halindedir. Ayrıca bu isimlerin birbirleriyle de bir münâsebet içinde oldukları görülür. Sonuç olarak, Kur'ân'da Allah'ın isimleri, rastgele veya fonetik amaçlarla serpiştirilmiş birtakım kelimeler olmayıp sûreler ve âyetlerle anlamsal bir bütünlük içindeki lafızlardır. Söz konusu âyetler bu bütünlük içinde okunup anlaşılmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Râhu'l-Maanî fî Tefsîri'il-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (I-XXX), Beyrut, tsz.  
 Beydâvî, Kâdî Nâsîrü'd-Dîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (I-II), İstanbul, tsz.  
 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Lübnan, tsz.  
 Bilgiz, Musa, *Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet Saîd Havva Örneği*, Ankara, 2006.

<sup>166</sup> Râzî, XXVIII, 85-86.

- Buhârî, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (I-VIII), İstanbul. 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakki, *Rûhu'l-Beyân* (I-X), İstanbul, 1398.
- Cilî, Abdülkerîm b. İbrâhîm, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, Mısır, 1316.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît* (I-VIII), Beyrut, 1403/1983.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm* (I-IX), Beyrut, 1411/1990.
- Ebû'l-Bakâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahât ve'l-Fürûki'l-Lugaviyye*, Beyrut, 1413/1993.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (I-IX), İstanbul, I-X, tsz.
- Ensârî, Muhammed b. Abdillâh, *Dekâikü'l-İşârât ilâ Meâilî'l-Esmâ ve'l-Sıfât*, Beyrut, 1408/1988.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, Muhammed b. Yakûb, *Basâirü Zevî't-Temyîz Fî Letâifi Kitâbi'l-Azîz* (I-IV), Beyrut, tsz.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî şerhi Esmâi'l-Lâhi'l-Hüsnâ*, Mısır, 1324.
- Hâtib, Abdülkerîm, *Allah Zâten ve Mevdûan*, Beyrut, 1395/1975.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl* (I-IV), Beyrut, tsz.
- İsfahânî, Râgıb, *Mu'cemü Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, tahkik: Nedim Maraşlı, Beyrut, tsz.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvî* (I-XXX), Tunus, tsz..
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned* (I-VI), İstanbul, 1992.
- İbn Kesîr, Ebülfidâ İsmâil el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-IV), Kahire, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (I-II), İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, tsz.
- Koçyigit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân* (I-XX), Kahire, 1387/1967.
- Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâgî* (I-X), Beyrut, 1394/1974.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (I-III), İstanbul. 1992.
- Nisâburî, Hasan b. Muhammed, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* (XXX), Kahire, 1384/1964.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Gayb* (I-XXXII), Tahran, tsz.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (I-XII), Kahire, 1373/1954.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdirrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-II), Beyrut, tsz.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (I-XXX), Beyrut, 1415/1995.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 471-498.
- "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 404-418.
- Uludağ, Süleyman, "Cemâl", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 296.
- , "Celâl", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 240.
- Ulutürk, Velî, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* İzmir, 1985. Yurdagür, Metin, Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ, İstanbul, 1984.
- Yıldırım, Suad, *Kur'ân'da Ulâhiyet*, İstanbul, 1987.
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil Fî Vucûhi't-Te'vîl* (I-IV), Beyrut, 1397/1977.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), baskı yeri yok, 1376/1957.



## İSLÂM-OSMANLI TIP TARİHİNDE CERRAHLIK/KADAVRA EĞİTİM VE UYGULAMASININ DİNİ TEMELLERİ ÜZERİNE

Behlül DÜZENLİ\*

### ÖZET

Genel olarak İslâm'ın, özel olarak Osmanlı'nın tıp ilmine bakışı, tedavi ve cerrahlık eğitimi konusunda kimi kaynaklarda bazı olumsuz görüş ve yorumlar bulunmaktadır. İslâm'ın tıp eğitimine özellikle de cerrahlık ve cerrahlık eğitiminde anatomi çalışmalarına cevaz vermediği en azından mekruh saydığı, müslümanların bu ve benzeri gerekçelerden dolayı tıp ilmine yeterince rağbet etmedikleri gibi iddialar bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmada konu, temel İslâm kaynakları doğrultusunda ele alınmış, fetvâ ve arşiv kaynaklarına dayanarak da Osmanlı dönemi hakkında bazı tespitlerde bulunulmuştur. Yapılan tespitler ise bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, teşrih, cerrahlık, tedavi, anatomi, fetva, fıkıh, tıp.

### ON THE RELIGIOUS REFERENCES OF TRAINING AND PRACTISING OF SURGERY/CADAVR IN THE MEDICAL HISTORY OF OTTOMAN

There are several negative opinions and comments present in certain resources particularly with regards to the Ottoman scope and Islamic in general, of medicine, medical treatment and surgery. Some of these claims are that Islam prohibits (jawaaz) or at least disapproves (makrooh) surgery and anatomical studies during the education of surgery by which Muslims didn't have an appeal in the field of medicine adequately. In this study, the subject is discussed through the main sources of Islam and based on the fatwa (juridical verdicts) and archive records, the certain points in Ottoman Period are determined. The points which have been concluded indicate that these claims are unreal.

**Key words:** Islam, medicine, medical treatment, surgery, anatomy, fatwa, fiqh.

### GİRİŞ

İslâm-tıp ilişkisi öteden beri bilim tarihi üzerinde çalışanlar arasında üzerinde durulan bir husus olagelmıştır. İslâm'ın tıp ilmine bakışı, tıbbın çeşitli alanlarında özellikle de cerrahlık alanında uzmanlaşmanın caiz olup olmayacağı,

\* Laleli Camii İmam-Hatibi, Eminönü/İstanbul, erist67@yahoo.com

İslâm âlimlerinin ve toplumlarının bu husustaki anlayış ve tutumları bazı yerli ve yabancı kaynaklarca gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır.

Genelde olumsuz yönde yapılan bu tartışmalarda, İslâm dünyasında tıbbın daha ziyâde Yunanca'dan Süryânice'ye tercüme edilen eserler yoluyla dolaylı olarak ve Yunanca eserlerden doğrudan faydalanmak sûretiyle Yunan tıbbına dayandığı<sup>1</sup>; Müslümanların anatomi (teşrih) ilmine asla cesaret edemediği, anatomi çalışmalarının insan cesedi bulunamaması üzerine maymunlar üzerinde yapıldığı<sup>2</sup>, İslâm âleminde cerrahların el emeği ile geçinen âdi esnaftan sayıldıkları, insan hatta hayvan vücudunun yapısını tetkik etmenin menfûr addedildiği, İslâm'ın İbn Sina (ö. 429/1037) ve İbn Zuhr (ö. 558/1162) gibi meşhûr hekimlerinin her türlü cerrahlık işlemlerinden şiddetle ictinab ederek bu işi cerrahlar ile mucebbirlere (kırıkçı ve çıkıkçılara) bıraktıkları<sup>3</sup>, anatominin, insan vücûdunun tasvîrinin yasak olması sebebiyle İslâmiyette pek revaçta olan bir ilim olmadığı, dahası din ve örfün anatomiye mekrûh addettiği bundan dolayı da Müslümanlar tarafından esas itibarıyla tatbîk edilemez bir şey olduğu, birçok Arap âliminin müsait olmayan bu şartlara rağmen, anatomi ile meşgul olduğu ve bu sâhada bilhassa Calinus, Oribasios ve Actios gibi Grekleri takip ettikleri<sup>4</sup> gibi iddialara yer verilmiştir.

Osmanlı dönemi ile ilgili olarak Osmanlı tabiplerinin tıpta ihtisaslaşma yapamadıkları<sup>5</sup>, Osmanlı müelliflerinin Avrupa'da yazılan bu mevzûdaki eserlerden resimlerine bakmak sûretiyle faydalandıkları, bizzat cesetler üzerinde tatbikat yapılmak sûretiyle anatominin ise, ancak Avusturyalı doktor Bernard'ın padişah'tan bu hususta müsâade alması ile mümkün olduğu<sup>6</sup>, o vakte kadar anatomi çalışmalarının modeller ve resimler üzerinde yapıldığı, kadavra üzerinde anatomi çalışmasına padişah iradesiyle müslüman ölüleri müstesnâ olarak Hıristiyan ve Yahudi ölülerinden istifâde olunmasına müsaade edildiği<sup>7</sup>, Osmanlılarda insan vücudu ile ilgili anatominin şeriat'a göre yasaklandığı, hayvan cesetleri ile ilgili anatomi hakkında da tiksinti duygularının beslendiği, fakat yine de Türk tıbbının anatomiden büsbütün uzak kalmadığı, çünkü anatomiye kitaplardan incelemenin yasaklanmış olmadığı, Hipokrat, Galen ve diğer tabiplerin konu ile ilgili kitaplarının Arapçaya tercüme edildiği, insan vücudu ile ilgili anatominin İslâm şeriat'ında yasaklanıp yasaklanmadığı konusunda Türkler arasında fikir ayrılıkları bulunduğu, konunun dini boyutunu öğrenmek için Şeyhülislâmlığa yapılan müracaatların

<sup>1</sup> Ünver, A. Süheyl, "Tib", *İA*, İst., 1993, XII/I, s. 230.

<sup>2</sup> Hitti, Philip, *İslâm Tarihi* (Çev. Salih Tuğ), İst., 1995, I, 556.

<sup>3</sup> Max Meyerhof, "Cerrah", *İA*, İst., 1988, III, 110.

<sup>4</sup> A. Süheyl Ünver-Esin Kaya, "Teşrih", *İA*, İst., 1993, XII/1, 198.

<sup>5</sup> İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İst., 1997, I, 27.

<sup>6</sup> Ünver-Kaya, *a.g.e.*, XII, 200-201.

<sup>7</sup> Uludağ, Osman Şevki, "Tanzimât ve Hekimlik", *Tanzimat*, İst., 1999, II, 969.

"mevzûata aykırı" bulunarak cevaplandırılmadığı<sup>8</sup>, kabiliyetli Türkler'in, tıp incelemeleri yapmaları ve tıp hakkında ilmî eserler yazmış olmalarına rağmen yine de Osmanlılarda tıbbın durgun kaldığı ve bundan dolayı da insanlık için çok lüzumlu olan bu sanatın vahşî bir cehâlete maruz bırakıldığı, Osmanlı devletinin hiçbir zaman ciddi bir şekilde tıbbın tadrîs ve terakkîsi için çalışmadığı<sup>9</sup>, 18. yy.'da Frenk hekimlerinin "Kânûn-ı Tıbb"ı bırakıp "tıbb-ı cedîd" diye bir yol tutturmaları ile ilaçların kimyasal müstahzarlar tarafından hazırlanmasına karşı devletin savaş açtığı ve bu işe girişen gayr-i müslim hekimlerin muayenehanelerinin kapatıldığı<sup>10</sup>, Osmanlı tıbbının XVII. yüzyılın ikinci yarısında hala çok geleneksel olup yerel hekimlerin her türden Batı etkisinden korunmaya çalıştıkları, Batı kökenli tabiplere icrâ-yı sanat yasağı uygulanırken, cerrahlara böyle bir kısıtlamanın olmadığı<sup>11</sup>, 1826'lardan sonra açılan modern tıp mekteplerinde anatomi derslerinin, câhilâne taassup olarak kadavra üzerinde tahsile müsaade olunmadığından modeller üzerinde gösterildiği<sup>12</sup> gibi iddialar ileri sürülmüştür.

Bu makalede konu, fıkıh-fetvâ kaynakları ile Osmanlı arşiv belgeleri doğrultusunda incelenmeye çalışılacaktır.

#### I- CERRAHLIK / KADAVRA KAVRAMLARI

İngilizce "cadaver"<sup>13</sup> kökünden gelen "kadavra" kelimesi "tıp öğretiminde üzerinde çalışma yapmak için kullanılan insan veya hayvan ölüsü, ceset"<sup>14</sup> manasına gelir. Kadavranın yanında kullanılan diğer bir terim de yine İngilizce kökenli bir kelime olan "anatomi"dir. Anatomi "hayvan (özellikle insan) yapısı, teşrîh; teşrîh edilecek şey; iskelet; inceden inceye tetkik"<sup>15</sup> manalarına gelmektedir. Konu ile yakından ilgili bir kavram olan "otopsi" ise "ölüm sebebini araştırmak için bir cesedi açıp muayene etme"<sup>16</sup> demektir. Bu da Arapçada "teşrîh" kelimesiyle ifade edilmektedir<sup>17</sup>. Zira teşrîh "bir ölü bedenini ve bir uzvunu usul ve kaidesine göre kesip parçalara ayırma" şeklinde tanımlanmaktadır. Tıp dilinde ise, "beden ve organların kesilip doğal kısımlarına ayrılması, terkîb ve teşkîllerinin meydana gelmesinden bahseden" ilim dalının adıdır<sup>18</sup>. Teşrîh ile ilgili diğer bir kavram "cerrahlık"dır. Cerrâh "yara ve dış hastalıklara bakan ve ameliyat yapan" kişi demek-

<sup>8</sup> İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, 37-38; 103.

<sup>9</sup> İzgi, *a.g.e.*, II, 41.

<sup>10</sup> Sakaoglu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İst., 1993, s. 39.

<sup>11</sup> Robert Mantran, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Enver Özcan), Ank., 1990, II, 99-100.

<sup>12</sup> Ergin, Osman, *Türk Maârif Tarihi*, İst., 1977, I, 340.

<sup>13</sup> *Redhouse Sözlüğü*, İst., 1995, s. 129.

<sup>14</sup> *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (Heyet), MEB., İst., 2002, II, 1478.

<sup>15</sup> *Redhouse Sözlüğü*, s. 28; Ahmed Muhammed Ken'ân, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü't-Tıbbiyye*, , Beyrut, 2000, s. 1003.

<sup>16</sup> *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB., III, s. 2189.

<sup>17</sup> Örnek olarak bk., *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâ'î'l-Mısriyye*, Kahire, 1981, IV, s. 1331.

<sup>18</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İst., 1317, s. 406.

tir<sup>19</sup>. Cerrâhlik tabirine ilk zamanların Arap müelliflerinde az tesadüf olunur. Onlarda bunun yerine "el-âsi" tabiri kullanılır. Cerrah kelimesine tanınmış bir ailenin ismi olarak IV. / X. asırda rast gelinir<sup>20</sup>.

Anatomi çalışmaları ve cerrahlığın, tedavinin bir çeşidini oluşturması sebebiyle, İslâm kaynaklarında tedavi ile ilgili yorumlara kısa bir göz atmakta yarar olacaktır.

## II- İSLÂM KAYNALARINA GÖRE TEDAVÎ

Başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere hadis ve fıkıh kaynaklarında konu ile doğrudan ya da dolaylı birçok açıklamaya rastlanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de konuyla yakından bağlantılı olabilecek âyetler şifâ âyetleridir. Bunların başlıcaları şöyledir: "Hasta olduğumda O (Allah) bana şifa verir<sup>21</sup>". "Ey İnsanlar! Size rabbinizden bir öğüt, gönüllerde olana bir şifâ, mü'minlere bir hidayet ve merhamet (sebebi olarak Kur'an-ı Kerim) gelmiştir<sup>22</sup>". "Onun (arının) karnından rengârenk içecekler çıkar. Bu içeceklerde insanlar için şifâ vardır<sup>23</sup>". "Kur'ân-ı Kerim'de kimi âyetlerde mü'minler için bir rahmet ve şifâ, zalimleri ise ancak hüsrâna uğratabilecek âyetler indiririz<sup>24</sup>". "De ki, O (Kur'ân) iman edenler için bir rehber ve bir şifâdır<sup>25</sup>".

"Şifâ" Arapçada "devâ ve ilâç" demektir<sup>26</sup>. Esasen "âfiyet ve selâmet kenarına varmak" manasına gelmekle birlikte yaygın kullanımı "âfiyet" içindir. Diğer bir manası da "hastayı iyileştirmek" yani bir hastanın hastalığını gidermektir<sup>27</sup>. Nakledilen âyetlerde geçen "şifâ" kelimesine Yunus sûresinde cehâlet<sup>28</sup>, şüphe, şirk, nifâk vb. kalbî hastalıklara derman<sup>29</sup> manaları verildiği gibi, İsrâ sûresinde "hidâyeti ile dalâlet, bereketiyle bedenî hastalık ve beyanıyla de cehalet hastalığına şifâ" manaları verilmiştir<sup>30</sup>. Şuarâ sûresinde (26/80) geçen "şifâ" ise ayetin akışından da açıkça anlaşılacağı üzere "bedenî hastalıkların giderilmesi" manasına kullanılmıştır.

Hadislere gelince, Peygamber (s.a.s.) zamanında Araplarda üç çeşit tıbbın bulunduğu görülmektedir: Ruhânî, folklorik ve ilaçla tedavi. Rûhânî tedavi kâhin ve arrâflar tarafından icrâ edilendir. Kâhinler hastaları okuyup üfleme, sihir

<sup>19</sup> Şemseddîn Sâmî, *a.g.e.*, s. 472.

<sup>20</sup> Max Meyerhof, "Cerrâh", *İA*, III, 110.

<sup>21</sup> Şu'ara, 26/80.

<sup>22</sup> Yunus, 10/57.

<sup>23</sup> Nahl, 16/69.

<sup>24</sup> İsrâ, 17/82.

<sup>25</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>26</sup> Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, IV, s. 1029.

<sup>27</sup> Asım Efendi, *a.g.e.*, IV, 1030

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut, 1404, IV, s. 40.

<sup>29</sup> Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, 1999, III, s. 250.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, V, s. 79.

yapmak, tapınaklara kurban adayıp duâ etmek yahut muska yazmak gibi şeylerle tedavi ederlerdi. Araplar hastalandıkları zaman putlarına hitap ederler, içlerine düştüğünü sandıkları şeytanları, okumak ve muska yazmakla çıkarmak isterlerdi. İlaçla tedavilerde ot tohumları, şerbetler, bilhassa bal kullanılırdı. Kan aldırmanın (hacamat) ve dağlamanın (keyy) Arap tıbbında ayrı bir yeri vardı. Folklorik tıp olarak o günkü Arapların vebâdan korunmak için eşek gibi anırdıkları, göz şaşılığını, hastayı dönen değirmen taşına baktırarak tedâviye çalıştıkları, üstlerinde bir tavşanın topuk kemiğini bulundurmamakla hastalığa karşı muâfiyet kazanacaklarını zannettikleri, yılan sokmuş adamı vücuduna zehir yayılır diye uyutmadıkları, bir devenin burnundaki yaranın iyi olması için başka ve sağlam bir deveyi dağladıkları, bir şeyden korkan kadına yüreği soğumuş diye sıcak su içirdikleri, çocukların çürük dişlerini güneşe doğru atıp, böyle yapmakla yeni dişlerin muntazam ve sağlam çıkacağını zannettikleri kaynaklarda kaydedilmektedir<sup>31</sup>.

Rasûlullah (s.a.s.)'dan nakledilen hadislerde zikredilen tıbbî esasların o günün tıbbı ile mukâyesesi, Resûl-i Ekrem ile yeni bir tıp anlayışının ortaya çıktığını göstermektedir. Nitekim Rasûlullah (s.a.s.)'ın, Araplarda uygulana gelen bu tedavi çeşitlerinden ruhânî uygulamayı "rukye" adı altında sürdürdüğü, ancak bunun çeşitli âyet ve dua metinleriyle yapılması gerektiğini ifade ederek<sup>32</sup>, kâhin ve arrâflara gidilmesini yasakladığı<sup>33</sup> rivâyet edilmiştir. Folklorik tıbbın bazı çeşitlerinin yasaklanmasının yanında ilaçla tedâviye devam edildiği de yine gelen rivâyetlerde görülmektedir<sup>34</sup>. Tıbb-ı Nebevî ile ilgili eserler dikkate alındığında, Peygamber (s.a.s.)'in onayladığı, uyguladığı ve hatta tavsiye ettiği tıp şu şekilde özetlenebilir: Koruyucu hekimlik olarak temizlik, beslenme ve uyku ile ilgili prensipler, cüzâm, vebâ ve kuduz gibi bulaşıcı hastalıklara karşı alınması gereken tedbirler<sup>35</sup>; ilaç olarak perhiz, kan aldırma (hacamat), yarayı dağlama (keyy), duâ, su ile serinletme, hava değişikliği ve ilaç. İlaç olarak da ud-i Hindî (kust), müşhil otu (senâ), bal (asel), çörek otu (el-habbetü's-sevdâ), kına (hinnâ), iyi cins hurma (acve), yer mantarı (kem'e), sabir ve sürme taşından (ismid) yararlanılmıştır<sup>36</sup>.

Tıp konusundaki hadislerin tamamı göz önüne alındığında, bu hadislerin bir kısmının hıfzussihha, diğer bir kısmının ise hastalık, tedavi ve ilaçlar hakkında olduğu, Hz. Peygamber'in mü'minlerin sağlığını korumak için ferdî ve umûmî sağlığa dikkat ve itina gösterilmesi hususunda kesin prensipler koyduğu görülür. Peygamber'e ait olan bu tıp ilmi, Hindistan'da eski tıp ile meşgul olanlar tarafından İbn Sina'nın Kânûn adlı eserinin sonunda Kânûnça adı altında okunmakta idi. Mevcut bilgiler, Peygamber ile dört halife devrinde Hipokrates ve Calinus

<sup>31</sup> Denizkuşları, Mahmud, *Peygamberimiz ve Tıp*, İst., 1981, s. 14-15.

<sup>32</sup> Denizkuşları, *a.g.e.*, s. 88-95.

<sup>33</sup> Tirmizî, Tahâret, 102; İbn Mâce, Tahâret, 122.

<sup>34</sup> Denizkuşları, *a.g.e.*, s. 26-27.

<sup>35</sup> Denizkuşları, *a.g.e.*, s. 42-73.

<sup>36</sup> Denizkuşları, *a.g.e.*, s. 84-108. Ayrıca eserin sonunda tanıtılan Tıbb-ı Nebevî eserleri. s. 115-139.

tıbbına göre amel olduğunu göstermektedir. İslâm tıp ilminin asıl gelişmesi bu devirden sonra başlar<sup>37</sup>.

Rasûlullah (s.a.s.)'in hadislerinde genelde tedavi, özelde cerrahlik mesleğini aşagılıyan hatta cevaz vermeyen bazı hadislerle de rastlanmaktadır. Bu hadislerden biri hacamat diğeri de tevekkül ile ilgilidir. Tevekkül hadisi İmam Muhammed (ö. 189/805)'in *es-Siyeru'l-Kebîr*'indeki yorumlar ışığında değerlendirilecektir. Hacâmat hadisi ise şöyledir:

Ukbe b. Amir'den nakledilmiştir: *Rasûlullah (sav) hacamattan kazanç elde etmeyi yasaklamıştır*<sup>38</sup>. el-Hemezânî (ö. 584/1188) yasaklayıcı hadislerin yanında cevaz veren diğeri bazı hadisleri de naklederek şu yorumu yapmıştır: "Bazı zahir uleması ve muhaddisler yasaklayıcı hadislerin zahirlerine bakarak, hacamattan kazanç elde etmenin caiz olmayacağını söylemişlerdir. Ancak ilim ehlinin büyük bölümü normalde bu meslekten para kazanmamayı evla görmemekle beraber, caiz olacağını savunmuşlardır. Ayrıca bu âlimler, hacamattan kazanç elde etmeyi yasaklayıcı hadislerin, sonradan izin veren hadislerle yürürlükten kaldırıldığını söylemişlerdir."<sup>39</sup>

Fıkıh kaynaklarında hâkim anlayış tedavinin caizliğidir. Nitekim Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan İmam Muhammed'in *es-Siyeru'l-Kebîr*'inde şu yorumlara yer verilmiştir: "Rasûlullah (s.a.s)'dan gelen sahih rivâyetlerde onun Uhud günü yüzü yaralanmış, yaranın kanı yanağından aşagı akmıştı. O 'Kendilerini Allah'a davetten başka bir şey yapmayan Peygamberlerinin yüzünü kana boyayan bir millet nasıl iflah olur?' buyurmuştu. Bunun üzerine 'bu hususta senin bir sorumluluğun yoktur...'<sup>40</sup> âyet-i kerîmesi nâzil olmuştu. Ardından Peygamber (s.a.s.) yüzündeki yarayı tedavi etmişti. Rivâyete göre o, bir hasır parçasını yakmış ve onu yaranın üzerine basmış, bir rivâyete göre de kuru bir kemik parçasını yüzüne bağlayarak yarasını tedâvi etmiş, günlerce bu sargının üzerine mesh yapmıştı.' Bu rivâyetler yaraların tedavi edilmesinin caizliğini göstermektedir. Âlimlerden tedaviyi yasaklar mahiyetteki bazı hadislerle dayanarak tedaviyi mekruh (haram) sayanlar olmuştur. Bu hadislerden birisi de şudur: "Peygamber (s.a.s.) bir gün 'ümmetimden yetmiş bin kişi hesapsız olarak cennete girecektir' buyurdu. Bunun üzerine ashab 'onlar kimdir Yâ Rasulallah?' diye sorunca, O: 'onlar rukye yaptırmaz, uğursuzluğa inanmaz, dağlama yaptırmaz ve yalnızca Rablerine tevekkül ederler'<sup>41</sup> diye cevapladı. Bizim tedavi'nin cevazı ile ilgili dayanağımız ise

<sup>37</sup> Ünver, "Tıp", *İA*, XII/I, s. 231.

<sup>38</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, Ticârât, 10.

<sup>39</sup> el-Hemezânî, Ebubekr Muhammed b. Musa el-Hâzimî, *el-İtibâr fi'n-nâsihi ve'l-mensûhi mine'l-âsâr* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı), Kahire, 1982, sh. 263-265.

<sup>40</sup> Ali İmran, 3/128.

<sup>41</sup> Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul, 1981, Tıp, 17; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, İstanbul, 1981, el-İman, 94; Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sahîhu't-Tirmizî*, İstanbul, 1981, Sıfatu'l-Kiyâme, 14.

Rasûlullah (s.a.s.)'dan nakledilen şu hadistir: "Tedavi olunuz ey Allah'ın kulları! Çünkü Allah, ölüm ve yaşlılığın dışında dermansız hastalık yaratmamıştır<sup>42</sup>". Tedavinin caiz olmayacağını ifade eden hadislere gelince ise, Peygamber (s.a.s.)'in Sa'd b. Muaz'ı ok ya da bıçak ile tedavi etmesi ile Es'ad b. Zûrâre'yi dağlayarak tedavi ettiğini bildiren hadisleri ile nesh edilmiştir. Ayrıca bu kabil rivâyetleri şifânın kaynağı problemi ile açıklamak ta mümkündür. Buna göre şifâyı, kullanılan ilaçlardan bilme halinde tedavi helal olmaz<sup>43</sup>.

Meşhur Hanefî fıkıh âlimi Ebu Bekir el-Merğînânî (ö. 593/1197), *Muhtârâtü'n-Nevâzil*'inde şu görüşlere yer vermiştir: "Bir kişi hastalansa, tedavi olmasa ve ölse günaha girmiş olmaz. Haramlardan şifâ beklentisi tamamen vehmîdir. Kendisine 'kurtulabilir, yaşayabilir' ya da 'kurtulur, ölmeyebilir' denilen bir hastanın tedavi olması gerekir. Eğer 'asla kurtulamaz' deniliyorsa o zaman tedaviyi terk etmesi caiz olur. Tedavi'de içki gibi dinen haram sayılan şeyler kullanılmaz. Çünkü haram ile tedavi olmak haramdır.<sup>44</sup> Fahreddîn er-Rûmî (ö. 864/1460)'ye göre "tedavi olmayan kişi ölse günahkâr olmaz"<sup>45</sup> Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 12-17 Zilka'de 1412 / 9-14 Mayıs 1992 tarih, 68/5/7 sayılı kararı ise şöyledir: "Tedavinin hükmü konusundaki temel hüküm meşruluktur. Kur'ân-ı Kerim'nin yanında kavli ve fi'lî sünnet bunu gerektirdiği gibi, tedavi zarûrât-ı hamseden 'nefsin korunması' prensibiyle de ilgilidir. Ancak tedavi'nin hükmü durum ve şahıslara göre değişebilmektedir. Buna göre:

1- Tedaviyi terk, kişinin canı ya da organlarından herhangi birisinin yok olması ya da işlerliğini kaybetmesine sebep olacak ya da hastalık başkasına geçerse tedavi vacip;

2- Kişiye bedensel düşkünlükten başka, sayılan olumsuz sonuçlara sebep olmayacaksa mendûb;

3- Bu iki durumdan hiçbiri söz konusu olmazsa mubah;

4- Tedavi edilmesi istenilen hastalıktan daha kötü bir hastalığa sebep olacağı tahmin ediliyorsa o zaman tedavi mekruh olur<sup>46</sup>. Bu husustaki bir diğer prensipten şöyle söz edilmiştir: "Tabiplerin faydalı ve hastalığa uygun olduğunu söyledikleri her türlü ilaçla tedavi olmak caizdir. Ancak bu hususta şu temel kuralı unutmamak gerekir: Beslenme ve diyet tedaviye, tek ilaç iki ilaca, basit ilaç mürekkebe ilaca her zaman tercih edilir<sup>47</sup>".

<sup>42</sup> Buhari, Tıb, 1; Müslim, Selâm, 69; Ebu Dâvûd, Tıb, 1, 11.

<sup>43</sup> es-Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr* (thk. Salahuddin el-Müneccid-Abdülaziz Ahmed), Kahire, 1971, I, 127-128.

<sup>44</sup> *Muhtârâtü'n-Nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., no: 969, vr. 100a.

<sup>45</sup> *Müştemilü'l-ahkâm*, Slm.Ktp. Esad Ef., 977, vr. 278b.

<sup>46</sup> *Munazzamatü'l-mu'temeri'l-İslâmî*, *Mecelleü'l-Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî*, Cidde, 1992, VII/III, s. 729-730.

<sup>47</sup> Ahmed Muhammed Ken'ân, *el-Mevsûa*, s. 194-195.

Bu noktada dinî açıdan sakıncalı ve haram sayılan şeylerle tedavinin caiz olup olmayacağı meselesi gündeme gelmektedir. *Nisâbu'l-ihisâb* adlı eseriyle tanınan Ömer b. Muhammed b. Ivaz eş-Şâmî (ö.  )  u görüşlere yer vermiştir: "İçki vb. haram şeylerle ile tedavi hususuna gelince, eğer tedavi edeceği kesin değilse, bunlarla tedavi ittifakla caiz değildir. Çünkü haramlığı yakinen sabit, şifâ vermesi ise ihtimallidir. şek ile kesin olan bir şey terk edilmez. Eğer haram şeyin şifâ ihtimali kesin ancak helal tedavilerden bir alternatif var ise yine haram ile tedavi ittifakla caiz değildir. Çünkü zaruret kesinleşmemiştir. Eğer haram şeyin şifâsı kesin ve başka bir alternatifi de yoksa o zaman âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimine göre caiz değildir. Çünkü İbn Mes'ûd şöyle demiştir: '*Allah size yasak kıldığı şeylerde sizin için şifâ yaratmamıştır*'. Kimilerine göre ise, susuzluk anında içecek başka bir şeyi olmayanın içki iebilmesine kıyasen caizdir. İbn Mes'ûd'un sözünü de şöyle yorumlamışlardır: 'Zaruret olunca haram kılıcı sebepler ortadan kalkar. Dolayısıyla bu haram ile tedavi tartişmasının dışına çıkar. (Çünkü zaruret halinde haram helal olmuştur)'. Bundan dolayı muhtesipler tabîplerin bu hususla ilgili uygulamalarını yakın takibe almalıdırlar<sup>48</sup>'.

Dr. Ahmed Muhammed Ken'ân da benzer tespitlerini şu şekilde özetlemiştir: "Haram olan şeylerle ve yöntemlerle tedavi fakihler arasında tartişma konusu olmuştur. Kimi cevaz vermiş, kimi haram demiş, kimisi de duruma göre yorum yapma yolunu tercih etmiştir. Her bir zümre kendi yorumunu güçlendirecek çeşitli delillere dayanmıştırdır<sup>49</sup>. Görünen o ki, bu husustaki görüşler, bu gibi tedavilerin, başka çare olmaması ve şifâ bulma ihtimâlinin kesin olması durumunda tedavinin caiz olacağı hususunda birleşmektedirler. Çünkü zaruret halinde  l  eti vb. şeyler yemenin cevazında olduğu gibi, bu şartlar tahakkuk ettiği takdirde hiç bir âlim haram olan şeylerle tedavi'nin caiz olmayacağını söylememektedir<sup>50</sup>. Zaruret olmadığı takdirde, şer'an haram olan şeylerle tedavi olmak caiz değildir. Çünkü Rasûlullah (s.a.s.) "*Allah haram olan şeylerde, sizin için şifâ yaratmadı*"<sup>51</sup> buyurmuştur. Bundan dolayı, haram olan şeyin helal bir alternatifinin olmaması şartıyla tecrübeli, güvenilir ve adil bir tabibin tavsiyesi ile ancak haram şeylerle tedavi olmak mümkün olabilir. Bu gibi ilaçlar da ancak zaruret miktarında kullanılabilir. Çünkü zaruretler, zaruret miktarıyla sınırlıdırlar<sup>52</sup>'.

<sup>48</sup> *Nisâbu'l-ihisâb*, Slm.Ktp., Esad Ef., 1024, vr. 24b.

<sup>49</sup> Kâsânî, , Al uddin Ebibekr b. Mes' d, *Bedâiu's-sanâi' f  tertibi'ş-şerâi*, Beyrut, 1986, I, 61; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts., VII, 426; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (thk. Hasaneyn Muhammed Mahlûf), Beyrut, 1386, V, 3; İbnü'l-Kayyim, Ebu Ebdillah Muhammed, *Zâdü'l-me' d* (thk. şuayb el-Arnâvût-Abdulkadir el-Ar v t), Beyrut, 1986, IV, 141.

<sup>50</sup> Muhammed şerif er-Rahm n , *er-Ruhasul-fikhiyye mine'l-Kur'âni ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Tunus, 1992, s. 369, 569.

<sup>51</sup> Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicist ni, *Sünen-u Eb  Dâvûd*, İstanbul, 1981, Tıb, 11; Tirmizi, Tıb, 8.

<sup>52</sup> Muhammed Ken'an, *el-Mevsûa*, s. 195.

### III- İSLÂM KAYNAKLARINA GÖRE CERRAHLIK

Cerrahlığın tarihi çok eskilere dayanır. İslâm tarihinde İbn Sina, İbn Nefîs (ö. 680/1281), Zehrâvî (ö. 411/1020 civarında) ve İbn Heysem (ö. 443/1051) bu alandaki başarıları ile ünlüdürler<sup>53</sup>. Bunlardan İbn Nefîs aynı zamanda Şâfiî fakihidir<sup>54</sup>. Ancak cerrahlık denilince bunun iki boyutu üzerinde durmak gerekir. Birincisi tedavi amaçlı cerrahlık, yani hastalıklara cerrâhî müdahale; diğeri de cerrahlık eğitimi.

#### A- Hastalıklara Cerrâhî Müdahale

Hastalıklara cerrâhî müdahale konusunda kaynaklarda çeşitli bilgiler yer almaktadır. Fıkıh kaynaklarında özellikle dört mesele konumuzu yakından ilgilendirmektedir. Bunlar:

- 1- Vücutta meydana gelen her hangi bir yaranın tedâvisinde insan ya da domuz gibi bir canlının organlarından yararlanma,
- 2- Başkasının dirhem, dinar, inci gibi kıymetli bir şeyini yutma halinde ameliyatla çıkarma,
- 3- Ölen bir kadının karnında canlı olduğu açıkça belli olan bir bebeğin kurtarılması,
- 4- Mezarlıklarda bulunan kemik vb. iskeletlere yapılacak muamele.

Bu hususlarla ilgili tespit edebildiğimiz bazı yorumlar şöyledir:

#### 1- Tedavilerde Başkalarının Organlarından Yararlanma

Merğînânî'ye göre, ayağında yara olan bir kişinin bu yarayı domuz ya da insan kemiği ile tedavi etmesi mekrûhtur. Çünkü bunlardan yararlanmak haramdır<sup>55</sup>.

#### 2- Başkasının Dirhem, Dinar, İnci Gibi Kıymetli Bir Şeyini Yutma Halinde Ameliyatla Çıkarma

Başkasının dirhem, dinar, inci gibi kıymetli bir şeyini yutan kişi ölürse, Hanefî mezhebinin meşhûr fakîhi İmam Muhammed eş-Şeybânî'den gelen rivâyetler onun, yutulan şeyin insan midesinde bozulup bozulmamasına göre hüküm verdiğini göstermektedir. Buna göre: "Bir başkasının incisini ya da dinarını yutan kişi ölse, geriye mal bırakmasa, inci için karnı yarılmaz. Kıymetini tazmin etmesi gerekir. Çünkü inci o kişinin karnında bozulacağından, karnının yarılmaması bir şey kazandırmaz. Dinar ise bozulmaz. (Bundan dolayı karnı yarılr)<sup>56</sup>" Mavsılî' (ö. 683/1284)'ye göre 'karnın yarılmaması meselesi İmam Muhammed'den gelen bir rivâyettir. Ancak Cürcânî (ö. 522/1128)'nin Hanefî âlimlerinden naklettiğine göre o kişinin karnı yarılr. Çünkü kul hakkı, Allah hakkından önce geldiği

<sup>53</sup> Muhammed Ken'an, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>54</sup> el-İsnevî, Abdurrahim, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut, 1987, II, 284.

<sup>55</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebubekr el-Merğînânî, *et-Tecnis-ü ve'l-mezid*, Slm. Ktp., Esad Efendi, 599, vr. 148b.

<sup>56</sup> *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye* (Hindiyeye kenarı), Beyrut, ts., IV, 530; benzer yorumlar için bk: el-Merğînânî, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., 969, vr. 100a.

gibi, başkasının hakkına tecavüz eden zalimin hakkından da önce gelir.<sup>57</sup> İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mavsîlî'nin bu görüşünü çok yerinde bularak aynen kabul eder.<sup>58</sup> Hâdimî (ö. 1178/1764) "bu konuda iki görüş varsa da doğru olan İbnü'l-Hümâm'ın görüşüdür" diyerek İbnü'l-Hümâm'ın izinden gider.<sup>59</sup> İbn Nüceym (ö. 970/1562) bunların aksini savunarak insanın saygınlığının malın saygınlığından daha önemli olduğunu ileri sürer ve inci meselesinin ölü kadının karnındaki bebeğin kurtarılması meselesine mukayesesini yerinde bulmaz. Ayrıca İbn Nüceym, İmam Şâfî (ö. 204/767)'nin "karnın yarılması" hususunda ikisini eşit derecede kabul ettiği şeklindeki görüşünü naklettikten sonra, şu görüşlere yer verir: "Yutulmuş incinin kıymeti terikeden ödenir. Terike namına bir şey yoksa herhangi bir şey gerekmez.<sup>60</sup> el-Bahrü'r-Râik'te İmam Muhammed ve Cürçânî'den nakiller yaptıktan sonra konuya, diğer kaynaklarda pek rastlanmayan bir bakış açısı getirir: "Çünkü ölü hakkının Allah hakkı sayılması durumunda, kul hakkı Allah hakkından önce gelir. Ölü'nün hakkı yalnızca kendi kişisel hakkı olarak kabul edilirse, o zaman da dirinin hakkı ölü'nün hakkından önce gelir. Çünkü dirinin hakka ihtiyacı vardır.<sup>61</sup>"

İbn Hazm'a göre "Bir kişi birisinin dirhem, dinar ya da incisini yutsa, karnı yarılar ve o mal kurtarılır. Çünkü Rasûlullah (s.a.s.) malın zayi edilmesini yasaklamıştır. Ancak gereksiz yere ölü'nün karnı yarılmaz, çünkü bu ölü'nün haklarına tecavüzdür. Allah Teâlâ ise "*başkasının hakkına tecavüz etmeyin*"<sup>62</sup> buyurmuştur.<sup>63</sup>

Bezzâzî (ö. 768/1384) 'ye göre: "Bir başkasının incisini yutan kişi ölse, geriye mal bıraksa inciyi çıkarmak için karnı yarılmaz. Çünkü insanın saygınlığı malın saygınlığından önce gelir.<sup>64</sup>"

Hamevî (ö.1098/1697) bu meselede, mezhep içerisindeki farklı ve nispeten çelişkili görüşlere dikkat çekerek, bunların ortak noktasını bulmaya çalışmıştır: "Bir kadının inci yutup ta ölmesi" meselesindeki yorum, ilk bakışta mezhebin görüşü olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim bu aynı zamanda İmam Muhammed'den gelen bir rivâyettir. İbn Nüceym'in görüşünün gerekçesi, bir kişinin başkasının dinarlarını yutup ölmesi halinde karnının yarılacağına cevazını gerektirmektedir. Ancak bu hususta mezhep âlimlerinden nakledilenler bunun aksinedir. Bezzâziye'de 'dinar ve inci yutma halinde karnın yarılacağı' belirtilmiş; inci yutulması halinde karnın yarılmayacağı hususunun ise ancak İmam Muhammed'den gelen bir rivâyet olduğu vurgulanmıştır. Bazıları şöyle

<sup>57</sup> el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, İst., 1984, IV, 167-168.

<sup>58</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts., II, 102.

<sup>59</sup> Ebu Said Muhammed el-Hâdimî, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, İstanbul, 1269, s. 108.

<sup>60</sup> *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dimaşk, 1983, 97.

<sup>61</sup> *el-Bahrü'r-râik*, Mısır, 1310, VIII, 233.

<sup>62</sup> el-En'âm, 6/87.

<sup>63</sup> *el-Muhallâ*, Beyrut, ts. V, 166.

<sup>64</sup> *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*, VI, 379.

demişlerdir: 'Bezzâziyye'yi mütalaa ettim. Bir yerde, burada musannifin gerekçelendirdiğine uygun bir görüş, bir başka yerde ise İmam Muhammed'den geldiği söylenen rivâyete uygun bir görüş belirtmiş'. Bu zat, bu durumu şöyle yorumlamıştı: 'Kanaatimce, musannifin gerekçelendirdiği bu yorum sahih olan yorumdur. Çünkü Bezzâzî bu yorumu konunun son bölümlerinde kaydetmiştir. Konunun sonunda yer alan bu görüş, aksini savunanların dikkatini çekmemiş olabilir'. Ben bu zatın yorumuna katılmıyorum. Çünkü bir meseleyi konunun sonunda nakletmek, o meselenin sahih olmasını gerektirmez.<sup>65</sup>"

### 3- Hamile Bir Kadının Doğum Yapmadan Ölmesi

Birçok fıkıh kaynağında yer alan bu mesele hakkında İmam Muhammed 'den gelen bir rivâyete göre "Bir kadın ölse, karnında da bebek hareket eder olsa, kadının karnı yarılıp, bebek kurtarılır. Bundan başkasını yapmak caiz olmaz."<sup>66</sup> Özcendî (ö. 592/1196)'ye göre, "Hamile bir kadın ölse, hamileliği üzerinden dokuz ay geçmiş olup karnındaki bebek de hareket etse, karnı yarılıp bebek çıkarılmadan kadın defnedilse; sonra birisi kadını rüyada görüp, kadın kendisine rüyasında 'doğurdum' dese, o kadının mezarı açılmaz. Çünkü gerçekten o kadın mezarda doğurmuş olsa bile çocuğun o ortamda yaşamayıp öleceği açık olan bir husustur."<sup>67</sup> Bezzâzî'ye göre: "Bir kadın öldükten sonra karnındaki bebek hareket etse, o kadının karnı yarılmaz"<sup>68</sup>. İbnü'l-Hümâm'ın nakil ve yorumları şöyledir: "Tecnîs'de Allâme'nin Nevâzil<sup>69</sup>'inden şu nakilde bulunulmuştur: 'Hâmile bir kadın ölse, karnında bir şey kımıldasa, genel kanaat bunun canlı bir bebek olduğu yönünde de olursa, kadının karnı yarılır.' Bu mesele inci yutma meselesinden farklıdır. Çünkü bebek meselesinde, canlının saygınlığını korumak için ölünün saygınlığını göz ardı etmek vardır ki bu caizdir. İnci meselesinde ise daha üst derecede bir saygınlık olan insan saygınlığının, daha alt derecedeki bir saygınlık olan malın saygınlığı için iptali vardır. Dolayısıyla bu mesele ile birinci meseleyi birbirine karıştırmamak gerekir. Bu hususun açıklaması şöyledir: "İttifakla kabul edilmektedir ki, bir müslümanın hayatta iken saygınlığı ile öldükten sonraki saygınlığı arasında fark yoktur. Dolayısıyla bir müslüman, başkasının incisini yutsa ve ölmese, doğal yollardan dışarıya çıkmadığı takdirde, o kişinin karnı yarılmayacağına göre, öldükten sonra da yarılamaz. Ancak canlı olduğu bilindiği takdirde, ölen annenin karnındaki bebeğin kurtarılması meselesi böyle değildir"<sup>70</sup>.

Meşhur Osmanlı hukukçusu Molla Hüsrev (ö.885/1480) ve onun şârihlerinden Hâdimî'ye göre: "Hamile bir kadın ölse, bebeği de karnında hareket eder

<sup>65</sup> el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamz-u uyûnî'l-besâir*, Beyrut, 1985, I, 285.

<sup>66</sup> el-Özcendî, Fahrüddin Hasan b. Mansûr, *Fetâvâ Kâdîhân* (Hindiyeye kenarı), Mısır 1310, I, 188.

<sup>67</sup> *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 195.

<sup>68</sup> *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, IV, 530.

<sup>69</sup> Ebu Bekr el-Merğînânî, *Muhtârâtu Mecmûi'n-nevâzil*. (Katip Çelebî, Keşfuzzunûn, II, 1264)

<sup>70</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 102.

olsa sol tarafından karnı yarılr ve bebek kurtarılır.<sup>71</sup> Hâdimî'ye göre, "Çocuğun çıkarılması" meselesinin aksi olsa, yani çocuk ana karnında ölse ve annenin hayâtî tehlikesi olsa, o zaman yine karnı yarılr ve bebek ölü ise çıkarılır, canlı ise çıkarılmaz<sup>72</sup>. İbn Nüceym el-Mısrî'ye göre bu mesele "zarar izale edilir" genel kuralı ile ilgilidir<sup>73</sup>. Dolayısıyla hâmile bir kadın ölse, karnındaki bebek hareket etse, genel kanaat bebeğin hayatta olduğu yönünde ise kadının karnı sol tarafından yarılr ve bebek kurtarılır. Çünkü canlı birini kurtarmak için ölünün saygınlığı terk edilir. Bu gibi durumlarda diriye kurtarmak daha evlâdır. Bununla birlikte, bir kadın bu halde ölse, birisi onu rüyada görse ve kadın o kişiye rüyada 'doğurdum' dese, bu bilgiye dayanarak kadının mezarı açılmaz. Çünkü zâhir-i hâl o kadının ölü bebek doğurduğu yönündedir<sup>74</sup>.

#### B- Mezarlıklarda Bulunan Kemik vb. İskeletlere Yapılacak Muamele

Bu hususla ilgili olarak kaynaklarda hemen hemen aynı görüş dile getirilir. Kaynağı Hz. Aişe'ye nispet edilen bu görüş el-Özcendî (ö. 592/1196)'nin cümleleriyle şöyledir: "Mezarda bulunmuş olan Yahudi vb. milletlerin ölülerinin kemikleri kırılmaz. Çünkü onların kemiklerinin saygınlığı müslümanların kemiklerinin saygınlığı gibidir. Ayrıca onlara hayatta iken eziyet etmek yasak olduğundan, öldükten sonra da kemiklerini kırılmaktan korumak gerekir.<sup>75</sup>" Molla Hüsrev'in Dürer'inde<sup>76</sup> de tekrarlanan bu görüş hakkında Şurunbilâlî (ö. 1012/1603) "bu hüküm zimmilere özel olup, harbîleri kapsamaz<sup>77</sup>" demiştir. Hanefî kaynaklarındaki bu görüşlerin yanında el-Ümm'de şu rivâyet ve yorumu yer verilmiştir: "Malik'den nakledildiğine göre, Hz. Aişe (r.a.) şöyle demiştir: 'Ölünün kemiklerinin kırılması dirinin kemiklerinin kırılması gibidir'. İmam Şâfiî bu benzerliğin 'günah' hususunda olduğunu söylemiş ve 'bana göre mezardan çıkarılan bir ölünün kemiklerinin tekrar bir yere gömülmesi daha evlâdır' demiştir<sup>78</sup>."

#### C- Cerrahlık Eğitiminde Cesetlerden Yararlanma

Önceden de ifade edildiği gibi, cerrahlık eğitiminde ölü ya da canlı cesetlerden yararlanma hususuna eski kaynaklarda pek rastlanmamaktadır. Dolayısıyla konuyu benzer meselelere mukâyese ile incelemek gerekecektir. Bu mukayesede yukarıdaki meseleleri esas almak da mümkündür. Bu meselelere göre, canlı bir insanı kurtarabilmek için ölünün ameliyat edilebileceği, bir kişinin kıymetli malını kurtarabilmek için yine -tartışmalı olmakla beraber- ölünün ameliyat edilebileceği fakihler nezdinde genel olarak caiz görülmektedir. Bunun dışında zaruret

<sup>71</sup> Molla Hüsrev, *Düreru'l-hukkâm*, I, 167.

<sup>72</sup> el-Hâdimî, *Hâşiye ale'd-Dürer*, s. 108.

<sup>73</sup> *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 258-286.

<sup>74</sup> *el-Bahru'r-Râik*, VIII, 233.

<sup>75</sup> el-Özcendî, *Fetâvâ Kâdihân* (Hindiyye kenarı), I, 195.

<sup>76</sup> Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, I, 168.

<sup>77</sup> Şurunbilâlî, Hasan b. İmâd, *Hâşiye*, I, 168; el-Hâdimî, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>78</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, Kahire, 1968, I, 245.

olmadıkça hiçbir ölünün cesedine hatta kemiklerine bile dokunmaya cevaz verilmemektedir.

Bu meselelerin yanında fıkıh kaynaklarında genel bir kural olarak zaruretin dışında ihtiyaç halinde insan ya da hayvan (domuz) kemiklerinden yararlanmaya da genelde fetvâ verilmemektedir. Gerekçe ise insanın saygınlığı, hayvanın (kaynaklarda genelde domuz geçmektedir) ise necis oluşudur. Dolayısıyla hayvanlardan yararlanma hususunda necâset, insanlardan yararlanma hususunda ise saygınlık (kerâmet) prensibine dikkat etmek gerekmektedir.

Eski kaynaklardaki bu verilere ilaveten XVIII. yy. alimlerinden Şeyhülezher Allâme Ahmed b. Abdülmün'im ed-Demenhûrî (ö. 1192/1778)'nin fetvâsından sonra, Suudi Arabistan Müftülüğü 21.07.1396 / 1976'da, yine Suudi Arabistan Yüksek Alimler Konseyi 20.08.1396 tarih ve dokuzuncu oturumun 47. numaralı kararı ile Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî Fıkıh Konseyi'nin 1408 onuncu döneminde benzer fetvâlar vermişlerdir. İlk olarak otopsi ile ilgili bir soruya cevap sebebiyle gündeme gelen bu fetvâlarda ceset ameliyatı şu amaçlar sebebiyle caiz görülmüştür:

1- Cinayet davalarında ölüm sebebinin bilinmesi ve işlenen suçun tespiti. Bu da hâkim tarafından ölüm sebebinin tam olarak bilinmemesi, bilinebilmesi için de teşrîhden başka çarenin bulunamaması halinde geçerlidir.

2- Hastalıklara karşı gerekli önlemlerin alınması ve tedavilerin yapılabilmesi için hastalıkların tespiti amacı,

3- Tıbbî eğitim ve öğretim amacı.

Bu fetvâ da şu temele dayandırılmıştır: "Tek bir fert olan cenînin hayatının korunması için cesedin yarılmasına fetvâ verildiğine göre, toplumsal bir maslahat için aynı işleme daha evlâsıyla fetvâ verilmelidir. Ayrıca teşrîh, insanların canlarının korunması, hastalıklarının tedavisi ve adaletin temini için olayların sebeplerinin kesinleştirilmesi gibi sebeplerle bu gün toplumsal bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu maslahatlar teşrîhin cevazını gerektirmektedir. Burada, ölünün saygınlığının çiğnenmesi mefseleti ile toplumsal ihtiyacın karşılanması maslahatının çatışması söz konusudur. Bu gibi durumlarda maslahatın mefselete tercihi kabul edilen bir kuraldır. İhtiyaç ise ister özel ister genel olsun zaruretlerden sayılır. Zaruretler ise mahzurları mubah kılar. Buna göre teşrîh mubahlar arasına katılmış olur. Bu görüşü destekleyen diğer fıkıh kuralları şöyledir: 'Kamu zararını izale için özel zarara katlanılır'<sup>79</sup>. Teşrîhin icrâ edilmemesi halinde meydana gelecek toplumsal zarar, teşrîhin icrasıyla cesetlere vereceği zarardan daha önemlidir<sup>80</sup>.

İster otopsi ister kadavra çalışmaları şeklinde olsun teşrîhte yukarıdaki şartlara ilâveten şu prensiplere de riâyet edilmelidir:

<sup>79</sup> *Mecelle*, md. 26.

<sup>80</sup> Ahmed Muhammed Ken'an, *el-Mevsûa*, s. 200-201; ayrıca bk: *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâ'i'l-Mısriyye*, C. IV, s. 1331-1333.

- 1- Teşrîh icrâ edilmeden, ölümün tam olarak gerçekleşmesi ve kesinleşmesi.
- 2- Cinayet olayları, hastalıkların tanınması ve eğitim amacı gibi teşrîhi meşrû kılacak sebeplerin bulunması.
- 3- Cinayet olaylarının dışındaki teşrîhlerde, teşrîh yapılacak kişiden ölmeden önce, öldükten sonra ise yakın akrabalarından izin alınması. Cinayet olaylarında bu izne ihtiyaç yoktur. Çünkü bu bir maslahattır, ayrıca ölü sahiplerinin izin vermemesi, kamuyu ya da şahısları ilgilendiren hususlarda hakların zayi olmasına sebep olacaktır. Ancak sahibi belli olmayan ölülerin teşrîhinde muvâfakat aranmaz. Nitekim Mısır Müftülüğü tarafından verilen fetvâda bu hususa açıkça temas edilmiştir: "Eğitim amacıyla sahipsiz ölümler üzerinde teşrîh çalışmaları yapılabilir. Çünkü bu kamu maslahatının bir gereğidir. Ancak çok zaruri bir ihtiyaç olmaması halinde bundan kaçınılmalıdır."
- 4- Cesede işkence edilmemelidir. Çünkü ölümler de diriler kadar saygındır. Cesede gereksiz ve boş işlemler yapmak caiz değildir.
- 5- Teşrîh sonrası cesedin parçaları toplanarak şer'î-örfî şartlara uygun şekilde defnedilmelidir<sup>81</sup>.

#### IV- OSMANLI DÖNEMİ CERRAHLIK VE CERRAHLIK EĞİTİMİ

Osmanlı dönemi cerrahlık ve cerrahlık eğitimi de, fikhî meselelerin tekrarına girmeden, Osmanlı dönemi fetvâ ve arşiv kaynakları ışığında incelenmeye çalışılacaktır.

##### A- Hastalıklara Cerrâhî Müdahale

Osmanlı döneminde hastalıklara cerrâhî müdahaleler konusunda bazı problemler olmuş, bunlar fetvâ makamına aksetmiş ve fetvâ makamı da konuyla ilgili fetvâlar vermiştir. Bunlardan tespit edilebilenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574):

"Hind-i müteveffânın karnında canlı oğlan olsa sol böğründen yarub çıkarmak lâzım olur mu? el-Cevab: Olur<sup>82</sup>".

Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703):

"Hind-i hâmilin müddet-i hamli dokuz ay oldukça Hind vefât edüb batnında olan veled hareket üzre olmağla hayâtı malum olsa Hind'in cânib-i eyserinden batnı şakk olunub veled ihrâc olunmağa mesâğ-ı şer'î var mıdır? el-Cevab: Vardır. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi<sup>83</sup>.

"Hind-i müteveffânın karnında canlı veled olsa sol böğründen yarub çıkarmak lâzım olur mu? el-Cevab: Olur. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi<sup>84</sup>.

Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi (ö. 1128/1715):

<sup>81</sup> Ahmed Muhammed Ken'an, *el-Mevsûa*, s. 201.

<sup>82</sup> Velî b. Yusuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İst. Mft. Ktp., 178, vr. 17a; 18a.

<sup>83</sup> *Fetâvâ-yı Fezziyye*, İst. 1266, s. 496.

<sup>84</sup> *Fetâvâ-yı Fezziyye*, s. 496.

"Hind fevt olub karnında veled-i hayy müteharrik olıcak babası cânib-i eyserinden karnını yarub veledi ihrâc câiz olur muç el-Cevab: Olur. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi.<sup>85</sup>"

"San'atında mâhir olan Zeyd-i cerrâh, Hind-i sağîrenin başı çıiban olmağla Hind'in başına Hind'in velisi izniyle bir merhem sürüb birkaç gün murûrunda Hind bi emrillahi teâlâ fevt olsa halen Hind'in veresei Zeyd'e mücerred Hind'in fevtine senin merhemini sebep oldu deyu Zeyd'den diyet namına bir nesne almağa kâdir olurlar muç el-Cevab: Olmazlar. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi<sup>86</sup>.

"Zeyd Amr'a çürük dişini çıkarmağa emr ettikde Amr amel-i mu'tâdı tecâvüz etmeyüb kelbeden ile çene kemügünden sokub çekmekle çeneyi yerinden oynadub ba'dehu onuldukda çenesi eğri kalsa Amr'a ne lâzım olurç el-Cevab: Hükûmet-i adl. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi<sup>87</sup>.

"Zeyd bir çürük dişini cerrâh olan Amr'a gösterüb şu dişimi çıkarıver dedikde Amr Zeyd'in gösterdiği çürük dişini çıkarmayub bir sağ dişini ihrâc eylese Amr'a ne lâzım olurç el-Cevab: Nısf-ı öşr-i diyet. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi<sup>88</sup>.

"Zeyd'in ayağına bir maraz ârız oldukda cerrâh olan Amr Zeyd'in izniyle ol maraz için mu'tad üzre Zeyd'in ayağına bir yakı yakub ba'dehu ol yakı onuldukda Zeyd'in ol ayağı bilkülliyye amel mânde olub basamaz olsa Amr amel-i mu'tâdı tecavüz etmemişken Zeyd Amr'a ol ayağı için diyet nâmına bana şu kadar akçe ver deyub bir nesne almağa kâdir olur muç el-Cevab: Olmaz. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi<sup>89</sup>.

"Zeyd-i cerrâh Amr'ın eli üzerinden kan aldıkda amel-i mu'tâdı tecavüz edüb sinirlerine neşter urub andan naşi Zeyd'in eli şişüb ba'de'l-bür' bileginden aşağısı bilkülliyye amel mânde kalsa Zeyd'e ne lâzım olurç el-Cevab: Nısf-ı diyet. Şeyhülislâm Menteşîzâde Abdurrahim Efendi<sup>90</sup>.

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743):

"Fitik marazına mübtelâ olan Zeyd'e carrâhînden birkaç müslümanlar yarıdırub ilac etmekten gayri ilac fâide vermez marazın müştred olur, eğer yarıdırırsan galib ihtimal helâk olmayub halâs olmaktadır deyu haber verüb bu maraza mübtelâ olanların bazıları dahi ol ilac ile halâs oldukları vaki iken Zeyd huzzâk-ı cerrâhînden Amr'a şakk ettirüb mu'tad üzre devâ ederken müteessiren fevt olsa Zeyd âsim olur muç el-Cevab: Olmaz.<sup>91</sup>"

<sup>85</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, İst., 1243, I, 19.

<sup>86</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I, 357.

<sup>87</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I, 358.

<sup>88</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I, 357-158.

<sup>89</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I, 357-358

<sup>90</sup> *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I, 357.

<sup>91</sup> Muhammed Fikhî el-Aynî, *Behcetü'l-Fetâvâ*, İst., 1266, s. 556.

Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi (ö. 1262/1845):

"Vücûd-ı insanda dem-i fâsidden mütevellide çiçek tabir olunur cüderi illeti ekseriyâ evân-ı tufûliyyette zuhûriyle bazı etfâlın helâkine ve bazı âharin a'mâ misillü takviyet azalarına bi takdirillâhi Teâlâ müeddiye olmağla illet-i mezkûrenin kable'z-zuhûr tahfif ve teshîliyle def'i mazarrati hakkında bi't-tecrûbe sebebi zâhir ittihâz olunan telkîh-i cüderi bi iznillâhi Teâlâ mazarrat-ı mezkûrenin def'ine sebep olduğu huzzâk-ı etibbâ-i müslimîn haberleriyle mutahakkak olsa yakı misillü çiçek aşılacak ile etfâle müdâvât câiz olur mu? el-Cevab: Olur. Ketebehu'l-Fakir Mekkîzâde Mustafa Âsım. Ufiye anhu. Bu sûrette "tedâvav ibâdallâhi" emr-i celîline iktidâen Sultânü'l-müslimîn -eyyedehullâhu Teâlâ bi'n-nasri'l-mübin- Padişahımız hazretleri maslahat-ı âmme için tedâvi-i mezbûr ile emr eylese emri meşrû' olurmu? el-Cevab: Olur. Ketebehu'l-Fakir Mekkîzâde Mustafa Âsım. Ufiye anhu<sup>92</sup>.

Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi (ö. 1294/1877):

"Zeyd'in dişi çıktıkda be tekrar ol dişi yahud başka insan yahud hınzırın mâ adâ hayvan dişini yerine vaz' etmek câiz olur mu? el-Cevab: Olur. Ketebehu'l-Fakir Hasan Hayrullah, Ufiye anhu<sup>93</sup>.

Buraya kadar aktarılan fetvâlarda, diş çekimi ve diş nakli, fitık ameliyatı, öldükten sonra bir kadının karnında canlı olduğu belli olan bebeğin ameliyatla alınması, ilaç yapımı ve kullanımı ile bundan doğan sonuçlar, cerrâhî müdahalelerde meydana gelen hatalar gibi problemler, karantina ve çiçek aşısı fetvâ ve şikâyete konu olmuştur. Bunlardan, insan ve domuzun dışındaki canlılardan diş nakline fetvâ verilmiş, ehliyetli doktorların kuralına uygun tedavilerinde meydana gelen olumsuzluklardan dînî ve hukûkî açıdan sorumlu olmadıkları belirtilmiş, ehliyetsiz olanlar ile tedavi kurallarına aykırı davrananlar ise hukûken sorumlu tutularak diyet cezasına çarptırılmıştır. Ölen bir kadının karnında hareket ettiği görülen bebeklerin ameliyatla alınmasına, ayrıca çiçek aşısı ile karantina uygulamalarına cevaz verilmiştir. Karantina ve çiçek aşısı ile ilgili fetvâlar özellikle Tanzimat dönemi tıp tarihi açısından önemli belgelerdir.

Fetvâlarda tabiplerin yetersizlikleri sebebiyle ölümlerden söz edilmektedir. Bu probleme fetvâların yanında başka belgelerde de rastlanmaktadır. Nitekim Ahmet Refik'in aktardığı bazı belgelerde, çeşitli dönemlerde İstanbul'da ehliyetsiz tabiplerin problem olduğu, kadınların bu hususla ilgili düzenlemelerde bulunup, tedbirler aldığı kaydedilmiştir. Giriş bölümünde de işaret edildiği gibi bu husus, bazı kaynaklarda farklı yorumlara sebep olmuştur. Burada hem, kimi çevrelerce Osmanlı tıp tarihi ile ilgili oluşturulan menfi yorumlara açılım sağlaması, hem de

<sup>92</sup> Ali Murtezâ b. Zübeyr, *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, İstanbul, 1329, II, 538-539; *Fetâvâ*, Millet Ktp., Ali Emiri, Şry. 109/2, vr. 191a-b.

<sup>93</sup> Ali Murtezâ b. Zübeyr, *a.g.e.*, II, 543.

nakledilen fetvâları tamamlar mahiyette olması bakımından bu belgelerden bazı-  
larını EK'te sunmayı uygun gördük.

Bu belgelerde görüleceği üzere, İstanbul'da çeşitli devirlerde tabâbet ve ta-  
biplere yönelik bazı düzenlemeler yapılmıştır. Ancak bunlar doğrudan tıbbı ya da  
yabancı tabiplerin şahsına yapılmış özel bir tavır değil, tıbbî müdâhelelerde mey-  
dana gelen çeşitli olumsuz durumların tabii bir sonucu olarak, sağlık durumunu  
iyileştirmeye yönelik iyi niyetli kararlardır.

#### B- Cerrâhlık Eğitiminde Cesetlerden Yararlanma

Cerrâhlık eğitiminde özellikle insan cesedinden yararlanmanın fikhî boyu-  
tuna önceki bölümlerde temas edilmişti. Burada konu ile yakından ilgili olarak  
Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin tespit ettiğimiz iki fetvâsını aktaracağız. Diğer  
fıkıh ve fetvâ kaynaklarında rastlayamadığımız bu fetvâlar, o dönemde de çeşitli  
vesilelerle insan cesedinden yararlanmanın fikhî boyutunun tartışma konusu  
olduğunu, ancak Ebussuûd Efendi'nin buna cevaz vermediğini göstermektedir.  
Fetvâlar şöyledir: "*Zeyd-i mu'allim vasiyyet edüb, öldükten sonra gövdesin deryâda  
bıraktırıp müslümanlar müntefi' olsunlar deyu mumya etmek câiz olur mu el-Cevab:  
Olmaz*<sup>94</sup>". "*Âdem etinden olan mumyanın bey'i câiz olur mu el-Cevab: Olmaz*<sup>95</sup>".

Bu tespitlerin yanında esasen Osmanlılarda cerrâhlık eğitimi ile ilgili en  
sağlıklı malumatı I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murad'ın başhekimliğini yapmış  
olan Hekimbaşı Emîr Çelebî (ö. 1048/1638)'nin *Enmûzecü't-Tıbb*'bında bulmaktayız.  
Bu eserinde Emîr Çelebî şunları kaydetmiştir: "... ve ilm-i teşrîh bir hoş ehlinden  
görmek lâzımdır deyu tamâm-ı dikkat ile ilm-i teşrîhi göre. Belki kendi kütübden mücer-  
red takrîr ile kan'î olmayub seferlerde ölen mevtâdan ve dahî sâir ana göre hıkatî insana  
müşâbih olan hayvânattan. Hinzırın ve maymunun gerek a'sâb ve gerek em'â ve gerek  
urûki cümlesi insana müşâbihdir. Bir danesin her kangısı bunlardan olursa olsun pes  
imdi getürüb kat' ve teşrîh edüb damar be damar, urûk be urûk tamam gördükden sonra  
em'ânın ve rie ve kebidin hey'etini ve gıdâları vâsıl olduğu mahalli görmek kâbildir. Bu  
tarîk ile tamam-ı ilim hâsıl eder. Bundan sonra hemân akl-ı selîm ve tab'ı müstakîm  
gerekdir ki tâlibe rehber ola."<sup>96</sup>

Emîr Çelebî bu ifadelerinde teşrîh ilminin kitaplardan okuyarak öğrenilme-  
sini tavsiye etmekte ancak bununla yetinmeyip savaşlarda ölenler (seferde ölen-  
ler) ile maymun ya da domuzlar üzerinde mutlaka tatbik edilmesini tavsiye et-  
mektedir. Bazı iddialara göre Osmanlı öncesi dönemlerde de müslüman tabipler,  
teşrîh ilminde aynı yolu takip etmişler, cerrâhlık eğitiminde yazılı ve resimli eser-  
lerden yararlandıkları gibi, bu bilgilerinin savaşlarda ölen kâfir ölüleri ve maymun-

<sup>94</sup> Velî b. Yusuf, *Mecmûa*, vr. 17b; *Fetâvâ Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 35a; Düzdağ, *a.g.e.*, s., 181

<sup>95</sup> Düzdağ, *a.g.e.*, s., 181; Velî b. Yusuf, *Mecmûa*, vr. 188b.

<sup>96</sup> *Enmûzecü't-tıbb* (Müstensih: Mustafa b. Hac Muhammed ez-Zerkerî, 1090), Süleymaniye Ktp., Fatih, 3535, vr. 403a.

lar üzerinde uygulayarak da geliştirmişlerdir<sup>97</sup>. Bu da kimi araştırmacıların iddia ettikleri gibi müslümanların tatbiki cerrâhlik eğitiminden tamamen uzak, ilgisiz ve deneyimsiz olmadıklarını, aksine bu alanda böyle bir çalışma geleneğinin bulunduğunu göstermektedir.

Emîr Çelebi'nin bu tavsiyelerinin yanında konuyu daha da aydınlatacak olan bilgilere, Mekteb-i Tıbbiyye-i Şâhâne'nin açılışı ve çalışmaları esnasında, Başhekim (Behcet Efendi) ile Padişah II. Mahmud arasında yapılan yazışmalarda rastlamaktayız. Bu belgelerden tespit edilebilenler, önemine binaen EK-2'de nakledilmiştir.

Fermanların yanında, İdâre-i Umûmiyye-i Tıbbiyye Nizâm-nâmesi'nde (16 Cümâdâ'lâhir 1287) teşrih çalışmalarının icrâsı ile ilgili çeşitli düzenlemelelerden söz edilmiştir: "*Dördüncü ve beşinci sınıflar şâkirdânı gurebâ hastehânesinde serîriyyât görecek ve ulûm-i emrâzi ve fenn-i kibâle edüb tıbb-i kânûnî dersi tederrüs edeceke*"<sup>98</sup>. Burada geçen "serîriyyât (yataklı odalar)" tabiri "*Tahsîl-i fenn-i tıb edenlerin amelîyyât görmelerine ve muallimlerinin taht-i nezâretinde olarak icrâ-yı tatbikatla kesb-i mûmârese eylemelerine mahsus olmak üzere tıb mektebine merbût ve amelî dersâne yerine kâim hastahane*"<sup>99</sup> demektir.

Fermanlardan anlaşıldığına göre, başhekim tarafından, Makâm-ı Vâlâ-yı Kapûdânî aracılığı ile Bâb-ı Âliye gönderilen tezkire ile Mekteb-i Tıbbiyye'deki teşrih dersleri için cesed talebinde bulunmaktadır. Gönderilen bu tezkire, salı günleri beyne'l-vükelâ akdedilen Meclis-i Hâs'da okunduktan sonra, "*mekteb-i tıbbiyyenin ibâdullâhın hayrı için tabîb-i hâzîk yetiştirmek amacıyla açıldığı ve bu gayenin gerçekleşmesinde teşrih dersinin önemi, teşrih dersinin de cesed teminine bağlı olduğu*" gerekçesiyle izin verildiği kaydedilmektedir.

Talebin karşılanması hususunda yapılan tekliflerde, Tersâne-i Âmire Prangasında mevcut olan mücrimlerden helâk olanlar, Tersâne-i Âmire tomruğunda vefat edenler, Tersâne-i Âmire'de fevt olan kürekzedeler, Çürüklük mezâristânına aralık aralık tahtaya sarılı getirilen gurebâ, esîr bazarı, ... civârı ve gulâmân'dan söz edilmektedir.

Ayrıca çürüklük mezarlığından yapılacak ceset naklinin halk arasında duyulması ve dedikodulara meydan vermesiyle Tersâne-i Âmirede fevt ve helâk olan "mücrimîn meyyitleri"ne yönelinmiştir.

İnsan cesedinden yararlanmanın fikhî boyutunun maslahat, ihtiyaç ve zaruret kavramları ile ilgili bir husus olduğu ve bu gerekçelerle ancak câiz olabileceği belirtilmişti. Bunu icrâ ederken de; ölümün tam olarak gerçekleşmesi ve kesinleşmesi, cinayet olayları, hastalıkların tanınması ve eğitim amacı gibi teşrihi meş-

<sup>97</sup> Doğruyol, Hasan, "Cerrâhlik", *DİA*, VII, 423; Ahmed Muhammed Ken'an, *el-Mevsûa*, s. 199; Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 556.

<sup>98</sup> *Düstâr*, C. II, 1289, s. 809.

<sup>99</sup> Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs*, s. 721.

rû kılacak sebeplerin bulunması, cinayet olaylarının dışındaki teşrihlerde, teşrih yapılacak kişiden ölmeden önce, öldükten sonra ise yakın akrabalarından izin alınmasının zarureti üzerinde durulmuş, sahibi belli olmayan ölülerin teşrihinde muvafakate gerek görülmemiştir. Yine cesede işkence edilmemesi, teşrih sonrası cesedin parçalarının toplanarak şer'î-örfî şartlara uygun şekilde defnedilmesine ayrıca dikkat edilmesinin gereği vurgulanmıştır.

Osmanlı döneminin özellikle son yıllarında Mekteb-i Tıbbiyye-i Şâhâne'nin uygulamalarına gelince, esirler, Tersâne-i Âmire'de helak olan mücrimler, kürekzede, prangabend ve tomrukta vefat edenler konusu ise Osmanlı Devleti'nde kölelik, cezâ hukuku ve insan hakları açısından özel olarak incelenmeyi gerektirmektedir.

Garipler ise, belgede de ifade edildiği gibi sahipsiz kişilerdir. İslâm hukukunda kabul edilen bir kurala göre "*velisi olmayanın velisi sultandır*<sup>100</sup>". Buna göre gariplerle ilgili bir meselede padişahın izni hukuken yeterlidir. Mısır Müftülüğü'nün fetvâsına göre buna da ihtiyaç yoktur<sup>101</sup>.

### SONUÇ

İslâm-tıp ilişkisi üzerine yapılan bu çalışmada özellikle cerrahlık çalışmalarının İslâm'ın başlangıcından itibaren Müslümanlar arasında var olduğu görülmektedir. Özellikle Peygamber (sav)'in, tedavi konusundaki uygulama ve yönlendirmeleri, Müslümanların konuya daha müspet yaklaşımlarına sebep olduğu, hadis ve fıkıh kaynakları başta olmak üzere diğer İslâm kaynaklarından anlaşılmaktadır. Müslümanların tıp ilmi ile ilgilerinin fetihler ve tercüme döneminde daha da geliştiği, doğunun ve batının tıbbî tecrübelerinin İslâm dünyasına kazandırıldığı yine konu ile ilgili tarih kaynaklarında; bu ilginin medreselerin kurulması ve eğitimin kurumlaşması ile daha profesyonel bir hale geldiği medrese programlarında kendini göstermektedir.

İslâm kaynaklarında konuyla ilgili birçok bilgi ve belge bulunması, özellikle batılı bilim tarihçilerinin, İslâm-tıp ilişkisinin olumsuzluğu, tarihte Müslümanların bu konuya duyarsız, çekimser ve hatta olumsuz tavır takındıkları şeklindeki iddialarının gerçekle ilgisinin olmadığını ortaya koymaktadır.

İslâm-tıp ilişkisinin dinî boyutları ve tarihî uygulamalarının yeterli derecede araştırılmadığı da bir gerçektir. Bu eksiklik, kimi araştırmacıların, İslâm-tıp ilişkisi üzerinde olumsuz düşüncelere kapılmalarına sebep olmaktadır. Gerek bu olumsuz, hatta kimi zaman da önyargılı düşüncelerin izâlesi ve gerekse ilmî araştırmalarda olan eksikliğin giderilmesi, başta yazma eser kütüphanelerinin tozlu raflarında unutulmaya yüz tutmuş eserler olmak üzere diğer arşiv kaynaklarının gün yüzüne çıkarılması ile mümkün olacaktır.

<sup>100</sup> el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire, ts., I, 200.

<sup>101</sup> *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâ'l-Mısriyye*, C. IV, s. 1331-1333.

**EK'LER**

## EK-1

İstanbul sağlık işlerine ve hekimlerine dair: İstanbul kadısına hüküm ki, Dergâh-ı muallâmda Hekimbaşı Garrasüddinzâde Muhyiddin Dergâh-ı Muallâma mektub gönderüb İstanbul'da ve sâir memâlik-i mahmiyyede bazı kimesneler cerrâh ve tabîb ve kehhâl adına gezüb hengâme kurub ve dükkânlarda oturub mücerred celb ve ahz için müslümanlara tıbbâ mugâyir ve hikmete muhâlif kâtil şerbetler ve zehirnâk müşhiller virüb ve âdeti âleme muhâlif yâreler açub ve göz- lere dahi üslûbsuz yapışub muhâlif otlar koyub müslümanların mallarına ve can- larına zarar irişdirüb min ba'd anun gibilerin marifet ve ilimlerin kendü bizzat gidüb san'atlarında imtihan idüb hallerine göre kâdir oldukları kimesneler ilâc ideler deyu icâzet vermeyince anun gibiler sergide ve dükkânda oturub hengâme- girlik etmeyüb ve müslümanlara muhâlif otlar vermeyüb zarar virişdirmiyeler deyû tenbîh olunmak lâzım olduğun bildirmiş. İmdi ilimlerinde câhil olanlar müs- lümanlara ol vechile muhâlif nesne virüb zarar irişdirmek münâsib değildir. Bu- yurdum ki, vardukda zikrolunan tâifeye muhkem tenbîh eyliyesin ki, min ba'd müşârünileyh Hekimbaşına varub ilimlerinde ne mertebe kudret ve marifetleri olduğun müşârünileyh bizzat imtihân idüb ilimlerine kâdir olduklarına göre ilâc itmeğe ruhsat vermeyince çarşularda ve mecma'larda fuzûli esbâbların serüb ve hengâme ile cemiyetler idüb mücerred kendülere celb-i mâl için müslümanlara buldukların virmesünler. Ve yaraya ve göze nesne koyub müşâvere etmediyen ilâc etmiyeler. Ba'dettenbîh eslemiyüb ruhsât virmediyen ve imtihân etmediyen fuzûli kendü kendüne tabîblenüb hengâmegîr olanların ve tıbbâ muhâlif müs- lümanlara nesne virenleri te'dîb idüb inad ve muhâlefet üzre olanları isim ve resim- leriyle arz eyliyesin ki haklarında emr-i şerîfim ne vechile sâdir olursa mücebi ile amel oluna. Min ba'd emr-i şerîfimle amel olmağîçün sûretin sicilli mahfûza kayıd itdüğünden sonra aynî ile emr-i şerîfimi müşârünileyh elinde ibkâ idesin. Fî 8 c. 981 (1573)<sup>102</sup>

İstanbul'da tıp tahsîl etmeyenlere tabiblik ettirilmemesine dair: Hekimbaşı Mevlânâ Yusuf Efendi'ye hüküm ki; Südde-i seâdetime mektûb gönderüb mevâlî-i izâm hidmetine vâsıl olub tahsîl-i ulûm itmeyüb ve hükemâ-i hâzikâinden teal- lüm-i ilm-i tıbb itmeyüb amelini ilmüne tatbik itmeyüb bil cümle câhil iken kan- dü re'yi ile tetabbüb iden cehele ebdânı müslimîn ve gayrîde nice fesâd ve zarara bâis oldukları ecilden men' ve hacr belki ta'zîr ve te'dîb ve nefy-i beled itmek meş- rû olub ol bâbda fetvâ-i şerîfe verilüb ve cerrâh ve kehhâl geçinüb üstada hidmet itmemişken kendü re'yi ile cerrâhlık ve kehhâllik idüb cezası tamam olan kimes- neler men' ve ref' olunmak bâbında hükmü hümâyunum recâsına arz eyledüğün

<sup>102</sup> Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, İst., 1988, s. 62-63.

ecilden bu mekûleler men' ve te'dîb olunmak emir idüb buyurdum ki ... vardukda bu babda mu'tâd vechile mukayyed olub onun gibi teallüm-i ilm-i tıbb itmeyüb kendü re'yi ile tetabbüb idüb ve üstada hidmet itmekle cerrâhlık ve kehhâllık tamam malumları olmayub kendü re'yleri ile cerrâhlık ve kehhâllık idenleri men' ve ref' eyliyesin. Memnû' olmıyanları te'dîb eyliyesin. Amma garaz ve teassub ile ehl-i ilim olub san'atlarında mehâretleri olanlara taarruzdan ihtiyât eyliyesin. Fî gurre-i şehri rebülevvel 1001.<sup>103</sup>

İstanbul tabiblerinin vazifelerine dair: İstanbul kadısına hüküm ki Hassa tabibbaşı Ahmed südde-i seâdetime mektub gönderüb mahmiyye-i İstanbul'da berâtı şerîf ile tabib ve kehhâl ve cerrâh olanlar sefer vaki oldukda hizmetlerin edâ idüb kusurları yoğiken hâlâ attâr tâifesi bunlardan orduya akçesi vire gelmiyüb ve sefere gitdikleri zaman da kimesneden akçe almayub kendü malları ile sefer seferlenmekle mezkûrlara gadirdi deyû ol vechile rencide olunmamak bâbında emri şerîfim virilmek recâsına arz itmegin buyurdum ki... vusûl buldukda unât vechile mukayyed olub göresin fil vâkî kadîmden bunlar mâ tekaddemden berû ordu viregelmiş değıller ise kadîmden olgelân muhâlif ordu akçesi taleb ve teklîf ve rencide ve remîde itdirmiyesin. Fî 16 M. 1019.<sup>104</sup>

Frenk tabiblerin yeni ilaç kullanmamalarına ve İstanbul civarındaki nâehil tabiblerin dükkanların kapatılmasına dair belge: Âsitâne kâimmakamına ve molasına ve sekbân başıya hüküm ki; Firenk tâifesinden bazı tûmetabbib etibbâ-i kadîme tarîkini terk ve tıbbî cedîd nâmile eczâyı âde istimalile ilâc eyledikleri kimesneler mutazzarrır olmalarıyla ol makûle Firenk tabiblerinden Edirne'de dükkan açan mühtedî Mehmed ile şerîki ve bir Firenk tabîbi dahi Edirne'den iclâ olunub İstanbul ve etrafı dahi yoklanub bu ma'kûle Firenk tabibleri var ise men-u ref olmak babında hattı hümâyunu sâadet makrûnun sâdır olmagın imdi mr-i şerîfim vücûlde bu husus gereğı gibi tekayyüd ve ihtimâm ile teftîş ve tefahhus ve bundan akdem devleti alıyyenin İstanbul'da iken eğer mahmiyye-i mezbûrede eğer etrafında olan etibbha zümresi bir defa yoklanub nâ ahil olanlardan ref' ve dükkanları kapatdırılıub hazâkat ve istihkâkı zâhir olanlar a'lemül'ulemâi'l-mütebehhirîn Rum ili kadıaskerliği pâyesiyile hekimbaşı olan Nuh edâmallâh-u Teâlâ fezâilehû tarafından memhûr temessük virilmeğle vech-i meşrûh üzere mevlânayı müşârünileyhin tarafından yoklanub yedlerine memhûr temessük virilenreden mâ adâ bu makûle Firenk tâifesinden gelüb bir tarîk ile hekim dükkanı açmış var ise dükkanları kapatdırılıub men'ü ref' ve makeddemâ yoklanub yedlerine temessük virilenler dahî dükkanlarında kendü hallerinde yalnız bir şâkirdleriyle oturub şerîk nâmile ve gayri vechile dükkânlarında kimesne olmak üzere tenbîl ve te'kîd ve bu vechile nizâm virdikten sonra keyfiyeti der-i

<sup>103</sup> Ahmed Refik, *On Birinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İst., 1988, s. 8-9.

<sup>104</sup> Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 44-45.

devletmedârıma ilâm eylemeniz bâbında hattı hümâyûnu şevketmakrûnumla fermân-ı âlîşânım sâdır olmuştur. Buyurdum ki Fî evâhir-i m. 1116<sup>105</sup>.

İmtihan olmayan etibbânın san'attan men' edilmelerine dair: Edirne pâyesiyle ser-i etibbâ-i hassa olan mevlâna... zîdet fezâilühûya hüküm ki: Etibbâdan olanlar kânûnu tıbbâ riâyet ve iktisâbı mûmâreset ile merzâ-yı ibâdullah'a müdâvât ve muktezâyı tıb üzre muâlecât itmek lâzım ve lâbüd iken biraz müddetten berû mahmiyye-i İstanbul -Allah Teâlâ orasını bozulma ve ... korusun- da dükkânişin olub tabâbet iddiâsında olanların ekserî fenni tıbbın ilmî ve amelîsinden bîhaber ve tahsîline ademi sa'y ile zatlarında isti'dâddan eser olmayub bazı kimesnelerin recâ ve şefâatleriyle murâd eyledikleri mahallerde birer dükkân açub merzâ-yı ibâdullâh'ın illetlerine mugâyir muâlecât ile nice kimesneleri helâk ve fütâde-i megaki hâk eylediklerinden mâadâ ehil ile nâehil olanlar temyîz-ü tefrîk olunmayub ehil olanlar dahi nâehile kıyâs ile nazarı itibârdan sâkıt olduğundan anlar dahi fenn-i tıbda kemâl tahsîline iştigal eylemeyüb hîn-i iktizâda müdâvâta kâdir tabîb detârîki müteassir olmağla bundan böyle bir müddet dahi bu tavır üzre güzêrân ider ise âb rûyi bilâdü inkırâz tatarruku zâhir ve âşikâr olmağla fenni tıbda mehâret ve iktisâbı hazâkat idenler mümtazı beyne'l-akrân serfirâz olmaları tıbbın yevmen fe yevmen rağbet ve itibar ve kemali iştihârına bâis ve bâdî olub fenni tıb erbâbının dahi sa'yü ikdâmılarına medârı akvâ-yı vesâili müstahsetülâsâr olacağı vâzih olduğu cihetden hizâm-ı hallerine intizâm ile hüsnü hitâm virilmek âmme-i ibâdullâha mahz-ı nemfeat olmağın İstanbul ve Haslar ve Galata ve Üsküdar ve muzâfâtında zümre-i etibbâdan dükkân nişin olan müslim ve zimmi ve yehûdî kaç nefer ise cümlesini isim ve şöhret ve mevâz'ı ve mahallâtı ile tahrîr ve defter ve ferdî vahide gadir ve himâyeden hazer olunmak üzere imtihan eyleyüb ilmi tıbden bî haber olub illeti reddiyye misillü ifsâdı mizâc-ı ibâd iden hodfürüş ve nâehil olanlar dem-i fâsid gibi ecsâm-ı halâyikden izâle ve red ve dükkânları sedd-ü bend olunub mâdem ki fenni tıbbı gereği gibi tahsîl ile kesmi istihkâk idüb ilâmın ile yedlerine mülâzemet rûsu virilüb târîki ile gediğe dühül eylemedikce merzâ-yı ibâdullahdah bir ferde muâlece kaydında olıcak olur ise ahz ve tertîbi cezâ olunmak üzere men'lerîçün başka defter ve tıbda mûmâreset ve kesb-i hazâkat eyleyüb ehliyyeti zâhir olanların dükkânları kedik itibâr olunub ziyâde ve noksan kabul itmek için had tayin ve kemâ kân iktizâ iden mahallerde ibkâ ve bunlardan biri bi hikmetillâhi teâlâ vefâd ider ise gediği ecnebiye virilmek üzere mastûr olanlardan beş nefer mülâzim tahrîr ve mahlûl kedik vukûunda "el-ekdem fe'l-ekdem" (öncelik sırasına göre) fehvâsı üzere mülâzimi evcele virilüb anındahi mülâzemeti fenni tıbbâ sâif müstehikkine verilmek ve recâ ve şefâat ile nâ ehil olanlara mülâzemet verilmekten be gayet tevakkî ve mücânebet olunmak ve fî mâ ba'd gediklü ve mülâzimlerden biri vefât eyledikde arzın ile tevcîh ve

<sup>105</sup> Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İst., 1988, s. 37-38.

yedine rûûsu hümâyûn virilmek üzere başka tertib ve defter ve bundan böyle hekîmbaşı olanlar işbu şurûtu düstûru'l-amel tutub hilâfına hareketden ittikâ ve hîn-i iktizâda mürâcaat eylemeleri için rûûs kalemine kayıd ve yedlerine başka rûûs-u hümâyûn virilmek üzere arz eylemen bâbında fermân-ı âlîşânım sâdir olmuşdur. Buyurdum ki, fî evâhiri I, 1142 (Emr-i şerîfi unvânına mûcibince amel olunub hilâfından begâyet hazer oluna deyû hattı hümâyûnu şevket makrûn keşide kılınmışdır. Battalı kisede sene 1142)<sup>106</sup>

Câhil tabîblerin dükkanlarının kapatılmasına dâir. "Sâbıka Rum ili kadiaskeri olub hâlâ hassa hekîmbaşı olan Mehmed Refî<sup>107</sup> edâmallâh-u Teâlâ fezâilehû'ya hüküm ki: İstanbul'da vâki dükkan sahibi olan gerek ehl-i İslâm'dan ve gerek Nesârâ ve Yehûddan tabâbet iddia idenleri ser-i etibbâ-i hassa olanlar gâhî imtihân idüb tıbda alâkası olmayub fenni tıbda râcîl ve echel olanları muacelden men'ü zecr ve dükkanların kapatmak kanunu kadîm olub lâkin biraz zemandan berû bazı meşâgil hasebiyle ve bazı ricâli devlet şefeâatleriyle dükkan açan cehele-e etibbâ vedâyii hâliku'l-berâya olan ibâdullâhın helâklerine sebep oldukları zâhir olub ve bu takrîble recâ ve şefâat ile maksûd hasıl oluyor deyû birer dükkan açub tezyîn eyleyüb kat'â üstaddan fenni tıbbi telemmüz eylemeğe dahi râğbet eylememeleriyle fenni tıbbın indirâsına sebep ve ibâdullâhın helâkine bâis ve bâdi oldukları ezhar mineşşems olmağla cehele-i mezbûrunun yedlerinden ibâdullâhı tahlîs vâcib olmağla senki hekimbâşı müşârunileyhsin kânûn-ı kadîm üzere mezbûrunu imtihân idüb cehl-i zâhir ve nümâyân olanların dükkanlarını kapadub ve kendülerini ibâdullâhı an cehlin ilâc eylemekden men'ü zecr idüb gerek ricâli devlet ve gerek sâirden mezbûruna sahib çıkub recâ idenlerin dahi recâlarını işgâ eylememek için sana hitâben emr-i şerîfim sudûru bâbında a'lemü'l-ulemâi'l-mütebahhirîn efzâlül-fûzelâil müteverrihin bilfiil Şeyhülislâm ve müftiyü'l-Enâm olan Mevlâna Veliyyüddin edâmallâh-u Teâlâ fezâilehû işâret etmeleriyle işâretleri mûcebince amel olunmak bâbında fermân-ı âlîşân yazılmışdır. Fî evâhiri m. 1182.<sup>108</sup>

EK-2

Ma'rûz-i abd-i dâileridir ki,

Mekteb-i Tıbbiyye-i şâhâne derûnunda müceddeden ihyâsına muvaffak oldukları teşrihhânedede aralık aralık talebe kullarına fenn-i teşrih talîm zımında mevtânın lüzûmu derkâr olmağla Tersâne-i Âmire Prangasında<sup>109</sup> mevcûd olan mücrimlerden helâk olanlarını mekteb-i mezbûr tarafından irsâl olunacak sanduk

<sup>106</sup> Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 106-107.

<sup>107</sup> Kâtipzâde Mehmed Refî Efendi 1171/1757'de hekimbâşı nasbolunmuştur. Vefatı 1182/1768'dedir. (A. Refik, *a.g.e.*, s. 214)

<sup>108</sup> Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 214-215.

<sup>109</sup> Vaktiyle zindanda mücrimin ayagina urulan kütük tumruk, mücrimlerin ayagina urulan zincirli halaka, prangaya urmak, prangkaya urulmak cezası, kürek cezası. (Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, s. 350.)

ile teşrihhâneye nakli hususunda ruhsat-ı seniyyeleri erzâniyle tekâmî-i himmet-i âlî olunacağı ve prangada mevtâ bulunmayub muktezâ-ı tadrîs mevtânın lüzûmu oldukça Çürüklük<sup>110</sup> mezâristânına aralık aralık tahtaya sarılı gurebâ<sup>111</sup> geldikçe mekteb-i mezbûr tarafından imamına akçe verilerek hafice sandık ile mevtâ celbi söyleşilmiş ve imâm-ı merkûm dahi işbu ibâdullâh'a hayırlı olan şeye râzî olmuş olub ancak taraf-ı devletlerinden ruhsat olmadıkça i'tâsına cesâret eylemediği ma'lûm-ı âlîleri buyuruldukda gerek prangada helâk olanlardan ve gerek çürüklüğe defn için gelmiş olan bazı gurebâdan meyyitlerin Mayıs gâyetine kadar irsâli hususuna ruhsat-ı seniyyeleri erzân buyurulması bâbında emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir. M<sup>112</sup>.

.....  
Seniyyü'l-himemâ, Kerîmu's-şîmâ Devletlü, İnâyetlü, Âtîfetlü, Übbehetlü Efendim Hazretleri

Ma'lûm-i sâmilere buyrulduğu üzre Mekteb-i Tıbbiyye-i Şâhâne talebe ve şâkirdânına fenn-i teşrihi talim zımnında mekteb-i mezbûrda inşâ olunan Teşrihhâne'de cesed-i mevtânın lüzûmuna mebnî Mayıs gâyetine kadar Tersâne-i Âmire'de prangaben olan mücriminden helâk olan ve Çürüklük mezaristanına gelen gurebâ meyyitlerinden gönderilecek sandık ile hafice mekteb-i mezbûra mevtâ celbi husûsuna ruhsât i'tâsını mutazammin ser-i etibbâ hazreti şehriyârî semâhatlü Efendi-i dâileri tarafından makâm-ı vâlâ-yı kapûdânîye takdîm olub bâ tezkire bâb-ı âliye irsâl olunan bir kıt'a tezkire işbu mâh-ı hâlin ondördüncü salı günü beyne'l-vûkelâ akd olunan meclis-i hâssda lede'l-kirâat vâkı'a mekteb-i mezbûrun ihdâs ve inşâsından murad talebesinin funûn-ı lâzime-i tibbiyyeyi kemâliyle ta'lîm ve tahsîl ederek sâye-i meâlîvâye-i ... mülûkânede tabîb-i hâzik yetiştirilmesi efkâr-ı hayriyet âsârından ibâdın ve bu dahî bu mekûle levâzımâtının ikmâline mutavakkıf olacağı rehîn-i bedâhet olub fakat Efendi muşârunileyhin ifadesi vechile Çürüklük mezaristanından imamı marifetiyle bâ lâ rızâ (ç) hafice meyyit celb olunması beynennâs bazı mekâleyi mûcib olarak münâsib

<sup>110</sup> Halkı ağzı deyim "Fukara Mezarlığı", kabirlerin yeri gömülen mevthaya tahsis edilmeyip ve kabirlerle taş dikilmeyip yeni bir ölünün eski bir kabir açılarak gömüldüğü mezarlıklar. İstanbul'un Edirnekapısı dışı Eyüp, Üsküdar'da Karacaahmed ve Kasımpaşa'da Kulaksız mezarlığı gibi büyük mezarlıkların "Çürüklük" denilen böyle yerleri vardır. Çürüklük, fukara mezarlığıdır. İdam edilenler de orarlarda eski bir kabir açılıp içine atılır. (Kocu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, İst., 1966, VIII, s. 4186)

<sup>111</sup> Gurebâ: Kapıkulu süvârilerini teşkil eden altı bölükten iki bölüğün adıydı. Bunlara "gurebâ-i yemîn ve yesar" da denilirdi. Gurebâ, garib'in cem'idir. Garibin lûgat manası yabancı, kimsesiz, misafir demektir. Garipler esasen memleketlerini bırakarak Osmanlı topraklarına sığınan Arap ve Acemlerden yahut yeni müslüman olanlardan mürekkep olduğu için aldıkları ad lûgat manasına da uygundur. (Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst., 1993, I, 680.) Kapıkulu süvârileri "devşirme"lerden teşkil olunurdu. Yeniçeri ocağına mahreç olan acemi oğlanları talim ve tebiye edildikten sonra piyade ve süvâriliğe ayrılırlardı. Bostancılarla iç oğlanı denilen saray çıkmaları da kapıkulu süvâriliğine alınırlardı. (Pakalın, *a.g.e.*, II, 174.)

<sup>112</sup> BOA, İ. Dâhiliye, 1771, Levha III.

olmayacağına ve Tersâne-i Âmire kürekzede<sup>113</sup> fevt olanların ol sûretle mekteb-i mezbûre gönderilmesinde sühûlet olarak hiç bir taraftan duyulmayacağına binâen hâricden celbinden sarf-ı nazarla yalnız tersâne-i âmirede fevt ve helâk olan mücrimîn meyyitlerinin lüzûmı oldukca devletlü kapûdân Paşa hazretleri tarafından hafiyyen mekteb-i mezbûra gönderilmesinde bir göne beis olmayacağı tezekkür olunmuş ise de bu babda her ne vechile irâde ... cenâb-ı şâhâne şeref-senûh ve sudûr buyurulur ise mantûk-ı münîfi icrâsına ibtidâr olacağı beyâniyle tezkire ... terkîm kılında efendim. M.<sup>114</sup>.

Ma'rûz-i çâker kemîleridir ki,

Resîde-i dest tevkîr olan işbu tezkire-i seniyye-i âsîfâneleri, mübârek hâkipâ-yı hümâyün hazret-i şâhâneye bi't-takdîm manzûr şevketmüfûr cenâb-ı cihândârî buyurulmuş ve tezkire olduğu vechile hâricden mevât celbinden sarf-ı nazarla yalnız Tersâne-i Âmire'de fevt ve helâk olan mücrimîn meyyitlerinin lüzumu oldukca kapûdân-ı müşârün ileyh hazretleri tarafından hafiyyen mekteb-i mezbûre gönderilmesi müteallık buyurulan irâde-i seniyye-i hazret-i mülûkâne icâbından bulunmuş olmağla ol bâbda emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir<sup>115</sup>.

... riyâsetpenâhîlerine ma'rûz-ı çâkerkemîneleri budur ki,

Mukaddemen Mekteb-i Tıbbiyye-i şâhâne teşrîhhânesiçün bâ irâde-i seniyye Tersâne-i Âmire tomruğunda<sup>116</sup> vefat edenlerden bazısı getirülmekde iken muahharan li sebebin terk olunarak mutaallika buyurulan irâde-i şâhâne mücebince esîr bazarından celb olunmakta ise de mehâsin-i asriyye cenâb-ı cihet... olarak esir bazarının geçende lağv olunması cihetiyle teşrîh maddesi muattal olmuş ve halbu ki, buna dâir olan dersler dahi gün be gün ilerlemekde bulunduğundan işbu teşrîh maddesi icrâ olunmadıkca yalnız derslerin hiç bir faideyi müfid

<sup>113</sup> Kürekzede: Tanzimattan önce ve yelkencilik devrinde işledikleri ağır cürümden dolayı harb gemilerinde kürek çekmek üzere gemi hizmetine verilenler hakkında kullanılır bir tabirdir. 1274/1857 tarihli ceza kanununun 19-21. maddelerinde yazılı olup devletçe, memleketin münasip yerlerinde tesis edilecek umumi hapishanelerde, ayaklarına demir vurularak hademât-i şakka (zor işlerde) kullanılmak suretiyle infaz olunan ceza manasında da kullanılır. (Pakalın, Tarih Deyimleri, II, 342). Osmanlılarda kürek cezasını gerektiren suçların şunlar olduğu kaydedilmiştir: Zimmilerin köle öldürmeleri, adam öldürmeye teşebbüs, adam öldürme, livata, zina suçu, mahremleri ile evlilik yapanlar, gasb, iştirak halinde silahlı olarak hırsızlık suçu, zimmilerin aleni içki içip, alış verişini yapmaları, uyuşturucu afyon kullanımı, mafya tipi suç örgütlerinin başı ve fesat tahrikçileri (eşkiyalık), gayr-i müslimler arasında mezhep değiştirme propagandası yapmak. (Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suç ve Cezalar*, İst., 2004, s. 30, 71, 102, 111, 167, 175, 177, 235, 303, 249, 250, 251, 266, 304, 268, 270, 283, 323, 385; Tekin, Yaşar, *Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Ta'zir Suç ve Cezaları (1179/1765)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 4, 8, 9, 14). Bu tespitlerden belgede yer alan "mücrimîn" tabirinin de, bu suçları işleyen ve ağır cezayı hak eden suçlular olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>114</sup> BOA, İ. Dâhiliye, 1771, Levha, II.

<sup>115</sup> BOA, İ. Dâhiliye, 1771, Levha, II.

<sup>116</sup> Tomruk: Vaktiyle mücrimlerin ayakları geçirilüb bağlanmak üzere iki deliği olan bir kütükten ibaret azab ve işkence aleti. Ayrıca, hapishane ve zindan manalarına da gelmektedir. (Ş. Sami, *Kâmûs*, s. 911)

olmayacağı vâzihâttan bulunmuş olduğuna binâen kemâ kân fevt olan ... civârı ve gulâmânın mekteb-i mezbûr tarafına getirülmek üzere haber verilmesi husûsunun bi'l-cümle esircilere tenbîh ve te'kîd olunması ve bir de bu babda bir güne ketm ve ihfâ olunmak üzere haber veren esircilere ihbâriyye nâmiyle Mekteb-i mezbûrdan otuzar guruş i'tâ kılınması münâsib gibi kusûr olunmuş ise de işbu ihbâriyyenin verilüb verilmemesi her halde zâti âlilerine mütevakkıf mevâddan bulunmuş olmağla bu babda ne vechile tensîb ve irâde buyurulur ise ol vechile iktizâsının icrâsı babında emr ve fermân hazret-i men lehu'l-emrindir. Fî 16 .. 1263; Ser-i Etibbâ ...<sup>117</sup>

Ma'rûz-ı bende-i kemîneleridir ki,

Ser-i etibbâ-i hâssa hazret-i şehriyârî semâhatlü efendi hazretleri dâ'îlerinin ... abîdâne ... olarak leffen takdîm-i pîşkâh-ı âlîleri kılınan tezkireleri mefâdî üzere mâdde-i muharrara hakkında re'yi vâlâyı isâbet ihtivâ-yı vekâletpenâhîleri ne vechile tevâfuk ederse ana göre icrâ-yı iktizâsına ibtidâr kılınmak üzere keyfiyyet irâde-i aliyyelerinin taraf-ı âcizîye emr ve iş'ârı hususuna müsâadesine sadâretpenâhîleri erzân buyurulmak bâbında emr-i fermân hazreti men lehu'l-emrindir. M.<sup>118</sup>

#### KAYNAKÇA

- Ahmed Muhammed Ken'ân, *el-Mevsûa'tü't-tıbbiyeti'l-fıkhiyye*, Beyrut, 2000.  
 Ahmed Refik, On Birinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688), İst., 1988.  
 ----- Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785), İst., 1988.  
 ----- Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591), İst., 1988.  
 Ali Murtezâ b. Zübeyr, *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, I-II, İstanbul, 1329.  
 Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul, 1305.  
 Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suç ve Cezalar*, İst., 2004.  
 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrâde-i Dâhiliye, 1771, Levha III; 7419.  
 Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, İstanbul, 1981.  
 Denizkuşları, Mahmud, *Peygamberimiz ve Tıp*, İst., 1981.  
 Doğruyol, Hasan, "Cerrâhlik", *DİA*, VII, 421-423.  
*Düstûr*, Birinci Tertip, C. II. ("Düstûr" Osmanlı nizamnamelerini ihtiva eden kanunname metnidir.)  
 Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussûûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983.  
 Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Dâvûd*, I, İstanbul, 1981.  
 Vezâratü'l-Evkâf, *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*, IV. C., Kahire, 1981.  
 Emîr Çelebî, *Enmûzecü't-tıbb*, (Müstensih: Mustafa b. Hac Muhammed ez-Zerkerî, 1090), Süleymaniye Ktp., Fatih, 3535.  
 Ergin, Osman, *Türk Maârif Tarihi*, I-III, İst., 1977.  
 er-Rûmî, Fahreddin, *Müştemilü'l-ahkâm*, Slm.Ktp. Esad Ef., 977.

<sup>117</sup> BOA, İ. Dâhiliye, 7419.

<sup>118</sup> BOA, İ. Dâhiliye, 1771, Levha, I.

- es-Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, (thk. Salahuddin el-Müneccid-Abdülaziz Ahmed), I-V, Kahire, 1971.
- eş-Şâfii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Kahire, 1968.
- Fetâvâ*, Millet Ktp., Ali Emiri, Şry. 109/2.
- el-Hâdimî, Ebu Said Muhammed, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, İstanbul, 1269.
- el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamz-u uyûni'l-besâir*, I-IV, Beyrut, 1985.
- el-Hemezânî, Ebubekr Muhammed b. Musa el-Hâzîmî, *el-İtibâr fi'n-nâsihi ve'l-mensûhi mine'l-âsâr*, (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî), Kahire, 1982.
- Hitti, Philip, *İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), I-II, İst., 1995.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, I-VII, Beyrut, ts.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1981.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik*, I-VIII, Mısır, 1311.
- *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Muhammed Mutî' el-Hâfîz), Dimaşk, 1983.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas b. Abdülhalim, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, (thk. Hasaneyn Muhammed Mahlûf), I-V, Beyrut, 1386.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesîr*, I-IX, Beyrut, 1404.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadîr*, I-IX, Beyrut, ts.
- İbnu'l-Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed, *Zâdü'l-me'âd*, (thk. Şuayb el-Arnâvût-Abdulkadir el-Arnâvût), I-V, Beyrut, 1986.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İst., 1997.
- Kâsânî, Alâüddin Ebibekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, I-VII, Beyrut, 1986.
- el-Kerderî, Muhammed b. Muhammed, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*, (Hindiyye kenarı), IV-VI. C., Beyrut, ts.
- Koçu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, I-VIII, İst., 1966.
- el-Merğînânî, Burhânüddin Ali b. Ebu Bekr, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., no: 969.
- *et-Tecnîs-ü ve'l-mezîd*, Slm. Ktp., Esad Efendi, 599.
- *el-Hidâye*, I-II, Kahire, ts.
- el-Mavslî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, İst., 1984.
- Max Meyerhof, "Cerrah", *İA*, III, 110-111.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
- Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm fi şerh-i Gureri'l-ahkâm*, I-II, İstanbul, 1308.
- Muhammed Fikhî el-Aynî, *Behcetü'l-Fetâvâ*, İst., 1266.
- Muhammed Şerif er-Rahmûnî, *er-Ruhasu'l-fikhiyye mine'l-Kur'âni ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Tunus, 1992.
- Munazzamatü'l-mu'temeri'l-İslâmî, *Mecelletü'l-Memau'l-fikhi'l-İslâmî*, I-XIII, Cidde, 1992.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, I-III, İstanbul, 1981.
- Ömer b. Muhammed b. İvaz eş-Şâmî, *Nisâbu'l-ihtisâb*, Slm.Ktp., Esad Ef., 1024.
- *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Heyet), I-IV, MEB., İst., 2002.
- el-Özcendî, Fahrüddin Hasan b. Mansûr, *Fetâvâ Kâdîhân*, (Hindiyye kenarı), I-III, Mısır 1310.
- Özel, Ahmed, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ank., 1990.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-II, İstanbul, 1993.
- Redhouse Sözlüğü, İst., 1995.
- Robert Mantran, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Enver Özcan), I-II, Ank., 1990.
- Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İst., 1993.
- Süheyl Ünver-Esin Kaya, "Teşrih", *İA*, XII/1, 197-201.
- Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İst., 1317.

- Şeyhülislâm Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, I-II, İst., 1243.
- Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Fetâvâ-i Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241.
- *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-VI, Beyrut, 1999.
- Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, İst. 1266.
- Şurunbilâlî, Hasan b. İmâd, *Hâşiye alâ Düreri'l-hukkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*, I-II, İstanbul, 1308.
- Tekin, Yaşar, *Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Ta'zir Suç ve Cezaları (1179/1765)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sahîhu't-Tirmizî*, I-V, İstanbul, 1981.
- Uludağ, Osman Şevki, "Tanzîmât ve Hekimlik", *Tanzimat*, İst., 1999, II, 967-977.
- Ünver, A. Süheyl, "Tıb", *İA*, XII/I, 230-234.
- Velî b. Yusuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İst. Mft. Ktp., 178.

## KUR'AN'DA TEBLİĞ, DAVET VE EMİR-NEHİY KAVRAMLARININ EĞİTİM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Muhiddin OKUMUŞLAR\*

### ÖZET

Her dinin kendine ait eğitim anlayışı vardır ve dinlerin ana kaynakları bu anlayışın belirlenmesinde önemli role sahiptir. Dinlerin kendi mensuplarına ve diğer insanlara nasıl bir eğitim öngördüğünü eğitim felsefesi bağlamında ele alan bu makale, Yahudilik ve Hıristiyanlığın bu konudaki yaklaşımlarını özetlemekte ve İslam'ın yaklaşımını belirlemek için de Kur'an'daki tebliğ, davet ve emir-nehiy kavramlarını incelemektedir. Buna göre Yahudilik, din eğitimini sadece Yahudi olanlara özgüleştirenken, Hıristiyanlık kendi mensuplarına yapılacak din eğitimini ve diğer bütün insanlara dinin sunulmasını birbirinden farklı tutar. İslam dini de aynı şekilde bu iki hedef kitleyi birbirinden ayrı değerlendirir. Eğitime konu olan dini bilgiler ve bunların hangi yaklaşımlarla öğretileceği İslam'a göre değişiklik gösterir.

Kur'an'daki eğitimle ilgili olduğu düşünülen tebliğ kavramı İslam öğretisinin tüm insanlara ulaştırılması anlamına gelir. Davet ise Müslüman olmayanların hiçbir zorlama yapmaksızın dine çağırılması, davet edilmesi için kullanılan kavramdır. İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamaya gelince bu, özellikle Müslüman olanlara dinin öğretilme biçimini ifade eder.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, din eğitimi, eğitim felsefesi, tebliğ, davet, emir, nehiy.

### THE EVALUATION OF THE QURANIC CONCEPTS "TABLIG (PREACHING), DAWA (INVITATION), AMR-NAHY (COMMAND-PROHIBITION)" UNDER THE VIEWPOINT OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

Every religion has its education philosophy and the religions main sources have a great importance in determining this conception. This paper discusses how religions recommend education to their own members and others. For this, it summarizes the approach of Judaism and Christianity and evaluates the Qur'anic terms "Tablig (preaching), Dawa (invitation), amr-nahy (command-prohibition)" for introducing Islam's viewpoint. While Judaism dedicates education to only his own members, Christianity differs between its own members and others in education. In Islam the issue is completely different in issues of religious information and how to teach it.

The Qur'anic term Tablig means to let the Islamic principles reach all the people. Dawa (invitation) is to invite non-muslim to Islam with no compulsion. Amr bi'l-maruf and Nahy ani'l-munker (command of the good- prohibition of the bad) is especially used for teaching Islam to the muslims.

**Keywords:** Education, Religious Education, Philosophy of Education, preaching, invitation, command and prohibition.

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, okumuslar@hotmail.com

## GİRİŞ

Eğitimin amaçlarının ve bu amaçlara ulaşabilmek için kullanılması gereken sürecin ve yöntemlerin belirlenmesi meselesi, eğitim felsefesi alanında araştırma yapmayı zorunlu kılmaktadır. Din eğitimi, genel eğitim bağlamında düşünülerek eğitim felsefesinin çalışma alanları içinde incelense de her dinin kendine ait özgün bir eğitim felsefesinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Eğitim felsefesi ve din eğitimi, oldukça geniş alanlara sahip oldukları için, bu alanların tüm konularını kuşatmak, kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu çalışma, din eğitimi açısından önemli olan hedef kitleye uygun eğitim konusunun, eğitim felsefesi açısından ele alınmasını ve bu alanda dinlerin, özelde Kur'an'ın özgün yaklaşımlarını belirlemeyi amaçlamaktadır.

Bir dinin veya dinlerin eğitim felsefelerini tespit etmeye çalışmak için dinlerin ana kaynakları ya da kutsal kitaplarına başvurmak gerekir. Bu yaklaşımla makalede Kur'an'daki eğitimle ilgili olduğu düşünülen tebliğ, davet ve emir-nehiy kavramları, eğitim felsefesinin cevap aradığı sorulardan sadece “neyi ne ölçüde ve hangi yöntemle öğretmek gerekir?” sorusuna dinlerin kendi mensuplarına ve diğer insanlara nasıl bir eğitim öngördüğü bağlamında incelenecektir.

### 1. GENEL OLARAK EĞİTİM FELSEFESİ VE DİN EĞİTİMİ

Eğitim felsefesi, felsefenin bir dalı olarak algılanabilir. Ancak birçok eğitimci, büyük filozofların eğitimle ilgili düşüncelerinin bulunmasını bağımsız bir felsefe dalı olarak değil, eğitim bilimleri içinde değerlendirilmesi gereken görüşler olarak ele almaktadırlar. Bu düşüncenin sonucu olarak eğitim felsefesi, “herhangi bir mantıklı değerler serisi ve eğitsel pratiğe değer kazandırıp kılavuzluk yapan temel varsayımlar”<sup>1</sup> şeklinde anlaşılmalı çalışılmıştır.

Eğitim felsefesi, eğitsel projelerle ilgili olan felsefi anlayış ve metotları ortaya çıkarmaya çalışır. Uzman eğitimciler şimdi de gelecekte de eğitsel metot ve amaçları teşkil eden sorular hakkında makul biçimde düşünebilmelidirler. Dolayısıyla eğitimciler, eğitim danışmanları, idareciler ve müfredat programı uzmanları, gerçekliğin doğası ve hayatın amacı hakkındaki sorunları iyi bilmelidirler. Bunun yanı sıra eğitim felsefesinden eğitimci olmayanlar da faydalanabilirler. Eğitimciler kendi etkenliklerine kılavuzluk yapacak kavramsal yapıya kesinlikle ihtiyaç duyarken, her düşünen bireyin de uyumlu bir hayat ve dünya görüşüne ihtiyacı vardır. Bu nedenle eğitim felsefesi, hayata dair önemli ve büyük sorunları düşünmeye bir fırsat sunabilir ya da eğitim ve kariyerle ilgili amaçların formüle edilmesine yardımcı olabilir.<sup>2</sup>

Günümüzde eğitim felsefesinden bahsedildiğinde genel olarak akla ilk gelen felsefe ekollerinin eğitim hakkındaki görüşleri olmaktadır. Hâlbuki hem eği-

<sup>1</sup> Philip H. Phenix, *Philosophies of Education*, New York, 1961, s. 4.

<sup>2</sup> Michael L. Peterson, *Philosophy of Education: Issues and Options*, Downers Grove, 1986, s. 17.

timcilerin bireysel eğitim anlayışlarını hem de eğitimin bireysel, toplumsal ve siyasal amaçlarını; bu amaçları gerçekleştirme yolunda izlenmesi gereken yöntemleri ve nelerin öğretilmesi gerektiğini belirlemeye yarayan/yardımcı olan düşünceler, yaklaşımlar ve ilkeler, eğitim felsefesini oluşturur. Bu bağlamda her bireyin, düşünce sisteminin veya siyasal yapının farklı ve özgün eğitim felsefelerinin varlığı söz konusudur ve bu durum insanlık var oldukça değişerek ve gelişerek devam edecektir. Diğer bir ifadeyle eğitim felsefesi statik değildir; aksine dinamik bir yapıya sahiptir. Bu özelliği sebebiyle de genel eğitim felsefesinin ilgilendiği alan ile çalışma biçimini kavrayarak din eğitimi felsefesi konusunda açılımlar sağlamak mümkün olabilecektir.

Eğitim felsefesi, eğitimin kendine özgü doğasını, amaçlarını ve yöntemlerini, eğitimin insan için olanaklarını, eğitim kavramlarını felsefi bir bakışla sorgulayarak çözümlemesini yapar. Böylece bir değer bilgisi ortaya koyar ve özet olarak şu üç soruya cevap aramaya çalışır:

1. Neyi ne ölçüde, niçin öğrenmeliyiz?
2. Ne zaman öğrenmeliyiz?
3. Hangi yöntemlerle öğrenmeliyiz?<sup>3</sup>

Diğer bir yönden eğitim felsefesinin üç alanda ortaya çıktığını saptamak mümkündür:

1. Eğitimin dıştan görünüşü, bir bakıma dış dünyası: Bu, kültürde nesneleşir ve somutlaşır.
2. İçerik olarak eğitimi yönlendirici ilkeler, temel kalkış noktaları: Düşünceler, eğitim idealleri, eğitim modeli ve eğitim tasarımında somutlaşır.
3. Aracı olarak olana ve olması gerekene ilişkin, zaman zaman kuralları da içine alan dil: Bu da eğitime ilişkin kavramların terimleşmesinde somutlaşır.<sup>4</sup>

Ana hatları ile eğitim felsefesinin alanı ve yöntemi bu şekilde özetlendikten sonra din eğitiminin, eğitim felsefesi açısından incelenmesi ve değerlendirilmesinde şu sorulara cevap aramak gerekmektedir: “Bir dinin veya dinlerin kendilerine özgü yapıları içinde kendi mensuplarına ya da diğer bireylere gösterdikleri hedefleri gerçekleştirmek üzere hangi bilgiler öğretilmelidir?” “Bu bilgiler kimlere ne kadar öğretilmelidir?” “Bilgiler dini açıdan farklı konumlardaki insanlara nasıl öğretilmelidir?” Bu sorulara cevap aramak, birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. “Eğitim felsefesi içinde din eğitiminin yerini kimler, hangi esasları göz önüne alarak belirleyecektir?” “Toplumsal yapılarıdaki farklılık bu belirlemede nasıl etkin olacaktır?” “Siyasal yapılar din eğitiminin yapılış biçimini belirlemede nasıl bir konuma sahiptir?” Bu ve benzeri birçok soru ayrı ayrı ele alınan/alınması gereken tartışmalardır. Bu çalışmada dinlerin kendi mensuplarına ve diğer insan-

<sup>3</sup> Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi*, Ankara, 1991, 1/36.

<sup>4</sup> Betül Çotuksöken, “Eğitim Kavramı Üzerine”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim*, İstanbul, 1996, s. 47-53.

lara neyi, ne ölçüde ve hangi yöntemlerle/yaklaşımlarla öğrettiği, üç ilahi dine, özelde İslam dini ve Kur'an'a göre konu, ana kaynaklardan araştırılarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 2. DİNLERİN EĞİTİM FELSEFELERİ

Eğitim felsefesi ile ilgilenen kimi batılı çağdaş yazarlar<sup>5</sup> din eğitiminin imkân ve sınırlarını incelerken, dini gelenek içindeki eğitim ile felsefi değerler arasında bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Ancak konuyu daha çok rasyonel ve pozitivist bakışla tartışmış, özellikle çağdaş toplumlardaki seküler anlayış içinde dinin dogmatik, doktriner ve irrasyonel yönlerini felsefi yöntemlerle anlaşılır ve savunulur kılmaya gayret etmişlerdir.<sup>6</sup>

Eğitimcilerin ya da din bilimcilerin bu tür yaklaşımlarına karşın her dinin kutsal kaynakları kendi eğitim felsefelerini belirlemede etkili olacak metinler içermektedir. Dinlerin kendi mensuplarına nasıl bir eğitim öngördüğünü ve dinin diğer insanlara nasıl anlatılacağına dair yöntemler için, örnek olarak incelenecek olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın konuya ilişkin yaklaşımları hakkında şunlar söylenebilir:

Yahudilik, ırksal bir din olması nedeniyle eğitim anlayışını tamamen kendi mensuplarına yönelik olarak kurgular. Diğer bir ifadeyle Yahudilik, başka insanların bu dine intisap etmelerini öngörmez. Kimi Yahudi mezhepleri başkalarının da Yahudi olmalarına imkân tanısa da Ortodoks Yahudiler bunu kabul etmezler. Yahudi din bilimcileri ve eğitimciler, din eğitimi felsefesi hakkında temel olarak "İdeal Yahudi kimdir? Böyle bir Yahudi bireyin yetişmesi için ideal eğitim nedir? Bütün ideal Yahudi bireyler, ideal amaçlarının kazanılmasında birbirinin aynısı mıdır? Ya da eğitilmiş ve üstün bir Yahudi olmanın farklı yolları var mıdır?" sorularının cevaplarını ararlar.<sup>7</sup> Dolayısıyla onlara göre din eğitimi Yahudilerin eğitiminden ibarettir.

Eski Ahit'teki şu ayet, dinin mensupları arasında eğitimin ana hatlarını özetlemektedir: "Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun. Bir belirti olarak ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Onları çocuklarınıza öğretin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın. Öyle ki, Rabbin atalarınıza vermeye söz verdiği topraklar üzerinde sizin de, çocuklarınızın da ömrü uzun olsun ve yeryüzünün üstünde gökler olduğu sürece orada yaşayasınız."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> "Din eğitimi mümkün müdür?" konusunda yazılanlar için krş., W. D. Hudson, "Is Religious Education Possible?" New Essays in the Philosophy of Education, eds. Glenn Langford and D.J. O'Connor, London, 1973; Michael Hand, *Is Religious Education Possible? A Philosophical Investigation*, London, 2006.

<sup>6</sup> Bkz. Jon A. Levisohn, "How to Do Philosophy of Religious Education?", *Religious Education*, Vol. 100, Issue 1, Winter, 2005, s.90.

<sup>7</sup> Michael Rosenak, *Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching*, Providence, RI, 1995, s. 34.

<sup>8</sup> Eski Ahit, Yasanın Tekrarı, 1/18-21.

Öte yandan Yahudilere göre Yahudi okulları açmanın genel amacı, kimliği saptanabilir grup olarak Yahudi varlığının devamına yardım etmesidir.<sup>9</sup> Bunun yanı sıra Yahudi düşüncesi Tanrı, Tora ve İsrail kavramlarını merkeze aldığı için eğitsel sorunlar tam olarak nadiren tartışılmıştır. Diğer taraftan çağdaş eğitim felsefeleri, din ve değerlere dayanan kazanımlardan daha çok, seküler kazanımlara odaklanır. Çağdaş Yahudilere göre bu iki tarafın eksikliklerinden her birine alternatif, Yahudi düşüncesi ile seküler eğitimden kaynaklanan anlayışların birleştirilmesi için dini ve dünyevi ilham kaynaklarının tümünü kullanmasıdır.<sup>10</sup>

Hıristiyan bakış açısına göre de eğitim felsefesi son derece önemlidir. Eğitim felsefesi ile Hıristiyanlık arasındaki ana temas noktası, ikisinin de yaşamın anlamı, ahlakın doğası, bilginin değeri vb. temel sorulara cevap aramasıdır. Bu soruların çok farklı cevapları bulunmaktadır. Her cevap grubu, sırasıyla eğitimin içeriklerini oluşturan farklı ve belirli bakış açısını biçimlendirir.<sup>11</sup>

Hıristiyanlık, Yahudiliğin aksine öğretisini tüm insanlığa ulaştırma anlamında evrensel özellik taşıyan bir dindir. Buna göre din eğitimini mensuplarıyla sınırlı tutmaz; çağrısını tüm insanlığa ulaştırmayı amaçlar: “Bu çağrının tüm dünyada duyulması için Mesih İsa, seçtiği havarilerine, İncil’i bildirme görev ve yetkisini vererek gönderdi: ‘Gidin, bütün ulusları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ederek müridim yapın. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. Ben de, dünyanın sonuna dek, hep sizinle birlikte olacağım.’ Havariler de kendilerine verilen bu görevden güç alarak Tanrı sözünü her yerde yaydılar.”<sup>12</sup>

Yeni Ahit, Pavlus’un dilinden insanları dine çağırırken nasıl bir yöntem izleneceğini şöyle anlatır: “Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa’nın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrı’nın Yasasına sahip olmayan biri değilim, Mesih’in Yasası altındayım. Buna karşın, Yasa’ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa’ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp edip bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini, Müjde’de payım olsun diye Müjde’nin uğruna yapıyorum.”<sup>13</sup>

Kutsal Kitaptaki bu eğitsel yaklaşımlar, çağdaş Hıristiyanlar tarafından geliştirilerek formüle edilmiştir. Örneğin Katolik Kilisesine göre din eğitimi, hem tüm insanlığa Hıristiyanlık öğretisinin sunulup onların dine inanmaları için ça-

<sup>9</sup> Walter I. Ackerman “*Jewish Education-For What?*”, American Jewish Year Book-1969, Ed. Morris and Milton Himmelfarb, Vol.70, New York, 1969, s. 26.

<sup>10</sup> Isa Aron, *What is the philosophy of Jewish education? A review essay Religious Education*, Volume 94, Issue 1, Winter 1999, s.126.

<sup>11</sup> Michael L. Peterson, *age*, s.18.

<sup>12</sup> Yeni Ahit, Matta, 28. İsa’nın Dirilişi, 19-20.

<sup>13</sup> Yeni Ahit, 1. Korintliler, 9. Elçinin Hakları, 19-23.

lışma hem de Kiliseye mensup olanların inanç bağlarının güçlendirilmesi demektir. Farklı iki gruba yapılan bu eğitim kendi içinde değişik yöntemler içerir: “Kilise içinde mürit yetiştirmek, inançları sayesinde, Mesih İsa’nın adıyla yaşamları olsun diye, bu yaşamda onları eğitmek ve yetiştirmek ve Mesih’in Bedeni’ni oluşturmak amacıyla, insanların Tanrı’nın Oğlu İsa’ya inanmalarına yardımcı olacak çabaların tümüne din eğitimi dendi.”<sup>14</sup> Bu eğitim anlayışı sebebiyle ortaya çıkan misyonerlik faaliyetleri, farklı siyasal amaçlar için kullanılsa da esas olarak Hıristiyanlığın öngörüsü olduğu kabul edilmelidir.

Öte yandan Hıristiyan bireylere verilecek din eğitimi çocuklara, gençlere ve erişkinlere verilen inanç eğitimidir. “Din dersi özellikle, genel olarak Hıristiyanlık dininin kurallarını sistematik ve organik bir biçimde öğreten Hıristiyan doktrini eğitimidir.

Din eğitimi, bir din dersi görünümü altındaki din dersini hazırlayan ya da bundan çıkan Kilise’nin havarilerden gelen misyonunun belirli sayıdaki öğelerine, onlarla karışmadan, eklenmesidir: İncil’in ilk bildirilişi ya da Hıristiyanlık inancını uyandırmak için yapılan konuşma, inanma nedenlerinin araştırılması, Hıristiyan yaşam deneyimi, Kilise sınırları törenleri, Kilise cemaatine entegre olma, misyoner ve havariyelik tanıklıktır.”<sup>15</sup>

Din eğitimi Kilise yaşamı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Kilise’nin yalnız coğrafi olarak yayılması ve sayıca artması değil, aynı zamanda, hatta daha çok içten büyümesi, Tanrı tasarısı ile olan uyumu özellikle din dersine bağlıdır.<sup>16</sup>

Kilise’ye emanet edilen Tanrı Yasası inanlılara yaşam ve gerçek yolu olarak öğretilir. Şu halde inanlıların, düşünme yetisini arındıran ve nurun yardımıyla yaralanmış insan aklını iyileştiren esenlikli Tanrısal buyrukları öğrenme vardır. İnanlıların Kilise’nin meşru otoritesi vasıtasıyla kural ve kurumlara uyma görevi vardır. Disipline olsalar da, bu kararlar sevgi içinde itaati gerektirmektedir.<sup>17</sup>

Son olarak İslam da dine inananlara yapılacak eğitimle diğer insanlara dinin sunulma biçiminin yöntemlerini birbirinden ayırır. Bununla ilgili birçok delil bulma imkânı ile birlikte Kur’an’daki eğitimle ilgili kavramların tahlili ve ayetlerin incelenmesi ile konunun daha sağlam bir temele dayanacağı söylenebilir.

### 3. KUR’AN’DA EĞİTİMLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Kur’an’da eğitim söz konusu edildiğinde farklı kavramlar üzerinde durma imkânı olmasına rağmen, bu çalışmanın sınırları gereği, “tebliğ”, “davet” ve “emir-nehiy” kavramları incelenmeye çalışılacaktır. Kavramların incelenmesinde kelime-

<sup>14</sup> Heyet, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2000, s. 8.

<sup>15</sup> Catholic Church-Pope (1978-2005:John Paul II) *Catechesis in Our Time: Apostolic Exhortation Catechesi Tradendae of His Holiness Pope John Paul II to The Episcopate, the Clergy and The Faithful of The Entire Catholic Church on Catechesis in Our Time*, Slough, 1979, s. 13.

<sup>16</sup> Ae, s. 10.

<sup>17</sup> Heyet, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, s. 8.

lerin filolojik kökenlerinden hareketle kazandıkları manalar ve ayetlerde anlatılan konular bağlamındaki kavramsal anlamları inceleme şeklinde bir yöntem izlenecektir.

#### a. Tebliğ

Tebliğ kelimesinin kökü olan beleğa fiili, "hedeflenen bir yere veya bir şeye ulaşmak, bir amaca erişmek" anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> "Yusuf, kuvvetli çağına ulaşınca ona hüküm ve ilim verdik..."<sup>19</sup> ayetinde beleğa fiili, kelimenin bu ilk ve yalın anlamıyla kullanılmıştır. Kelimenin bir işi sonuca ve amaca ulaştırmak anlamı da şu ayette kullanılmaktadır: "...Kim Allah'a dayanırsa O, ona yeter. Allah, buyruğunu yerine getirendir (baliğ)..."<sup>20</sup>

Konuşan şahsın içtenlikle ve doğru bir dil kullanarak maksadını muhatabının gönlüne tam olarak ulaştırmasına da "belâğat" denir.<sup>21</sup> "Onlar Allah'ın, kalplerindeki bildiği kimselerdir; onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında beliğ söz söyle."<sup>22</sup> ayetinde beliğ söz ile kastedilen yukarıdaki belâğat tanımında dile getirilen yönleri içeren sözlerdir.

Beleğa fiilinden türetilen tebliğ kelimesi de, bir kimsenin bir şeyi veya haberi başkasına ulaştırması demektir ve Hz. Peygamber'in risalet görevini tüm insanlara ulaştırması anlamında kavramlaşmıştır. Kur'an'da belâğ kelimesi ile de ifade edilen tebliğ, Hz. Peygamber'in risaletini hem Müslümanlara hem de diğer tüm insanlara iletmesi anlamında kullanılmaktadır.

Tebliğ kavramının kullanıldığı ayetlerde tüm peygamberlerin<sup>23</sup> ve Hz. Muhammed'in görevinin sadece Allah'ın mesajını duyurmak<sup>24</sup> olduğu, eğer mesajı duyurmazsa görevini yerine getirmemiş olacağı<sup>25</sup> anlatıldığı görülmektedir. Ayrıca Kur'an da insanlar için bir mesaj olarak<sup>26</sup> adlandırılmaktadır.

#### b. Davet

Davet kelimesinin kökü olan de'a fiili, "bir kimsenin, sesini ve sözlerini kullanarak bir şeyi kendine meylettirmesi" anlamındadır.<sup>27</sup> "Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize seslendiğiniz gibi, Peygamber'e yüksek sesle seslenmeyin..."<sup>28</sup> ayetindeki dua kelimesi, seslenme anlamında kullanılmaktadır.

<sup>18</sup> İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu'l Mekâyis fi'l-Luğa*, Beyrut, ts., s. 153.

<sup>19</sup> Yusuf 12/22.

<sup>20</sup> Talak 65/3.

<sup>21</sup> Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut, 88; Zemahşerî, Mahmud b. Amr, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut, 1426, s. 83; Rağib el-Isfehânî, *Mufredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut, 1412, s.144.

<sup>22</sup> Nisa 4/63.

<sup>23</sup> Ahzab 33/39; Araf 7/79.

<sup>24</sup> Araf 7/62, 67; Ahkaf 46/23; Hud 11/57; Cin 72/28; Ali İmran 3/20; Maide 5/92.

<sup>25</sup> Maide 5/67.

<sup>26</sup> İbrahim 14/52; Ahkaf 46/35; Enbiya 21/106.

<sup>27</sup> İbn Faris, *age*, s. 356.

<sup>28</sup> Hucurat 49/2.

Kelime bu kök anlamından hareketle çağırma, çağrı anlamlarını da içermektedir. Kur'an'da davet kelimesi bu anlamıyla birçok ayette kullanılmaktadır: "...Sonra sizi topraktan bir çağırdı mı hemen (kabirlerinizden) çıkarırsınız."<sup>29</sup> "Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırıldığı zaman, Allah ve Rasulüne uyun..."<sup>30</sup> "(Hesapları görülüp) iş bitirilince, şeytan diyecek ki: 'Şüphesiz Allah size gerçek olanı vaat etti, ben de size vaat ettim ama size yalancı çıktım. Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ben, sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koştunuz..."<sup>31</sup>

Öte yandan davet, isteme, talep etme ve dua etme anlamlarına da kullanılan bir kelimedir.<sup>32</sup> "Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. (Benden isteyin, ben de vereyim) Çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme gireceklerdir."<sup>33</sup>

Davet kelimesi Hz. Peygamberin insanları dine çağırması anlamına gelen bir kavram olarak kullanılmaktadır. Kimi araştırmacılar tebliğ ve davet kavramlarının aynı anlama geldiğini söyleseler de<sup>34</sup> Kur'an'daki kullanımları göz önüne alındığında iki kavramın birbirinden farklı anlamlar içerdiği görülecektir. Tebliğ, Hz. Peygamber'in risaletini herkese ulaştırması için kullanılırken davet, özellikle İslam'a mensup olmayanları dine çağırma anlamına gelmektedir. Bu yönüyle tebliğ genel bir kavram iken davet daha özel bir anlam taşımaktadır. Kavramın bu anlamda kullanıldığını, daveti anlatan ayetlerde muhatap alınan kitleden anlamak mümkündür.

Kur'an'daki kimi ayetlerde davet edilen kimselerin inanmayanlar olduğu<sup>35</sup> açıkça dile getirilirken, kimi ayetlerde de genel anlatımdan hedef kitlenin dini kabul edenler olmadığı<sup>36</sup> anlaşılmaktadır. "Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!.." ayeti de davetin nasıl yapılacağı hakkında temel ilkeleri anlatmaktadır.

Kavramın yer aldığı ayetlerden anlaşılacağı gibi davet hiçbir zorlama olmaksızın insanları İslam'a çağırma anlamı taşımaktadır. "Dinde zorlama yoktur..."<sup>38</sup> ayeti de bu çağırının nasıl yapılacağı hususunda önemli bir yol göstermektedir. Buna göre davet, henüz İslam'ı kabul etmemiş kimselerin, hiçbir zorlama

<sup>29</sup> Rum 30/25

<sup>30</sup> Enfal 8/24

<sup>31</sup> İbrahim 14/22

<sup>32</sup> Fîrûzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, ts., 2/601.

<sup>33</sup> Mü'min 40/60

<sup>34</sup> Bkz. Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, İstanbul, 2000, s. 29-30.

<sup>35</sup> Kehf 18/57; Fussilet 41/5; Şura 42/13; Hadid 57/8; Hac 22/67; Kasas 28/87; Mü'min 40/10; Saff 61/7; Nuh 71/5-8; Mü'min 40/41-43

<sup>36</sup> Yusuf 12/108; Nahl 16/125; Ra'd 13/36

<sup>37</sup> Nahl 16/125

<sup>38</sup> Bakara 2/256

yapmaksızın bilgiye dayanarak ve güzel öğütle dinin esaslarına inanmaya çağrılmasıdır. Davetin kapsadığı alan, diğer bir deyişle dine mensup olmayan kimselere sunulacak bilgiler öncelikle inanç esaslarıdır. Dinin diğer esasları, örneğin ibadetler ve ahlak konuları hakkında bilgi verilebilir ancak İslam'ın inancı öncelemesi nedeniyle insanlar ibadetleri yapmaya, ahlak kurallarına uymaya değil, inanmaya çağrılmalarıdır.

Davet kavramının içeriğinde bir zorlama bulunmamasına karşın, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın, dine mensup kimselerin kendi özgür iradeleleriyle tercih ettikleri dini öğrenmeleri açısından bir zorunluluk ya da zorlama içerdiği söylenebilir.

### c. Emir ve Nehiy

Emir ve nehiy birbirinin zıddı olan iki kelimedir. Buna göre emir kelimesinin anlamını tahlil ederek zıt anlamı ile nehyin de anlamı ortaya konmuş olacaktır. Emir kelimesinin fiil kökü olan emera, temel olarak "birisinin itaat etmesini istemek" anlamında kullanılmaktadır.<sup>39</sup> Emretme, emredenin kendini üstün kabul edip muhatabını verdiği emre mecbur tutarak bir fiilin yapılmasını istemektir. Üstün tutma ile kastedilen, emreden kimsenin gerçekte ondan konum olarak üstün olsa da olmasa da, kendisini muhatabından ya da emri yönelttiği kimseden daha üstün görmesidir.<sup>40</sup> Cümle yapısını ve sözün amaca uygunluğunu inceleyen meâni ilminin bu verilerine göre emir fiilinde muhatabın eksik olduğu konuda emredenin bilgisi ya da davranış yönünden üstünlüğü, aynı zamanda da muhatap olanlar açısından kabul etme hususunda bir bağlayıcılık bulunmaktadır. Buna göre emretme dini kabul edenler için geçerli bir eylemdir.

İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ile davetin hedef kitlesi açısından farklılığı şu ayette açık bir biçimde görülebilmektedir: "*Sizden, hayra çağıran (davet eden), iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"<sup>41</sup> Ayette hayra davet etme ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın ayrı ayrı zikredilmesi, iki eylemin aynı anlamda kullanılmadığını göstermektedir. Aynı biçimde "*Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder...*"<sup>42</sup> ayetinde emretme ve yasaklamanın Peygambere uyanlara yapıldığının anlatılması da, buradaki muhatapların dinin mensupları olduğunu göstermektedir.

İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ile ilgili ayetlerde bu görev tüm Müslümanlarla birlikte<sup>43</sup>, insanları idare edenlere verilmekte<sup>44</sup> ve Müslümanların birbirine karşı bu görevi yerine getirirken bağlayıcılık derecelerinin farklı olduğu

<sup>39</sup> İbn Faris, age, s. 88.

<sup>40</sup> Abdülaziz Atık, *İlmu'l-Meânî*, Beyrut, 1405, s. 81.

<sup>41</sup> Ali İmran 3/104.

<sup>42</sup> Araf 7/157.

<sup>43</sup> Ali İmran 3/110; 114.

<sup>44</sup> Hac 22/41; Araf 7/199.

anlatılmaktadır. Örneğin dostluğa dayanan bir nasihat anlamıyla Mü'min erkek ve kadınların birbirlerine emir ve yasaklamaları<sup>45</sup> ile peygamberin inananlara<sup>46</sup> ve aile içerisinde büyüklerin diğer bireylere emretmesi<sup>47</sup> farklı bağlayıcılık dereceleri gösterir.

Emir ve nehiy kavramlarının içeriğindeki bağlayıcılık, davet kavramı ile karşılaştırılınca daha açık olarak anlaşılabilir. İslam'a davet edilen insanlar, bu çağrıya uymak zorunda değildirler. İsteyen kendi özgür iradesiyle bunu kabul edebilir, istemeyen ise Allah katındaki sorumluluğu kendisine ait olmak üzere reddetme hakkına sahiptir. İslam ne çağrıyı yapana ne de çağrılan kimseye bu konuda bir zorlama getirmez. Ancak İslam'ı kabul edenler için durum böyle değildir. Kendi isteğiyle dine giren kimse için din bağlayıcı olmaktadır. Bu da hem dini öğrenmeyi hem de sosyal ve hukuki yaptırımları beraberinde getirir.

Dinin bağlayıcılığını bireysel, toplumsal ve siyasal açılardan farklı biçimlerde ele almak mümkündür. İslam dini, Müslüman bir bireyden, dinin emir ve yasaklarını öğrenip bunlara göre hareket etmesini ister. Bu yönüyle emir-nehiy kavramları, bireyin kendisinin dini öğrenmesi yönüyle bir bağlayıcılık ifade eder. Diğer bir deyişle İslam'ın özgün öğretisinin gereği olarak dinlerini öğrenmek zorunda oldukları için emir ve nehiy, Müslüman bireylerin dini öğrenme hak ve görevleri anlamına gelebilir ki bu, onlara verilecek eğitimle Müslüman olmayanlara sunulacak dini bilgilerin farklı olduğu sonucunu doğurur.

Öte yandan sosyal yapının kurulması ve sürdürülmesi açısından toplumdaki her bireye önemli görevler düşmektedir. Bu görevlerin başında, bireylerin kendi davranışlarını kontrol etmeleri ve diğerlerini de etkilemeleri gelebilir.<sup>48</sup> Bu etkileme daha doğrusu etkileşim, iyi ve doğru şeyleri başkalarına emretme ile gerçekleşir. Buradaki emretmenin bağlayıcılık derecesi bireylerin konumlarına göre değişebilir. Örneğin anne ve babaların, eğitiminden sorumlu oldukları çocuklarına iyilikleri doğrudan emredip bunları yapmalarını istemeleri ve kötülükleri yasaklamaları zorunlu görevleridir. Aynı şekilde eşler de birbirlerinden sorumlu oldukları için emir ve nehiy görevlerini yerine getirmede diğerlerine göre daha fazla bağlayıcılığa sahiptirler. Ancak bütün Müslümanların birbirlerine iyiliği emredip kötülüğü yasaklamaları, tavsiye niteliğindedir. Aile ve çevrenin görevleri arasında yer alan emir ve nehiy, farklı biçimlerde ortaya konan sosyal yaptırımlar içerebilir.

Emir ve nehiy, siyasal açıdan ise tamamen bağlayıcılık ve zorunluluk ifade eder. Devlet, bireylere iyilikleri emretme ve kötülükleri yasaklama görev ve yetki-

<sup>45</sup> Tevbe 9/71.

<sup>46</sup> Araf 7/145.

<sup>47</sup> Taha 20/132.

<sup>48</sup> "Siz Kitabı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?.." (Bakara 2/44) ayeti bu görevin nasıl yerine getirileceğini ortaya koymaktadır.

sine sahiptir. Bu yetkiyle, insanların uymaları gereken kurallar ve sınırlamalar demek olan hukuk kurallarını belirler ve uygular. Dolayısıyla bireylerin bu emir ve yasaklara uymaları da zorunludur ve uyulmaması halinde hukuki yaptırımlar kullanılabilir.

### SONUÇ

Eğitim felsefesinin ilgilendiği sorunlar arasında yer alan “neyi, kime, nasıl öğretilmeliyiz?” sorularının dinin öğretileceği hedef kitle açısından ele alındığı bu çalışmada, Kur’an’da yer alan eğitimle ilgili üç kavramın tahlili sonucunda şunları söylemek mümkündür:

Her din, kendine ait eğitim anlayışına sahiptir ve dinlerin ana kaynakları/kutsal kitapları bu anlayışın belirlenmesinde önemli role sahiptir. Bu bağlamda Yahudilik, ırksal nitelikleri nedeniyle din eğitimini sadece Yahudi olanlara özgüleştirirken, Hıristiyanlık evrensel olması yönüyle kendi mensuplarına yapılacak din eğitimini ve diğer bütün insanlara dinin sunulmasını birbirinden farklı tutar. Hıristiyanlığa göre eğitime konu olan bilgiler ve bunların hangi yöntemlerle öğretileceği hedef kitleye göre değişiklik arz eder.

İslam dini de aynı şekilde bu iki hedef kitleyi birbirinden ayrı değerlendirir. Eğitime konu olan dini bilgiler ve bunların hangi yaklaşımlarla öğretileceği İslam’a göre değişiklik gösterir. Buradaki bilgilerden kasıt, dinin hangi öğretilerinin kimlere ne kadar öğretilceğidir. Yaklaşımlardan kastedilen ise, genel öğretim yöntemleri değil, dinin öğretiminde esas olan bilgilerin insanlara sunulma biçimi olan emretme ya da çağrı yapma gibi yaklaşımlardır.

İslam’ın bu alandaki yaklaşımlarını, Kur’an’daki eğitimle ilgili olduğu düşünülen tebliğ, davet ve emir-nehiy kavramlarının anlamları ve bunların muhatap aldığı kitlelerin belirlenmesi ile ortaya koymak mümkündür. Buna göre tebliğ, İslam öğretisinin tüm insanlara ulaştırılması anlamına gelir ki, İslam hakkında herkese bilgi öğretmek olarak düşünülebilir. Davet ise Müslüman olmayanların hiçbir zorlama yapmaksızın dine çağrılması, davet edilmesi için kullanılan kavramdır. İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamaya gelince bu, Kur’an’a göre özellikle Müslüman olanlara dinin öğretilme biçimini ifade eder ve onlar için bağlayıcılığı söz konusudur.

### KAYNAKÇA

- Ackerman, Walter I., “*Jewish Education-For What?*”, American Jewish Year Book-1969, Ed. Morris and Milton Himmelfarb, Vol.70, New York, 1969.
- Aron, Isa, *What is the philosophy of Jewish education?* A review essay Religious Education, Volume 94, Issue 1, Winter 1999.
- Atık, Abdülaziz, *İlmü'l-Meânî*, Beyrut, 1405.
- Bilhan, Saffet, *Eğitim Felsefesi*, Ankara, 1991.
- Catholic Church-Pope (1978-2005:John Paul II) *Catechesis in Our Time: Apostolic Exhortation Catechesi Tradendae of His Holiness Pope John Paul II to The Episcopate, the Clergy and The Faithful of The Entire Catholic Church on Catechesis in Our Time*, Slough, 1979.

- Çotuksöken, Betül, "Eğitim Kavramı Üzerine", Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim, İstanbul, 1996.
- Fîrûzabâdî, Meccuddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâîfî'l-Kitabî'l-Aziz*, Beyrut, ts.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, Beyrut, ts.
- Hand, Michael, *Is Religious Education Possible? A Philosophical Investigation*, London, 2006.
- Heyet, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, ç. Dominik Pamir, İstanbul, 2000.
- Hudson, W. D., "Is Religious Education Possible?" New Essays in the Philosophy of Education, eds. Glenn Langford and D.J. O'Connor, London, 1973.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu'l Mekâyis fî'l-Luğa*, Beyrut, ts.
- el-İsfehânî, Rağîb, *Mufredâtü Elfâzî'l-Kur'an*, Beyrut, 1412.
- Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- Kur'an-ı Kerim*
- Levisohn, Jon A., "How to Do Philosophy of Religious Education?", *Religious Education*, Vol. 100, Issue 1, Winter, 2005.
- Önkâl, Ahmet, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, İstanbul, 2000.
- Peterson, Michael L., *Philosophy of Education: Issues and Options*, Downers Grove, 1986.
- Phenix, Philip H., *Philosophies of Education*, New York, 1961.
- Rosenak, Michael, *Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching*, Providence, RI, 1995.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut, 1426.

## DİYALOG MU TEBLİĞ Mİ? HZ PEYGAMBERİN DİYALOG ÖRNEĞİ OLARAK SUNULAN BAZI UYGULAMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME\*

Süleyman TURAN, Yakup ÇOŞTU\*\*

### ÖZET

Bu çalışmada bugün anlaşıldığı şekliyle dinlerarası diyalogun ve mahiyetinin ne olduğu ortaya konularak Hz Peygamberin diğer din mensuplarına yönelik tavırının kendi doğruluğu ve haklılığından bahsetmeksizin ötekini dinleme, anlama, ondan öğrenme ve ona bir şeyler öğretme maksadıyla yapılan diyalog bağlamında değerlendirilemeyeceği, aksine Peygamberin İslam'a kazandırmak yani tebliğ için diğer din mensuplarıyla ilişki kurduğu ve bu bağlamda Hz Peygamberin dinlerarası diyalog modeli olarak gösterilemeyeceği vurgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler** Hz Muhammed, dinlerarası diyalog, misyon, tebliğ

### IS IT DIALOGUE OR DA'WAH? AN EVALUATION OF PROPHET MUHAMMAD'S PRACTICES WHICH ARE PRESENTED AS MODEL OF INTER-RELIGIOUS DIALOGUE

In this study, we have firstly explained what the essential character of inter-religious dialogue is. Afterwards, by evaluating prophet Muhammad's some practices which are presented as examples of inter-religious dialogue we have tried to point out that these examples should have been understood in the context of Islamic da'wah and Muhammad is not a model for an inter-religious dialogue.

**Key words** Prophet Muhammad, inter-religious dialogue, mission, da'wah

### GİRİŞ

Dinlerarası diyalog, oldukça yakın geçmişi olan bir olgudur. Nitekim günümüzde anlaşıldığı şekliyle diyalogdan, II. Vatikan Konsili'nden sonra söz edilmeye başlanmış ve konsil sonrasında özellikle İbrahimi din mensupları olarak nitelendirilen Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar birbirleriyle hem teorik hem de pratik alanda ilişkiler kurmaya ve kurdukları bu ilişkileri geliştirmeye yönelik

\* Bu metin, 20-23 Nisan 2007 tarihlerinde Çorum'da düzenlenen Hz Muhammed ve Evrensel Mesajı konulu sempozyumda sunulan "Hz Peygamber bir Diyalog Modeli midir?" isimli tebliğin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

\*\* OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, sturan@omu.edu.tr; OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ycostu@omu.edu.tr

faaliyetler yapmaya yönelmişlerdir. Bununla birlikte başta Katolik Kilisesi olmak üzere Protestan ve Ortodoks kiliseler, özellikle Müslümanlarla diyalog faaliyetlerine ağırlık vermişlerdir. Başlangıçta diyalog faaliyetlerine karşı mesafeli olan ve bu faaliyetlere şüpheyle bakan Müslümanlar ise son yıllarda başta Hıristiyanlar olmak üzere diğer din mensuplarıyla diyalojik ilişki kurma noktasına gelmişlerdir. Bu bağlamda diyalogdan yana tavır sergileyenler, tarihsel süreçten, özellikle de Hz Peygamberin hayatından bazı örnekler vererek ve Hz Muhammed'i bir diyalog modeli olarak göstermeye çalışarak gayri Müslimlerle diyalog yapılması gerektiği yönündeki yaklaşımlarını desteklemekte ve kendi diyalog faaliyetlerini bu şekilde haklı çıkarmaya çalışmaktadırlar.

Bu çalışmada biz, Hz Peygamberin bazı uygulamalarının bugün anlaşıldığı anlamıyla bir dinlerarası diyalog faaliyeti olup olmadığını inceleyerek onun gerçekten bir dinlerarası diyalog modeli sayılıp sayılamayacağını tartışacağız. Bunu yaparken öncelikle bugün anlaşıldığı şekliyle dinlerarası diyalogun ve mahiyetinin ne olduğunu ortaya koyarak kurumsal ve bireysel diyalog faaliyetleri üzerinde duracağız. Daha sonra da Hz Peygamberin diyalog faaliyeti olarak sunulan uygulamalarından belli başlılarını örnek olarak zikrederek bu uygulamaların günümüzdeki anlamıyla bir dinlerarası diyalog faaliyeti olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışacağız.

### DİNLERARASI DİYALOG VE MAHİYETİ

Grekçe "dialogos" kelimesinden türeyen ve Grekçe'den Latince'ye "dialogus" şeklinde, oradan da diğer Batı dillerine geçen diyalog sözcüğü, kelime anlamı olarak "sohbet, muhavere, konuşma, bir insan ile bir nesne arasındaki ilişki veya alışveriş ve fikirlerin veya düşüncelerin karşılıklı değişimi" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Günümüzde kazandığı anlamıyla teknik bir terim olarak ise, dinlerarası diyalog, farklı dinlere mensup insanların inançlarını ve düşüncelerini birbirine zorla kabul ettirme yolunu seçmeksizin, eşitlik, hoşgörü, doğruluk, samimiyet, sevgi ve saygılı bir iyi niyet içinde ortak olan ve olmayan bir meselede barış, hürriyet ve açıklık atmosferinde ötekini bilmek, tanımak, dinlemek, anlamak, öğrenmek ve öğrendiklerine paralel olarak değişip gelişme göstermek maksadıyla karşılıklı konuşabilmelerini, işbirliğine gidebilmelerini, birlikte yaşayabilmelerini ve birbirini tecrübe edip hatta uzlaşabilmelerini sağlayan bir karşılaşma şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987, c. IV, s. 345; Sina Kabağağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 173.

<sup>2</sup> Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Fowler Wright Boks, Herefordshire, 1997, s. 5; Paul Mojzes, "The what and the how of dialogue", *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier*, eds. M. Darrol Bryant & F. Flinn, New Era/Paragon House, New York, 1989, s. 199; Mustafa Alici, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 20; Mahmut Aydın, "Dinlerarası Diyalogun Teorik

Tanımdan da anlaşılacağı üzere diyalogun temel amacı, muhatabı dinlemek, öğrenmek, değişmek, mutlak hakikati anlama ve idrak duygusu içinde gelişmek ve bütün bunlara paralel olarak eylemde bulunmaktır. Şayet muhatap hakkındaki yargılarımızda, düşüncelerimizde ve tutumlarımızda herhangi bir değişiklik olmuyorsa, diyalog süreci sadece farklı kesimlerin çay, kahve içmek veya yemek yemek için bir araya gelmelerinden öte bir anlam taşımayacaktır. Bu sürecin anlamlı ve verimli olabilmesi için 1) Muhatabı yakından tanıma fırsatı, 2) Muhatab hakkında önceden sahip olunan yanlış inançları ve önyargıları düzeltme imkânı, 3) Muhatab hakkında önceden sahip olduğu kanaatten farklı bir kanaate sahip olma, 4) Ortaya çıkan yeni duruma uygun bir tarzda muhataba karşı hal ve davranışta bulunup sonuçta da ona karşı daha olumlu ve yapıcı bir tutum takınma şeklindeki dört ilkenin mutlaka hayata geçirilmesi gerekmektedir.<sup>3</sup>

Günümüzde kullanıldığı anlamıyla dinlerarası diyalogu bu şekilde tanımladıktan sonra şimdi de daha ziyade Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği tarafından yürütülen kurumsal faaliyetler ile bazı sivil toplum kuruluşları ve akademisyenler tarafından yürütülen bireysel faaliyetler üzerinde durmak istiyoruz.

Bilindiği üzere Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili (1962–1965)'ne kadar "Kilise dışında kurtuluş yoktur" doğmasını savunmaktaydı. II. Vatikan Konsili'nde Kilise'nin birçok esası yeniden gözden geçirilmiş, dünyanın diğer dinlerine ve bu dinlerin mensuplarına yönelik daha pozitif bir yaklaşım gösterilmiş ve *Nostra Aetate (NA)*, *Lumen Gentium (LG)* ve *Ad Gentes (AG)* gibi dokümanlarda diğer dinlerin "Tanrı'nın evrensel kurtuluş planındaki" yeri konusunda geçmişe nazaran bazı olumlu açıklamalarda bulunulmuştur. Bu açıdan II. Vatikan Konsili, Katolik Kilisesi için bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir.<sup>4</sup>

II. Vatikan Konsili'ni toplamaya sevk eden sebepler arasında Kilise'nin kendi iç problemleri ve Hıristiyanların bölünmüşlüğü'nün büyük etkisi bulunmakla beraber belki de en önemli faktör, kilisenin temel öğretilerini çağın gerekleleriyle uzlaştırmaya çalışmaktı. Katolik Kilisesi, bütün insanlarla diyaloga girme arzusu doğrultusunda öğretilerini yeniden düzenlerken ve modern dünyanın gerek-

→

Temelleri", *Polemik Değil Diyalog*, ed. H. Karaman vdğ., Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 155; Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 17.

<sup>3</sup> Aydın, "Dinlerarası Diyalogun Teorik Temelleri", s. 155–156; Ayrıca bkz. Notto R. Thelle, "Interreligious Dialogue: Theory and Experience", *Theology and the Religions*, ed. Viggo Mortensen, William B. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2003, ss. 129-130.

<sup>4</sup> Vatikan Konsili'ne kadar Katolik dünyada hakim olan anlayış hakkında daha fazla bilgi için bkz. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside The Church: Tracing the History of the Catholic Response*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2002. Konsil dokümanları ve içerikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, ss. 75–175; Maureen Sullivan, *101 Questions and Answers on Vatican II*, Paulist Press, New York, 2002; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991.

lerine uygun biçimde ifade ederken kilise dışında kurtuluş olup olmadığı konusunda yeni bir şey söylememiştir. Dolayısıyla konsil öncesi hâkim olan “Kilise dışında kurtuluş yoktur” şeklindeki mevcut doktrine de aykırı hareket etmemiştir. Konsil dökümanlarında Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olanlar veya hiçbir inanca sahip olmayanlar için “Hıristiyan olmayanlar” sıfatının kullanılması konsilin temel hareket noktasının misyon olduğunu zımnen işaret etmekteydi.<sup>5</sup> Dökümanlar dikkatlice incelendiğinde misyon ve diyalogun tezat teşkil etmediği aksine içiçe girdiği ve birbirinin ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir. Bununla birlikte gerek konsil esnasında gerekse konsil sonrasında ortaya konulan bazı metinlerde diyalogun misyonerlik amaçlı yapıldığı açıkça da ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Örneğin 1973 yılında Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası’nın sekreterlik görevine getirilen Pedro Rossano, sekreteryanın yayın organı olan Bulletin’de yazdığı bir makalede diyalogun Katolik misyonuna hizmet etmek için ortaya atılan bir olgu olduğunu diyalogun ortaya atıldığı ilk yıllarda şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

Diyalogdan söz ettiğimizde açıktır ki bu faaliyetin, kilise şartları çerçevesinde misyoner ve İncil’i öğreten bir cemaat olarak yapıyoruz. Kilise’nin bütün faaliyetleri, üzerinde taşıdığı şeyleri yani Mesih’in sevgisini ve Mesih’in sözlerini nakletmeye yöneliktir. Bu sebeple diyalog, Kilise’nin İncil’i yayma amaçlı misyonunun çerçevesi içerisinde yer alır.<sup>7</sup>

Daha sonraki yıllarda Roma Katolik Kilisesi tarafından yayınlanan *Dialogue and Mission* (1984), *Dialogue and Proclamation* (1991) ve Papa II. John Paul’un 1990 yılında yayınladığı *Redemptoris Missio* adlı resmi dokümanlarda da diyalogun kilisenin misyonunun temel unsuru ve ayrılmaz parçası olduğu açıkça ifade edilmektedir. Papa II. John Paul diyalogun kilisenin misyonuyla ilişkisini ilgili dokümanda şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

Dinlerarası diyalog, kilisenin evanjelik misyonunun bir parçasıdır. Bir metot ve müşterek bilgi ve zenginleşme vasıtası olarak diyalog ile misyon arasında herhangi bir tezat ve çatışma yoktur...<sup>8</sup>

Bilindiği üzere Katolik Kilisesi tüm Hıristiyan dünyayı temsil etmemektedir. Bu Kilise’nin dışında Ortodoks, Protestan ve Anglikan gibi diğer Hıristiyan kiliseleri de mevcuttur. Bu kiliselerin kurumsal diyalog faaliyetleri bir araya gelecek oluşturdıkları Dünya Kiliseler Birliği (WCC) çatısı altında yürütülmektedir.

<sup>5</sup> Ali İsrâ Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, II. Baskı, Alperen Yayınları, Ankara 2002, 158, 162.

<sup>6</sup> Vatikan Konsili’ne yönelik bir değerlendirme için bkz. Mahmut Aydın, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslim Since the Second Vatican Council*, The Council For Research in Values and Philosophy, Washington, 2002, ss. 83-86.

<sup>7</sup> Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, s. 237.

<sup>8</sup> Doküman ve yorumu ile ilgili olarak bkz. Pope John Paul II, “Redemptoris Missio”, *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*, eds. Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, Terry C. Muck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, ss. 240-246.

Katolik olmayan dünyada diğer din mensuplarıyla diyaloga girme fikri ilk defa II. Vatikan Konsili'nden çok önce, 1910 yılında İngiltere'nin Edinburg kentinde toplanan Dünya Misyonerlik Konferansı'nda gündeme getirilmişti. Diyalog, geleneksel misyonerlik metotlarının giderek etkisiz kaldığı bir dünyada diğer din mensuplarına yaklaşmak için yeni bir misyonerlik stratejisi olarak geliştirilmişti. Bu toplantıdan sonra yapılan diğer toplantılarda da diyalog ve misyon ilişkisi üzerinde durulup yeni açılımlar geliştirilmeye çalışıldıysa da zikrettiğimiz temel anlayış yani, diyalogun yeni bir misyon stratejisi olduğu olgusu sürdürülmüştür.<sup>9</sup>

Cörüldüğü üzere gerek Katolik Kilisesi gerekse Dünya Kiliseler Birliği bünyesinde toplanan diğer kiliseler, diğer dinlerin mensuplarıyla kurumsal diyalogdan sanıldığından ötesinde çok yönlü yararlar beklemektedir. Öyle ki dinlerarası diyalog faaliyetleri, kiliseler tarafından yeni misyon anlayışlarının bir parçası olarak kullanılmakta<sup>10</sup> ve bu anlamda kiliselere daha fazla hizmet etmektedir.

Zikrettiğimiz kurumsal diyalog faaliyetleri yanında çeşitli sivil toplum kuruluşları ve akademisyenler tarafından yürütülen ve yöntem ve amaçları bakımından kurumsal/resmi diyalog faaliyetlerinden tamamen farklı olan bireysel diyalog faaliyetlerinden de söz edilebilir. Bireysel diyalogculara göre Yüce Yaratıcı sadece belirli bir milletin veya dinsel geleneğin tekelinde değildir. O, tüm kâinatın Rabbidir. Hıristiyanlık, Kilise veya İsa Mesih yegâne kurtuluş yolu değil, çeşitli kurtuluş yollarından sadece biridir. Her dinsel gelenekte iyi, ahlaklı ve dürüst insanlar olduğu gibi kötü insanlar da vardır. Bundan dolayı belirli bir dinsel geleneğin iyi insanlar, diğerlerinin de kötü insanlar yetiştirdiği gibi bir iddia hiçbir şekilde doğru değildir. Hıristiyanlığı, Hıristiyan olmayanlara benimsetmek veya sevdirmek için değil, dünyada barış ve adaleti temin etmek, insan haklarını korumak, yoksulluk, çevre kirliliği ve tabii kaynaklarının tüketilmesi gibi tüm insanlığın zararına olacak sorunların çözümü için diyalog ve işbirliği yapılmalıdır.<sup>11</sup>

Bireysel diyalogu savunanlara göre dinlerarası diyalogun temel özellikleri şunlardır;

Diyalogda ötekini bilmek esastır. Birbirlerini tanıyıp bilmek için de taraflar sadece teorik olarak birbirleri hakkında nesnel bilgi edinmekle yetinmemeli aynı zamanda bir araya gelerek birbirlerinin inançlarını, yaşam tarzlarını da bizzat tecrübe etmelidirler. Diyaloga giren kimseler hem kendilerine hem de kendi dini

<sup>9</sup> Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, s. 178.

<sup>10</sup> Diyalog-misyon ilişkisine yönelik daha geniş bilgi için bkz. Michael Amaladoss, "Dialogue and Mission: Conflict or Convergence", *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*, eds. Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, Terry C. Muck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, ss. 301-306; Marcello Zago, "Mission and Interreligious Dialogue", *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 22, no. 3, July 1998, ss. 98-101; Paul F. Knitter, "Diyalog ve Misyon", çev. Mahmut Aydın, *İslamiyat*, 5/3, 2002, ss. 73-85.

<sup>11</sup> Mahmut Aydın, "Dinler Arası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?-Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslamiyat*, 5/3, 2002, ss. 17-48.

geleneklerine kısmen de olsa eleştirel bakabilmelidirler. Diyalog sürecine katılanlar, muhatabın manevi kaynaklarından azami ölçüde yararlanmaya çalışmalı ve kendilerini sadece sahip oldukları dini inançların kaynaklarıyla sınırlandırmamalıdır. Diyalogun tarafları muhatabına karşı nazik olmalı ve ona yakın ilgi göstermelidir. Diyalog, sadece bir tarafın konuştuğu, ötekinin dinlemekle yetindiği ve karşılık vermediği veya veremediği bir monoloğa dönüşmemelidir. Diyalog, bir misyonerlik faaliyeti olarak kullanılmamalıdır. Diyalogun asıl amacı, reddetmek ve muhatabı kendi dinimize zorla döndürme değil, belki onun hidayetini ümit etme olabilir. Diyalog, bir taviz verme ve taviz koparma faaliyeti de olmamalıdır. Yine diyalog bir münazara değildir. Münazara, gerçeği bulmayı gaye edinerek, taraflardan birisinin kendi iddialarının doğruluğunu, ötekinin ise yanlış olduğunu savunur. Hâlbuki diyalogda taraflarını birbirleri hakkında hüküm vermeleri gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>12</sup>

Hıristiyan kesimde durum böyle iken, diyalogun karşı kanadında yer alan farklı dinsel gelenekler içerisinde ve özellikle Müslümanlar arasında diyaloga yönelik farklı tavırların benimsendiği görülmektedir. Örneğin bazı kesimler, misyonun adeta Hıristiyanlıkla özdeşleşen bir olgu oluşundan hareketle, tarihsel süreçte yaşanan gelişmeleri de dikkate alarak diyalogun yeni bir misyon yöntemi olduğunu savunmakta ve diyaloga yönelik olumsuz bir kanaat sergilemektedir. Buna karşılık bazı gruplar ise, tıpkı kurumsal kiliselerin onu bir misyon vasıtası olarak kullandıkları gibi kendi dinlerini yayma noktasında bir araç olarak kullanabilecekleri düşüncesiyle diyalogdan yana bir tutum takınmaktadır. Bu iki yaklaşımın yanında, yukarıda farklarını ortaya koymaya çalıştığımız kurumsal ve bireysel şeklindeki ayırımı benimseyerek, kiliselerle kurumsal anlamda diyaloga karşı çıkan ama küresel ahlak, dünya barışı gibi evrensel konularda bireysel anlamda diyalog yapılmasından yana tavır sergileyen, çoğunlukla akademisyen ve araştırmacılardan oluşan bir üçüncü yaklaşımdan da söz etmek mümkündür.

### **HZ PEYGAMBER VE DİNLERARASI DİYALOG**

Dinlerarası diyalog sürecini ve diyalogun temel ilkelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi de günümüzde diyalog modeli olarak sunulan Hz Peygamberin Müşriklere ve Ehl-i Kitaba yönelik tavır ve tutumlarının günümüzde anlaşıldığı şekliyle dinlerarası diyalog kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini Hz Peygamberin diyalog faaliyeti olarak sunulan şu dört örnek üzerinden hareketle ele almaya çalışacağız: 1) Medine Vesikası, 2) Hudeybiye Barışı, 3) Necran Hıristiyanlarıyla ilişkiler, 4) Hıristiyan devlet adamlarına gönderilen mektuplar.

<sup>12</sup> Arınze, *Meeting Other Believers*, s. 4; Aydın, "Dinlerarası Diyalogun Teorik Temelleri", ss. 157-164; Mojzes, "The what and the how of dialogue", ss. 202-205.

## 1) Medine Vesikası:

Hz Peygamber, 622 yılında Mekkeli Müslümanlarla birlikte Medine'ye hicret edince ilk iş olarak bir mescit inşa ettirerek cemaati örgütlemeye başlamış ve ensar ile muhacirlerin arasını kardeşlik akdiyle pekiştirmiştir. Medine'de Müslüman, Yahudi, Müşrik ve az sayıda Hıristiyan yaşamaktaydı. Farklı inançlara mensup bu insanları herhangi bir dinin esaslarına göre bir araya getirmek ilk etapta mümkün değildi. Şehirde iç huzuru sağlamak ve birtakım müesseseler kurmak suretiyle toplum hayatını teşkilatlandırmak amacıyla yeni bir siyasi yapılanmaya gidilmiş, "Medine şehir devletinin anayasası" olarak kabul edilen 47 maddelik bir sözleşme yapılmıştır. Bu sözleşme, Hendek savaşı esnasında Yahudilerin Müslümanlara savaş açan Mekkeli Müşriklerle işbirliği yaparak sözleşmeyi ihlal etmelerine kadar yürürlükte kalmıştır.<sup>13</sup>

Genel olarak 1-23. maddeleri Müslümanlarla, 24-47. maddeleri ise Yahudilerle ilgili konuları ele alan, kısmen de Müşriklere atıfta bulunan bu sözleşme, bazı tarihçi ve araştırmacılara göre aslında iki ayrı devirde kaleme alınan iki ayrı vesika olup tarihin akışı içinde bize birbiri ardına dercedilmek suretiyle tek bir vesika olarak intikal etmiştir.<sup>14</sup> Vesikanın Yahudilerle ilgili bölümü, bir müdafaa savaşı esnasında tarafların yapmakla yükümlü olduğu hususları içermektedir. Müslümanların o günlerde sadece dışardan gelecek bir saldırı ve tecavüzdense değil, aynı zamanda Medineli Yahudilerin bu dış düşmana karşı besleyebilecekleri yakınlık ve sempatiden de endişeli oldukları düşünülebilir.<sup>15</sup> Bunun yanında Medine'deki iki büyük Arap kabilesinden biri olan Hazreç'in ileri gelenlerinden biri olan Abdullah bin Ubey, Medine halkını sömürmek ve onları kendi bağımlıları yapmak için kral olmak istiyordu. Onun kral olması demek, Medine'de bir devletin kurulması demek idi. İslam dışı bir tarzda kurulacağından ve büyük bir ihtimalle Mekke devletinin yaptığı gibi Müslümanlara yaşama imkânı tanımayacağından, Hz Peygamber böyle bir devletin kurulmasını istemiyordu. İşte bu iki tehlikeye maruz kalmamak için Hz Peygamber, erken davranarak devleti hedef almış ve Medine'deki Arap ve Yahudi kabile reislerini bir araya toplayarak onlarla bir saldırmazlık ve dışa karşı müşterek savunma antlaşması yapmıştır.<sup>16</sup>

Her ne kadar bu sözleşme, genel olarak Medine'deki Müslüman, Müşrik, Yahudi ve az sayıda Hıristiyan'ın kendi inançlarına ve inançlarının gereklerine

<sup>13</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul 1990, c. I, ss. 188-210 ; Osman Kaya, *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005, ss. 182-183; Mehmet Erkal, "Hz Peygamberin Gayrimüslimlerle İlişkileri", *Polemik Değil Diyalog*, ed. H. Karaman vdğ., Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 65.

<sup>14</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, ss. 190-191; İhsan Süreyya Sırma, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti İle İlgili Bazı Veriler", *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1994/5, s. 53; Eyüp Köktaş, "Medine Vesikası: İslam'ın Çoğulculuk Referansı", *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1994/5, ss. 55-60.

<sup>15</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, ss. 195-196.

<sup>16</sup> Sırma, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti İle İlgili Bazı Veriler", ss. 47-48.

göre yaşamasına ve tarafların birbirlerinin hukukuna ve yaşam tarzına karışmasına olanak tanısa da içeriği ve yukarıda ifade ettiğimiz temel imzalanış amacı göz önüne alındığında, bu anlaşmanın temelde çoğulcu bir ortam oluşturup bu ortamda Müslümanların rahatça yaşaması ve İslam'ın kolaylıkla tebliğ edilmesine zemin hazırlamak için yapıldığını söylemek mümkündür.<sup>17</sup> Dolayısıyla da böyle bir amaç için yapılan bir anlaşmanın günümüzde anlaşıldığı şekliyle bütünüyle bir dinlerarası diyalog ilişkisi olarak değerlendirilemeyeceği muhakkaktır. Bununla birlikte savunulduğu üzere Medine Vesikası, bir dinlerarası diyalog örneği olarak kabul edilecekse onun kurumsal diyalog faaliyetleri bağlamında değil de bireysel diyalogcuların öngördüğü toplumda barış ve adaleti temin etmek, insan haklarını korumak ve farklılıklar içinde birlikte barış içinde yaşamak ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.<sup>18</sup>

## 2) Hudeybiye Barışı

Müslümanlara Mekke'de baskı ve zulüm yapan Mekkeli Müşrikler, Müslümanları hicretten sonra da rahat bırakmamış, onları tarih sahnesinden silmek için Medine'ye yönelik pek çok seferler düzenlemiştir. Müşrik tehlikesinin yanında Medine'den sürülen Yahudilerin de kendilerine katılımıyla ve zengin tarım arazilerinden elde ettikleri gelirlerle Hayber vadisinde yaşayan Yahudiler de Müslümanlara karşı potansiyel bir tehlike oluşturmaya başlamıştı. Hz. Peygamber bu tehlikenin farkındaydı. Ancak Hayberlilere karşı bir savaşa girişmek, onlarla ittifak anlaşması yapmış olan Mekkeli Müşrikleri de karşısına almak anlamına gelecekti. Bunun için Hayber'e yönelik bir operasyondan önce Mekkelilerin devre dışı bırakılması gerekiyordu.<sup>19</sup>

Hız Peygamber, Hicri 6 yılı Zilkade ayında umre yapmak üzere yaklaşık 1500 kişilik sahabeyle Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Mekke'ye yaklaştıklarında Mekkeli Müşrikler gönderdikleri elçilerle Müslümanların umre yapmalarına izin vermeyeceklerini ifade etmişlerdir. Bunun üzerine uzun süre müzakere, münakaşa ve karşılıklı elçi göndermeleri devam etmiş ve Hz. Ömer gibi bazı sahabelerin itirazlarına rağmen sonuçta bir sulh yapılmasına karar verilmiştir.

Hız Peygamber yapılan anlaşmanın başına besmele ve anlaşmanın Müslüman tarafı olarak adını Muhammed Resulullah diye yazdırmak istemiş ancak Müşriklerin itirazı üzerine besmeleyi yazmaktan vazgeçmiş, adını da Muhammed İbnu Abdillah diye yazdırmıştır. Yine Müslümanlardan Mekke'ye iltica edecek olanların Müslümanlara iade edilmeyeceği, buna karşılık Mekkelilerden Müslümanlara iltica edecek olanların Mekke'ye iade edileceği hususu anlaşmaya dâhil edilmiştir. Aynı sulh anlaşması ile üçüncü şahıslarla girişilecek savaşlarda her iki tarafın da tarafsız kalacağı hükme bağlanmıştır. Böylece verilen tavizlerle birlikte

<sup>17</sup> Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi Hikmet*, 1994/5, ss. 12-14.

<sup>18</sup> Bkz. Mahmut Aydın, *Kimin Kiminle Diyalogu*, Pınar Yay., İstanbul 2007 (Baskıda), III. bölüm.

<sup>19</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, ss. 250-252.

Hz Peygamber, Hayber'e karşı girişeceği bir askeri harekât esnasında Mekkelilerin tarafsız kalmalarını teminat altına almış oldu.<sup>20</sup> Yine antlaşmaya kadar Müslümanları tanımayan, muhatap kabul etmeyen ve onlara "atalarının dinine sırt çevirmiş asiler" nazarıyla bakan Kureyşli müşrikler, bu antlaşma ile birlikte Müslümanları kendileriyle eşit bir güç olarak kabul etmiş ve resmen tanır hale gelmiştir.<sup>21</sup> Bu anlamda antlaşma, İslam tarihinde dönüm noktası olan bir olay olarak nitelendirilebilir.

İmzalanan bu anlaşma, günümüzde bir dinlerarası diyalog çabası olarak telakki edilmektedir.<sup>22</sup> Oysa Hudeybiye barış anlaşmasıyla ilgili verdiğimiz yukarıdaki bilgiler, bu anlaşmanın günümüzdeki anlamıyla bir diyalog faaliyeti olarak telakki edilmesini zorlaştırmaktadır. Anlaşmada Mekke Müşriklerle bir barış ortamının sağlanması için Hz. Peygamberin kendi şartlarında ısrar etmeksizin müşriklerin şartlarını kabul ettiği ve birçok taviz verdiği görülmektedir. Oysa diyalog sürecinin özelliklerinden bahsederken ifade ettiğimiz üzere diyalog, bir taviz koparma ve taviz verme faaliyeti değildir. Yine diyalogda muhatabın üstesinden gelme ve onu etkisiz hale getirmek gibi bir düşünce de söz konusu değildir.

Bu hususlar, göz önüne alındığında Hz Peygamberin bu uygulamasının bir dinlerarası diyalog faaliyeti bağlamında değerlendirilmesinin ne derece doğru olduğu tartışmaya açıktır. Şayet iddia edildiği üzere peygamberin tek amacı, Müşriklerle barış yapmak veya uzlaşmak olsaydı bunu Mekke'deyken yapar, Medine'ye hicret etmezdi. Nitekim Mekke Müşrikler, tebliğin daha başlangıç döneminde kendi ilahları hakkında olumsuz konuşmaması şartıyla Hz. Peygambere uzlaşma teklif etmişlerdi. Ancak, Allah'ın Resulü bu teklifi reddetmişti. En zayıf ve güçsüz olduğu dönemde bile Müşriklere karşı hiçbir taviz vermeyen ve onların uzlaşma yönündeki hiçbir teklifini kabul etmeyen Hz. Peygamberin sadece bir barış ortamı sağlanması için Hudeybiye'de kendi şartlarını bir kenara bırakıp Müşriklerin şartlarını kabul ettiğini söylemek zorlama bir yorumdan başka bir şey olmasa gerekir.<sup>23</sup> Bu nedenle Peygamberin bir devlet başkanı olduğu hususunu da hatırlatarak bu barış anlaşmasının düşmanı etkisiz hale getirme anlamında siyasi bir manevra olarak algılanmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### 3) Necran Hıristiyanlarıyla İlişkiler

Hicri 8. yılda Mekke'nin fethinden sonra İslam'ın ve Müslümanların en büyük düşmanı olan Müşriklerin mukavemet etme gücü kırılınca pek çok Arap

<sup>20</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 253.

<sup>21</sup> Feyzullah Cihangir, "Hz Peygamberin Bir Barış Pratiği: Hudeybiye", *Köprü*, sayı 82, Bahar 2003. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=126>

<sup>22</sup> Bkz. İbrahim Canan, "Hudeybiye Sulhü'nün Düşündürdükleri", *Polemik Değil Diyalog*, ed. H. Karaman vdğ., Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, ss. 131-136; Kaya, *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog*, ss. 346-352.

<sup>23</sup> Aydın, *Kimin Kiminle Diyalogu*, III. bölüm.

kabileleri İslam'ı kabul etmiş ve İslam devletine bağlılığını ilan etmek üzere Medine'ye akın etmiştir. Bundan dolayı hicri 9. yıla "heyetler yılı" denilmiştir. Daha önce kendileriyle bazı askeri harekât ve mektup gönderme şeklinde temaslar kurulmuş olan Necran Hıristiyanları da gelen bu heyetlerden biridir.

Necranlı Hıristiyanlar, Hz. Peygamberi ikna etmek veya en azından kendi inançlarıyla Kur'an'ın itirazları arasında bir uzlaşma sağlamak amacıyla Medine'ye gelmişti. Bu bağlamda Necranlı Hıristiyanlar ile Hz. Peygamber arasında özellikle Hz. İsa ve annesi Meryem üzerine odaklanan teolojik tartışmalar devam ederken, Necranlı Hıristiyanlar ibadet vakitlerinin geldiğini söyleyerek Hz. Peygamberden kendilerine bir ibadet yeri göstermelerini istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber mescidinde, onların kendi inançları çerçevesinde ibadet etmelerine izin vermiştir.<sup>24</sup>

Tartışmalar devam ederken Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Hıristiyanlıkla ilgili pek çok meseleyi içine alan Al-i İmran Süresi'nin başından itibaren 80 den fazla ayet nazil olmuştur. Yapılan tartışmaların sonu gelmeyince Necran heyetine karşı Kur'an'dan kesin emirleri alan Hz. Peygamber, davasında haklı olduğunu daha kesin olarak göstermek, onların doğru olduğunu iddia ettikleri yanlış inançlarını sarsmak ve onları İslam'ın inanç esaslarına çağırarak için Al-i İmran Süresi'nin 61. ayeti gereğince Necranlıları mübahale (lanetleşme)ye davet etmiştir. Bu teklif karşısında aralarında görüşmek üzere izin isteyen Necran heyeti, lanetleşmeden kaçınarak Müslümanlara siyasi bağlılıklarını ifade eden bir anlaşmaya razı olmuşlardır.<sup>25</sup>

Cörüldüğü üzere Necranlı Hıristiyanların Medine'ye geliş amacı, günümüzde iddia edildiği üzere Hz. Peygamberle bir diyalog toplantısı yapmak değil, İsa ve annesi Meryem ile ilgili kendi inançlarının doğru, bu inançların yanlış olduğuna dair Hz. Peygamberin beyanlarının ise doğru olmadığı konusunda onu ikna etmektir. Yani bu görüşmeler diyalog için değil ikna için yapılmıştır. Yapılan tartışmalarda ise ne Necranlı Hıristiyanlar Hz. Peygamberi ikna edebilmiş ne de Hz. Peygamber onları inançlarının yanlış olduğuna inandırabilmiştir.<sup>26</sup>

Bilindiği üzere diyalogun temel özelliklerinden biri de onun bir münazara olmayışıdır. Münazarada, gerçeğe ulaşmak gaye edinilir. Taraflar kendi iddialarının doğruluğunu, ötekini ise yanlış olduğunu savunur. Hz. Peygamberin Necran heyetiyle görüşmeleri münazara tarzında gerçekleşmiştir. Yani, Necran heyeti kendi inançlarının doğruluğunu iddia ederken Hz. Peygamber onların inançlarının yanlışlığını vurgulamış, bu yanlış inançlarını düzeltmeye çalışmış ve onları İs-

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Matbaatu'l Medeni, Kahire, 1963, c. II, s. 413-414.

<sup>25</sup> Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ankara, 1998, ss. 25-26; Hayrettin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?* Ufuk Kitapları, İstanbul 2005, s. 20.

<sup>26</sup> Aydın, *Kimin Kiminle Diyalogu*, III. bölüm.

lam'a davet etmiştir. Hâlbuki diyalogda tarafların kendi inançlarını mutlaklaştırarak birbirleri hakkında hüküm vermeleri gibi bir durum söz konusu değildir.

Anlaşıldığı üzere Necran heyetiyle yapılan görüşmelerin amacı, bir dostluk ilişkisi veya işbirliği tesis etmek değildi. İfade ettiğimiz üzere Necran heyeti Hz. Peygamberi, kendi inançlarıyla ilgili yanlış kanaatlere sahip olduğu konusunda ikna etmek üzere Medine'ye gelmişti. Ancak yapılan görüşmeler tikanınca toplantı mübahale (lanetleşme)ye varan bir boyut kazanmıştı. Böyle bir toplantının dinlerarası diyalog toplantısı ve diyalog örneği olarak sunulmasının ne derece doğru ve mantıklı olduğu düşündürücü olsa gerektir.

#### 4) Hıristiyan devlet adamlarına gönderilen mektuplar

Hz Peygamber, Medine'de İslam devletinin temellerini attıktan ve Medine halkını bu devlet yapısı içinde teşkilatlandırdıktan sonra, komşu kabilelerle bir takım temaslar kurmayı hedef almıştır. Komşu kabilelerle yaptığı anlaşmalar ve savaşlar neticesinde İslam devletinin güvenliğini iyice sağlamlaştırdıktan sonra giriştiği temasları daha da ileri götürmüş ve dönemin civar bölgelerdeki devlet başkanlarına İslam'a davet amaçlı mektuplar göndermiştir. Habeş kralı Necaşi, Bizans hükümdarı Heraklius, İskenderiye valisi Mukavkis, İran kralı Kisra ve Gassanilerin reisi Hâris bin Ebî's-Şemir, kendilerine mektup gönderilen önemli devlet başkanlarıdır.

İçeriklerine bakıldığında mektupların muhataplarına göre değişik üslup ve muhtevalarla yazıldığını görmekteyiz. Necaşi ve Heraklius gibi Ehl-i Kitap kapsamına gire liderlere yazılan mektuplarda, Kur'an'ın Ehl-i Kitapla en güzel şekilde tartışın öğüdü gereği genellikle yumuşak bir üslup kullanılmıştır.<sup>27</sup> Karşı tarafı rahatsız ve rencide edici ifadelerden sakınılarak onların Hz İsa ve Hz Meryem'le ilgili yanlış inançları üzerinde durulmuş, bu yanlış inançlar düzeltilmeye çalışılmış ve Allah'tan başka hiçbir tanrıya tapmamak ve O'na hiçbir şey ortak koşmamak hususlarında birleşme daveti yapılmıştır. Bu yapılırken de Al-i İmran Süresi 64. ayet gereği müşterek inançlara vurgu yapılarak, her iki tarafın birbirine olan yakınlığına değinilmiştir. Öte yandan İran Kralı Kisra ve Gassanilerin Kralı Hâris bin Ebî's-Şemir gibi putperest liderlere yazılan mektuplarda ise üslubun daha sert olduğu ve hiçbir şart koşmadan inançlarını terk ederek İslam'a girmelerinin istendiği görülmektedir. Ayrıca Ehl-i Kitabı davette onların yanlış inançları düzeltilip müşterek noktalara vurgu yapılırken müşrik liderlere gönderilen davet mektuplarında böyle bir yaklaşım söz konusu olmamıştır.

Habeş Kralı Necaşi ve Gassanilerin Kralı Hâris bin Ebî's-Şemir'e gönderilen mektupları bir fikir vermeleri açısından zikretmek istiyoruz:

<sup>27</sup> Kur'an'ı Kerim'de Ehl-i Kitap ve Müşriklere yönelik ortaya konulan yaklaşımlar için bkz. Şevki Saka, *Kur'an'ı Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991.

Ehl-i Kitap olan Habeş Kralı Necaşi'ye gönderilen mektubun metni şöyledir:

Resulullah Muhammet'ten Habeşlilerin lideri Necaşi'ye: Kendisinden başka tanrı olmayan, gerçek Hükümdar, Mukaddes, Selam, Koruyucu, Kurtarıcı olan Allah'ın övgüsünü sana iletirim. Tasdik edip şahadet ederim ki Meryem oğlu İsa, Allah'ın ruhu ve kelimesidir ve bu kelime afife, dokunulmamış Meryem'e bırakılmıştır; Böylece o, İsa'ya hamile olmuş ve Allah da onu, kendi ruh ve nefisinden olmak üzere Adem'i nasıl yarattıysa öyle yaratmıştır.

“Seni tek olan Allah'a çağırıyorum ki O'nun hiçbir şeriki yoktur. O'na itaat konusunda karşılıklı yardıma (çağırıyorum); Beni takip et, bana uy, bana gelen şeye iman et! Zira ben Allah'ın elçisiyim. Bu duruma göre seni ve etrafındaki askerlerini kadir ve azim olan Allah'a davet ediyorum. Nasihat ve sözlerimi kabul etmenizi tavsiye ederim...<sup>28</sup>

Putperest Gassanilerin Kralı Hâris bin Ebî'ş-Şemir'e gönderilen mektubun metni şöyledir:

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah'ın Resulu Muhammed'den Hâris bin Ebî'ş-Şâmîr'e:

Allah'ın selamı, hidayet yoluna girmiş bulunan, Allah'a inanan ve bunu ıkrar edenin üzerinde olsun!: Buna göre, senin mülkünün (yani ülken ve krallığının) senin elinde kalması için, hiçbir şeriki ve ortağı bulunmayan Bir ve Teklik sıfatında olan Allah'a inanmaya seni davet ederim.

Genel olarak muhtevaları incelendiğinde mektupların Hz Peygamberin bütün insanlığa elçi olarak gönderilişinin bir neticesi olduğu ve tebliğ etmekle mükellef olduğu İslam'ı tüm dünyaya duyurmak esastan kaynaklandığı görülmektedir. Yoksa mektupların yazılış amacı günümüzde anlaşıldığı şekliyle sadece bir diyalog ilişkisi kurmak değildir. Mektupların tebliğ bağlamında değerlendirilmesinin daha doğru olacağını şöyle bir örnekle izah etmek istiyoruz.

Katolik Kilisesi'nin ve Vatikan Devleti'nin başkanı olan Papa, bir Müslüman devlet başkanına “Sizi Hıristiyan olmaya davet ediyorum. Hıristiyanlığa girin ki kurtuluşa ulaşasınız. Aslında hepimiz tek bir Tanrı'ya inanıyoruz. Teslis olarak tanımladığınız Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un fonksiyonlarının Allah'ın sıfatları gibi telakki edilmesi gerekir. İsa Mesih, tüm insanların günahlarına kefaretiler olarak ölmüştür. Ona iman ederseniz kurtuluşa ulaşacaksınız” şeklinde bir içeriğe sahip bir mektup yazsa bu mektubu dinlerarası diyalog bağlamında mı yoksa misyonerlik bağlamında mı değerlendiririz? Elbette böyle bir olay gerçekleşmiş olsa bu mektup diyalog değil misyonerlik bağlamında telakki edilecektir. Dolayısıyla Hz Peygamberin dönemin devlet adamlarına gönderdiği davet mektupları-

<sup>28</sup> Bu ve diğer mektupların muhtevaları için bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz Peygamberin 6 Orijinal Diploması Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 1998; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, ss. 297-423.

nın da günümüzde anlaşıldığı şekliyle dinlerarası diyalog bağlamında değil de İslam'ı tebliğ bağlamında değerlendirilmesinin daha doğru olacağı muhakkaktır.

### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsan, tarih boyunca her zaman bir toplum/topluluk içinde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla insanların bir arada yaşamaları da, onları sürekli olarak birbirleriyle diyalojik bir ilişki kurmaya sevk etmiştir. Hz. Muhammed de, bir insan, bir devlet adamı, bir peygamber olarak ister Ehl-i Kitap kapsamındaki Yahudi ve Hıristiyanlar, isterse de paganist inanca sahip müşrikler olsun tüm insanlarla bir diyalojik ilişki içerisinde olmuştur. Fakat bu diyalojik ilişki, günümüzde anlaşıldığı anlamıyla bir dinlerarası diyalog olarak ne derece değerlendirilebilir?

Bu çalışmada ele aldığımız günümüzde bazı kesimlerce dinlerarası diyalog faaliyeti olarak sunulan dört örnek olayda da görüldüğü üzere, Hz peygamber, muhataplarını dinlemek, anlamak, onlardan öğrenmek ve sahip olunan inançları karşılıklı olarak paylaşmak için yapılan günümüzde anlaşıldığı şekliyle bir diyalog ilişkisi içerisinde olmamıştır. O, Allah'tan aldığı mesajı, Kur'an'ı muhataplarına en iyi şekilde sunabilmek için insanlarla bir diyalojik ilişkiye girmiştir. Yani o, kendi doğruluğu ve haklılığından bahsetmeksizin muhataplarını tanıyıp bilmek ve onlarla işbirliği yapmak için değil, kendisine yöneltilen "(Ey Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." (Nahl 125) ayeti gereğince İslam mesajını tebliğ etmek için onlara güler yüzlü ve dostane bir şekilde davranmıştır. Şayet Hz Muhammed onlara böyle davranmasaydı ve asık suratlı ve katı kalpli birisi olsaydı Kur'an'da ifade edildiği üzere şüphesiz ki onlar onun etrafından dağılıp gideceklerdi (Al-i İmran 159). Nitekim ayetten anlaşıldığı üzere insanların Hz. Peygamberin etrafında toplanmasını sağlayan ve onun sunduğu mesajı kabule sevk eden en önemli etken, Hz. Peygamberin onlara karşı güler yüzlü davranması, hoşgörülü olması ve onlarla dostane ilişkiler kurmasıdır. Dolayısıyla bu hususlar göz önüne alındığında Hz Peygamberin yukarıda ele aldığımız örnek uygulamalarını çalışmamızın başında tanımını ve mahiyetini ortaya koyduğumuz dinlerarası diyalog çerçevesinde değerlendirilip Hz Peygamberin bir dinlerarası diyalog modeli ve onun zikrettiğimiz uygulamalarının ise dinlerarası diyalog uygulamaları olarak kabul edilmesinin doğru olmadığı muhakkaktır. Kanaatimizce bu uygulamaların Peygamberin asli görevi olan tebliğ anlayışı bağlamında değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Amaladoss, Michael, "Dialogue and Mission: Conflict or Convergence", *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*, eds. Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, Terry C. Muck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, ss. 301-306;
- Arinze, Francis, *Meeting Other Believers*, Fowler Wright Boks, Herefordshire, 1997.

- Aydın, Mahmut, "Dinler Arası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?-Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslamiyat*, 5/3, 2002, ss. 17-48.
- Aydın, Mahmut, "Dinlerarası Diyalogun Teorik Temelleri", *Polemik Değil Diyalog*, ed. H. Karaman vdğ., Ufuk Kitap, İstanbul, 2006.
- Aydın, Mahmut, *Kimin Kiminle Diyalogu*, Pınar Yay., İstanbul 2007 (Baskıda).
- Aydın, Mahmut, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Aydın, Mehmet, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ankara, 1998.
- Bulaç, Ali, "Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi Hikmet*, 1994/5, ss. 12-14.
- Canan, İbrahim, "Hudeybiye Sulhü'nün Düşündürdükleri", *Polemik Değil Diyalog*, ed. H. Karaman vdğ., Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, ss. 131-136.
- Cihangir, Feyzullah, "Hz Peygamberin Bir Barış Pratiği: Hudeybiye", *Köprü*, sayı 82, Bahar 2003.  
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=126>
- Güngör, Ali İsra, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, II. Baskı, Alperen Yayınları, Ankara 2002.
- Hamidullah, Muhammed, *Hız Peygamberin 6 Orijinal Diplomasi Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayımcılık ve Ticaret, İstanbul 1990, I-II.
- İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Matbaatu'l Medeni, Kahire, 1963.
- Kabağaç, Sina, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Karaman, Hayrettin, *Dinlerarası Diyalog Nedir?* Ufuk Kitapları, İstanbul 2005.
- Kaya, Osman, *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- Knitter, Paul F., "Diyalog ve Misyon", çev. Mahmut Aydın, *İslamiyat*, 5/3, 2002, ss. 73-85.
- Köktaş, Eyüp, "Medine Vesikası: İslam'ın Çoğulculuk Referansı", *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1994/5, ss. 55-60.
- Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mojses, Paul, "The what and the how of dialogue", *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier*, eds. M. Darrol Bryant & F. Flinn, New Era/Paragon House, New York, 1989, ss. 199-206.
- Pope John Paul II, "Redemptoris Missio", *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*, eds. Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, Terry C. Muck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, ss. 240-246.
- Saka, Şevki, *Kur'an'ı Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Sharpe, Eric J., "Dialogue of Religions", *Encyclopædia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987.
- Sırma, İhsan Süreyya, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti İle İlgili Bazı Veriler", *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1994/5.
- Sullivan, Francis A., *Salvation Outside The Church: Tracing the History of the Catholic Response*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2002.
- Sullivan, Maureen, *101 Questions and Answers on Vatican II*, Paulist Press, New York, 2002.
- Thelle, Notto R., "Interreligious Dialogue: Theory and Experience", *Theology and the Religions*, ed. Viggo Mortensen, William B. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2003, ss. 129-133.
- Zago, Marcello, "Mission and Interreligious Dialogue", *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 22, no. 3, July 1998, ss. 98-101.

## OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE PEYGAMBER METHİYELERİ (1517-1798)

Mehmet Mesut ERGİN\*

### ÖZET

Bu çalışmada, Osmanlı döneminde büyük bir yaygınlık kazandığı gözlenen dinî şiirlerin bir parçası olarak kabul edilen peygamber övgüleri ele alınmaktadır. Şairler, Peygamber methiyelerinde, içerik olarak, Hz. Muhammed'in (s) doğumuna, nesebine, şirkin onunla ortadan kalkıp karanlığın yok olduğuna, güzel ahlakına, fiziki yapısına, mucizelerine, şefaatine, istekte bulunmaya, ona duyulan özleme, kutsal mekânlara, ona, ehl-i beytine ve ashabına salât ve selam getirmeye dair birçok konuya yer vermişlerdir. Ayrıca buna paralel olarak nebevî methiyelerin bir türü olarak gelişip Memluklu döneminde ortaya çıkan ve Osmanlı döneminde yıldızı parlayan bedî'yyât, bütün yönleriyle ele alınıp incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamber övgüleri – Hz. Muhammed (s) - Bedî'yyât - Arap edebiyatı – Şiir- Osmanlı Dönemi.

### THE PROPHET'S EULOGIES IN ARABIC POETRY DURING THE PERIOD OF THE OTOMAN (1517-1798)

In this study, the eulogy for the prophet which is accepted as a part of the religious literature and was widespread in the Ottoman period is being considered. These take up the matter about such as the birth, genealogy, collapsing of atheism, proper moral, physical shape, miracle, intercession, longing, holy places of the prophet and mention (salat) about him, his family and his friends. In this paper, Bedî'yyât which appeared as a branch of the eulogy of the prophet in the period of the memluks and developed much more in the period of the Ottoman is being considered with the all aspects.

**Key words:** The Prophet's Eulogies - Hz. Muhammad (puh) - Bedî'yyât - Arabic literature - Poetry - the Ottoman period.

### 1. PEYGAMBER METHİYELERİ

Peygamber methiyeleri Zeki Mübarek'in dediği gibi "tasavvufun yaydığı şiir sanatlarındandır. Aynı zamanda o, dini duyguları ifade eden türlerden birisi olup edebiyatın bir bölümüdür. Çünkü o, sadece samimi duygularla dolu kalplerden

\* Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, emesut@dicle.edu.tr.

neşv-ü nema bulur."<sup>1</sup> Hayata gözlerini yummuş olan bir kişi için söylenen şiire mersiye, ancak söz konusu Peygamber olunca methiye denmektedir<sup>2</sup>. Sanki bununla, getirdiği dinin devam etmesi hasebiyle Peygamberin hâlâ yaşadığı anlatılmak istenmektedir. Bu konuda şunu da söylemek mümkündür: Övgü şiirine, ölümün hemen akabinde olması durumunda mersiye denir. Üzerinden uzun bir zaman diliminin geçmesinin ardından söylenirse methiye adı verilir. Bundan dolayı Hassan b. Sabit'in söylediği kaside mersiye, el-Busîrî<sup>3</sup>'ninki ise methiye olarak kabul edilmektedir<sup>4</sup>.

Dinî şiirlerin bir parçası olarak kabul edilen peygamber övgüleri, özellikle Memlükler ve Osmanlı döneminde büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Buna neden olan faktörleri, sultanların aralarındaki siyasi çekişmeler, toplumda baş gösteren ekonomik sıkıntılar, yozlaşma, ahlakî çöküntü, Haçlı seferleriyle Moğol saldırıları<sup>5</sup> olarak zikretmek mümkündür. Tüm bunların yanı sıra Müslümanların peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'e (s) duydukları sevgi ve saygıyı da gözden ırak tutmamak gerekir. Bu nedenle şairlerin birçoğunun bu sanat dalında yeteneklerini sergilemekten geri duramadıklarını görüyoruz.

Eskiden beri varlığını dini şiirlerin bir parçası olarak sürdüren Peygamber methiyelerinin özellikle Memluklar döneminde, dini şiirlerden bağımsız gazel, medih gibi belli kuralları olan müstakil bir şiir dalına dönüştüğü ve sıkça işlenen konular arasına girdiği müşahede edilmektedir.

Şairler, Peygamber methiyelerinde, Hz. Muhammed'in (s) doğumuna, nesbine, şirkin onunla ortadan kalkıp karanlığın yok olduğuna, güzel ahlakına, fiziki yapısına, mucizelerine, şefaatine, ondan yardım talep edilmesine, ona duyulan özleme, kutsal mekânlara, dünyanın onun sayesinde yaratıldığına, ona salât ve selam getirmeye, Ehl-i Beyte ve ashabına övgüye dair birçok konuya yer vermişlerdir.

Arap topraklarının 1517 yılında Osmanlı egemenliğine girdiği tarihten Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgal ettiği 1798 yılına kadar olan dönem içerisinde birçok şair, Peygamberimize (s) övgülerini içeren kasideler yazmışlardır.

<sup>1</sup> Zeki Mübarek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye ve Medîhu Ehlî'l-Beyt*, 2. bs., Dimeşk, 1997, s.17.

<sup>2</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Salim Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye Hatta Nihâyeti'l-Asrî'l-Memlûkî*, 1. bs., Dimeşk, 1996, s. 53.

<sup>3</sup> Muhammed Sa'îd b. Hammâd es-Sinhâcî eh-Bûsîrî el-Mısırî (608/1162-696/1248): Mısır'a bağlı Dellâs'ta doğdu. Bûsîr'de yetişti. Döneminin önde gelen mutasavvif şairlerinden olup İskenderiye'de öldü. Kaside-i bürdesiyle birçok şaire nebevî methiyelerde ilham kaynağı oldu. Bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab*, thk: Abdulkadir el-Arnaut - Muhammed el-Arnaut, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1993, VII, 753; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 1. bs., Beyrut, 1993, III, 317.

<sup>4</sup> Zeki Mübarek, *age*, s. 17; Gazî Şebîb, *Fennu'l-Medîh en-Nebevî fî'l-Asrî'l-Memlûkî*, 1. bs., Beyrut, 1998, s.37-38.

<sup>5</sup> Na'îm el-Hımsî, *Nahve Fehmin Cedîdin Munsifîn Liedebi'd-Duvelî'l-Mutetabî'a ve Tarihihi*, Lazkiye, 1979, I, 249; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî 'Asru'd-Duvel ve'l-İmârât eş-Şâm*, 2. bs., Mısır, 1990, s. 277; Muhammed Salim Muhammed, *age*, s.18.

Bunlardan İbnu'n-Nakîb<sup>6</sup>, şiirinde Hz. Muhammed'in (s) doğduğu gecede meydana gelen olağanüstü olaylara değinerek o gece yıldızların Resulullah'a (s) olabildiğince yaklaştığını, Kisra'nın sarayının yıkıldığına işaret ederek ona övgüde bulunmaktadır<sup>7</sup>:

بِصِفَاتِ الْكَمَالِ قَوْلًا وَفِعْلًا	سَيِّدِ الرَّسْلِ خَيْرٌ مَنْ قَدْ تَحَالَ
يَأْتِ لِمَنْ دَعَى لَيْسَ إِلَّا	لَيْلَةُ الْمَوْلِدِ الشَّرِيفِ مِنَ الدَّهْرِ ضِيءِ
طَرْفَهُ لِلسَّمَاءِ حِينَ اسْتَهَلَّ	خَرَّ لِيْلِهِ سَاجِدًا ثُمَّ سَأَى
نَثَّ لِغَيْرِ النَّبِيِّ أَنْ تَتَدَلَّى	وَتَدَانَتْ مِنْهُ التُّجُومُ وَمَا كَأَ
شَامٍ مِنْ نُورِ ذَاتِهِ مُذْ تَجَلَّى	فَتَرَاءَتْ قُصُورُ بُصْرَى مِنْ أَرْضِ الـ
فَاعْتَدَى صَاغِرًا هُنَاكَ وَذَلَّ	وَتَدَاعَى الْإِيوَانُ إِيوَانَ كِسْرَى
هُ - وَفَضَّلَ حَبَاهُ - عَزَّ وَجَلَّ	وَلَكُمْ آيَةٌ بِهَا خَصَّصَهُ اللَّـ

*Peygamberlerin efendisi sözü ve davranışıyla kemal sıfatlarına sahip olanların en hayırlısıdır.*

*Zamanın yüce doğum gecesi dua eden kimse için bir aydınlıktır, başka değil.*

*Ve de doğum başladığında Allah'a secdeye kapanan sonrasında gözünü semaya yönelten kişi için bir aydınlıktır.*

*Yıldızlar ona yaklaştı, ama Nebi dışında hiç kimseye bu kadar yaklaşmadı.*

*Şam diyarında bulunan Busra'daki saraylar o tecelli ettiğinden beri zatının nuruyla göründü.*

*Kisra'nın sarayı çöktü, sabahında ise hakir ve düşük hale geldi.*

*Aziz ve yüce olan Allah nice ayetle -ve ona bahşettiği fazileti- ona ayrıcalık tanıdı.*

Halep'li şairlerden Hasan el-Bahşî<sup>8</sup> de bir şiirinde Hz. Muhammed'in doğumuyla tüm insanların şereflendiğini, zamanın buna sevindiğini, karanlıklar

<sup>6</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Kemaluddin Muhammed el-Huseynî İbnu'n-Nakîb(1048/1638 – 1081/1670): Dimeşk'in yetiştirdiği, ünlü şairlerden biri olup aynı zamanda bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tilai'l-Hâne*, thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1968, II, 34; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi 'Aşer*, 3. bs., Beyrut, 1988, II, 390; Ömer Musa Paşa, *İbnu'n-Nakîb Şa'iru'r-Tabiat ed-Dimeşket fi'l-'Asri'l-'Usmani*, Dimeşk, 1970, s. 30; Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi el-'Asru'l-'Usmani*, 1. bs., Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989, s. 230.

<sup>7</sup> İbnu'n-Nakîb, *Divânu İbnu'n-Nakîb*, thk.: Abdullah el-Cebbûrî, Mür.: Ahmed el-Cündî, Dimeşk, 1963, s. 296.

<sup>8</sup> Hasan b. Abdullah b. Muhammed el-Bahşî(1111/1699-1190/1776): Halep'li edip ve şairlerden olup bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Durer fi A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, thk: Ekrem Hasan el-'Ulebî, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001, II, 31, Muhammed Ragîb et-Tabbâh, *İlâmu'n-Nubela fi Târîhi Halebi's-Şehbâ'*, 2.bs., Halep, 1988, VII;85; Ömer Rıza Kehhale, *age*, I, 561.

içinde şirk bataklığında yüzmekte olan dünyanın sanki yeniden doğup onun sayesinde var olduğunu ve insanların bu sayede Rablerine giden yolu bulduğunu söylemektedir<sup>9</sup>:

محمدُ المصطفى الهادي الذي شَرَّفْتُ	به الخلائقُ من عُجَمٍ ومن عُربِ
قد بَشَّرْتُنَا به العجماءُ ناطِقَةً	والجنُّ والإنسُ والأملأُكُ في الحَقَبِ
وأصبح الدَّهْرُ مسروراً بمَوْلَاهِ	وأظْفَرْتُنَا يَدُ الآيَاتِ بالعَجَبِ
وأشْرَقَ الكونُ بالتوحيدِ مفتحراً	يَحْتَالُ من فَرحٍ فيه ومن عَجَبِ
لولا ه لم تخرج الأكوأُنُ من عَدَمِ	ولا تَنَزَّلَتِ الأملأُكُ بالكُتُبِ
ولا اهتدى الخَلْقُ في الدنيا لخَالِقِهِم	ولا اضْمَحَلَّ ظلامُ الشَّرِكِ والترَبِ

*Arap acem tüm insanların onunla şereflendiği Muhammed Mustafa el-Hadî (s). Onun gelişini, bizlere dilsiz dile gelerek, insanlar, cinler ve melekler müjdeledi. Zaman onun doğumuna sevindi ve olağanüstü olaylar bizde hayranlık uyandırdı. Kâinat övünerek tevhitte parladı ve ona duyulan sevinç ve hayranlıkla gururlanarak parladı.*

*Şayet o olmasaydı âlemler yoktan var olmaz, melekler de kitaplarla inmezdi.*

*İnsanlar bu dünyada yaratıcılarını bulma konusunda hidayete ermez, şirk ve şüphenin karanlığı yok olmazdı.*

Kasım el-Bekircî<sup>10</sup>, Peygamberimizin güzel sıfatlarla nitelenen asil bir soydan olduğunu belirtmektedir<sup>11</sup>:

هو المصطفى من خير أولادِ آدَمِ	وأشْرَفُهُمْ قَدْرًا وَأَزْفَعُهُمْ جَدًّا
وأطْيَبُهُمْ نَفْسًا وَأَعْلَاهُمْ يَدًّا	وَأَتْبَتُهُمْ قَلْبًا وَأَكْتَرُهُمْ زُهْدًا
وأَعْرَفُهُمْ أَصْلًا وَفَرَعًا وَنِسْبَةً	وَأَكْرَمُهُمْ طَبْعًا وَأَصْدَقُهُمْ وَعْدًا

*O, Âdemoğullarının en hayırlısı, derecesi en yüksek olanı ve en şerefli,*

*Onların içi er temiz olanı, en pâki, güç bakımından en üstünü, en yürekli ve en zahidi,*

*Asıl, furu ve nesep bakımından en asili, yapısı en iyi, sözünde en doğru olan Mustafa'(s)'dir.*

<sup>9</sup> el-Murâdî, *age*, II, 33.

<sup>10</sup> Kasım b. Muhammed el-Bekircî el-Halebî(1094/1683-1169/1756): Halep'li edip ve şairlerden olup birçok eseri olan aynı zamanda Peygamberimiz (s) hakkında yazmış olduğu *Hilyetu'l-Bed'î fi Medhi'n-Nebiyi's-Şefî'* adında bir de bed'iyyesi vardır. Bkz. el-Murâdî, *age*, IV, 10; Muhammed Ragıb et-Tabbâh, *age*, VI, 499; Ömer Rıza Kehhale, *age*, II, 651.

<sup>11</sup> el-Murâdî, *age*, IV, 15.

İbn el-Hamza el-Hüseynî<sup>12</sup>, Hz. Muhammed'in (s) peygamberlerin ilki ve sonuncusu olduğunu, onunla şirkin ortadan kalkıp karanlığın yok olduğunu, hak dinin üstün gelmesi için çalışıp gayret ettiğini ve nuruyla Mecusilerin ateşini söndürdüğünü ifade etmektedir<sup>13</sup>:

أَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ وَهُوَ إِمَامٌ      وَخَتَامُ الرُّسُلِ الْكِرَامِ الرَّؤُوسِ  
مَنْ أَتَى فَاصِمًا غُرَى الشَّرِّكَ فَصَمًّا      عَاصِمًا لِلْهَدَى عَنِ التَّذْلِيلِيسِ  
جَاهِدًا نَاهِضًا لِنُصْرَةِ دِينِ الْـ      حَقِّ مُطْفِئِ بِالنُّورِ نَارَ الْمُجُوسِ

*O, Peygamberlerin ilki, önderi ve önde gelen yüce elçilerin de sonuncusudur.*

*O, şirkin bağlarını kesin kesen koparan, hakkı batıla bulaşmaktan koruyan kişidir.*

*O, hak dinin nusreti için çabalayıp gayret eden, nuruyla Mecusilerin ateşini söndüren kimsedir.*

Ömer el-'Anz<sup>14</sup>, bir nebevi methiyesinde Peygamber efendimizin (s) ahlakına değinerek onun, halim, erdem sahibi, kamil ve liderlik vasfı olan bir kişiliği bulunduğunu söyleyerek getirdiği mesajla her tarafı aydınlattığını ifade etmektedir<sup>15</sup>:

مَحَمَّدٌ مِنْ رَقَى السَّبْعِ الطَّبَاقَ وَقَدْ      أَتَى بِشَرْعٍ قَوِيمٍ شَمْسُهُ أَنْضَحَتْ  
لَهُ السِّيَادَةُ حَقًّا وَالْكَمَالُ مَعًا      وَالْفَضْلُ وَالْحِلْمُ وَالنَّفْسُ الَّتِي صَلَحَتْ

*Yedi kat göğe çıkan Hz. Muhammed (s) güneşi aydınlatan hak bir din getirdi.*

*Gerçekten Onda üstünlük (liderlik), mükemmellik, fazilet ve iyi bir nefis vardır.*

Muhammed b. Ömer b. Abdulvahhab el-'Urdî<sup>16</sup>, Peygamber efendimizin fizikî özelliklerine temas ederek onun beyaz tenli, gür sakallı ve siyah gözlü olduğunu belirtmektedir<sup>17</sup>:

أَبْيَضُ اللَّوْنِ أَنْفُهُ كَانَ أَقْنَى      دُو جَبِينِ طَلْقِي، أَفْرَقِي سِنَا

<sup>12</sup> es-Seyyid Abdülkerim b. es-Seyyid Muhammed Kemaluddin el-Hüseynî (1051/1641-1118/1706): İbn Hamza olarak bilinir. Ünlü şair İbnü'n-Nakîb'in kardeşidir. Kendisi de büyük bir edip ve şairdir. Bkz. İbn Şaşu, *Terâcîmu Ba'di A'yâni Dimeşk*, Mür., Nahle Kalafat, Beyrut, 1886, s. 27; el-Murâdî, *age.*, III, 75; İbn Kennân es-Sâlihî, *Yevmiyyât Şâmiyye*, thk: Ekrem Hasan el-'Ulebî, Dâru't-Tabba', Dimeşk, 1994, s. 115.

<sup>13</sup> İbn Şaşu, *age.*, s. 29-30.

<sup>14</sup> Ömer el-'Anz el-İdlîbî (ö: 1175/1761): Aslen İdlîb'li olan sonraları Humus'a yerleşen edebiyat, bilim ve tıp alanında önde gelen zatlardan biri olup aynı zamanda bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. el-Murâdî, *age.*, III, 205.

<sup>15</sup> el-Murâdî, *age.*, III, 207.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ömer b. Abdulvahhab el-'Urdî (ö:1071/1660): Ebu'l-Vefa el-'Urdî'nin kardeşidir. Halep'te kardeşinden sonra Şafiî ifta makamını üstlenen edip ve şair. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 89; el-Hafacî, *Reyhânetu'l-Elîbba' ve Zehretu'l-Hayati'd-Dunyâ*, thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1967, I, 274; Muhammed Ragıb et-Tabbâh, *age.*, VI, 299.

<sup>17</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 97.

خَافِضُ الطَّرْفِ هَيَّيَّةٌ وَحَيَاءٌ      وَلَهُ حَاجِبٌ أَرْجُ مُثَيِّئِي  
وَكَثِيفُ اللَّحْيِ مُجْمَعٌ شَعْرًا      أَسْوَدُ الْعَيْنِ كَاسِرٌ لَكَ جَفْنَا  
هُدْبٌ عَيْنِيهِ مِثْلُ أَقْدَامِ نَسِيرٍ      وَلَهُ رَاحَةٌ غَدَتٌ وَهَيَّيٌ تَثْنِي

*O, beyaz tenli, kıvrık burunlu, açık alınlı ayrık dişli.*

*Hayâlî ve saygın olarak yumuşak bakışlı, kavisli kalem kaşlı.*

*Gür sakallı, saçları toplu, siyah gözü ve göz ucuyla seni süzüyor.*

*Gözlerinin kirpiği tıpkı kartalın ayakları gibi, açılıp kapanan ayası var.*

İbn Masum<sup>18</sup>, Peygamberimizin (s) mucizelerine işaret ederken en büyük mucizesinin hiç kimsenin bir benzerini asla ortaya koyamayacağı ve insanlar arasında sonsuza kadar devam edecek olan Kur'an-ı Kerim olduğunu ifade ederek diğer peygamberlerin mucizelerinin kaybolup gittiğini, yüce kitabımızın ise i'cazını tüm diriliğiyle hâlâ taptaze koruduğunu söylemektedir<sup>19</sup>:

لِمُعْجَزِهِ أَقْرَبَ الضُّدُّ عَجْزًا      وَظَلَّتْ عِنْدَهُ الْمُصْحَاءُ لُكْنًا  
مَثَانِي تَمْتَشِعُرُ لَهُ جُلُودٌ      وَيَعْدُو كُلُّ قَلْبٍ مُطْمَئِنًّا<sup>20</sup>  
وَزَالَتْ مُعْجَزَاتُ الرُّسُلِ مَعَهُمْ      وَمُعْجَزُ أَحْمَدٍ يَزْدَادُ حُسْنًا

*Karşıtları onun mucizesi karşısında kaldıklarını itiraf ettiler, fasihlerinin ise dilleri tutuldu.*

*Tekrarlı Kur'an'ın karşısında tüyler ürperir ve kalpler ise huzur bulur.*

*Resullerin mucizeleri kendileriyle birlikte yok oldu, Ahmed'in (s) mucizesi ise, gün geçtikçe güzelliği artıyor.*

Aynı şair, Kur'an dışında ayrıca, Allah'ın sadece ona has kıldığı mucizeye, İsrâ ve Mi'rac hadisesine değinerek yedi kat semaya doğru yükseldiğini zikretmeyi de ihmal etmemektedir<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> İbn Ma'sûm el-Medenî (1052/1642-1120/1708): Medine'de doğdu. Uzun yıllar Hindistan'da ikamet edip İran'da öldü. Döneminin önde gelen şairlerinden olup içerisinde şiir divanı da olmak üzere günümüze kadar ulaşan birçok eser yazmıştır. Bkz. İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, thk: Şakir Hadî Şukr, 1. bs., Beyrut, 1988, s. 5; Mehmet Mesut Ergin, *İbn Ma'sûm el-Medenî Şa'iren*, Di-meşk, 2004, s. 39.

<sup>19</sup> İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, s.439.

<sup>20</sup> Şair bu beyitte, Zümer Suresi, 23. ayete işaret etmektedir:

(اللَّهُ نَزَّلَ الْحَدِيثَ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِينَ تَتَشَابَهُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ يَلْبِثُونَ فِيهَا لَحْمًا مِثْلَ عِظَانِ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ)

"Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak bildirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitabın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de sapıtırsa artık ona yol gösteren olmaz."

<sup>21</sup> İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, s. 439. Bu konuda ayrıca Muhammed el-Cemalî'nin şiirlerine bakınız. el-Murâdî, *age*, IV, 87.

وَصَيَّرَهُ حَبِيْبًا ثُمَّ أَسْرَى      بِهِ لَيْلًا فَقَرَّرْتَهُ وَأَذَى  
سَمَا سَبْعَ الطَّبَاقِ وَبَاتَ يَسْمُو      إِلَى رُتَبٍ هُنَاكَ لَهُ تُسْنَأُ

*Allah onu sevgili yaptı sonra bir gece onu yürüterek kendisine yaklaştırdı.*

*O yedi kat göğe yükseldi ve orada birtakım mertebelere erişti.*

Halîl es-Siddîkî<sup>22</sup>, nebevî methiyelerin birinde şefaât konusuna da değinerek kıyamet gününde tek kurtarıcılarının Hz. Muhammed (s) olduğunu, elem ve kederlerinin sadece onunla zeval bulacağını, hastalıkların onun yardımıyla son bulacağını söylemektedir<sup>23</sup>:

مُنْقِذُ النَّاسِ إِذَا مَا      هَاهُمْ فِي الْحَشْرِ رَشْحُ  
وَبِهِ الْأَكْثَادُ زَلَّتْ      حِينَ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحُ  
وَهُوَ غَوْتُ وَغِيَاثُ      وَبِهِ السَّقْمُ يَصِحُّ

*O, Kıyamet gününde kendilerini ter bastığında insanların kurtarıcısıdır.*

*İnsanların bir sıkıntıya duçar kalması durumunda ızdıraplar onunla yok olup gider.*

*O, insanların yardımcısıdır, hastalıklar onunla iyi olur.*

Ahmed el-Verrak<sup>24</sup>, Hz. Muhammed (s) dışında hiç kimsenin kendisine şefaât edebileceğini ve kurtuluşa erdirebileceğini söylemektedir<sup>25</sup>:

مَا لِي سَوَاكَ وَأَنْتَ أَكْرَمُ شَافِعٍ      فِي الْمَدِينِ مَشَقُّ لِنَجَاتِهَا

*Senin dışında kimsem yok. Sen en iyi şefaâtçisin, kurtulmaları için günahkârlara şefaât edensin.*

Arap edebiyatı eleştirmenleri, nebevî methiyelere Hicaz kalıntılarının zikredilmesi ile başlanmasını ve "es-Sefh", "el-'Akîk", "Taybe", "Râme", "el-'Uzeyb", "Eknâf Hâcîr", "Sel" gibi mekanların zikredilmesini şart koşmuşlardır<sup>26</sup>. Bu bağlamda nebevî methiyelere baktığımızda şairlerin geleneksel çizgiden ayrılmadıkları, kasidelerine başlarken bu koşullara riayet ettikleri görülmektedir. Nitekim

<sup>22</sup> Halîl b. Es'ad b. Ahmed b. Kemaluddin es-Siddîkî ed-Dimeşkî (1098/1686-1173/1759): Dimeşk'te doğup yetişen daha sonraları İstanbul'a yerleşip orada vefat eden kadî'l-kudât, âlim, fazil ve ediplerendir. Bkz. el-Murâdî, *age*, II, 94.

<sup>23</sup> el-Murâdî, *age*, II, 99.

<sup>24</sup> Ahmed b. Salîh b. Ahmed b. Sadaka (1123/1711-1189/1775): el-Verrak olarak bilinen Halep'li edip ve şairlerdendir. Bkz. el-Murâdî, *age*, I, 130; Muhammed Ragîb et-Tabbâh, *age*, VII, 83.

<sup>25</sup> el-Murâdî, *age*, I, 133. Peygamberimizin (s) şefaatiyle ilgili şiirler için ayrıca bkz. el-Murâdî, *age*, IV, 30, IV, 155.

<sup>26</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Ğayetu'l-Ereb*, Şerh: 'Îsâm Şa'îtu, 2.bs., Beyrut, 1991, I, 36-37.

Abdulvahhab el-Mevsilî<sup>27</sup>'nin, bu kurallara uyarak Hz. Muhammed'i (s) öven bir kasidesinde Taybe'ye (Medine) değindiğini, onun bir benzerinin daha bulunmadığını ifade ederek mukaddes diyarlara olan muhabbetini bu vesileyle dile getirdiğini görmekteyiz<sup>28</sup>:

بَطِيئَةً طَابَتْ نَفْسُنَا مِنْ سَقَامِهَا      وَهَلْ مِثْلُهَا فِي سَائِرِ الْكَوْنِ يُوجَدُ  
فَمَا تُرْهُمًا إِلَّا شِفَاءً قُلُوبِنَا      وَكَيْفَ لَا نَشْفِي فِيهَا مُحَمَّدًا

*Medine'yle hastalığımızdan kurtularak kendimizi iyi hissettik. Acaba bu dünyada onun gibisi var mı?*

*Toprağı ancak kalplerimizin şifasıdır. Hz. Muhammed (s) oradayken nasıl şifaya kavuşmayız!*

Şairler, nebevî methiyelerinde ehl-i beyti ve ashabına övgüye de yer vermeyi ihmal etmemişlerdir. Nitekim Peygamber methiyelerinin şartlarından biri haline gelen Hz. Muhammed'den (s) rica, dilek konusu işlenirken sırasıyla onun ehl-i beyti, ashabı ve ilk dört halifeyle de ilintilendirildiğini ve onların da medhü senaya tabi tutulduklarını görüyoruz. Emir Mencik<sup>29</sup>, sevgilisinin ağzından sırasıyla Hz. Muhammed (s), ehl-i beyti, ashabı ve hulefai raşidîne övgüde bulunarak sıkıntılarının sona ermesi için ricada bulunmaktadır<sup>30</sup>:

وَتَوَسَّلْ لِي بِمَحْمَدٍ      وَبِأَلِهِ كَيْفِي تَنْتَجِي  
وَبِشَيْبَةَ الصِّدِّيقِ صَا      حَبُّ كُلِّ فَضْلٍ أَبْهَجُ  
وَالسَّيِّدِ الْفَارُوقِ مَنْ      بِسِوَى الْهُدَى لَمْ يَلْهَجُ  
وَبِصِرْنُوهُ عَثْمَانَ ذِي الْـ      نُورَيْنِ أَقْوَمُ مَنْ نَهَجُ  
وَعَلَيِّ الْكَرَّارِ فَا      تَخُ كُلِّ بَابٍ مُرْتَجِي  
وَبِقِيَّةِ الصَّحْبِ الْكَرَّا      مِ أُولَى الثَّنَا الْمَتَّارِجِ

*Ricada bulun kurtuluşa ermen için Hz. Muhammed'le (s), ehliyle,*

<sup>27</sup> Abdulvahhab el-Mevsilî eş-Şafiî (1129/1716-1173/1759): Musul'da doğdu. Burada yetişen ve uzun bir süre Musul'da bulunan *Nebi Cercîs (as) Mescidi'*nde imamlık yapan âlim, edip ve şairlerdendir. Bkz. el-Murâdî, *age*, III, 162. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Murâdî, *age*, IV, 15; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, s. 83, 109.

<sup>28</sup> el-Murâdî, *age*, III, 163. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. el-Murâdî, *age*, IV, 15; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân İbn Ma'sûm*, s. 83, 109.

<sup>29</sup> el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî (1007/1598-1080/1669): Dimeşk'li ümera sınıfına mensup bir aileden olup bu dönemde yetişen önemli şairlerdendir. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 136; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 409; el-Hafacî, *age*, I, 232; Ömer Rıza Kehhale, *age*, III, 911; Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, s. 147.

<sup>30</sup> el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî, *Divân el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, Dimeşk, 1301, s. 7-8. 1193/1779 yılında ölen Hama'lı şairlerden es-Seyyid Mustafa el'Ulvânî de bu bağlamda şiirler söylemiştir. Bkz. el-Murâdî, *age*, IV, 167.

*Her tür fazilet sahibi bilge kişi Hz. Ebubekir'le  
Hidayetten başka bir şeyle anılmayan Hz. Ömer'le,  
En sağlam yol olan ikizi iki nur sahibi Hz. Osman'la,  
Kapalı her kapıyı açan kahraman savaşçı Hz. Ali'yle,  
Ve diğer değerli övgülerle nitelenen Sahabeyi Kiramla olsun.*

Es-Seyyid Şuayb el-Keyalî<sup>31</sup> de ondan yardım istemektedir<sup>32</sup>:

رَسُولَ اللَّهِ يَا غَوْثَ الْبَرِيَا وَمَلجَأَهَا إِذَا عَمَّ الْبِلَاءُ  
شُعَيْبٌ قَدْ أَلَمَّ بِهِ خُطُوبٌ يَضِيقُ الصَّدْرَ عَنْهَا وَالْفَضَاءُ

*Herkes bela ve musibetlere uğradığında insanların yardımcısı ve sığınağı olan ey Allah'ın Resulü.*

*Şuayb'in başına da göğsüm ve uzayın dar geldiği ciddi işler gelmişti.*

Şairlerin Peygamberimizle (s) ilgili gördükleri rüyaları da şiirlerine yansıttıklarını görüyoruz. Dimeşk'in Hanefî müftülerinden Ali el-Murâdî<sup>33</sup>, bir şiirinde rüyasında Resulullah (s) efendimizin elini öptüğünü ve onun hâlâ bütün peygamberlerin önünde olduğunu belirtmektedir<sup>34</sup>:

قَبَّلْتُ يَدَكَ فِي الْمَنَامِ تَكْرُمًا يَا مَنْ عَلَا فَوْقَ السَّمَاءِ وَقَدْ سَمَاءُ  
أَنْتَ الَّذِي فِي الْأَنْبِيَاءِ جَمِيعِهِمْ كُنْتَ الْإِمَامَ وَمَا بَرِحْتَ مُقَدَّمًا

*Rüyada saygımdan dolayı elini öptüm, ey göğe çıkan!*

*Sen ki bütün peygamberlerin önderiydin ve hâlâ onların önündesin.*

Yukarıda görüldüğü üzere nebevî methiyelerde dikkati çeken diğer bir ortak payda da, Hz. Muhammed'in (s) "imamu'l-enbiyâ", "hayru Mevlâ", "seyyidu'l-keveyn", "seyyidu'l-halk", "es-seyyidu'l-emced", "hayru'l-vera", "hayru'l-beriyye", "eşrefu'l-beraya", "eşrefu'r-rusul", "hatemu resulillah", "eş-şefî", "el-melce", "el-maksûd", "el-meb'ûs" vb. sıfatlarla anılmasıdır.

Nebevî methiyelerde dikkati çeken bir diğer husus da şairlerin kasidelerini Peygamber efendimize (s), ehl-i beytine ve ashabına salât ve selam ile bitirmeleri-

<sup>31</sup> Es-Seyyid Şu'ayb el-Keyalî b. İsmail el-İdlibî (1116/1704-1172/1758): Halen Suriye'ye bağlı İdlib'li alim, edip ve şairlerdendir. Bkz. el-Murâdî, *age*, II, 216.

<sup>32</sup> el-Murâdî, *age*, II, 217.

<sup>33</sup> Es-Seyyid Ali el-Murâdî (ö:1132/1719-1184/1770): Aslen Buhara'lı olan Dimeşk'te doğup yetişen Dimeşk Hanefî müftülerindendir. Aynı zamanda *Silku'd-Durer fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî 'Aşer*, adlı biyografik eserin müellifi Halil el-Murâdî'nin babası olup zamanının önde gelen alim, edip ve şairlerindendir. Birçok eser telif eden el-Murâdî'nin bir de şiir divanı mevcuttur. Bkz. el-Murâdî, *age*, III, 233. Muhammed Halil el-Murâdî, *'Arfu'l-Beşâm Fi Men Veliye Fetvâ Dimeşk eş-Şâm*, thk: Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Riyâd Abdulhamîd Murâd, 2. bs., Dimeşk, 1988, s. 126.

<sup>34</sup> el-Murâdî, *age*, III, 236.

dir. Hüseyin el-Vefâî<sup>35</sup>, Hz. Muhammed'in (s) kendisine şefaathçi olmasını dilediği bir nebevî methiyesini ona, Ehl-i Beytine ve ashabına salât ve selam ile noktalamıştır<sup>36</sup>:

فَعَلَيْكَ الصَّلَاةُ تَتْرَى دَوَاماً      مَا تَحَلَّتْ صَحَائِفٌ بِالْحُرُوفِ  
وَعَلَى الْآلِ كُلِّ حِينٍ وَأَنْ      وَعَلَى الصَّحْبِ مَعَدِنِ الْمَعْرُوفِ

*Sayfalar harflerle süslendiği sürece salât sürekli senin üzerine olsun.*

*Salât, her daim ehl-i beyte, iyilikler madeni ashabın üzerine olsun.*

Yukarıda sunulan örnekler ışığında, Osmanlı döneminde kaleme alınan nebevî methiyelerde şairler, kasidelerine geleneksel yapıyı koruyarak atlal (göç etmiş sevgilinin kalıntıları) ve gazelle başlamışlar daha sonra Hz. Muhammed'in (s) doğumuna, ahlakına, ona izafet edilen "imamu'l-enbiyâ", "hayru Mevlâ", gibi sıfatlara, menkıbelerine değinmişler, sonrasında da isra ve mi'rac gibi mucizelerden dem vurarak ondan kıyamet gününde şefaath talebinde bulunmuşlar ve son olarak ona, ehli beytine ve ashabına salat ve selam ile bitirmişlerdir.

## 2. BED'İYYÂT

Genel olarak 700/1300'lü yıllarda ortaya çıktığı kabul gören<sup>37</sup> nebevî methiyelerden mütevellit, özelde de el-Bûsîrî'nin kaside-i bürdesinden gelişen bed'îyyât<sup>38</sup>, el-Basît vezninde, mim kafiyeli (sonu mim harfiyle biten) Peygamberimizin (s) methiyesini konu edinen<sup>39</sup>, aynı zamanda her beytin bed'î sanatlarından birini o türün ismini içerecek ya da, ona örnek teşkil edecek (yahutta hem ismini zikredip hem de sanatı kullanacak) şekilde yazılan kasideler olarak tanımlanmaktadır<sup>40</sup>.

el-Bûsîrî, nebevî methiyelerin<sup>41</sup>; Safiyyuddîn el-Hillî<sup>42</sup> de bed'îyyâtın öncüsü<sup>43</sup> olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Osmanlı dönemine kadar olan evrede

<sup>35</sup> Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-Vefâî (1112/1700-1156/1743): Halep'li edip ve şairlerden olup çoğu nebevî methiyelerden oluşan bir de şiir divanı vardır. el-Murâdî, *age*, II, 66; Muhammed Ragıb et-Tabbâh, *age*, VI, 484.

<sup>36</sup> el-Murâdî, *age*, II, 67.

<sup>37</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Ebu Zeyd, *el-Bed'îyyât fi'l-Edebi'l-'Arabî*, 1.bs., Beyrut, 1983, s. 55-71; Şevkî Dayf, *el-Belâğâ Tatavvur ve Târîh*, 8. bs., Mısır, 1991, s. 360-361.

<sup>38</sup> İsmail Hakkı Sezer, *Şair Busîrî ve Bürdesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1984, s. 193 vd.

<sup>39</sup> İleride değinileceği üzere zaman zaman şairin mensup olduğu dine bağlı olarak diğer peygamberlere de mevcut kurallar muvacehesinde aynı şekilde övgüde bulunulmuştur.

<sup>40</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Ebu Zeyd, *age* s. 46; Bekrî Şeyh Emîn, *Mutala'ât fi'ş-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-'Usmânî*, 4.bs., Beyrut, 1986, s. 269; Şevkî Dayf, *age*, s. 360-367; Gazî Şebîb, *age*, s. 89. Ahmed Fevzî el-Heyeb, *el-Hareketu'ş-Şi'riyye Zemen el-Memâlîk fi Halebi'ş-Şehbâ'*, 1.bs., Beyrut, 1986, s. 121-122.

<sup>41</sup> Mahmûd Ali Mekki, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 1.bs., Kahire, 1991, s. 118.

<sup>42</sup> Abdulaziz b. Serâyâ b. El-Hillî Safiyyuddîn (677/1278-752/1351): Hille'de doğup yetişti. Döneminin önde gelen şairlerinden olup bed'îyyât'ın ilk öncüsü kabul edilmektedir. Bu alanda *el-Kâfiyetu'l-Bed'îyye fi'l-Medâihî'n-Nebeviyye* adlı bed'îyyesi meşhurdur. Ayrıca farklı tarihlerde basılmış hacimli bir de şiir divanı olan şair Bağdat'ta ölmüştür. Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi*

bedî'iyât alanında, İbn Câbir el-Endelusi<sup>44</sup>, 'İzzuddîn el-Mevsilî<sup>45</sup>, İbnu'l-Mukri<sup>46</sup> ve İbn Hicce el-Hamevî<sup>47</sup> gibi isimlerin öne çıktığı görülmektedir.

Bedî'iyât alanında hiç kaside yazmamasına rağmen el-Bûsîrî, şiirin bu sanat dalında eser ortaya koyanlara ilham kaynağı olmuştur. Bedî'iyât sahipleri, el-Bûsîrî'nin özellikle şekil ve yazılış sebebi<sup>48</sup> bakımından etkilendikleri ve matla<sup>49</sup>:

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جَيْرَانٍ بِذِي سَلَمٍ      مَزَجَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ

olan kaside-i бүrdesini esas alarak bedî'iyyelerini kaleme almışlardır.

Osmanlı Dönemine baktığımızda yetmişe yakın<sup>50</sup> bedî'iyye yazıldığı görülmektedir. Bunların en önemilerini kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

#### 1. Abdulkadir b. Muhammed et-Taberî<sup>51</sup>: Matla'ı

(حُسْنُ الْبَيْتِ) مَدِيحِي حَيِّ ذِي سَلَمٍ      أَبْدَى (بِرَاعَةِ الْاسْتِهْلَالِ) فِي الْعِلْمِ

*Medine yöresine methime hüsnü ibtida etmem güzel bir başlangıç yapmam alem dağındaki beraatül- istihlali gösterdi.*

→

*Mahasini Men Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*, thk: Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, 1.bs., Dimeşk, 1998, s. 365; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, IV, 17.

<sup>44</sup> Bedî'iyâtın ilk defa kim tarafından keşfedilmesi konusunda araştırmacılar ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi bu konunun önüsü olarak Safiyyuddîn el-Hillî'yi, kimisi İbn Câbir el-Endelusi'yi kimisi de İbn Hicce el-Hamevî'yi işaret etmişlerdir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 21-22; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'il-Bedî'*, thk, Şakir Hadî Şukr, 1.bs., Nəcəf, 1968, I, 31; Zeki Mübarek, *age*, s. 168-169; Ahmed Fevzî el-Heyeb, *age*, s. 122.

<sup>45</sup> Ebu Abdullah b. Câbir b. Muhammed b. Câbir el-Endelusi(698/1298-780/1378): Endülüs'e bağlı el-Meriyye'de doğan Arap dilcisi ve önde gelen şairlerdendir. Âma olan şairin aynı zamanda *el'Amîyân* olarak da adlandırılan *el-Hulleu's-Siyerâ fî Mehdi Hayri'l-Verâ* isimli bedî'iyyesi ile meşhur olmuştur. (Bu eser Ali Ebe Zeyd tarafından 1985 yılında tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır.) Birçok yeri dolaşan şair sonunda Halep yakınlarında bulunan el-bîre beldesine yerleşerek hayatının sonuna kadar burada kalır. Bkz. Ahmed b. El-Makkarî et-Telmesânî, *Nefhu'r-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, thk: İhsan 'Abbas, Beyrut, 1988, II, 664, V, 202; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, V, 328.

<sup>46</sup> Ali b. el-Hüseyin b. Ebi'l-Hayr 'İzzuddîn el-Mavsîlî(ö: 789/1387): Musul'lu edip ve şairlerden olup Dimeşk'e yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. *et-Tavassul bi'l-Bedî' ile'r-Teveşşül bi's-Şe'fî'* adlı bedî'iyyesi ile meşhur olan şairin ayrıca bir de divanı vardır. Bkz. Şihâbuddü Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâniye*, thk: Muhammed Seyyid Câdu'l-Hâk, Kahire, 1966, III, 112; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, IV, 280.

<sup>47</sup> İsmail b. Ebi Bekr b. Abdullah el-Yemenî Şerefuddîn İbn el-Mukri' (755/1354-837/1433): Yemen'de doğdu. Özellikle Fıkıh ve Arap dilinde temayüz eden şair, yaşamının sonuna kadar tadrîsle uğraştı. *El-Cevâhiru'l-Lâmia'tu fî Tecni'si'l-Ferâidi'l-Câmia'ti li'l-Ma'âni'r-Râ'ati* adlı bedî'iyyesi ile meşhur olmuştur. Bkz. İbnu'l-İmâd, *age*, IX, 321.

<sup>48</sup> Takıyyuddîn Ebü Bekr b. Ali b. Hicce el-Hamevî (777/1375-837/1433): Hama'da doğup yetişti. Döneminin önde gelen şairlerinden olup *Takdîmu Ebî Bekr* adlı bedî'iyyesi ile meşhur olmuştur. Yaşamı boyunca birçok yeri dolaşan şair doğup büyüdüğü yer olan Hama'da ölmüştür. Bkz. İbnu'l-İmâd, *age*, IX, 319.

<sup>49</sup> İsmail Hakki Sezer, *Şair Busirî ve Bürdesi*, s. 261-264.

<sup>50</sup> el-Bûsîrî, *Divan el-Bûsîrî*, thk: Muhammed Seyyid el-Keylanî, 1.bs., Kahire, 1955, s. 190.

<sup>51</sup> Bkz. Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 103-178.

<sup>52</sup> Abdulkadir b. Muhammed b. Yahyâ el-Hüseyinî et-Taberî (972/1564-1033/1623): Mekke'de doğup burada yetişti. Birçok eser bırakan şair Mekke'de öldü. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 1032/1622 olarak zikredilmektedir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 457; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *age*, s. 378; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, IV, 44.

olup doksan dört beyitten oluşan, aynı zamanda kendisinin "*Uluvvu'l-Hicce bi Te'hîri Ebî Bekr b. El-Hicce*" isimli bir de şerh yazdığı bedî'iyyesi, yüz dört çeşit bedî' türünü kapsamaktadır. Şair Abdulkadir et-Taberî, yukarıda görüldüğü üzere her beyitte bedî' türünün ismini zikretmektedir<sup>52</sup>.

### 2. Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî<sup>53</sup>:

(بِرَاعِي) فِي ابْتِدَاءِ مَدْحِي لِذِي سَلَمٍ (قَدِ اسْتَهْلَتْ) بِدَمْعٍ فَاضٍ كَأَلْعَلِمِ

*Özgünlüğüm, barış yurdu (Medine)yi övmeye başlamamdadır. Dağ gibi coşan gözyaşı ile başlanmıştır.*

Ebu'l-Vefâ'nın, yukarıdaki matla' ile başlayan bedî'iyyesi yüz elli bir beyitten oluşmaktadır. Yüz elli beş bedî' türüne isimleriyle zikrederek yer vermektedir. Ebu'l-Vefâ', bu bedî'iyyesine *Fethu'l-Bedî' fî Halli't-Tiraz el-Bedî' fî İmtidâhi's-Şefî'* adında bir de şerh yazmıştır<sup>54</sup>.

### 3. Abdalberr b. Abdulkadir b. Muhammed el-Feyyûmî<sup>55</sup>:

لَمَّا تَذَكَّرْتُ سَفْحَ الْخَيْفِ وَالْبَانَ أَهْلًا دَمْعِي وَرَوَى رَوْضَةَ الْبَانَ

*El-Hayf ve el-Bân dağının eteklerini hatırladığımda, gözyaşım boşandı ve el-Bân'ın bahçesini suladı.*

Yukarıda matla'<sup>56</sup> görülen el-Feyyûmî'nin bedî'iyyesi, alışlageldiği üzere meksur mim kafiyeli olarak kaleme alınmayıp meksur nûn kafiyeli olarak yazılmıştır. Bunun sebebi mezkûr bedî'iyyenin hocası el-Hamevî'nin bedî'iyyesine nazire olarak yazılması gösterilebilir. Bilindiği gibi nazirelerde kasidelerin aynı vezin ve kafiyeyle yazılması icab etmektedir. Nitekim hocasının bedî'iyyesi de meksur nûn kafiyeli olarak yazılmıştır. Matla'<sup>57</sup>:

هَجْرِي عَلَى وِلْيٍّ وَصَلٌ بِأَخْيَانِي أَمَاتَنِي الْهَجْرُ جَاءَ الْوَصْلُ أَحْيَانِي

*Bir dosta olan yanıklığım bazı anlarımda vuslat. Kahretti beni ayrılık, diriltti beni vuslat.*

Ayrıca şair burada bedî' türlerini isimleriyle değil, uygulamalı olarak göstermiştir.

<sup>52</sup> Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 114-115.

<sup>53</sup> Ebu'l-Vefâ' Ömer b. Abdulvehhab b. İbrahim el-'Urdî (993/1585 – 1071/1660): Döneminin Halep Şafiî müftülerinden olan, aynı zamanda *Me'adinu'z-Zeheb fî'l-A'yâni'l-Müşerrefeti bihim Haleb* adlı önemli bir byografik esere imza atan Halep'in önemli âlim, edip ve şairlerden biridir. Bkz. Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî, *Me'adinu'z-Zeheb fî'l-A'yâni'l-Müşerrefeti bihim Haleb*, thk: Muhammed Altuncî, 1. bs., Halep, 1987, s. 21; el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 89; el-Hafacî, *age*, I, 269; Muhammed Ragîb et-Tabbâh, *age*, VI, 289.

<sup>54</sup> Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 118-119.

<sup>55</sup> Abdalberr b. Abdulkadir b. Muhammed el-'Ufî el-Feyyûmî (ö:1071/1661): Mısır'a bağlı el-Feyyûmî da doğdu. Kahire'de okuyan el-Feyyûmî, aralarında Mekke, Dimeşk, Kudüs, İstanbul olmak üzere birçok yer dolaştı. Döneminin ileri gelen edebiyatçılarından olup İstanbul'da öldü. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 291; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, III, 273.

<sup>56</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 293.

<sup>57</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 293.

4. el-Hasan b. Ahmed Alî el-Hüseyînî el-'Alevî<sup>58</sup>:

ماذا على الركبِ مما ذاعَ للآسيِ      بعد الطَّيِّبِ الذي في طَيِّبَةِ الآسيِ

*Tıybetel-asidedeki doktordan sonra dertli için duyurulandan kervana ne?*

Yukarıdaki matla<sup>59</sup> ile başlayan bedî'iyye, yetmiş üç beyitten oluşmaktadır. İçinde yetmiş dokuz bedî' türüne değinilmiştir. Burada dikkati çeken nokta, bedî'iyyenin farklı bir kafiyeyle meksur sin ile yazıldığı ve bedî' türlerinin bir öncekinde olduğu gibi isimleriyle değil, örneklerle verilmesidir.

## 5. İbn Ma'sûm el-Medenî:

(حُسْنُ اِبْتِدَائِي) بِذِكْرِي جَيْرَةَ الْحَرَمِ      لَهُ (بِرَاعَةُ) شَوْقٍ تَسْتَهْلُ دَمِي

*Güzel başlangıcım, Kâbe civarını anmam iledir. Bu başlangıcımın kanımı okşayan özgün bir arzusu vardır.*

Yukarıdaki matla<sup>60</sup> ile başlayan bedî'iyye, yüz elli dört<sup>61</sup> beyitten oluşmaktadır. İbn Ma'sûm bu bedî'iyyesinde yüz elli beş bedî' türüne isimlerini zikrederek yer vermiştir. Şair, ayrıca bedî'iyyesi için *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'il-Bedî'*<sup>62</sup> adında bir de oldukça uzun bir şerh yazmıştır.

6. Abdulgani en-Nablusî<sup>63</sup>:

en-Nablusî, iki tane bedî'iyye yazmıştır. Bunlardan ilki *Nesemâtu'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyi'l-Muhtâr* adlı bedî'iyyesidir. Matla<sup>64</sup>:

يَا مَنْزِلَ الرُّكْبِ بَيْنَ الْبَانَ وَالْعَلَمِ      مِنْ سَفْحِ كَاظِمَةِ حُيَّتِ بِاللَّيْمِ

*Kazime'nin eteğinde el-Ban ile dağ arasında bir yerde konaklayan kervan, yağmurla selamlandın.*

Yüz elli beyitten oluşan bu Bedî'iyyede, yüz elli beş bedî' türüne örnekleriyle yer vermiştir. En-Nablusî, kelimelerin uyumsuzluğu, yapının garipliği ve anlamların tam oturmaması gibi gerekçelerle<sup>65</sup> bedî' türlerini isimleriyle zikretme-

<sup>58</sup> el-Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hüseyînî el-'Alevî(1014/1605-1079/1668): el-Celâl olarak bilinen el-'Alevî, Yemen'de doğup yetişti. Birçok eser telif eden şair, doğup yetiştiği yer olan Yemen'de öldü. Ölüm tarihi konusunda ihtilaf vardır. eş-Şevkânî ölüm tarihini 1084/1673 olarak belirtmişlerdir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 17; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *age*, s. 206; Hayruddin Ez-Ziriklî, *age*, II, 182.

<sup>59</sup> Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 121.

<sup>60</sup> İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divan*, s. 365; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rabî'*, I, 37.

<sup>61</sup> Beyitlerin sayısı hakkında farklılık bulunmaktadır. Sayı *Envâr er-Rabî'* de yüz kırk dokuz, *Divanında* ise yüz elli dört beyittir.

<sup>62</sup> Bu şerh 1968 yılında Necf'te Şakir Hadî Şukr tarafında tahkik edilerek basılmıştır.

<sup>63</sup> Abdulgani b. İsmail en-Nablusî (1050/1640–1143/1730): Dimeşk'li edip, şair ve mutassavvıflardan olup günümüze kadar içinde şiir dîvânı da olan bir çok eseri ulaştırmıştır. Bkz. el-Borînî, *Terâcimu'l-A'yân min Ebnai'z-Zemân*, thk: Salahuddin el-Muneccid, Dimeşk, 1959, II, 371; el-Murâdî, *age*, III, 36; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 137; İbn Şaşu, *age*, s. 67; Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 466.

<sup>64</sup> Abdulgani en-Nablusî, *Nefehâtu'l-Ezhâr 'Alâ Nesemâti'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyi'l-Muhtâr*, Beyrut-Kahire, tsz., s. 4.

<sup>65</sup> Abdulgani en-Nablusî, *Nefehâtu'l-Ezhâr*, s. 3.

diğini ifade etmektedir. En-Nablusî, bu bedî'iyyesine *Nefehâtü'l-Ezhâr 'Alâ Nesemâti'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyi'l-Muhtâr* adlı bir de şerh yazmıştır.

En-Nablusî, *Melîhu'l-Bedî' fî Medhi's-Şefî'* ismini verdiği ikinci bedî'iyyesini 1077/1666 yılında yazmıştır. Matla'ı<sup>66</sup>:

يا حُسْنَ مَطْلَعٍ مَنْ أَهْوَى بِذِي سَلَمٍ (بِرَاعَةُ) الشُّوقِ فِي اسْتِهْلَاهَا أَلْمِي

*Ey barış yurdunda (Medine'de) bulunan sevdiğim kimsenin güzel matla'ı, Bu başlangıcımın acımı dillendiren özgün bir arzusu vardır.*

En-Nablusî, yukarıdaki matla'dan da anlaşılacağı üzere ikinci bedî'iyyesinde bedî' türlerini, birincisindekinin aksine isimleriyle zikretmiştir. Yine şair ikinci bedî'iyyesine herhangi bir şerh de yazmamıştır. Ancak öğrencisi Ali b. Muhammed el-Kal'î, En-Nablusî'nin her iki bedî'iyyesine de *el-Ferec fî Mehdi 'Alî ed-Derec* adında şerh yazmıştır<sup>67</sup>.

**7. Kasım el-Bekircî:** el-Bekircî, *el-'İkdu's-Semîn fî Medhi's-Şefî'* isimlendirdiği bir bedî'iyye yazmıştır. Matla'ı<sup>68</sup>:

مِنْ (حُسْنِ مَطْلَعِ) أَهْلِ الْبَانِ وَالْعَلَمِ (بِرَاعَتِي مُسْتَهْلًا) دَمْعُهَا بِدَمِي

*Kanımdan oluşan Gözyaşlarımla birlikte özgün başlangıcım, el-Bân ve 'Alem halkının güzel bir başlangıç yapmasındandır*

Yüz elli dört beyitten oluşan bedî'iyye, yüz elli dokuz bedî' türünü<sup>69</sup> isimleriyle içermektedir. el-Bekircî, bu bedî'iyyesine *Hilyetu'l-'İkdi'l-Bedî' fî Medhi's-Şefî'* isimli bir de şerh<sup>70</sup> yazmıştır.

**8. Nikola es-Sâîğ<sup>71</sup>: Matla'ı<sup>72</sup>:**

بَدِيعِ حُسْنِ امْتِدَاجِي رُسُلِ رَبِّهِمْ (بِرَاعَةً فِي افْتِجَاجِي) حَمْدُ بِرَبِّهِمْ

*Rablerinin elçilerini özgün ve güzel bir tarzda övüşüm, Rablerinin hamdine başlangıcımdaki özgünlüktür.*

Yüz elli altı beyitten oluşan bedî'iyye, yüz altmış bedî' türünü<sup>73</sup> isimleriyle içermektedir. Nikola, bu bedî'iyyesinde gerekli bütün şartları yerine getirmiş olmakla beraber tek farkı, Hıristiyan olması hasebiyle övgüsünü Hz. Muhammed'e (s) değil, Hz. İsa'ya (as) hasretmesidir.

<sup>66</sup> Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 128.

<sup>67</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin min Keşfi'z-Zünûn*, Beyrut, 1982, I, 762.

<sup>68</sup> Muhammed Ragıb et-Tabbâh, *age*, VI, 506.

<sup>69</sup> Ali Ebu Zeyd, *age*, s. 134.

<sup>70</sup> Bu şerh, Halp'te Aziziye matbaasında 1293/1876 yılında basılmıştır.

<sup>71</sup> El-Hürî Nikola b. Ni'meti'llah es-Sâîğ (1103/1691-1169/1755): Halep'te doğdu. Hristiyan Katolik cemaatine mensup rahiplerden biri olup, Halep edip ve şairlerindedir. Günümüze kadar ulaşan bir şiir divanı vardır. Bkz. Corcî Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1983, IV, 369; Ömer Rıza Kehhale, *age*, IV, 40.

<sup>72</sup> el-Hürî Nikolas es-Sâîğ, *Divan Nikola es-Sâîğ*, 3. bs., Beyrut, 1874, s. 25.

<sup>73</sup> Nikola es-Sâîğ, *age*, s. 25.

El-Busîrî, Bürdesinin yazım sebebini zikrederken vücudunun yarısının felce maruz kaldığını, kasideyi bu vesileyle sağlığına kavuşabilmek için Hz. Muhammed'in (s) şefaathçi olması gayesiyle yazdığını söylüyor. Devamında da rüyasında Hz. Muhammed'i (s), mübarek eliyle yüzünü silerek bürdesini (hırkasını) üzerine örttüğünü akabinde de hemen iyileştiğini<sup>74</sup> anlatıyor. Bedî'yyâtın yazılışında da benzeri sebepleri Safiyyuddîn el-Hillî<sup>75</sup>, İbn Ma'sûm el-Medenî<sup>76</sup> gibi bedî'yyât şairlerinde de görmekteyiz. Şairlerin bedî'yyelerini yazma gerekçelerinin ne kadar gerçeği yansıttığını söylemek zor olmakla beraber hemen hepsinde benzer sebeplerin ifade edilmesi, asıl gayelerinin kasidelerine farklı bir değer atfedilmesini sağlamak olduğu görüşünü akla getirmektedir.

İçerik açısından bakıldığında bedî'yyâtın diğer nebevî methiyelerden pek ayrılmadığı görülmektedir. Nitekim bedî'yyelerde de şairler, gazel mukaddimesiyle giriş yapmışlar, sonrasında Hz. Muhammed'in (s) faziletlerini, mucizelerini, ahlakını vs. anlatan övgüsüne geçiş yaparak bedî'yyelerini ona, ehli beytine ve ashabına salat ve selam ile benzer üslup ve ifadelerle noktalamışlardır.

Bedî'yyelerde dikkati çeken bir husus da yukarıda da görüldüğü üzere, şairlerin yazmış oldukları bedî'yyelerine uzunca bir şerh yazmış olmalarıdır.

Kayda değer başka bir nokta da bedî'yye türüne Nikola es-Saiğ gibi, Hıristiyan şairlerin de ilgi göstermiş olmasıdır. Aradaki yegâne fark din farkından dolayı methiyenin Hz. Muhammed'e (s) değil, Hz. İsa'ya (as) hasredilmiş olmasıdır.

## SONUÇ

Osmanlı döneminde büyük bir yaygınlık kazandığı gözlenen dinî şiirlerin bir parçası olarak kabul edilen peygamber övgüleri, bu dönemde dini şiirlerden bağımsız gazel, Medih gibi belli kuralları olan müstakil bir şiir dalına dönüşmüş ve sıkça işlenen konular arasına girmiştir. Yukarıda sunulan örnekler ışığında, Osmanlı döneminde kaleme alınan nebevî methiyelerde şairler, kasidelerine geleneksel yapıyı koruyarak atlat (kalıntıların zikre) ve gazelle başlamışlar daha sonra Hz. Muhammed'in (s) doğumuna, ahlakına, ona izafet edilen "imamu'l-enbiyâ", "hayru Mevlâ", gibi sıfatlara temasta bulunmuşlar, sonrasında da isra ve mi'rac gibi mucizelerden bahs ile ondan kıyamet gününde şefaath talebinde bulunmuşlar ve son olarak ona, ehli beytine ve ashabına salat ve selam ile bitirmişlerdir.

700/1300'lü yıllarda ortaya çıktığı kabul gören nebevî methiyelerden mütevellit, belli şartları havi bedî'yyâtı, şairlerin şiir alanında farklı arayışlar içinde olduğunu, şiire ne tür bir yenilik kazandırabileceklerine dair gayretlerinin bir ifadesi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

<sup>74</sup> Mahmûd Ali Mekki, *age*, s.112.

<sup>75</sup> Bkz. Bekrî Şeyh Emîn, *age*, s. 368; Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dimeşk, 1953, III, 112.

<sup>76</sup> Bkz. İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rabî'*, I, 28-29.

## KAYNAKÇA

- Abdulgani en-Nablusî, *Nefehâtu'l-Ezhâr 'Alâ Nesemâti'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, Beyrut-Kahire, tsz.
- Ahmed b. El-Makkarî et-Telmesânî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, thk: İhsan 'Abbas, Beyrut, 1988.
- Ahmed Fevzî el-Heyeb, *el-Hareketu's-Şi'riyye Zemen el-Memâlik fî Halebi's-Şehbâ*, 1.bs., Beyrut, 1986.
- Ali Ebu Zeyd, *el-Bedî'iyât fî'l-Edebi'l-'Arabî*, 1.bs., Beyrut, 1983.
- Bekrî Şeyh Emîn, *Mutala'ât fî's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-'Usmânî*, 4.bs., Beyrut, 1986.
- Corcî Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1983.
- Ebu'l-Vefa' el-'Urdî, *Me'adinu'z-Zehab fî'l-A'yânî'l-Müşerrefeti bihim Haleb*, thk: Muhammed Altuncî, 1. bs., Halep, 1987.
- el-Bûrînî, *Terâcimu'l-A'yân min Ebna'z-Zemân*, thk: Salahuddin el-Munecid, Dimeşk, 1959.
- el-Bûsîrî, *Divan el-Bûsîrî*, thk: Muhammed Seyyid el-Keylanî, 1.bs., Kahire, 1955.
- el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî, *Dîvân el-Emir Mencik Paşa ed-Dimeşkî*, Dimeşk, 1301.
- el-Hafacî, *Reyhânetu'l-Elibba' ve Zehretu'l-Hayati'd-Dunyâ*, thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1967.
- el-Hurî Nikolas es-Sâiğ, *Divan Nikola es-Sâiğ*, 3. bs., Beyrut, 1874.
- el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî 'Aşer*, 3. bs., Beyrut, 1988.
- el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tılai'l-Hâne*, thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1.bs., Mısır, 1968.
- el-Murâdî, *Silku'd-Durer fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî 'Aşer*, thk: Ekrem Hasan el-'Ulebî, Dâru Sâdır, Beyrut, 2001.
- Gazî Şebîb, *Fennu'l-Medîh en-Nebevî fî'l-'Asri'l-Memlûkî*, 1.bs., Beyrut, 1998.
- Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Dimeşk, 1953.
- İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb ve Ğayetu'l-Ereb*, Şerh: 'İsâm Şa'îtu, 2.bs., Beyrut, 1991.
- İbn Kennân es-Sâlihî, *Yevmiyyât Şâmiyye*, thk: Ekrem Hasan el-'Ulebî, Dâru't-Tabba', Dimeşk, 1994.
- İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'i'l-Bedî'*, thk, Şakir Hadî Şukr, 1.bs., Neced, 1968.
- İbn Ma'sûm el-Medenî, *Dîvân İbn Ma'sûm*, thk: Şakir Hadî Şukr, 1.bs., Beyrut, 1988.
- İbn Şaşa, *Terâcimu Ba'di A'yânî Dimeşk*, mür., Nahle Kalafat, Beyrut, 1886.
- İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, thk: Abdulkadir el-Arnaut - Muhammed el-Arnaut, 1.bs., Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1993.
- İbnü'n-Nakîb, *Dîvânu İbnü'n-Nakîb*, thk.: Abdullah el-Cebbûrî, mür.: Ahmed el-Cündî, Dimeşk, 1963.
- İsmail Hakkı Sezer, *Şair Busirî ve Bürdesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1984.

- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'Arifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn min Keş-fi'z-Zünûn*, Beyrut, 1982.
- Mahmûd Ali Mekkî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 1.bs., Kahire, 1991.
- Mehmet Mesut Ergin, *İbn Ma'sûm el-Medenî Şa'iren*, Dimeşk, 2004.
- Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mahasini Men Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*, thk: Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, 1.bs., Dimeşk, 1998.
- Muhammed Halil el-Murâdî, *'Arfu'l-Beşâm Fî Men Veliye Fetvâ Dimeşk eş-Şâm*, thk: Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Riyâd Abdulhamîd Murâd, 2.bs., Dimeşk.
- Muhammed Ragıb et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ fî Târîhi Halebi's-Şehbâ'*, 2.bs., Haleb, 1988.
- Muhammed Salim Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye Hatta Nihâyeti'l-'Asri'l-Memlâkî*, 1.bs., Dimeşk, 1996.
- Na'im el-Himsî, *Nahve Fehmin Cedîdin Munsifin Liedebi'd-Duveli'l-Mutetabi'a ve Tarîhihi*, Lazkiye, 1979.
- Ömer Musa Paşa, *İbnu'n-Nakîb Şa'iru't-Tabîat ed-Dimeşki fî'l-'Asri'l-'Usmanî*, Dimeşk, 1970.
- , *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Usmanî*, 1. bs., Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989.
- Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 1. bs., Beyrut, 1993.
- Şevkî Dayf, *el-Belâğâ Tatavvur ve Târîh*, 8. bs., Mısır, 1991.
- , *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî 'Asru'd-Duvel ve'l-Îmârât eş-Şâm*, 2.bs., Mısır, 1990, s. 277
- Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk: Muhammed Seyyid Câdu'l-Hâk, Kahire, 1966.
- Zeki Mübarek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye ve Medîhu Ehli'l-Beyt*, 2.bs., Dimeşk, 1997.



## “MEN KEZEBE ALEYE...” HADİSİ VE LÂFZEN MÜTEVÂTİR MESELESİ

Bekir KUZUDİŞLİ\*

### ÖZET

“مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتِيَوْمًا مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ” *Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*” hadisi çeşitli ilim dallarına mensup ilahiyatçılar tarafından en çok bilinen hadislerden biridir. Söz konusu hadisin yaygın olarak tanınmasında, diğer hadislerden farklı olarak, onun lâfzî mütevâtir kabul edilmesi ve bu konuda nispeten bir fikir birliğinin bulunması önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte, temel hadis kaynaklarında söz konusu hadisin muhtelif lafızlarla nakledilmesi de dikkat çekici bir olgudur. “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi bir yandan, temel kaynaklarda farklı lafızlarla nakledilirken, diğer yandan lâfzen mütevâtir sayılması dikkat çekmektedir. Bu makalede, lâfzî mütevâtir kavramı teorik olarak incelendikten sonra lafızları açısından “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisinin rivâyet seyrini araştırılacaktır. Ayrıca, yaygın olarak bilinen aksine, söz konusu hadisin rivâyet edilen sahabîlerden aynı lafızla gelmediği, hatta çoğu kere, bir sahabînin muhtelif râvîlerinden farklı lafızlar nakledildiği vurgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** “Men kezebe aleye...”, lâfzî mütevâtir, vecih, tarîk, lafız farklılıkları

### THE HADITH OF “MAN KADHABA ‘ALAYYA...” AND ISSUE OF MUTAWATIR LITERALLY

The hadith “*Man kadhaba ‘alayya...*” is one of the most famous hadiths of the Prophet Muhammed among the academicians of Islamic disciplines. One of the most important reasons for its fame comes from a consensus that almost all scholars of hadith considered it as a ‘mutawatir literally’ hadith. However, this hadith takes place in classical hadith sources in a number of different accounts by different narrators. Thus, there must be a reason why scholars considered this hadith as a ‘mutawatir literally’ in spite of the fact that it is related in different wordings by different narrators.

In this article, the process of narration of the hadith in question will be investigated critically after an analytical study of the meaning of the term ‘mutawatir literally’ from theoretical point of view within the context of the science of usul al-hadith. It is emphasized in this article that in contrary to the common belief that this hadith is narrated with same wordings from the Companions of the Prophet, most of the times, it is narrated in different wordings by different narrators from a single Companion.

**Key words:** “*Man kadhaba ‘alayya...*”, mutawatir literally, wajh, tarîq, different wordings.

\* Dr., Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kuzudislibekir@yahoo.com

Bu makalede, “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ”/Kim benim adıma kasten yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın<sup>1</sup> hadisinin mütevâtir olup olmadığı meselesi tartışılmayacaktır. Makalenin amacı, lâfzen mütevâtir kabul edilen bu hadisin sürekli aynı lafızlarla rivayet edilip edilmediğini araştırmaktır.

“مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”, erken dönemlerden itibaren özel çalışmalara konu olmuş bir hadistir. Onun diğer hadislerle nispetle oldukça fazla sahâbîden nakledilmiş olması, âlimleri bu hadisin tariklerini toplamaya sevketmiştir, denebilir. Ali b. el-Medîni (v. 234/848), Yakub b. Şeybe (ö. 262/875), İbrahim el-Harbî (v. 285/898), Muhammed b. Sâid (v. 318/930) ve Taberânî (v. 360/970) hicrî üçüncü ve dördüncü asırda bu hadisin tariklerini bir araya getirmeye çalışan başlıca müelliflerdir. Daha sonraki asırlarda ise İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), Suyûtî (v. 911/), Aliyü'l-Kârî (v. 1014/1605) ve Kettânî (v. 1345/1927) gibi âlimler özel gayretlerle öncekilerin ulaşamadığı “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisini nakleden sahâbîleri araştırmışlardır.<sup>2</sup> İbn Hacer ise (v. 852/1448), söz konusu hadisin rivâyetlerini sıhhat durumuna göre incelemiş ve otuz üç sahâbîden gelenleri “sahih” veya “hasen” sayarken, geri kalan yaklaşık elli rivâyetin “zayıf”, yirmi rivâyetin ise “sâkit” olduğu kanaatine ulaşmıştır.<sup>3</sup>

Hicrî ikinci ve üçüncü asırda yapılan çalışmalar arasında bugün elimizde Taberânî'nin *Cüz'ün fihî turuku “men kezebe aleyye müteammiden* adlı eseri bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bu eserde müellif, altmış üç sahâbîden 175 tane isnad zikretmektedir. Muteahhirün döneme ait yukarıda sayılan kitaplar içinde sadece İbnü'l-Cevzî kendi isnadlarıyla hadisi zikretmiş, diğerleri ise isnadları kaydetmemişlerdir.<sup>5</sup>

Günümüzde de “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi çeşitli çalışmalarda söz konusu edilmiştir. Ancak bunlar, hadislerin sayısı<sup>6</sup> ve “مُتَعَمِّدًا/kesten” kelimesinin olup olması gibi bazı lafız farklılıklarını dikkate alan çalışmalardır.<sup>7</sup> Görebildiğimiz kadarıyla, şimdiye kadar söz konusu hadisin lafızları, lafız farklılıkları gözetilerek sistematik olarak araştırılmamış, hadisin lafız farklılıklarıyla lâfzî mütevâtir sayılması arasındaki husus incelenmemiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla burada lâfzen mütevâtir

<sup>1</sup> Makale boyunca hadisin bu lafızları “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” şeklinde kısaltılacaktır.

<sup>2</sup> Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, s. 67-71.

<sup>3</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 203

<sup>4</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Cüz'ün fihî turuku “men kezebe aleyye müteammiden”* (nşr. Muhammed b. Hasan el-Gumârî), Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1417/1997.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûâ*, nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar, Edvâü's-selef, Riyâd, 1418/1997.

<sup>6</sup> Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, 67-71.

<sup>7</sup> Görmez, Mehmet, *Metodoloji Sorunu*, s. 192.

<sup>8</sup> Bu çalışmada, Taberânî'nin, *Cüz'ün fihî turuku “men kezebe aleyye müteammiden”* (Bu eser, ilerleyen sayfalarda *Cüz* diye kısaltılacaktır) adlı eseri esas olmak üzere Taberânî öncesi kaynaklarda ulaşılabilen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisleri değerlendirilecektir. Taberânî sonrası rivâyetler ise söz konusu hadisin tariklerini isnad ve metinleriyle zikreden İbnü'l-Cevzî (*Mevzû'ât*) hariç önemli görüldüğünde başvurulacaktır.

kavramının tanımı ve sınırları incelendikten sonra "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin lafızları araştırılacaktır.

### I. LÂFZÎ MÜTEVÂTİRİN TANIMI VE SINIRLARI

"مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin tevâtüren nakledildiğini söyleyen İbnu's-Salâh (v. 643/1245) ve genel olarak diğer klasik hadis usûlü kitapları lâfzî ve manevî ayrımını açıkça yapmazlar. İbnu's-Salâh, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin tevâtüren nakledildiğini kaydetmiş fakat onun lâfzî mütevatir olduğunu açık olarak belirtmemiştir. Bununla birlikte İbnu's-Salâh'tan yaklaşık bir asır sonra yaşayan İbn Teymiyye ise (v. 728/1328) söz konusu ayrımı açıkça kaydeder. O, tevâtür konusunu sahih hadisin kapsamında değerlendirir ve lafzî mütevatir olanlara "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisini örnek verir. Ancak burada İbn Teymiyye, lâfzî mütevatirin sınırları yani yakın lafızların zikredilmesi durumunda söz konusu hadisin lâfzî mütevatir sınırları dışına çıkıp çıkmayacağı hakkında bir bilgi sunmamaktadır.<sup>9</sup>

Mütevatiri, lâfzî ve manevî olarak ikiye ayıran Emîr es-San'ânî (v. 1182/1768) ise, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." örneğini vererek lâfzî mütevatiri şu şekilde tanımlar: "Râvilerin, hadisi rivâyet ettikleri kimseden bir lafız üzerinde ittîfak etmeleridir".<sup>10</sup> Tanımın sınırlar açısından bakıldığında buradaki "Bir lafız üzerine/واحد على لفظ" ifadesi lâfzî tevâtür için bütün rivâyetlerde aynı lafzın nakledilmesinin şart olmasını çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde Subhî es-Sâlih de (v. 1407/1986) lâfzî mütevatiri, "Mütevatir şartlarını taşıyan topluluğun, senedin başından sonuna kadar, metnini aynı lafızla ve aynı şekilde rivâyet ettiği hadistir" şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup>

Türkçe yazılan hadis usûlü kitaplarında da lâfzî mütevatirin sınırlarını "aynı lafız" şartına bağlayan tanımlamalar yapılmıştır: Örneğin Babanzâde Ahmed Nâim'e (v. 1353/1934) göre lâfzî mütevatirin tanımı, "Naklinde ruvâtın elfazı müttehid olan haber-i mütevatirdir ki mütevatir kelimesi ıtlak üzere istimal edildiğinde bu manaya masruftur" şeklindedir.<sup>12</sup> Daha sonra yazılan Türkçe bazı kitaplardaki tanımlamalarda da aynı anlam vurgulanmış gibidir. Meselâ, "Bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan mütevatir hadislere denir";<sup>13</sup> "Bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan, yani Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekilde bize ulaşan mütevatir hadislerdir"<sup>14</sup> tarifleri Türkçe yapılan tanımlardan birkaçıdır.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVIII, 16, a.mlf, *İlmü'l-hadis*, s. 71.

<sup>10</sup> San'anî, *İcâbetü's-sâil*, s. 96.

<sup>11</sup> Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 123. Bununla birlikte Subhî es-Sâlih, lafızlarının her yönüyle uyduğu bir hadis bulmanın imkânsız olduğunu nakletmektedir (Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 123).

<sup>12</sup> Babanzâde Ahmed Nâim, *Mukaddime*, s. 103.

<sup>13</sup> Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, s. 106.

<sup>14</sup> Bkz. Başaran, Selman-Sönmez, M. Ali, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, s. 103.

<sup>15</sup> Bkz. Uğur, Mücteba (manevi mütevatirin örneğini naklettikten sonra) "Eğer böyle bir haber hep aynı sözlerle rivâyet edilirse o zaman da lâfzen mütevatir adını alır" demiştir. *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 306; Ali Toksarı'nın tanımı şu şekildedir: "Yalan üzerinde birleşmesi muhtemel olmayan topluluğun, senedin başından sonuna kadar hadisin metnini aynı lafızlarla rivâyet ettikleri hadistir" (Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, s. 168).

Öte yandan lâfzî mütevâtirin sınırlarını, daha esnek bir şekilde tanımlayan açıklamalar da mevcuttur. Örneğin Kettânî hem lafız hem de mana bakımından ittifak edilen mütevâtir haberlerin yanı sıra lafızda ihtilaf edilse bile manada ittifak edilen mütevâtir haberleri de lâfzî mütevâtir olarak değerlendirir. Başka bir deyişle bir hadis, lafızları farklı olsa da aynı manayı veriyorsa o da lâfzî mütevâtirin sınırlarına dâhildir.<sup>16</sup> Bu tanımlama, daha sonra kaleme alınmış bazı kaynaklarda da benimsenmiştir. Örneğin Abdullah Aydınlı'ya göre, lâfzî mütevâtirin tanımı şu şekildedir: “Bütün râvileri tarafından aynı lafızlarla veya açık bir şekilde aynı manayı veren kelimelerle rivayet edilmiş olan mütevâtir hadis”. Örnek olarak “نَصَرَ اللَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisini zikreden müellif, daha sonra “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisini de kastederek lâfzî mütevâtirin hep aynı veya yakın lafızlarla nakledildiğini belirtmiştir.<sup>17</sup>

Lâfzî mütevâtirin tanımlamalarında dikkat çeken bu iki eğilimden hangisinin “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi için geçerli olduğu önemli gözükmektedir. Dolayısıyla aşağıda lâfzî mütevâtir için örnek olarak verilen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisinin farklı lafızlarla rivayet edilip edilmediği araştırılacak, hadisin rivâyet seyri sistematik olarak incelenmeye çalışılacaktır. “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi araştırılırken, onun târiklerini bir araya toplayan Taberânî (ve sonrasında İbnü'l-Cevzî) tarafından zikredilen sahâbîlerin rivâyetleri esas alınmış, bizim Taberânî öncesi kaynaklarda bulduğumuz diğer isnadlar da buna eklenmiştir.

“مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisinin lafzını incelemeye geçmeden önce bir hususun altının çizilmesi gerekmektedir. Yakın zamanda yapılan bazı çalışmalarda, bir sahâbîden gelen aynı hadisin rivâyetleri incelendiğinde, sahâbîden (veya onu takip eden tâbiinden) sonra kollara ayrılan rivâyetler arasında karakteristik farkların bulunduğu, fakat daha sonra her bir gruptaki râvilerin birbirlerine daha yakın lafızlar naklettikleri tespit edilmiştir. Buradaki karakteristik fark, mana rivâyetine hamedilebilecek, mesela bir kelimenin eşanlamlısıyla değiştirmek olmayıp, o rivâyet grubuna özgü cümle yapıları veya dikkat çekici kelime ya da kullanımlardır. Örneğin, Abdullah b. Ömer'in, Resulullah'tan (s.a.v.) naklettiği hanımların mescitlere gitmelerine izin verilmesini isteyen bir hadise, çocuklarından biri karşı çıkmış ve kendisinin hanımlarını mescide göndermeyeceğini söylemiştir. Söz konusu oğlun, bu karşı çıkışı, Abdullah b. Ömer'den nakleden birçok râvi arasında sadece Mücâhid b. Cebr târikiyle gelen rivâyet grubunda gerekçelendirilir. Mücâhid'in naklettiğine göre Abdullah b. Ömer'in oğlu, “فِيْتَحْذَنهُ دَغَالًا” (Onlar mescide fesat çıkarırlar), diye babasına itiraz etmiştir. Bu ifâde, tartışmayı Mücâhid kanalıyla nakleden hemen bütün rivâyetlerde yer alırken, onun dışındaki rivâyet

<sup>16</sup> Kettânî, *Nazmu'l-mütenâsir*, s. 17. Burada Kettânî, metinde zikredilen tanımlamasına Resulullah'ın (s.a.v.) dayandığı kütüğün inlemesi hadisindeki “inleme” kelimesinin farklı lafızlarla ifade edilmesini örnek verir ve bu durumun lâfzî tevâtüre bir zarar vermeyeceğini belirtir.

<sup>17</sup> Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 237-240.

gruplarında rastlanmamaktadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla bu ifâde, Mücâhid b. Cebr isnad grubuna özgü bir yapı oluşturmaktadır. Hadis rivâyetindeki bu yapıya çeşitli çalışmalarda da işaret edilmiştir.<sup>19</sup>

Daha ziyâde, hadislerin ikinci asrın başlangıcında sistematik olarak nakledilmesiyle ilgili gözüken bu yapının lâfzen mütevâtir kabul edilen "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisi için geçerli olup olmadığı da araştırılacaktır.

## II. "MEN KEZEBE ALEYE..." HADİSİNİN LAFIZLARI

"... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisini lafızları açısından üç gruba ayırmak mümkündür. Bazı sahâbîlerden gelen lafızlar, bilinen "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetlerinden tamamen farklıdır. Bazı sahâbîlerin rivâyetlerinde ise bir vecihten<sup>20</sup> "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." meşhur şekli rivâyet edilirken; başka vecihlerden ise farklı ifadeler nakledilmiştir. Diğer bazı sahâbîlerden gelenler ise büyük ölçüde lafız birlikteliğini sağlamış gözükmektedir.

### A. FARKLI LAFIZLARLA GELEN "MEN KEZEBE ALEYE..." RİVÂYETLERİ

Bu başlık altında hemen hemen bütün rivâyetlerinde, "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinden farklı lafızların zikredildiği nakiller söz konusu edilecektir. Bunların en meşhuru Vâsile b. Eska rivâyetleridir.

#### 1. Vâsile B. Eska Rivâyetleri

Hız Peygamber adına yalan söylemekten sakındıran hadisi Vâsile b. Eska'dan beş râvi nakleder. Bunlar, Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî, Nadr b. Abdurrahman b. Abdullah, Rabîa b. Yezid, Abdüla'la b. Hilâl, Husayle bnt. Vâsile'dir.<sup>21</sup>

**a. Vâsile b. Eska > Abdülvâhid b. Abdullah rivayeti:** Bu hadisi Vâsile'den nakleden râviler içerisinde en geniş rivâyet ağı şüphesiz Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî'ye aittir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla onun beş râvisi bulunmaktadır: Abdülvehhab b. Buht, Harîz b. Osman, Abdurrahman b. Habîb, Süleyman b. Habîb el-Muhâribî ve Zübeydî.

Abdülvâhid > Abdülvahhâb b. Buht kanalıyla gelen hadisi Şâfiî (v. 204/820), "إِنَّ أَفْرَى الْفَرَى مَنْ قَوْلِي مَا لَمْ أَقُلْ، وَمَنْ أَرَى عَيْنِي مَا لَمْ تَرَهُ، وَمَنْ أَدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ" / *En büyük yalancı, benim söylemediğim bir şeyi bana isnad eden, görmediği bir şeyi görmüş gibi*

<sup>18</sup> Bu rivâyetin kaynakları ve detayları için bkz. Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜSBE, 2005, s. 203.

<sup>19</sup> Zaman, İftikhâr, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi" (Çev: İbrahim Hatiboğlu), s. 143; Motzki, Harald, "G. H. A. Juynboll'un 'Nâfi the Mawlâ of Ibn Umar and his Position in Muslim Hadîth Literature' Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi" (çev: Bülent Uçar) (*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri içinde*), s. 222.

<sup>20</sup> Bu çalışmada sahâbîlerden ayrılan kollar için "vecih", tabiün veya daha aşağıda farklılaşan isnadlar için "tarîk" terimi kullanılmıştır.

<sup>21</sup> Sırasıyla bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 395; Taberânî, *Cüz*, s. 366; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 93, 98.

anlatan ve nesebini babasından başkasına isnad edendir” lafzıyla kaydeder.<sup>22</sup> Taberânî de bazı farklılık ve ziyadeler olmakla birlikte genelde benzer ifadeler nakletmiştir.<sup>23</sup>

Abdülvâhid > Harîz b. Osman rivâyeti de -Buhârî'nin (v. 256/870) *Sa-hih*'inde zikrettiği hadis dikkate alınırsa- Şâfiî'nin hadisine benzemektedir. Harîz b. Osman rivâyetini öncekinden ayıran belirgin husus, cümlelerin takdim tehirinin yanı sıra, “أَفْرَى الْفَرَى” yerine “إِنَّ مِنْ أَكْظَمِ الْفَرَى” ve “قَوْلِي” yerine ise “يَقُولُ عَلَى رَسُولٍ” ifadelerinin kullanılmasıdır.<sup>24</sup> Bu hadisi, diğer kaynaklar da benzer şekilde naklederler.<sup>25</sup>

Abdülvâhid > Abdurrahman b. Habîb b. Edrek.,<sup>26</sup> Abdülvâhid > Süleyman el-Muhâribî ve Abdülvâhid > Zübeydî tarîkleri de yukarıda zikredilenlerle benzer özelliklerdedir.<sup>27</sup>

#### **b. Vâsile b. Eska > Nadr b. Abdurrahman > Muhammed b. Aclan...:**

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bu vecih “إِنَّ مِنْ أَكْظَمِ الْفَرَى” şeklinde başlamış olup lafızları yukarıda işaret edilen rivâyetlerinki gibidir.<sup>28</sup> Bu hadisi Nadr b. Abdurrahman > Muhammed b. Aclân tarîkiyle eserine alan Taberânî de yakın lafızlar zikretmektedir.<sup>29</sup>

**c. Vâsile b. Eska > Rabîa b. Yezîd > Muaviye b. Sâlih:** Bu rivâyeti, Abdurrahman b. Mehdî aracılığıyla eserine kaydeden İbn Hanbel'in *Müsned*'indeki lafız: “إِنَّ أَكْظَمَ الْفَرَى ثَلَاثَةٌ أَنْ يَفْتَرِيَ الرَّجُلُ عَلَى عَمِيَّتِهِ يَقُولُ رَأَيْتُ وَمَ يَزُ وَأَنْ يَفْتَرِيَ عَلَى وَالِدَيْهِ” *En büyük yalan üçtür: (1) Bir adamın görmediği halde gördüm diyerek gözüne iftira atması; (2) Kendisini babasından başkasına nispet ederek anne-babasına iftira atması; benden bir şey işitmediği halde 'işittim' demesi*” şeklindedir.<sup>30</sup> İbn Hibbân (v. 354/965), aynı metni kendi isnadıyla bazı farklılıklarla nakletmiştir.<sup>31</sup> Diğer bazı eserlerde de bu hadis benzer şekilde zikredilmektedir.<sup>32</sup>

<sup>22</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 395, a.mlf., *Müsned*, s. 239.

<sup>23</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 362, 364; 365, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 71. Bu rivâyetlerin bazılarında “ومن أرى عيبه ما لم ترى” ifadesinden sonra “في المنام” (rüyasında) ziyâdesi bulunmaktadır.

<sup>24</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 4.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 106; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 72. Ahmed b. Hanbel rivâyetinde “في المنام/uykuda” ziyâdesi bulunmakta, ayrıca “يقول على” yerine “يقول على ما لم” denmektedir.

<sup>26</sup> Taberânî, *Cüz*, 360.

<sup>27</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 72; a.mlf., *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, III, 96.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 107.

<sup>29</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 366; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 71.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 490. Başka bir rivâyette ise ziyâdesi bulunmamaktadır (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 491).

<sup>31</sup> Örneğin onun rivâyetinde “في المنام” ziyâdesi bulunmaktadır (İbn Hibbân, *Sahih*, I, 215).

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, II, 287.

**d. Vâsile b. Eska > Abdüla'lâ b. Hilâl...:** Sadece Taberânî'nin eserlerinde bulabildiğimiz bu tarîk, "إِنَّ أَفْرَى الْفَرَى..." şeklinde başlamaktadır.<sup>33</sup> Bu vechi diğerlerinden ayıran en belirgin fark, "قَالَ , قَوْلٌ" yerine "كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ" denmesidir. Ancak bu isnadda yer alan Talhâ b. Zeyd hakkında, hadis uydurmacılığına kadar varan ağır ithamların olduğu belirtilmelidir.<sup>34</sup>

**e. Vâsile b. Eska > Husayle bnt. Vâsile...:** Bir önceki gibi sadece Taberânî'de tespit edebildiğimiz bu vecih yukarıdakilerden farklı olarak "إِنَّ مِنْ أَكْبَرٍ ... الْكِبَائِرِ" şeklinde başlamaktadır.<sup>35</sup> Bu isnad da Muhammed b. Eşkar nedeniyle zayıf olduğu belirtilmelidir.<sup>36</sup>

Netice itibarıyla, Vâsile b. Eska'dan gelen rivayetler toplu olarak düşünüldüğünde, onların meşhur "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." lafızlarından farklı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Vâsile b. Eska rivayetleri yapı olarak kendi içinde uyumludur. Örneğin son rivayet hariç, diğer vecihler f-r-y kökünden (إِنَّ أَفْرَى / إِنَّ أَعْظَمَ الْفَرَى) oluşmakta ve ism-i tafdil terkiibiyle başlamaktadır. Öte yandan, ana yapıdan ayrılmamakla birlikte vecihlerin kendi aralarında bazı farklılıklar arzettiği, daha sonra ise her vechin, şayet birden fazla râvi tarafından rivâyet edilmişse, râvi kusurları hariç, kendi içerisinde nispeten uyumlu oldukları dikkat çekmektedir.

## 2. Diğer Sahâbilerin Rivayetleri

Vâsile b. Eska'nın yanı sıra Semüre b. Cündeb'den gelen lafızlar da "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" rivâyetlerinden farklıdır. İbn Vehb (v. 197/813) tarafından nakledilen bir rivâyet hariç,<sup>37</sup> ilk üç râvisi aynı olan, yani tespit edebildiğimiz bütün isnadları Abdurrahman b. Ebî Leylâ > Hakem > Şu'be... şeklinde devam eden Semüre b. Cündeb rivâyetleri, genel olarak, "مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثِ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدٌ" şeklinde devam eder. *Yalan olduğunu bilerek kim benden bir hadis naklederse o iki yalancıdan biridir*<sup>38</sup> veya "مَنْ رَوَى عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدٌ الْكَاذِبِينَ" ifadeleriyle nakledilir.<sup>39</sup> İkinci metnin bazı tarîklerinde "أَحَدٌ الْكَاذِبِينَ" yerine "أَحَدٌ الْكَاذِبِينَ" denmiştir.<sup>40</sup> Aynı cümle yapısına sahip olmakla birlikte, nispeten başka kelimelerle zikredilen her iki rivâyet de "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin meşhur şeklinden farklıdır. Semüre b. Cün-

<sup>33</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 93; a.mlf, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 191.

<sup>34</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIII, 395.

<sup>35</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 98.

<sup>36</sup> Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, III, 230, VII, 288.

<sup>37</sup> İbn Vehb rivâyeti, Semüre > Men haddesehû > Şu'be... şeklindedir. Hadisin metni ise Semüre b. Cündeb'den gelen diğer rivâyetlerle uyumludur (İbn Vehb, *el-Câmîi*, II, 646).

<sup>38</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 237; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 19; Müslim, *Mukaddime*, I, İbn Mâce, *Mukaddime*, 5; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 212; İbn Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe*, I, 306. Öte yandan "يُرَى" fiili "يُرَى" şeklinde "أَحَدٌ الْكَاذِبِينَ" ifadesi ise "أَحَدٌ الْكَاذِبِينَ" şeklinde okunmuştur. Kelimelerin zabtı için bkz. Nevevî, *Şerhu Sahihî Müslim*, I, 64-65.

<sup>39</sup> Tayâlisî, *Müsned*, s. 121; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 14, 20; İbn Ebî'd-Dünya, *Zemmü'l-kizb*, s. 40.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 20; Taberânî, *Cüz*, s. 297.

deb'den aktarılan rivâyetlerin, temel hadis kaynaklarında sahih isnadlarla yaygın bir şekilde kaydedildiği belirtilmelidir.<sup>41</sup>

Öte yandan, yukarıda zikredilenler kadar yaygın olarak rivâyet edilmese de Nevvâs b. Sem'ân,<sup>42</sup> Hüzeyfetü'l-Yemânî,<sup>43</sup> Suheyb b. Sinân,<sup>44</sup> Evs b. Evs<sup>45</sup> ve Munakki' b. Husayn b. Yezîd'den<sup>46</sup> gelen metinler de genel olarak farklı gözükmektedir. Ne var ki "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetlerini sıhhat bakımından değerlendiren İbn Hacer, bu paragrafta zikredilen sahâbîlerin rivâyetlerini "zayıf" veya "sâkıt" kabul etmektedir.<sup>47</sup>

Netice olarak yukarıda zikredilen sahâbîlerden gelen rivâyetlerin gerek Taberânî gerekse daha sonraki müellifler tarafından "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisi içerisinde değerlendirilmesine rağmen, oldukça farklı lafızlara sahip olması konumuz açısından önemli gözükmektedir. Başka bir deyişle, şimdiye kadar incelediklerimizden, söz konusu hadisi Resulullah'tan (s.a.v.) naklettiği belirtilen bazı sahâbîlerin, meşhûr "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinden oldukça farklı lafızlar rivâyet ettikleri anlaşılmaktadır.

## B. VECİHLERİ FARKLI OLAN "MEN KEZEBE ALEYE..." RİVAYETLERİ

Vecihleri farklı olan "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetlerinden maksat, bu grupta yer alan metinlerin bazı vecihlerinde "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur lafızları nakledilirken diğer bazı vecihlerinde onun, meşhur lafızdan ayırdedici bir şekilde farklı olarak aktarılmasıdır. Bu rivâyet grubunda, bazı sahâbîlerden gelen hadisler sahâbî râviden itibaren kollara (vecih) ayrılmışken, bazılarında ise isnad ilk iki (veya üç) râviden sonra muhtelif tariklere ayrılmıştır. Bazı sahâbîlerden gelenler ise sadece bir veya bir kaç tarikten nakledilen rivâyetlerdir. Aşağıda öncelikle birden fazla

<sup>41</sup> Yukarıdaki dipnotlara bkz.

<sup>42</sup> كَفَى حَيَاتَهُ أَنْ تُحَدِّثَ أَحَاكَ حَدِيثًا هُوَ لَكَ بِهِ مُصَدِّقٌ وَأَنْتَ بِهِ كَاذِبٌ / Kardeşine hadis rivâyet edip de o seni doğrularken senin ona yalan hadis nakletmen hiyanet olarak yeter (Taberânî, *Cüz*, s. 334). Benzer lafızlar için bkz. Hennâd b. es-Serî, *Zühd*, II, 638; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 183. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* s. 142; Ebû Dâvûd, "Edeb" 71.

<sup>43</sup> Taberânî'nin Hüzeyfe'den naklettiği metin, "إِنَّ الَّذِي يَكْذِبُ عَلَيَّ لَجَرِيءٌ" / Benim adıma yalan söylemeyin. Benim adıma yalan söylemek büyük bir olaydır" şeklindedir (Taberânî, *Cüz*, s. 228). İbnü'l-Cevzî ise onu "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin bilinen şekliyle kaydeder (*Mevzûât*, I, 78).

<sup>44</sup> Taberânî hadisi "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا كَلَّفَ أَنْ يَغْتَدَّ شَعِيرَةً وَالْأُغْدَبُ" / Benim adıma yalan söyleyen kimse arpa tanesinin [iki ucunu] bağlaması istenir, yoksa azap edilir" lafızlarıyla nakleder. (Taberânî, *Cüz*, s. 300). Arpanın iki ucunu bağlamak mümkün olmadığı için bu ifadeyle istenilen şeyin gerçekleşmeyeceği ve dolayısıyla söz konusu şahsın azaba uğrayacağı anlatılır (Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, XIII, 250) Bu hadis için ayrıca bkz. Abdurrezâk b. Hemmâm, *Musannef*, VI, 189). Suheyb'den farklı lafızlar da nakledilir. (Bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 302 Bezzâr, *Müsned*, VI, 31).

<sup>45</sup> Taberânî'nin kaydettiği metin, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ نَبِيَّهُ أَوْ عَلَيَّ عَيْنِيهِ أَوْ عَلَيَّ وَالَّذِي لَمْ يَرِحْ رَاحَةَ الْحَيَّةِ" / Nebisi, gözleri ve annebabası adına yalan söyleyen kimse cennetin kokusunu alamaz" şeklindedir (Taberânî, *Cüz*, s. 332). Benzer lafızlar için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, V, 314.

<sup>46</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 355. Metin şu şekildedir: "اللَّهُمَّ لَا أَجَلَ لَهْمُ أَنْ يَكْذِبُوا عَلَيَّ" / Allahım, onların benim adıma yalan söylemelerini helal saymıyorum". Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, VII, 63, Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 53, krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 122.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri* I, 203.

veche sahip olan rivâyet grupları incelenecektir. Burada bütün sahâbîleri incelemek yerine örnek olarak Hz. Osman ve Hz. Ali'den nakledilen lafızlar araştırılacak diğerlerine ise ana hatlarıyla değinilecektir.

### 1. Hz. Osman'dan Gelen "Men Kezebe Aleyye..." Rivâyetleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetinin Hz. Osman'dan üç vecihle geldiği görülmektedir. Bunlar Hz. Osman > Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkâs > Ebü'z-Zinâd...;<sup>48</sup> Hz. Osman > Mahmud b. Lebîd > Cafer b. Abdullah > Abdülhamid b. Cafer...;<sup>49</sup> Hz. Osman > Ebân b. Osman > Muhammed b. Ka'b... isnadlarıdır.<sup>50</sup>

**a. Hz. Osman > Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkâs > Ebü'z-Zinâd > Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd...:** Bu hadisi Abdurrahman'dan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (v. 204/819), "مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَبْشُرُوا مُعْتَدُهُ مِنَ النَّارِ/Kim benim demediğimi benim adıma söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>51</sup> şeklinde kaydetmektedir.<sup>52</sup> Bu isnad, Tayâlisî dışında da birçok müellif tarafından aktarılmış ve araştırabildiğimiz kadarıyla söz konusu lafız, Taberânî dönemine kadar bütün kaynaklarda herhangi bir değişikliğe uğramadan nakledilmiştir.<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî de bu hadisi aynı lafızla eserine almıştır.<sup>54</sup> Bu rivâyette, "مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ" ifadesinin yanısıra "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" rivâyetinin çoğunda zikredilen "مُتَعَمِّدًا" kelimesinin bulunmaması her iki rivâyet arasında ayırıcı vasıf olarak kabul edilebilir.

**b. Hz. Osman > Mahmûd b. Lebîd > Cafer b. Abdullah > Abdülhamid b. Cafer...:** İbn Sa'd (v. 230/845) dışındaki kaynaklarda bu isnad, Ebû Bekir el-Hanefî tarafından devam ettirilmiştir. Bu tarikle gelen metinler kendi içinde farklı gözükmektedir. Hadisi Ebû Bekir'den nakleden İbn Hanbel, metni "مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَبْشُرُوا بَيْتًا فِي النَّارِ/Kim benim adıma yalanı bilerek söylerse, ateşteki evine hazırlansın" şeklinde kaydetmektedir.<sup>55</sup> Onu Ebû Bekir el-Hanefî'den farklı râviler kanalıyla aktaran Bezzâr (v. 292/905), Tahâvî (v. 321/933) ve Taberânî ise "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur şeklini nakletmektedirler.<sup>56</sup>

Ebû Bekir el-Hanefî'den gelen rivâyetler arasında sadece İbn Hanbel metninin farklı olduğu görülmektedir. Eğer nüshalarda maddi bir hata meydana gelmemişse, bu farklılığın bizzat İbn Hanbel'den kaynaklanmış olması muhtemeldir. Çünkü bu hadisi, babası İbn Hanbel yerine Nasr b. Ali aracılığıyla nakleden Ab-

<sup>48</sup> Tayâlisî, *Müsned*, I, 79.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 70.

<sup>50</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 67.

<sup>51</sup> Bu lafız ilerleyen sayfalarda "مَنْ قَالَ عَلَيَّ..." şeklinde kısaltılacaktır.

<sup>52</sup> Tayâlisî, *Müsned*, I, 79.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 65; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 208; Bezzâr, *Müsned*, II, 37; Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, I, 354; İbn Adî, *Kâmil*, I, 17; Taberânî, *Cüz*, s. 60.

<sup>54</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 56.

<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 70. İbnü'l-Cevzî de bu kanalı kullanır (İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 57-58).

<sup>56</sup> Bezzâr, *Müsned*, II, 38; Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, I, 354; Taberânî, *Cüz*, s. 65.

dullah b. Ahmed b. Hanbel'in de "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisini meşhur lafızlarıyla aktardığı görülmektedir.<sup>57</sup>

Öte yandan, İbn Sa'd rivâyetinin metni de Ebû Bekir el-Hanefî'den nakledenlere göre farklıdır: "مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَقَدْ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".<sup>58</sup> Bu rivâyette İbn Sa'd ile Abdülhamid b. Ca'fer arasındaki râvi, Muhammed b. Ömer el-Eslemî'dir (Vâkidî). Siyer ve Megâzî alanında otoritelerden biri sayılmasına rağmen, onun en azından tartışmalı bir râvi olduğu bilinmektedir.<sup>59</sup>

Sonuçta, Ahmed b. Hanbel rivâyeti bir yana, Hz. Osman > Mahmûd b. Lebîd > Cafer b. Abdullah > Abdülhamid b. Cafer > Ebû Bekir el-Hanefî isnadiyla gelen rivâyetler "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin meşhur şekliyle kaynaklarda zikredilmiştir. Başka bir deyişle, Hz. Osman > Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkas... isnadiyla "مَنْ قَالَ..." şeklinde gelen hadis, Hz. Osman > Mahmud b. Lebîd... isnadiyla daha çok "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin bilinen lafızlarıyla nakledilmiştir.

**c. Hz. Osman > Ebân b. Osman > Muhammed b. Ka'b...:** Fazla yaygın olmasa da söz konusu hadis, Hz. Osman'dan, oğlu Ebân vasıtasıyla da rivâyet edilmektedir. Bu vechi Taberânî, "مَنْ قَالَ عَلَيَّ..." şeklinde zikrederken,<sup>60</sup> Kudât (v. 454/1062) ve İbnü'l-Cevzî "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin bilinen lafızlarıyla nakletmişlerdir.<sup>61</sup> Hz. Osman > Ebân ... isnad zincirinde hangi lafzın daha doğru olduğunu belirlemek oldukça zor görünmektedir. Zira bu vecih, diğerlerine nispetle hem daha az meşhur olmuş, hem de her üç rivâyetin isnadında bulunan Ebû Mevdûd el-Basrî zayıf sayılmıştır.<sup>62</sup>

Hz. Osman'dan gelen rivâyetler toplu olarak düşünüldüğünde, özellikle vecihler farklılaştığında metinlerin de kendi içinde farklılaştığı görülmektedir. Öte yandan muhaddislerce sahih sayılan isnadlar arasında ise -bir istisna hariç- vecihlerin kendi içerisinde daha yakın lafızlarla nakledildiği söylenebilir. Bu durum, makalenin başında zikrettiğimiz "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin sürekli aynı lafızlarla nakledildiği görüşüyle bağdaşmazken, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." dışındaki diğer hadislerin rivâyet seyriyle benzerlik göstermektedir.

## 2. Hz. Ali'den Gelen "Men kezebe aleyye..." Rivâyetleri

"مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin en çok nakledildiği sahâbîlerden birisi de Hz. Ali'dir. Ondan gelen rivâyetler incelendiğinde, Hz. Ali > Rib'î b. Hırâş > Mansûr... rivâyetlerinin ana gövdeyi oluşturduğu söylenebilir. Bu vechin yanı sıra bir çok ravi bu hadisi Hz. Ali'den nakletmiştir. Aşağıda Hz. Ali'den gelen "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin lafızları vecihlerine göre incelenecektir.

<sup>57</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 65.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 336.

<sup>59</sup> Hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 333.

<sup>60</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 67.

<sup>61</sup> Kudât, *Müsnedü Şihâb*, I, 329; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 57.

<sup>62</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 93; Zehebî, *Mizân*, V, 438.

**a. Hz. Ali > Rib'î b. Hırâş > Mansûr b. Mu'temir...:** Yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Ali'den gelen söz konusu hadis, en fazla Rib'î b. Hırâş > Mansûr kanalıyla zikredilmektedir. Bu hadisi Mansûr'dan Şerîk b. Abdullah, Seleme b. Küheyl, Kays b. Rabî ve Şu'be b. Haccâc nakletmektedir. Bunlar arasında en meşhûru ise Şu'be b. Haccâc'dır.

**(1) Şu'be b. Haccâc tarîkleri:** Söz konusu hadisi Şu'be b. Haccâc vasıtasıyla nakleden Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ali b. Ca'd onu " لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ يَكْذِبْ " *Benim adıma yalan söylemeyin benim adıma yalan söyleyen kimse ateşe girsin*" şeklinde kaydetmişlerdir.<sup>65</sup> Sonrasında Bezzâr ve Tahâvî, Tayâlisî vasıtasıyla;<sup>64</sup> Buhârî ve Ebû Bekir el-Katî'î (v. 368/979) ise, Ali b. Ca'd (v. 230/845) kanalıyla metni hemen hemen aynı lafızlarla eserlerine almışlardır.<sup>65</sup> Kaynaklardan anlaşıldığına göre bu hadisi Şu'be'den nakleden Muhammed b. Cafer (Çunder), Yahyâ b. Saîd, Hüseyin b. Ali el-Cu'fî, Haccâc b. Muhammed, Halid b. Hâris ve Amr b. Merzûk da onu çok küçük farlılıklar bir yana yukarıdaki lafızla rivâyet etmişlerdir.<sup>66</sup>

**(2) Şerîk b. Abdullah tarîkleri:** Şu'be b. Haccâc'ın dışında Mansûr b. Mu'temir'den bu hadisi nakleden diğer bir râvi ise Şerîk b. Abdullah'tır. Bu rivâyeti İsmail b. Mûsâ vasıtasıyla Şerîk'ten alan Tirmizî (v. 279/892), metni " لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ يَلِجُ فِي النَّارِ " şeklinde kaydetmektedir.<sup>67</sup> Aynı hadisi Şerîk'ten İsmâil b. Mûsâ ve Abdullah b. Âmir b. Zürâre kanalıyla aktaran İbn Mâce'nin (v. 273/887) metni ise " لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ فَإِنَّ الْكَذِبَ عَلَيَّ يُؤَلِّجُ النَّارَ / Benim adıma yalan söylemeyin. Çünkü benim adıma yalan söylemek, [söyleyeni] ateşe sokar " lafızlarından oluşmaktadır.<sup>68</sup> Yine bu hadisi Şerik kanalıyla nakleden Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî, " لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَلِجِ النَّارَ / Benim adıma yalan söylemeyin. Kim benim adıma kasten yalan söylerse ateşe girsin " lafızlarını aktarmaktadır. Yahyâ el-Himmânî rivâyetinde, söz konusu hadisten önce Hz. Ali'nin faziletine dair bir olaya değinilmektedir.<sup>69</sup> Bu olay Şerîk > Vekî b. Cerrâh > (oğlu) Süfyân b. Vekî kanalıyla Tirmizî'nin *Sünen*'inde de nakledilmekte, fakat "... لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ " yerine " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ ..." rivâyetinin bilinen şekli zikredilmektedir.<sup>70</sup> Bu

<sup>63</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 17; Ali b. Ca'd, *Müsned*, I, 129.

<sup>64</sup> Bezzâr, *Müsned*, III, 115; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I, 355.

<sup>65</sup> Buhârî, "İlim", 38; Ebû Bekir el-Katî'î, *Cüz'ü'l-elf*, s. 465. Hadisi aynı kelimelerle nakleden İbnü'l-Cevzî de, Ali b. Ca'd isnadını kullanmaktadır (İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 59).

<sup>66</sup> Çunder için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 150; Müslim, "Mukaddime", 2. Yahyâ b. Saîd için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 83; Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, III, 457; Ebû Ya'lâ *Müsned* I, 461, Cu'fî için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 83. Haccac b. Muhammed için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 123 (hadis tahville zikredilmiştir). Halid b. Hâris için bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457, Amr b. Merzûk için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 69.

<sup>67</sup> Tirmizî, "İlim", 8. Bu metni Ebû Ya'la da aynı isnadla benzer şekilde aktarır (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 394).

<sup>68</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 4.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe* II, 649.

<sup>70</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 19.

rivâyetlerin ortak râvisi Şerîk b. Abdullah güvenilir bir râvi sayılmasına rağmen, özellikle hafızasının kötü olması sebebiyle eleştirilmiştir.<sup>71</sup> Rivâyeti nispeten farklı olan Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî ise hafıza bakımından güvenilir kabul edilmesine rağmen, hadis hırsızlığı yapması ve münker rivâyetlerde bulunması nedeniyle oldukça tartışmalı bir râvidir.<sup>72</sup> Şimdiye kadar zikredilen Hz. Ali > Rib'î > Mansûr rivayetlerinden tamamen ayrılan Tirmizî tarîkinde ise Vekî b. Cerrâh'ın oğlu Süfyân, yalancı ithamına varan cerh ifadeleriyle değerlendirilmektedir.<sup>73</sup> Dolayısıyla bu rivâyetlerde görülen karakteristik farklılıklar, zayıf ve metrûk râvilerden kaynaklanmış olmalıdır.

**(3) Seleme b. Küheyl tarîkleri:** Hz. Ali > Rib'î b. Hırâş > Mansûr isnadıyla “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ” hadisini nakleden diğer bir râvi Seleme b. Küheyl'dir. Bu isnadı Seleme b. Küheyl'in oğlu Yahya b. Seleme vasıtasıyla eserine alan Bezzâr, yukarıda zikredilen Yahyâ el-Himmânî rivâyetinde olduğu gibi Hz. Ali'nin faziletine dair olayı nakletmiş ve sonrasında “...لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ” metnini oldukça küçük farklılıklarla zikretmiştir.<sup>74</sup> Mansûr > Seleme b. Küheyl rivâyeti, Seleme b. Küheyl > Oğlu Muhammed b. Seleme... isnadıyla Taberânî tarafından da aktarılmış, fakat orada metin “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ”nin bilinen lafızlarıyla kaydedilmiştir.<sup>75</sup> Yukarıda zikredilen Yahyâ el-Himmânî rivâyetine bakılarak Seleme b. Küheyl nakillerinde ilk metnin daha doğru olması muhtemelse de, Seleme b. Küheyl'in iki oğlunun da zayıf sayılması,<sup>76</sup> metinler hakkında bir fikir ileri sürmeyi zorlaştırmaktadır.

**(4) Kays b. Rabî tarîki:** Mansûr b. Mu'temir'in râvileri arasında en son incelenecek olan tarîk Kays b. Rabî vasıtasıyla nakledilmektedir. Bu tarikte “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ” hadisi meşhur şekliyle nakledilmiştir.<sup>77</sup> Ancak bu rivâyette de Kays b. Râbî'nin hafızasının nispeten zayıf olduğu ve yaşlandığında oğlu tarafından hadisleri arasına onun olmayan rivâyetlerin sokuşturulduğu belirtilmektedir.<sup>78</sup> Bu rivâyette Kays b. Rabî'nin râvisi olan Cendel b. Vâlık da hatalı rivâyetleri olan bir râvi olarak tanıtılmıştır.<sup>79</sup>

Neticede, Hz. Ali > Rib'î > Mansûr kanalıyla gelen “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ” rivâyetleri toplu olarak düşünüldüğünde, Şu'be b. Haccâc vasıtasıyla devam eden isnadların sahit olduğu ve bunların da kendi içinde yakın lafızlarla nakledildiği görülmektedir. Aynı zamanda diğerlerine nispetle daha yaygın bir şekilde rivâyet edilen bu tarîklerde metin “...لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ” şeklindedir. Şu'be dışındaki isnadlarda ise

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 293.

<sup>72</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXI, 433; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 213.

<sup>73</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 359.

<sup>74</sup> Bezzâr, *Müsned*, III, 118.

<sup>75</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 73.

<sup>76</sup> Yahyâ b. Seleme için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 196. Muhammed b. Seleme için bkz. Zehebî, *Mizân*, VI, 171.

<sup>77</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 71.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 350.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s. 143.

bu lafız ana hatlarıyla korunmasına rağmen düzensiz olarak nakledildiği yani "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetlerinin kaydedildiği de görülmektedir. Ancak bu tariklerin râvilerinin zayıf olması, söz konusu lafızlara ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Diğer bir deyişle Hz. Ali > Rib'î > Mansûr... isnadına sahip "لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ..." dışındaki karakteristik farklar, zayıf râvilerin tasarrufundan kaynaklanmış olabilir. Hz. Ali > Rib'î > Mansûr yerine Rib'î > Ebû Bürde b. Ebî Mûsâ... isnadında aynı sorun görülmektedir. Zira "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin meşhur lafzının zikredildiği bu isnad da, meçhûl ve tartışmalı râvilerden oluşmuştur.<sup>80</sup>

**b. Hz. Ali > Sa'lebe b. Yezîd el-Hımmânî > Habîb b. Ebî Sâbit > A'meş...:** Bu isnadı, Muhammed b. Fudayl vasıtasıyla alan Ahmed b. Hanbel onu "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin meşhur lafızıyla kaydetmektedir.<sup>81</sup> Onu başka râviler vasıtasıyla da nakleden Bezzâr, Ebû Ya'lâ, Taberânî ve İbn Adî (v. 365/976) kendi isnadlarıyla metni aynı şekilde naklediler.<sup>82</sup> Bu râvilerin aktardıkları rivâyetler arasında herhangi bir lafız farklılığı gözükmemektedir.<sup>83</sup>

İsnadda yer alan râvilerin güvenilir oldukları belirtilmektedir.<sup>84</sup> Sa'lebe b. Yezîd el-Hımmânî hakkında bazı tenkitler ileri sürülmüşse de, âlimler genel olarak onun hadislerini kabul etme eğilimindedir.<sup>85</sup>

Netice olarak, Hz. Ali > Sa'lebe > Habîb b. Ebî Sâbit vechiyle gelen hadisler kendi içerisinde lafız bütünlüğü sağlamakta (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...) ancak, Hz. Ali > Rib'î b. Hırâş... vechiyle gelen sahih hadislerden (لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ...) tamamiyle ayrılmaktadır. Bu iki vecih dışında Hz. Ali'den gelen başka rivâyetler de bulunmaktadır.

**c. Hz. Ali > Abdurrahman b. Ebî Leylâ > Hakem b. Uteybe...:** Bu vecihle gelen rivâyetler incelendiğinde Hakem tarîkinin yaygın olarak A'meş tarafından nakledildiği görülmektedir. İbn Mâce, onu Muhammed b. Fudayl > Osman b. Ebî Şeybe vasıtasıyla eserine almış ve "مَنْ رَوَى عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يُرَى أَنَّهُ كَذَبَ فَهُوَ"

<sup>80</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 75 (Muhakkikin notu). Ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, IV, 158.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 78.

<sup>82</sup> Bezzâr, *Müsned*, III, 90; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383; Taberânî, *Cüz*, s. 77, 80 vd.; İbn Adî, *Kâmil*, II, 536.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cevzî de aynı metni nakleder (*Mevzûât*, I, 59-60).

<sup>84</sup> Habîb b. Ebî Sabit için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 156; Süleyman b. Mihrân için bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 254; Muhammed b. Fudayl için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 359. Diğer râvilerin değerlendirilmesi için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 81-82, 85 –tahkik edenin notu-.

<sup>85</sup> Tenkitler için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 174; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 207; İbn Adî, *Kâmil*, II, 536; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 23. Sika diyenler veya hadislerini kabul edenler: İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 98; Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâre*, II, 26. Bazı âlimler ise onun Hz. Ali ile görüşmediğini ileri sürmüştür (İbn Adî, *Kâmil*, II, 536). Ne var ki bu diğer muhaddisler tarafından pek kabul görmemiştir. Birçok âlim onun Hz. Ali'den hadis işittiğine işaret etmişlerdir (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 174; Bezzâr, *Müsned*, III, 91; Makdisî, *Muhtâre*, II, 26. Ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, IV, 399; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 23). Söz konusu hadisin geçtiği eserlerin muhakkikleri de genel olarak hadisin "sahih" ya da "hasen" olduğunu kaydederler. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 78 (Hadisin, Ahmed Muhammed Şakir tahkikinde "sahih"; Şuayb el-Arnâût tahkikinde ise "sahih li gayrihi" olduğu söylenmiştir); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 383 (Muhakkik Hüseyin Selim Esed, hadisin "hasen" olduğunu belirtir); Taberânî, *Cüz*, s. 79 (Muhakkik Gumârî, hadisin "sahih" olduğunu belirtir).

أَحَدُ الْكَاذِبِينَ/Kim yalan olduğunu bilerek benden bir hadis nakledeyse o iki yalancıdan biridir” lafızıyla nakletmiştir.<sup>86</sup> Bu hadisi aynı isnadla aktaran Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in metninde ise “مَنْ رَوَى عَنِّي” yerine “مَنْ حَدَّثَ عَنِّي” ifadesi zikredilmekte, “أَحَدُ الْكَاذِبِينَ” yerine ise “أَكْذَبُ الْكَاذِبِينَ/yalancıların en yalancısıdır” denilmektedir.<sup>87</sup> Hadisi kendi isnadlarıyla nakleden Tahâvî ve Taberânî de İbn Mâce metnine yakın lafızlar kaydetmişlerdir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki lafızların tamamı dikkate alındığında Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in “أَكْذَبُ الْكَاذِبِينَ” ifadesi, şayet nüsha farklılığı değilse, bizzat kendisinden kaynaklanmış gibidir. Sika râviler tarafından zikredilen bu isnadlardaki hangi lafız dikkate alınıralsa alsın, burada cümle yapısının kendi içerisinde uyumlu olması ve bu yapının da Hz. Ali’den gelen diğer “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivayetlerinden farklılık arzemesi konumuz açısından önemlidir.<sup>89</sup> Zira, Hz. Ali’den gelen rivâyetlerde de vecihler arasında, birinin diğerinden ayırdedilmesini sağlayan farklar bulunduğu görülmektedir.

A’miş’in dışında bu hadisi Hakem b. Uteybe’den nakleden bir diğer şahıs, Muhammed b. Ebî Leylâ’dır. Onun tarafından nakledilen lafız da “مَنْ حَدَّثَ عَنِّي... فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ” şeklindedir. Aralarında belirgin bir fark olmaksızın yakın lafızlarla İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce, Bezzâr, İbnü’l-Arâbî (v. 341/952) ve Taberânî tarafından nakledilen bu tarîk,<sup>90</sup> Muhammed b. Ebî Leylâ nedeniyle zayıftır.<sup>91</sup> Ancak bu isnaddaki zayıflığın, bir önceki isnadda yer alan A’miş tarafından telafi edildiği görülmektedir.

Abdurrahman b. Ebî Leylâ > Hakem > A’miş (veya Muhammed b. Ebî Leylâ) isnadıyla gelen hadiste tartışmalı bir diğer konu ise, aynı isnadla yani Abdurrahman b. Ebî Leylâ > Hakem > Şu’be kanalıyla gelen isnadın sahâbî râvisi olarak Hz. Ali yerine Semüre b. Cündeb’in gözükmemesidir. Bu isnadla gelen rivâyette de yukarıda zikredilen hadis, çok küçük farklılıklar bir yana, aynı lafızla nakledilmiştir.<sup>92</sup> Bu noktada iki ihtimal söz konusudur. Ya Abdurrahman b. Ebî Leylâ bu hadisi her iki sahâbîden de nakletmiş, aynı şekilde davranan Hakem b. Uteybe de, her iki sahâbînin rivâyetini râvilerine aktarmıştır,<sup>93</sup> ya da isnadlarda ortak olan râviler yanlışlıkla bir sahâbînin hadisini diğerine atfetmişlerdir. Bu

<sup>86</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 5.

<sup>87</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 113 (Abdullah b. Ahmed’in *Zevâidi*).

<sup>88</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkilî’l-âsâr*, I, 373, Taberânî, *Cüz*, s. 83.

<sup>89</sup> İbnü’l-Cevzî, Hz. Ali > Abdurrahman b. Ebî Leylâ > Hakem b. Utbe > A’miş.. isnadıyla, “مَنْ نَقَلَ عَلَيَّ... مَنْ رَوَى عَنِّي” lafzını zikreder (İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 60). Ancak bu isnadda yer alan Hüseyin b. Ali b. Esved hakkında “Sadûk fakat çokça hata yapan birisidir” denmiştir (İbn Hacer, *Takrîb*, s. 167).

<sup>90</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 237; İbn Mâce, “Mukaddime”, 5; Bezzâr, *Müsned*, II, 225; İbnü’l-Arâbî, *Mu’cem* II, 372; Taberânî, *Cüz*, s. 86.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 268.

<sup>92</sup> Muğîre b. Şu’be’den benzer lafızla nakledilen isnad tamamen farklı olduğundan dikkate alınmamıştır (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 237; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 255 vd.).

<sup>93</sup> Bu yorum için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, II, 218 -Tahkik eden Muhammed b. Abdilmuhsin’in notu-

rivâyetlere işaret eden Tirmizî'nin "Ehl-i hadise göre, sanki İbn Ebî Leylâ > Semüre rivâyetleri daha sahihtir"<sup>94</sup> şeklindeki ifadelerine bakılırsa onların ikinci ihtimalle meylettikleri ileri sürülebilir.

Yukarıda zikredilen isnadların dışında Harâitî (v. 327/939), Hz. Ali > [Abdurrahman b. Ebî Leylâ]<sup>95</sup> > oğlu İsâ b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ > kardeşi Muhammed b. Ebî Leylâ > Kays b. Rebî... aracılığıyla aynı hadisi benzer lafızlarla nakletmiştir.<sup>96</sup> Ne var ki bu isnadda yer alan Muhammed b. Ebî Leylâ ve Kays b. Rabî zayıf olduğu için söz konusu lafzın, Hz. Ali'den geldiğine dair yukarıda zikrettiklerimize fazla bir destek sağlamamaktadır.<sup>97</sup>

#### d. Hz. Ali > Ebû Abdurrahman es-Sülemî > Abdüla'lâ es-Sa'lebî...:

Fazla yaygın olmayan bu vecih, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın *Zevâid*'inde "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." nin meşhur şekliyle nakledilmiştir.<sup>98</sup> O daha sonraki bazı kaynaklarda da aynı şekilde kaydedilir.<sup>99</sup> Ancak bu isnadların tamamında yer alan Abdüla'lâ es-Sa'lebî tartışmalı bir râvidir. Onun güvenilir olduğunu belirten değerlendirmeler bulunsa da, genelde zayıf bir râvi kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>100</sup>

Yukarıda incelediğimiz vecihlerin dışında, Hz. Ali > Amr b. Şurahbîl > Ebû Ammar...;<sup>101</sup> Hz. Ali > Kays b. Abbâd > Hasan b. Ebi'l-Hasan...;<sup>102</sup> Hz. Ali > Abdullah b. Yahyâ > Cabir...<sup>103</sup> vecihleriyle gelen metinlerde "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin bilinen lafızları yer alırken, Hz. Ali > Musaffah bnt. Ebî Mâlik > Cebele bnt. Musaffah > Fudayl b. Merzûk... vechiyle gelen rivayette "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ" *Kim Allah Resûlü (s.a.v.) adına yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın*" denmiştir.<sup>104</sup> Ne var ki Hz. Ali'den gelen bu vecihlerde zayıf ve meçhul râviler bulunmaktadır.

Netice olarak, Hz. Ali'den gelen "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin rivâyetleri topluca düşünüldüğünde, lafzın Hz. Ali'nin râvileri arasında karakteristik bir şekilde farklı olarak nakledilebildiği fakat özellikle temel hadis kaynaklarında yaygın olarak nakledilen rivâyetlerde, muhtemelen zayıf râvilerden kaynaklanan tasarruflar bir yana, her bir vechin kendi içerisinde oldukça yakın lafızlarla aktarıldığı görülmektedir. "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisi dışındaki birçok vechi olan hadisler incelendiğinde de, onların vecihleri arasında çoğu kere ayırddedici farklılıklar bulunurken,

<sup>94</sup> Tirmizî, "İlim", 9.

<sup>95</sup> Bu isim matbû nüshada yer almamaktadır. Harâitî, *Mesâviü'l-ahlâk*, s. 80.

<sup>96</sup> Harâitî, *Mesâviü'l-ahlâk*, s. 80. Şuayb el-Arnâût, matbû nüshada bu ismin düştüğünü söylemektedir (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 236 –el-Arnâût tahkiki-)

<sup>97</sup> Kays b. Rabî hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 350.

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 130 (Abdullah b. Ahmed'in *Zevâidi*).

<sup>99</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 88; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 59.

<sup>100</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 86.

<sup>101</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 90.

<sup>102</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 92; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 60.

<sup>103</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 94.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 60.

her bir vecihin kendi içerisinde daha yakın lafızlarla nakledildikleri söylenebilir. Bu noktada, aralarında derece farkı olmakla birlikte lafız birlikteliğinin sağlanması bakımından, yukarıda incelenen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivayetleriyle diğer hadisler arasında ayırıcı bir fark gözükmemektedir. Başka bir deyişle, Hz. Ali’den gelen “... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ” rivayetleri, hadisin sistematik olarak nakledilmediği zaman diliminde yani Hz. Ali’nin râvileri (veya onlardan sonraki bir veya birkaç râvi) zamanında, farklı lafızlarla nakledilmiş, daha sonra ise her bir vecih, kendi içerisinde lafız birlikteliğini, zayıf râvilerden kaynaklanan farklılıklar bir yana, genel olarak sağlamış gözükmektedir.

Yukarıda zikrettiklerimizin dışında vecihleri arasında farklılık bulunan başka sahâbîler de görülmektedir. Örneğin Zübeyr b. Avvâm rivâyetlerinde, Zübeyr > Abdullah b. Zübeyr > Câmî b. Şeddâd > Şu’be isnadları, “... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisini hem “مُتَعَمِّدًا” kelimesi olmaksızın<sup>105</sup> hem de söz konusu kelimeyle birlikte aktarıırken,<sup>106</sup> Zübeyr > Abdullah b. Zübeyr > Câmî b. Şeddâd > Vebara b. Abdurrahman... isnadları ise “... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin meşhur lafızlarını nakletmektedir.<sup>107</sup> Öte yandan Zübeyr b. Avvâm > Abdullah b. Zübeyr > Abdullah b. Urve > Ömer b. Abdullah b. Urve... isnadları genel olarak “... مَنْ حَدَّثَ عَنِّي كَذِبًا...”;<sup>108</sup> Zübeyr b. Avvâm > Abdullah b. Zübeyr > Hişâm b. Urve isnadları ise “... مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ...” şeklinde<sup>109</sup>

Abdullah b. Ömer’in “... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivâyetleri incelendiğinde ise, Abdullah b. Ömer > oğlu Sâlim kanalıyla gelen isnadların genel olarak “إِنَّ الَّذِي يَكْذِبُ عَلَيَّ” *Benim adıma yalan söyleyen için ateşte bir ev bina edilir* lafızıyla nakledildiği görülmektedir.<sup>110</sup> Temel hadis kaynaklarında bu isnad kadar yaygın olmayan Abdullah b. Ömer > Abdullah b. Dînâr... rivâyeti ise “... مَنْ أَفْرَى الْفَرَى مَنْ إِذْعَى إِلَى غَيْرِ وَالِدِهِ وَمَنْ أَفْرَى الْفَرَى مَنْ أَرَى عَيْتِيهِ مَا لَمْ تَرَ وَمَنْ أَفْرَى الْفَرَى مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ...” *Kendisini babasından başkasına nispet eden kimse yalancıların en kötüsüdür; görmediğini gördüm diyen kimse en kötü yalancıdır; Benim demediğimi benim adıma söyleyen kimse de yalancıların en büyüğüdür.*” şeklindedir.<sup>111</sup> Zayıf veya meçhul râvilerce aktarıldığı anlaşılan Abdullah b. Ömer > Nâfi... isnadıyla “... مَنْ قَالَ عَلَيَّ...”;<sup>112</sup> İbn

<sup>105</sup> Bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, III, 107; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 166; Buhârî, “İlim”, 38.

<sup>106</sup> Örnek olarak bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 165; Burada Şu’be > Tayâlisî rivâyetinin ise farklı olduğu görülmektedir (Tayâlisî, *Müsned*, I, 27).

<sup>107</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, “İlim”, 4; Bezzâr, *Müsned*, III, 187; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve’l-mesânî*, I, 162.

<sup>108</sup> Bkz. Dârimî, “Mukaddime”, 25; Şâfi, *Müsned*, I, 97.

<sup>109</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 440.

<sup>110</sup> Bkz. Şâfi, *Risâle*, I, 390; Hennâd, *Zühâd*, III, 260; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295. Ubeydullah b. Ömer > Fudayl b. İyâz (sika bir râvi olduğu belirtilir, İbn Hacer, *Takrib*, s. 448) kanalıyla gelen rivâyetler ise farklı lafızlarla kaydedilmiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, I, 360; Taberânî, *Cüz*, s. 151. Öte yandan muhtemelen zayıf râvilerden kaynaklanan farklılıklar bulunmaktadır: Taberânî, *Cüz*, s. 154; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 74).

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Muhtasarü Zevâidi Müsnedi’l-Bezzâr*, I, 125. Heysemî, Bezzâr’ın rivâyetinde yer alan râvilerin güvenilir olduğunu belirtir (Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, I, 367).

<sup>112</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 158. Hadisin isnadında meçhul şahıslar bulunmaktadır.

Ömer > Zeyd b. Eslem...<sup>113</sup> ve İbn Ömer > Mücâhid... isnadlarıyla ise "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" lafızları nakledilmiştir.<sup>114</sup>

Abdullah b. Amr'dan aktarılan "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" rivayetleri de benzer bir yapıdadır. Temel hadis kaynaklarında yaygın bir şekilde yer alan Abdullah b. Amr > Ebû Kebşe es-Selûlî > Hassân b. Atıyye isnadlarıyla "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ"nin meşhur lafızları zikredilirken;<sup>115</sup> bu isnad kadar yaygın olmayan Abdullah b. Amr > Amr b. Velîd > Yezîd b. Ebî Habîb... isnadıyla "... مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ..." lafzı nakledilmiştir.<sup>116</sup> Ayrıca Abdullah b. Amr > Mücâhid... isnadıyla "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisi nakledilirken,<sup>117</sup> "Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî" isnadıyla hem "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur lafızları, hem de "... مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ..." rivâyetleri aktarılmıştır.<sup>118</sup>

"... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinde en geniş rivâyet ağına sahip olan Enes b. Mâlik vecihlerinde nispeten bir birliktelik görülse de *Sahîhahayn*'da da nakledilen Enes b. Mâlik > Abdülazîz b. Suhayb vechi "النَّارُ مِنْ كَذِبِ عَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" *Kim benim adıma yalanı bilerek söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın* şeklinde kaydedilmektedir.<sup>119</sup> Enes b. Mâlik > Süleyman b. Tarhân et-Teymî...; Enes b. Mâlik > İbn Şihâb ez-Zührî...; Enes b. Mâlik > Hammâd b. Ebî Süleyman ve diğer isnadlar genel olarak "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." şeklinde nakledilmesine rağmen bu rivâyetlerin bazılarında "مُتَعَمِّدًا" kelimesinin zikredilmediği veya "أَنَّ قَالَ مُتَعَمِّدًا" *sanırım o 'mütemmiden' dedi* şeklinde şüphe ızhar edildiği görülmektedir.<sup>120</sup>

Yukarıda zikredilen sahâbîlerin yanı sıra, Hz. Ebû Bekir,<sup>121</sup> Hz. Ömer,<sup>122</sup> Ebû Katâde,<sup>123</sup> Ebû Hüreyre,<sup>124</sup> Muğîre b. Şu'be,<sup>125</sup> Ebû Ümâme,<sup>126</sup> Ukbe b. Âmir,<sup>127</sup> Râfi'

<sup>113</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 74.

<sup>114</sup> İbn Adî, *Kâmil*, I, 36.

<sup>115</sup> Bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 109, X, 312; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159, 202, 214; Dârimî, "Mukaddime", 46; Buhârî, "Enbiya", 51; Tirmizî, "İlim", 13.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 158, 171; Fesevî, *Târih*, II, 301; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 361; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 81. Taberânî ise yukarıdaki kaynaklardan farklı olarak onu "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ"nin meşhur şekliyle nakletmektedir (Taberânî, *Cüz*, s. 172).

<sup>117</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 171; Taberânî, *Cüz*, s. 178, 179.

<sup>118</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 174, 176.

<sup>119</sup> Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Mukaddime", 2. Krş. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 457; İbn Adî, *Kâmil*, I, 17; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 92.

<sup>120</sup> Süleyman b. Tarhân vechi için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 116, 203; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 118, 121. Zührî vechi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 223; Tirmizî, "İlim", 8; Mehâmilî, *Emâli*, s. 327; Taberânî, *Cüz*, s. 267, 269, 270, 272 ve 274. Hammâd b. Ebî Süleymân için bkz. Ali b. Ca'd, *Müsned*, s. 64; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 74; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 363. Hadisin diğer vecihleri için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 257, 262, 275, 276, 277, 280, 282, 283, 284, 286 vd.

<sup>121</sup> Hz. Ebû Bekir > Câbir b. Abdullah... ve Hz. Ebû Bekir > Abdülhayr b. Yezîd... vecihleriyle gelen hadisler genel olarak "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." şeklindeyken (Taberânî, *Cüz*, s. 49, 51); Hz. Ebû Bekir > Ebû Kebşe el-Enmârî... vechiyle gelenler farklı lafızlarla nakledilmiştir (bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 74; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsaat*, III, 173).

<sup>122</sup> Hz. Ömer > Eslem > Düceyn... isnadına örnek olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 47 ( مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ / Kim benim adıma yalan söylerse ateştedir). Hz. Ömer > Ebû Hüreyre > Ubeydullah b. Abdullah et-Teymî için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 56 (... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...); Hz. Ömer > Karaza b. Ka'b > Şa'bî... için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 58 (... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...).



hadisi genel olarak farklı lafızlarla nakletmişlerdir.<sup>132</sup> Kays b. Sa'd b. Ubâde'den gelen isnadlar da Seleme b. Ekva rivâyetlerine benzetilebilir.<sup>133</sup>

Ebû Kırşâfe Cendere b. Hayşene,<sup>134</sup> Câbir b. Hâbis<sup>135</sup> ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan<sup>136</sup> ise genel olarak tekli olan ve elde mevcut kaynaklarda yaygın bir şekilde rivâyet edilmemiş lafızlar aktarılmıştır. Bu sahâbîden gelen lafızlar "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" den farklıdır. İbn Hacer'in tasnifine göre Kays b. Sa'd ve Câbir b. Hâbis rivâyetleri hariç, diğer hadisler sahih veya hasendir.<sup>137</sup>

### C. AYNI LAFIZLARLA NAKLEDİLEN "MEN KEZEBE ALEYE..." Rİ-VAYETLERİ

Lafızları büyük oranda "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" hadisinin meşhur şekliyle aynı olan rivâyetlerin bir kısmı birçok vecihten nakledilirken, önemli bir kısmı ise tekli isnadlarla aktarılmıştır. Aşağıda, birçok veche sahip Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Mes'ûd... rivâyetleri incelenecek daha sonra da tekli isnadlara kısaca işaret edilecektir.

#### 1. Ebû Saîd el-Hudrî'den Gelen İsnadlar

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" hadisi daha sonra Atâ b. Yesâr, Ebû Nadre Münzir b. Mâlik, Atıyye b. Sa'd el-Avfî, Ebû Hârûn Umâre b. Cüveyn el-Abdî, Şeddâd b. Abdurrahman ve Yezîd b. Suheyb el-Fakîr tarafından nakledilerek birçok hadis kitabında nakledilmiştir.<sup>138</sup>

**a. Ebû Saîd el-Hudrî > Atâ b. Yesâr > Zeyd b. Eslem > Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr...:** Bu isnad, Basralı muhaddis Hemmâm'dan sonra Ebû Ubeyde el-Haddâd, Affân ve diğer râviler tarafından nakledilmiştir. Araştırabildiğimiz kadarıyla temel hadis kaynaklarında bu vecihten gelen bütün ifadeler "... مَنْ كَذَبَ"

<sup>132</sup> Ondand nakleden beş ravinin beşi de onu farklı bir şekilde nakleder: Mekkî b. İbrahim rivâyeti için bkz. Buhârî, "İlim", 38. Dehhâk b. Mahled rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 47; Yahyâ b. Saîd rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 50; Muhammed b. İbrahim rivâyeti için bkz. İbn Adî, *Kâmil*, I, 27; Hâtim b. İsmail rivâyeti için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 89.

<sup>133</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 422; Ahmed b. Menî', *Müsned* (İbn Hacer, *Metâlib*, XXV, 34'den naklen); İbn Abdilhakem, *Futûh*, s. 302; Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-târîh*, I, 132; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 26; Taberânî, *Cüz*, s. 343. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 106.

<sup>134</sup> Ebû Kırşâfe'den gelen lafız "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ ، وَقَالَ : عَلَيَّ غَيْرَ مَا قُلْتُ ، بِنِي لَهُ " خَدُّوْا عَنِّي بِنَا تَسْمَعُوْنَ ، وَلَا يَجِئُ لِرَجُلٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَيَّ ، وَقَالَ : عَلَيَّ غَيْرَ مَا قُلْتُ ، بِنِي لَهُ " /İşittiğiniz şeyleri benden rivâyet edin. Ama hiç kimseye benim adıma yalan söylemek helal olmaz. Kim benim adıma yalan söyler veya demediğimi bana nispet ederse onun için cehennemde, kalacağı bir ev bina edilir." şeklindedir (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 18). Yakın lafızlarla bkz. İbn Adî, *Kâmil*, I, 28.

<sup>135</sup> Câbir b. Hâbis > Ebû Nümeyr > Nümeyr... için bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 383 ( مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ لِيَكْذِبْ عَلَيَّ ) فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَيَّ ، وَقَالَ : عَلَيَّ غَيْرَ مَا قُلْتُ ، بِنِي لَهُ " /Kim, adıma yalan söylemek için benim demediğimi bana nispet ederek söylese cehennemdeki yerine hazırlansın). krş. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 80.

<sup>136</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs > Amir b. Sa'd > Ebu'z-Zinâd... İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 65 ( مَنْ قَالَ عَلَيَّ )... Taberânî naklinde ise Sa'd, "أَكْرَهُ أَنْ يَقُولُوا عَلَيَّ" /Benim adıma yalan söylemelerini hoş görmüyorum" demektedir. (Taberânî, *Cüz*, s. 116).

<sup>137</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 203.

<sup>138</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 39; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 428; İbnü'l-A'râbî, *Mu'cem*, III, 365 vd.

علي"nin meşhur lafızlarıyla zikredilmiştir.<sup>139</sup> Ancak bazılarında "مُتَعَمِّدًا" kelimesinin söylenip söylenmediği hususunda tereddüt edilmiş ve "أَحْسِبُهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا" /sanırım 'müteammiden' dedi" açıklaması yapılmıştır.<sup>140</sup> Her iki rivâyetin isnadının da sahih olduğu görülmektedir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği bir rivâyet ise "فَقَدْ" yerine "فَلْيَبْؤُا" şeklindedir.<sup>141</sup> Burada "فَلْيَبْؤُا" yerine "فَقَدْ" denmesi, nüsha farklılığından kaynaklanabileceği gibi, onun gerçekten bu lafızla nakledilmesinden meydana gelmiş de olabilir. Nitekim Ebû Ya'lâ'nın da sika ravilerden oluşan bu isnad zinciriyle aynı lafızları zikretmesi<sup>142</sup> ifadenin kaydedilen şekilde rivâyet edildiği ihtimalini güçlendirmektedir.

**b. Ebû Saîd el-Hudrî > Ebû Nadre Münzir b. Mâlik > Ebû Mesleme...:** Bu vecih, Ebû Mesleme Saîd b. Yezîd el-Ezdî'den sonra Şu'be tarafından nakledilmekte ve sonrasında birçok öğrencisi vasıtasıyla temel hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Araştırabildiğimiz kadarıyla bu vecihten gelen isnadların tamamında "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur lafızları kaydedilmiştir.<sup>143</sup>

**c. Ebû Saîd el-Hudrî > Atıyye b. Sa'd el-Avfî...:** Hadis kaynaklarında Atıyye b. Sa'd el-Avfî isnadları genel olarak Mutarrif b. Tarîf tarafından nakledilmiştir. Bu tarikle gelen rivâyetler "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin bilinen lafızlarıyla kaydedilmektedir.<sup>144</sup> Atıyye b. Sa'd > Ebû Hanife isnadları da bu gruba dâhil edilebilir.<sup>145</sup>

Atıyye b. Sa'd > Firâs b. Yahya isnadıyla gelen metinler ise nispeten farklıdır: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَإِنَّ لَهُ بَيْتًا فِي النَّارِ" /Kim benim adıma yalan söylese onun için ateşte bir ev vardır".<sup>146</sup>

Öte yandan Atıyye b. Sa'd > Fudayl b. Merzûk... rivâyetlerinin de farklı olduğu görülmektedir: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ بُيِّئَ لَهُ أَوْ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" /Kim Resûlullah adına yalan söylese onun için ateşte bir bina yapılır veya ateşteki yerine hazırlansın".<sup>147</sup> Bu hadis Hz. Peygamber'e atfedilmemiştir. Nakledildiğine göre, Ebû Saîd el-Hudrî, rivâyet ettiği bir hadise karşı meclisteki bir adamın "Sen bunu Resulul-

<sup>139</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 39, 46, 56; Müslim, "Zühd", 72; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 416. krş: Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 362; Ebû Bekir el-Katîî, *Cüz'ü'l-elf*, I, 476; Taberânî, *Cüz*, s. 215; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 95.

<sup>140</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 56; Müslim, "Zühd", 72.

<sup>141</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 46.

<sup>142</sup> Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 416.

<sup>143</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 44; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 428; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 361; Ebû Bekir el-Katîî, *Cüz'ü'l-elf*, s. 364; Taberânî, *Cüz*, s. 213; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 96.

<sup>144</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Taberânî, *Cüz*, s. 217.

<sup>145</sup> Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 27; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 80; Taberânî, *Cüz*, s. 218.

<sup>146</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 39; İbnü'l-A'râbî, *Mu'cem*, IV, 45 (Bu kaynakta da benzer ifadeler yer almaktadır).

<sup>147</sup> Râvi Fudayl b. Merzûk metinde zikredilen lafızların hangisi olacağına şüphe etmiştir (Ali b. Ca'd, *Müsned*, I, 302). Ebû Bekir el-Katîî yine Fudayl b. Merzûk kanalıyla, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ بُيِّئَ لَهُ أَوْ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" (Katîî, *Cüz'ü'l-elf*, s. 482), Taberânî ise, "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ"nin meşhur lafızlarını zikretmiştir (Taberânî, *Cüz*, s. 221). Bu rivâyetler arasında sadece Taberânî'nin isnadı "merfû" dur.

lah'tan duydun mu" sorusuna kızarak söz konusu ifadeleri söylemiştir. Ancak bu isnadlar Atıyye b. Saîd el-Avfî nedeniyle tartışmalıdır. Hakkında ta'dil ifadeleri bulunmasına rağmen birçok alim onun zayıf olduğu kanaatindedir.<sup>148</sup>

**d. Ebû Saîd el-Hudrî > Ebû Hârûn Umâre b. Cüveyn el-Abdî...:** Bu isnadı en erken kaydedenlerden biri olan Ma'mer b. Râşid'in metni nispeten farklıdır: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلَيْسَ بِيَتَا فِي النَّارِ/Kim benim adıma yalan söyleirse ateşteki evine hazırlansın".<sup>149</sup>

Umâre b. Cüveyn'in diğer râvileri, Hüseyim, Hammâd b. Zeyd, Abdulazîz b. Abdissamed ve diğerlerinden gelen lafızlar ise "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur lafızlarıdır.<sup>150</sup> Netice itibarıyla, Ma'mer b. Râşid kanalı hariç, diğer lafızların kendi içinde uyumlu olduğu görülmektedir. Öte yandan, bu rivâyetlerin ortak noktası olan Ebû Hârûn Umâre b. Cüveyn'in de "metrûk" bir râvi olduğu belirtilmelidir.<sup>151</sup>

**e. Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen diğer isnadlar:** Yukarıda zikredilen râvilerin dışında bu hadisi Ebû Saîd el-Hudrî'den, Yezîd b. Suheyb el-Fakîr,<sup>152</sup> Şeddâd b. Abdurrahman<sup>153</sup> nakletmektedir. Her iki rivâyette de "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." ifadesi zikredilir. Ne var ki bu rivâyetler temel hadis kaynaklarında yaygın bir şekilde yer almazlar.

Ebû Saîd el-Hudrî vasıtasıyla gelen isnadların tamamı dikkate alındığında, bunların, büyük oranda aynı lafızlarla nakledildikleri söylenebilir. Bununla birlikte, bazı lafız farklılıkları da dikkat çekmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin söz konusu rivâyetini yaygın bir şekilde nakleden Atıyye el-Avfî ve Ebû Hârûn'un oldukça tartışmalı râviler olması yukarıda incelediğimiz farklılıklara sebebiyet vermiş olabilir.

## 2. Abdullah b. Mes'ûd'tan Gelen Rivâyetler

Temel hadis kaynaklarında Abdullah b. Mes'ûd rivâyetlerinin, Zirr b. Hubeyş, Ebû Vâil Şefîk b. Seleme, Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd, Amr b. Şurahbîl, Mesrûk tarafından devam ettirildiği görülmektedir.<sup>154</sup>

**a. Abdullah b. Mes'ûd > Zirr b. Hubeyş > Âsım b. Behdele...:** Bu isnad Âsım'dan sonra Hammâd b. Seleme, Ebû Avâne, Ebû Bekir b. Ayyaş ve diğer

<sup>148</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 176; Zehebî, *Mizân*, V, 100; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 200. Ta'dil ifadesi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 304; İbn Adî, *Kâmil*, V, 2007; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XX, 147.

<sup>149</sup> Ma'mer b. Râşid, *Câmî*, XI, 261. Bu hadisi Ma'mer'den nakleden Taberânî ise hadisi "... مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ"nin bilinen şekliyle rivayet etmiştir. Lafızdaki değişiklik isnaddaki İshâk b. İbrahim ed-Deberî'den kaynaklanmış olmalıdır. Zira İshak, her ne kadar Abdurrezzâk'ın râvileri arasında sayılsa da, ondan naklettiği hadisler problemlidir. (İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, I, 349).

<sup>150</sup> Müsedded, *Müsned*, -Bûsirî, *İthâf*, I, 279 dan naklen-, İbnü'l-A'râbî, *Mu'cem*, III, 365; Taberânî, *Cüz*, s. 225; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 96.

<sup>151</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 361.

<sup>152</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 226.

<sup>153</sup> Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 27; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 207.

<sup>154</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 389, 454; Bezzâr, *Müsned*, V, 133; Taberânî, *Cüz*, s. 140.

râviler tarafından yaygın bir şekilde nakledilmiştir.<sup>155</sup> Araştırabildiğimiz kadarıyla bu isnadlarla gelen rivâyetler “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin bilinen lafızlarıyla zikredilir.<sup>156</sup> Bununla birlikte, Âsım > Ebû Avâne tarîkiyle aktarılan bir isnadda “النار” yerine “جهنم” kelimesi bulunmaktadır.<sup>157</sup> Âsım’dan nakledilen başka bir isnadda da aynı durumun söz konusu olduğu dikkate alınır,<sup>158</sup> bu farklılık bizzat Âsım’dan kaynaklanmış olmalıdır.

**b. Abdullah b. Mes’ûd > Ebû Vâil Şefik b. Seleme > Âsım b. Behdele...**: Bu isnad Âsım b. Behdele’nin, söz konusu hadisi Zirr b. Hubeyş’in yanı sıra Ebû Vâil’den de naklettiğini göstermektedir.<sup>159</sup> Bu isnadla gelen hadis de, “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ”nin meşhur lafızlarıyla nakledilmektedir.<sup>160</sup> Bununla birlikte bir önceki başlıkta olduğu gibi burada da bir rivâyette “النار” yerine “جهنم” lafzı bulunmaktadır.<sup>161</sup>

Her iki isnad grubunun, Âsım b. Behdele hariç genel olarak sika râvilerden oluştuğu söylenebilir. Âsım ise, güvenilir bir râvi olmasına rağmen fazla hata yaptığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>162</sup>

**c. İbn Mes’ûd > Abdurrahman b. Abdullah b. Mes’ûd...**: Bu isnad yaygın olarak Simâk b. Harb tarafından devam ettirilmiş, daha sonra Mes’ûdî, Süfyân, Şu’be gibi râvilerce nakledilmiştir. Temel hadis kaynaklarında oldukça fazla zikredilen bu isnadlarla sürekli “...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin bilinen lafızları kaydedilmiştir.<sup>163</sup> İsnadda yer alan râviler sika olmakla birlikte Abdurrahman b. Abdullah’ın babasından sınırlı sayıda hadis işittiği belirtilir.<sup>164</sup> Öte yandan isnadların neredeyse tamamında yer alan Simâk b. Harb hakkında da bazı tartışmalar bulunmaktadır.<sup>165</sup>

**d. Abdullah b. Mes’ûd’tan gelen diğer isnadlar:** Yukarıda zikredilenler kadar yaygın olmasa da Abdullah b. Mes’ûd’tan nakledilen bir diğer isnad, Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl > Talha b. Musarrıf > A’meş... isnadıdır. Ancak bu isnad oldukça tartışmalıdır. Çünkü hadisi A’meş’ten söz konusu isnadla sadece

<sup>155</sup> Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 48; Bezzâr, *Müsned*, V, 211.

<sup>156</sup> Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 402; Bezzâr, *Müsned*, V, 211; Tirmizî, “İlim”, 8; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, IX, 162, 207. krş: Taberânî, *Cüz*, s. 126, 130, 131, 133; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 67.

<sup>157</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 454.

<sup>158</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 405.

<sup>159</sup> Taberânî’nin bir rivâyetinde Âsım’ın her iki hocasının ismi birlikte zikredilir (Taberânî, *Cüz*, s. 134).

<sup>160</sup> Bezzâr, *Müsned*, V, 133; Taberânî, *Cüz*, s. 136, 138.

<sup>161</sup> Şâşî, *Müsned*, II, 80.

<sup>162</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 35.

<sup>163</sup> Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 45; Ali b. Ca’d, *Müsned*, I, 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 389, 401, 436; İbn Mâce, “Mukaddime”, 4; Tirmizî, “Fiten”, 70; İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 129; Taberânî, *Cüz*, s. 141, 143, 144, 145; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 67-68.

<sup>164</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 195.

<sup>165</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 204.

Yûnus b. Bükeyr nakletmiş ve metni " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا لِيُضِلَّ بِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ / Kim benim adıma saptırmak için kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın" lafzıyla aktarmıştır.<sup>166</sup>

Hadisi Yûnus b. Bükeyr'in dışında nakleden Ebû Muâviye, Abdullah b. Mes'ûd yerine Hz. Ali; Süfyân es-Sevrî ise " رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ / Nebî'nin ashabından bir adam" demiştir. Vekî, Fudayl b. İyâz ve diğer râvilere göre Amr b. Şurahbîl hadisi mürsel olarak nakletmektedir.<sup>167</sup> Hz. Ali veya İbn Mes'ûd'un dışında başka sahâbî isimleri zikreden isnadlar da bulunmaktadır.<sup>168</sup> Bu isnadlar arasında, mürsel rivâyetin doğru olduğu anlaşılmaktadır.<sup>169</sup>

Burada hadis lafızları açısından önemli olan ise, gerek Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edilen, gerekse Amr b. Şurahbîl vasıtasıyla gelen bazı isnadlarda " لِيُضِلَّ بِهِ " ya da " لِيُضِلَّ بِهِ النَّاسَ " ziyadesinin bulunmasıdır.<sup>170</sup> Resulullah'ın (s.a.v.) aleyhinde değil de lehinde hadis uydurulabilir söyleminin temellerinden biri olarak da kullanıldığı anlaşılan söz konusu ziyâde, muhaddisler tarafından "münker" kabul edilmiştir.<sup>171</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'dan aktarılan bir diğer isnad da, Abdullah b. Mes'ûd > Mesrûk > Şa'bî > Câbir el-Cu'fi... rivâyet zinciridir. Bu isnadla gelen lafızlar bir yerde " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ... "nin bilinen şekliyle,<sup>172</sup> başka bir kaynakta ise nispeten farklı lafızlarla nakledilmiştir.<sup>173</sup> Hadisin isnadında yer alan Câbir el-Cu'fi hakkında ileri sürülen tenkitlerin yanı sıra,<sup>174</sup> Ebû Zür'â er-Râzî'nin bu isnadı garip bulduğu görülmektedir.<sup>175</sup> Nitekim bu isnad, araştırabildiğimiz kadarıyla, hadis kaynaklarında çok az rivâyet edilmiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'tan gelen " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ... " rivâyetleri topluca düşünüldüğünde, buradaki lafızların Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilenlere göre daha belirgin bir şekilde aynı olduğu görülmektedir. Her ne kadar, " النَّارَ " yerine müteradifi olan " جَهَنَّمَ " kelimesinin zikredildiği makbul rivâyetler bulunsa da bu, diğer lafız farklılıklarına göre nispeten daha kabul edilebilir bir durumdur. " لِيُضِلَّ بِهِ " ya da " لِيُضِلَّ بِهِ النَّاسَ " ziyadesi ise sahih kabul edilmemiş "münker" lafızlardır.

<sup>166</sup> Bezzâr, *Müsned*, II, 262; Tahavî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, I, 370; Şâfi, *Müsned*, II, 212.

<sup>167</sup> Bu rivâyetleri topluca görmek için bkz. Tahavî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, I, 370; Dârekutnî, *İlel*, V, 219-220.

<sup>168</sup> Hâkim, *Medhal ilâ's-Sahîh*, 99-101.

<sup>169</sup> Dârekutnî, *İlel*, V, 220; Hâkim, *Medhal*, 99-101. Toplu bilgi için bkz. İbn Hacer, *Metâlib*, XXV, 29-33 –Muhakkikin notu-.

<sup>170</sup> Örnek olarak bkz. Müsedded, *Müsned*, -İbn Hacer, *Metâlib*, XXV, 29 dan naklen-; Tahavî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, I, 371. Bazı rivâyetler de ise " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ... "nin meşhur lafızları nakledilir. Örnek olarak bkz. Hennâd, *Zühd*, II, 639; Taberânî, *Cüz*, s. 128, 147.

<sup>171</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 70; İbn Hacer, *Feth*, I, 200.

<sup>172</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 140.

<sup>173</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 438. Burada " مُتَعَمِّدًا " kelimesi bulunmamaktadır. Öte yandan isnad tamamen aynı olmasına rağmen Taberânî, başka bir eserinde zikrettiği lafız daha farklıdır: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْتًا فِي النَّارِ " (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, 159).

<sup>174</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 41.

<sup>175</sup> İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, III, 1393.

Bu iki sahabînin “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivâyetleri, lafız birlikteliğini nispeten sağlamış ve temel hadis kaynaklarında sahabî râvisinden itibaren farklılaşarak yaygın bir şekilde nakledilmiş hadislerdir. Bunların dışında, genel olarak “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ”nin meşhur lafızıyla nakledilmekle birlikte, çoğunlukla ilk üç râvisi aynı olan ve Taberânî’ye kadarki hadis kaynaklarında sınırlı sayıda aktarılan rivâyetler de mevcuttur.

Örneğin, Saîd b. Zeyd’den gelen rivâyetler, temel hadis kaynaklarında büyük oranda Said b. Zeyd > Riyâh b. Hâris > Sadaka b. Müsennâ > Abdülvâhid b. Ziyâd... isnadıyla nakledilmiş ve isnad Abdülvâhid’den sonra farklı râvîler tarafından aktarılmaya başlamıştır.<sup>176</sup> Bu hadisler, araştırabildiğimiz kadarıyla bir rivâyet hariç “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin meşhur lafızlarından oluşmaktadır.<sup>177</sup>

Abdullah b. Abbâs,<sup>178</sup> Muâviye b. Ebî Süfyân,<sup>179</sup> Câbir b. Abdullah,<sup>180</sup> Zeyd b. Erkam,<sup>181</sup> Hâlid b. Urfuta<sup>182</sup> ve Imrân b. Husayn’dan<sup>183</sup> gelen rivâyetler de Saîd b. Zeyd isnadlarına benzetilebilir. İbn Hacer, adı geçen sahâbilerin rivâyetlerini sahih veya hasen grubunda zikretmiştir.<sup>184</sup>

<sup>176</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 120 (Abdullah’ın zevâidi); Bezzâr, *Müsned*, IV, 99; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, II, 257; Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, I, 357; Şâfi, *Müsned*, I, 245, 250; İbn Adî, *Kâmil*, I, 22; Taberânî, *Cüz*, s. 120. Krş. İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 65. Öte yandan Bezzâr, söz konusu hadisi Saîd b. Zeyd’den nakleden Hâris b. Riyâh dışındaki başka bir râvînin isnadından bahsediyorsa da, kendisinin de belirttiği gibi bu oldukça zayıf bir rivâyettir (Bezzâr, *Müsned*, IV, 100).

<sup>177</sup> Şâfi’nin naklettiği bu rivâyet farklıdır: “مَنْ نَقُولَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ...” Şâfi, *Müsned*, I, 249-230. Buradaki farklılık, sika olmasına rağmen, az da olsa rivâyetlerinde vehimde bulunan İbrahim b. Haccâc’tan (İbn Hacer, *Takrîb*, s. 88) veya uzun zaman hafızasından rivâyet eden ve yanında kitap bulundurmayan Sâlih b. Muhammed’ten (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 322) kaynaklanmış olabilir.

<sup>178</sup> İbn Abbâs rivâyetleri genel olarak Saîd b. Cübeyr > Abdüla’lâ... isnadıyla nakledilir. Bu isnadlarla “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin meşhur lafızları aktarılmıştır (bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 323, 293; Dârimî, “Mukaddime”, 25; Tirmizî, “Tefsîr”, 1).

<sup>179</sup> Muâviye hadisleri genel olarak Muâviye > Ebu’l-Feyz > Şu’be... isnadlarıyla “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” lafızlarıyla nakledilir (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 100; Ahmed b. Menî, *Müsned*, -Büsîrî, *İthaf*, I, 280’dan naklen-; Taberânî, *Cüz*, s. 185.).

<sup>180</sup> Câbir rivâyetleri genel olarak Câbir b. Abdullah > Ebu’z-Zübeyr > Hüseyim... isnadlarıyla “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” şeklinde nakledilir (bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 303; Dârimî, “Mukaddime” 25; İbn Mâce, “Mukaddime”, 4). Ancak, İbn Ebî Şeybe, hadiste zikredilen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” kelimesinin bazen cümlelerin sonunda nakledildiğini belirtir. Bu isnadlar sahihtir. Öte yandan, Câbir b. Abdullah’tan başka râvîlerin bu hadisi naklettiği belirtilmişse de bunlar oldukça zayıftır (İbn Adî, *Kâmil*, I, 20; 21, VI, 2059; Taberânî, *Cüz*, s. 233).

<sup>181</sup> Zeyd b. Erkam rivâyetleri yaygın olarak Zeyd > Yezîd b. Hayyân... isnadıyla “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” şeklinde nakledilir (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 366; Taberânî, *Cüz*, s. 243-249.). Ancak bazı rivâyetlerinde “الذَّار” yerine “جِهيم” denir (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 367).

<sup>182</sup> Halid b. Urfuta > Halid’in mevlâsı Müslim > Hâlid b. Seleme... isnadıyla “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin meşhur lafızları zikredilir (bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 292). Ancak bu rivâyetler arasında yaygın olarak “الذَّار” yerine “جِهيم” denilmiştir (bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 292). Bezzâr ise hadisi aynı isnadla fakat farklı bir lafızla nakletmiştir: “مَنْ قَالَ عَلَيَّ...” (Bezzâr, *Müsned*, -Heysemî, *Keşfü’l-estâr*, I, 116 dan naklen-).

<sup>183</sup> İmrân b. Husayn > Muhammed b. Sîrîn... isnadları için bkz. Rüyânî, *Müsned*, I, 138; Ukaylî, *Duâfâ*, III, 93; Taberânî, *Cüz*, 349. İbnü’l-Cevzî’nin naklettiğine göre İmrân b. Husayn > Humeyd b. Hilâl... tarikiyle “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” kelimesi “عَنْدًا” şeklinde ve cümlelerin sonunda zikredilmiştir. (İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 83-84).

<sup>184</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 203.

Yukarıda adı geçenlerin dışında da "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhur lafzını naklettiği belirtilen sahâbîler bulunmaktadır. Ancak bunlar, daha önce zikrettiklerimiz dikkate alındığında temel hadis kaynaklarında daha az nakledilen; ya da "zayıf" veya "sâkıt" isnadlarla aktarılan hadislerdir. Örneğin Ebû Ubeyde b. Cerah'tan gelen "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisi Taberânî'den daha önceki kaynaklarda bulunmamıştır.<sup>185</sup> Söz konusu sahâbîden nakledilen "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyeti İbn Hacer tarafından "hasen" sayılmaktadır.<sup>186</sup>

Öte yandan bazı "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." rivâyetleri, sahabe sayısının artmasına vesile olmuş gözükmektedir. Örneğin Abdurrahman b. Âiz > Mahfuz b. Alkeme > Nasr b. Alkeme > Ebû Nasr Huzeyme > Nasr b. Huzeyme > Süleyman b. Abdilhamid el-Behrânî... şeklinde zikredilen isnadla, Abdullah b. Züğb,<sup>187</sup> Sa'd b. Midhâs,<sup>188</sup> Mıkdâd b. Esved,<sup>189</sup> Utbe b. Abd es-Sülemî<sup>190</sup> ve Mürre el-Behzî'nin<sup>191</sup> yani beş sahâbînin bu hadisi naklettiği iddia edilmiştir. Yukarıdaki isnad zincirinde yer alan Ebû Nasr Huzeyme, araştırabildiğimiz kadarıyla rical kitaplarında yer almayan biridir.<sup>192</sup> Oğlu Nasr b. Huzeyme hakkında ise herhangi bir cerh veya ta'dîl ifadesi bulunmamıştır.<sup>193</sup> Öte yandan yukarıdaki isnadların tamamında bulunan Süleyman b. Abdilhamîd el-Behrânî de hakkında da ihtilaf edilmiştir. İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân ve diğer bazı âlimler onu ta'dil etmelerine rağmen Nesâî söz konusu râvî için "kezzabtır, sika ve güvenilir biri değildir" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>194</sup> Dolayısıyla söz konusu isnadla gerçekten "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin beş sahâbîden nakledilme ihtimali yerine yukarıda adı geçen râvîlerden birinin bu hadisi farklı sahâbîlere atfetmiş olması daha muhtemel gözükmektedir.

### SONUÇ

"مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..." hadisinin sened ve metinleri toplu olarak düşünüldüğünde, bazı sahâbîlerden aktarılan ifadelerin meşhur lafızlardan büyük oranda ayrıldığı görülmektedir. Aslında bu, muhaddislerin dikkat çektiği bir husustur. Örneğin İbn Hacer, bu hadisin Vâsile b. Eska'dan nakledildiğini belirttikten sonra şöyle demiştir: "*Fakat burada cehennem tehdidi açık bir şekilde zikredilmemiştir*".<sup>195</sup>

<sup>185</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 213. Krş. İbn Cevzî, *Mevzûât*, I, 66. Öte yandan Sâib b. Yezîd (Taberânî, *Cüz*, s. 305), Târik b. Eşyem (Bezzâr, *Müsned*, -Heysemî, *Keşfü'l-estâr*, I, 112-113 den naklen-; Taberânî, *Cüz*, s. 337), Muâz b. Cebel (Taberânî, *Cüz*, s. 374), Selmân (Taberânî, *Cüz*, s. 370) ve diğer sahâbîlerden gelen rivâyetlerin kaynaklarda yaygın olarak zikredilmedikleri söylenebilir.

<sup>186</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 203.

<sup>187</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 376; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 121.

<sup>188</sup> Taberânî, *Cüz*, s. 390. Bu isnadda Huzeyme ve Nasr b. Huzeyme yer almamaktadır.

<sup>189</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 72.

<sup>190</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 75.

<sup>191</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 118 ("مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."nin meşhûr lafızlarından nispeten farklılık arzetmektedir).

<sup>192</sup> Ayrıca bkz. Taberânî, *Cüz*, s. 377 –Muhakkikin notu-.

<sup>193</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 473.

<sup>194</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 180.

<sup>195</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 203.

Aynı sahâbîden farklı lafızlarla nakledilen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivâyetleri ise elde mevcut hadis kaynaklarında oldukça yaygın bir şekilde zikredilir. Başka bir deyişle bu kısımda zikredilenler “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivâyetleri içinde ana gövdeyi oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira bu kısımda değerlendirilenler, sıhhat, râvi çokluğu ve temel hadis kaynaklarında zikredilme sıklığı açısından diğerlerinden farkedilir şekilde fazladır. Bu rivâyetler sistematik olarak incelendiğinde, her bir rivâyetin vecihleri arasında, genel olarak, belirgin bir şekilde lafız farklılıklarının bulunduğu, fakat zayıf râvilerden kaynaklanan kusurlar bir yana vecih içinde lafızların hiç değişmeksizin veya nispeten daha yakın lafızlarla nakledildiği anlaşılmaktadır. Bu örnekler dikkate alındığında, “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisinin bütün rivâyetlerinde aynı lafzın nakledildiğini söylemek imkânsız gibidir.

“مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi için “Bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan ve tevâtüren nakledilen” tanımlaması yapılırken, “Aynı lafızla nakledilen “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” rivâyetleri” başlığındaki sahabîlerden gelenler yeterli görülmüş olabilir mi?<sup>196</sup> Bu başlıktaki rivâyetler incelendiğinde sadece Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Mes‘ûd’tan gelenlerin sahâbî râvilerinden itibaren kollara ayrıldığı ve temel hadis kaynaklarında yaygın bir şekilde kaydedildiği görülmektedir. Ne var ki bu iki sahâbîden gelen rivâyetler, her ne kadar vecihler arasında yapı ve kelime farklılığı olmasa da, isnad açısından sahih sayılan bazı tarîklerinde farklı lafızların nakledildiği dikkat çekmektedir. Bunların dışında genel olarak ilk üç (veya daha fazla) râvisi tekli olan sahabîlerin rivâyetleri bulunmaktadır. Her şeyden önce bu rivâyetler, adı geçen sahabîlerin rivâyetlerine göre oldukça az sayıda nakledilmiştir. Öte yandan bu isnadlar, yukarıda isimlerini zikrettiklerimiz hariç, genel olarak sıhhat durumları sorunlu gözükmektedir. Ayrıca onların da bir kısmında çeşitli lafız farklılıkları mevcuttur. Bu eksiklikler ile birlikte, sadece “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...”nin meşhur lafızları dikkate alınarak lâfzî mütevâtir tanımlanmasına gidiliyorsa<sup>197</sup> “bütün rivâyetlerinde” ifadesini kullanmamak ve yukarıda zikrettiğimiz lafız farklılıklarını hatırd tutmak gerekir.

Netice olarak lâfzen mütevâtir kavramı, bütün rivâyetlerinde aynı lafzın zikredilmesi şartıyla sınırlandırıldığında, rivâyetlerin söz konusu sınırlandırmaya uymadığı görülmektedir. Yukarıda sunduğumuz araştırma “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisi de dâhil, Kettânî-Aydınlı... tarafından yapılan lâfzî mütevâtir tanımının vakiyaya uygun olduğuna işaret etmektedir. Başka bir deyişle, bu konuda en çok zikredilen örnek konumundaki söz konusu hadisin, bütün rivâyetlerinde aynı lafzın nakle-

<sup>196</sup> Söz konusu hadisin bazı lafız farklılıklarını nakleden Yavuz Ünal bu durumu şu ifadelerle değerlendirir: “Rivâyetlerdeki farklılık, onu mevcut rivâyetler içersinde tevâtür şartını yerine getirdiği için, ne mütevâtir oluşuna, ne de lâfzî mütevâtir oluşuna bir engel teşkil eder” (Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 92).

<sup>197</sup> Ancak, bazı kaynaklarda bu tanımlardan sonra söz konusu hadisin, kırklı yetmişli rakamlarla zikredilen sahabî tarafından nakledildiği belirtilir. Bu durum, onların tamamından gelen lafızların “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...” hadisinin bilinen şekli olduğu izlenimini vermektedir. Örnek olarak bkz. Babanzâde Ahmed Naîm, *Mukaddime*, s. 103.

dilmediği açıktır. Dolayısıyla, söz konusu tariflerde lafız birlikteliğini şart koşan tanımları algılamak, "...مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" hadisinin bütün rivâyetlerinde meşhur lafızlarının nakledilmediği hatta temel kaynaklarda zikredilen rivâyetlerin büyük oranda farklı lafızlar içerdiği akılda tutulmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî, *Musannef* (thk: Habîburrahmân el-'Azamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fedâilü's-sahâbe*, (thk: Vasiyyullah Muhammed Abbas), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1983.
- *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- *Müsned* (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-meârif, Mısır, 1955.
- *Müsned* (thk: Şuayb el-Arnâût, Muhammed Nuaym el-İrkusî, İbrahim Zübeyk), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1996.
- *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, (thk: Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- Ali b. Ca'd, Ebû'l-Hasan Ali b. Ca'd el-Cevherî el-Bağdâdî, *Müsned* (thk: Âmir Ahmed Haydar), Müessesetü'n-nâdir, Beyrut, 1990.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-hak, *Avnu'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1415.
- Babanzâde Ahmed Naîm, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, Mukaddime, Tarih Kurumu, Ankara, 1984.
- Başaran, Selman-Sönmez, M. Ali, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (thk: Mahfuzurrahmân Zeynullah), Müessesetü ulûmî'l-Kur'ân/Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Beyrût/el-Medînetü'l-münevver.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-müfred*, (thk: Muhammed Fuâd Abdalbâki), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1989.
- *et-Târîhü'l-kebîr*, thk: Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
- *Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- Bûsirî, Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmâil, *İthâfü'l-hıyerati'l-mehera bi-zevâidi'l-mesânidi'l-aşera* (thk: Adil b. Sa'd, Seyyid b. Mahmûd b. İsmâil), mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1998.
- Çakan, İsmail Lütüfî, *Hadis Usûlü*, İFAV, t.y.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeyye* (thk: Mahfuzurrahmân Zeynullah es-Selefi), Dârü't-taybe, Riyâd, 1989.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- Ebû Bekir el-Katîfî, Ebû Bekir Ahmed b. Cafer el-Bağdâdî, *Cüz'ü'l-elfi Dînârîn* (thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr), Dârü'n-nefâis, Küveyt, 1414/1993.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *Müsned*, (thk: Safvet Sakka), y.y., t.y.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk: Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Dimaşk, 1984.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-âsâr*, (thk: Ebu'l-Vefâ el-Afganî), Matbaa-tü'l-istikame, 1355.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rifeti ve't-târîh*, thk: Halîl Mansûr, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1999.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yayınları, Ankara, 1997.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Medhal ilâ's-Sahîh* (thk. Umeyr el-Medhalî), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1404/1984.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Sehl eş-Şâmirî el-Harâitî, *Mesâviü'l-ahlâk ve mezmûmuha* (thk: Mustafa b. Ebu'n-Nasr eş-Şelebî), Mektebetü's-sevâdî li't-tevzî, Cidde, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhü Bağdâd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, t.y.
- Hennâd b. es-Serî, Ebû's-Serî Zeynü'lâbidîn, *Zühd*, (nşr. Abdurrahman Abdülcabbâr el-Firyuvâî), Dâru'l-hulefâi li'l-kitâbi'l-İslâmî, Küveyt, 1406/1986.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1412/1992.
- *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr alâ Kütübi Sitte* (thk: Habîbürrahmân el-'Azamî), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1984.
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh, *Futûhu Mısr ve'l-Mağrib* (nşr: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, [y.y.], 1995.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kamil fi duaî'r-ricâl* (thk: Heyet), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1985.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir İbnü'n-Nebîl Ahmed b. Amr b. Dehhâk, *el-Âhâd ve'l-mesânî* (thk: Faysal Ahmed Cevâbere), Dâru'r-râye, Riyad, 1991.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve tadil*, Dâru'ihyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1409/1989.
- İbn Ebi'd-Dünya Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-kizbi ve ehlihi* (thk. Muhammed Gassân Nasûh), Dâru's-senâbîl, Dimeşk, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrût, 1379/1959.
- *Lisânü'l-Mîzân*, Müessesetü'l-a'lem li'l-matbuât, Beyrut, t.y.
- *el-Metalibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye* (thk: Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz eş-Şesrî), Dâru'l-asâme/Dâru'l-ğays, Riyad, 2000.
- *Muhtasarü Zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr* (thk. Ebû Zerr Sabrî b. Abdilhâlık), Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrût, 1412/1992.
- *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Dâru'r-reşid, Suriye, 1406/1986.
- *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhin* (thk. Mahmûd İbrahim Zâyed), Dâru'l-va'y, Haleb.

- *Sahihü İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân*, (thk. Şuayb el-Arnâût), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1414/1993.
- İbn Kânî, Ebü'l-Hüseyin Abdülbâkî b. Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe* (nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrânî), Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, 1418/1997.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, Dâru sâdır, Beyrût.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiye el-Harrânî, *İlmü'l-hadîs* (thk: Musa Muhammed Ali), Alemü'l-kitab, Beyrut, 1405/1985.
- *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim), Mektebetü'l-meârif, Rabat, t.y.
- İbn Vehb, Ebü Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kuraşî el-Mısrî, *el-Câmi' fi'l-hadîs* (thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr), Dâru İbni'l-Cevziyye, Cidde, 1416/1996.
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddin Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* (thk: Suheyl Zekkâr), Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-A'râbî, Ebü Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd, *Mu'cem* (thk: Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî), Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfûâ*, nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar, Edvâü's-selef, Riyâd, 1418/1997.
- İbrahim b. İshak el-Harbî, *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyid), Camiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke, 1405/1985.
- Kettânî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ebi'l-Feyz, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-ehâdîsi'l-mütevâtir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, II. Baskı, 1407/1987.
- Karataş, Mustafa, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İham/İşaret, İstanbul, 2006.
- Kudâî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Selâme b. Cafer el-Kudâî, *Müsnedü Şihâb* (thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1407/1986.
- Kuzudışli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜSBE, 2005.
- Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (thk: Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983, (Abdürrezzâk, *Musannef*'le birlikte).
- Makdisî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Abdulvâhid b. Ahmed el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâre* (thk: Abdülmelik b. Abdullâh Düheys), Mektebetü'n-nahda'l-hadîsiyye, Mekke, 1410.
- Mehâmilî, Ebü Abdullâh Hüseyin b. İsmâil, *Emâli* –İbn Yahyâ el-Beyyî' rivâyeti- (thk: İbrahim İbrahim el-Kaysî), el-Mektebetü'l-İslamiyye/Dâru'l-kıyme, Ürdün/el-Memleketü's-Suudiyye, 1991.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1400/1980.
- Motzki, Harald, "G. H. A. Juynboll'ün 'Nâfi the Mawlâ of Ibn Umar and his Position in Muslim Hadîth Literature' Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi" (çev: Bülent Uçar), (*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri içinde*) Hadisevi, İstanbul, 2006.

- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslamiyye, Karaçi-Pakistan, 1407/1987.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk: Abdülgaflâr Süleyman el-Bundârî), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1991.
- *es-Sünenü'l-müctebâ*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392/1972.
- Rüyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn, *Müsned*, (thk. Eymen Ali Ebû Yemânî), Müessesetü Kurtuba, y.y.
- San'anî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, *İcâbetü's-sâil şerhu Buğyetü'l-âmil* (thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî ve Hasan Muhammed Makbûlî), Müessesetü'r-risâle/Mektebetü Cîli'l-cedîd, Beyrût/San'a, 1406/1986.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (çev. M. Yaşar Kandemir), İFAV, İstanbul, 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Müsned*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût.
- *Risâle* (Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru't-türâs, Kâhire, 1399/1979.
- Şâşî, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb, *Müsned*, (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah), Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medîne, t.y.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Cüz'ün fîhi turuku "men kezebe aleyye müteammiden"* (nşr. Muhammed b. Hasan el-Gumârî), Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1417/1997.
- *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim), Dâru'l-harameyn, Kâhire, 1415/1995.
- *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, t.y., XXII.
- *Müsnedü's-Şâmiyyîn* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1405/1984.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkilî'l-âsâr* (thk: Şuayb el-Arnâût), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1415/1994
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd, *Müsned*, Dâru'l-ma'rife, Beyrût.
- Tirmizî, *Câmiî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, t.y.
- Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer b. Musa el-Ukaylî, *Kitabü'd-Dua'fâ* (thk: Abdulmu'ti Emin el-Kal'acî), Dâru'l-mektebeti'l-ilmîyye, Beyrut, 1984.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001.
- Zaman, İftikhâr, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi", (Çev: İbrahim Hatiboğlu), *HTD*, I/1.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidal fî nakdi'r-ricâl* (thk: Ali Ahmed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmecîd), Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.

## İMAMIYYE ŞİASINDA İSMET İNANCI –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi–

Cemil HAKYEMEZ\*

### ÖZET

Birinci kısımda, ismet düşüncesinin tarihi arka planı ve Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri ele alınmıştır. Burada ilk olarak, ismet inancının oluşumuna etki eden sosyo-kültürel ve dinsel faktörler incelenmiştir. Ardından Müslümanlar arasındaki ilk ismet iddiaları gündeme getirilmiştir. Üçüncü kısım ise, ismet fikrinin İmâmiyye Şiasıyla birlikte tam bir inanç esası haline gelmesine ayrılmıştır. Son olarak da, bu düşüncenin İmâmiyye Şiası üzerindeki etkisi hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmet, İmamiyye, Şiî, İmamî, Mezhep.

### THE BELIEF OF INFALLIBILITY IN THE SHI'ITE İMAMIYYAH –Its First Appearings, Formation and to Become a Basis of Belief-

In the first part, historical background of infallibility thought and its first appearances among the Muslims were taken up. Here, socio-cultural and regional factors affecting the formation of infallibility belief were investigated. And then, the first infallibility allegations among Muslims were put on the agenda. Third part is allocated to infallibility idea's transformation to a complete faith together with Imamite Shi'ites. Finally, some evaluations were made on the effect of this thought on the Imamite Shi'ites.

**Key words:** Infallibility, İmamiyyah, Shi'ite, İmamite, Sect.

### GİRİŞ

“İsmet” fikri, Şiî düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri olup, nass ve vasiyyet inancıyla birlikte imamet anlayışının esasını oluştururlar. Şia açısından çok önemli olan bu kavramla ilgili araştırma yapanlar, genelde Sünnî mezheplerin peygamberlerin ismetine ilişkin görüşleri veya Şiîlerin “ismet” fikrinden kastettikleri anlam üzerinde durmuşlardır. Hâlbuki bu düşüncenin oluşum süreci, Şia'nın kurumsallaşma aşamasında geçirdiği zamanla neredeyse eşdeğerdir. Bu yüzden biz bu makalemizde, söz konusu anlayışın İmamiyye Şiası içerisinde kazanmış olduğu anlam aşamalarını tespit etme gayreti içerisinde olacağız.

\* Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, chyemez@yahoo.com

Çalışmamızın giriş kısmında “ismet” anlayışıyla ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır. Ardından, bu düşüncenin oluşumuna etki eden faktörlere kısaca değinildikten sonra Şîî “ismet” inancının oluşum süreci ve bu konuyla ilgili kendi içlerindeki farklı yönelimler tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da, “ismet”in, İmamiyye Şiasının teşekkülüyle birlikte kazanmış olduğu değer üzerinde durulacaktır.

İsmet, sözlükte “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” anlamına gelen “a-s-m” kökünden türemiş bir isimdir. İstilahta ise, “Allah’ın, sonucunda ceza vereceği kötü şeylerden kulunu koruması, ona engel olması”<sup>1</sup> anlamına gelir.

Bu kavram, Kur’an ayetlerinde de geçmektedir. Ancak burada peygamberler veyahut başka birinin ismetine herhangi bir şekilde temas edilmemiştir.<sup>2</sup> Bununla birlikte İslam âlimlerinin önemli bir kısmı, ismeti, peygamberlerin bir niteliği olarak görmüş ve onu, “Allah’ın onları hayra muvaffak kılmak suretiyle kendilerini koruması, onlara temiz bir yaratılış, bedeni üstünlük, zafer ve kararlılık lütfetmesi, iç huzur bahşetmesi” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>3</sup> Şiîler ise kapsamı daha da genişleterek, ismetle vasıflanacaklara imamlarını da dâhil etmişler ve onların, peygamberlerle birlikte büyük, küçük tüm günahlardan masum olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Masumiyet teorisi, “Allah tarafından yönlendirilen bir imamın, tüm dini konularda insanogluna rehberlik etmesi gerektiği” anlayışına dayanır. İslâmiyet’in ilk döneminde ilâhi iradenin insanlara yansıtılması görevi, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in bizzat kendisi tarafından yerine getirilmekteydi. Ancak onun vefatının ardından bu yönde önemli bir boşluk ortaya çıktı. Yeni oluşmakta olan İslâm toplumu, kendi ayakları üzerinde durmaya henüz pek alışık değildi. Bu sebeple bazı gruplar içerisinde, Hz. Peygamber’in hayatı esnasında tecrübe edilen karizmatik liderliğin, onun vefatından sonra da devam ettirilmesi yönünde bir istek oluştu. Bu yöndeki arzu, ilk olarak Hz. Ali’nin taraftarları arasında gelişmeye başladı. Daha sonra da tüm boyutlarıyla birlikte Şîî İslâm anlayışı olarak kendini gösterdi. Zamanla Şiîlerin, liderlerine karşı olan bağlılıklarını ileriye götürmeleri, daha aşırı inançların kendi düşünce sistemleri içerisinde yer bulmasına yol açtı. Gün geçtikçe daha fazla gözleri boyanan bu kesim, liderlerine masumiyet benzeri fikirler isnat ettiler. Bu şekilde Şiî imamlar, taraftarlarının gözünde, özgün karizmatik şahsiyetler olarak belirdiler. Hz. Peygamber’in vasîsi olarak bütün

1 İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990, “a-s-m” maddesi, c. XII, s. 403.

2 Abdulkaki, M. Fuat, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 1995, ‘a-s-m’ maddesi, s. 588,

3 Ragıp el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Ragıp (502/1108), *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, nşr. Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, “a-s-m” maddesi, s. 504.

söz ve davranışlarında masum olarak algılandılar. İmama itaat edenin gerçek mümin, ona karşı çıkan veya onu reddedenin ise kâfir olduğu iddia edilmeye başlandı. Bir kısım Zeydîler hariç neredeyse tüm Şîîler, nebî ile birlikte imamların da, söz, fiil ve akit itibarıyla büyük, küçük tüm günahlardan masum olduklarını benimseyen ortak bir anlayış geliştirdiler. Günah işlemenin, imamların halk nezdindeki konumunu sarsıp, güvenilirliklerini zedeleyeceği gerekçesiyle de, imamların ismetine inanmayanın kâfir olduğunu ileri sürdüler.<sup>4</sup>

Şia'nın "ismet" kavramına çok fazla vurgu yapmasının sebebi, onların imamet anlayışından kaynaklanmaktadır. Peygamberlerin ismetinin de sıkça gündeme gelmesinin, yine benzer nedenlerden dolayı, yani imamlarını masum gösterebilmek için ortaya koydukları gayretin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile ise, imameti ilahi bir görevlendirme olarak görmedikleri için, ismeti sadece peygamberlik makamına ait bir sıfat kabul etmişlerdir.<sup>5</sup> Ancak buna rağmen Sünnî âlimlerin çoğunluğu, bilinçli olmamak kaydıyla peygamberlerin yanılarak büyük günah bile işlemelerini caiz görmüşlerdir. Kasten küçük günahların işlenmesine gelince; yine çoğunluğa göre peygamberlerin kasten küçük günah işlemesi mümkündür. Mutezilîlerin önemli bir kesimi ise, iyilik ve güzelliğin akli, salah ve aslaha riayetinin ise vacip olduğu prensiplerine dayanarak, peygamberlerin kasten günah işlemesini aklın imkânsız görmüşlerdir.<sup>6</sup> Küçük günahların unutkanlık sonucu işlenmesi ise, Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin çoğunluğu tarafından ittifakla caiz görülmüştür. Haricilerden Ezarika, konuyla ilgili en aşırı gidenler olarak kabul edilir. Onlara göre peygamberler de günah işleyebilirler. Onlar, her günahı da küfür kabul ettikleri için, küçük günah işleyecek peygamberleri küfürle itham edebilmişlerdir.<sup>7</sup> Şia ise, ileride geniş olarak açıklanacağı gibi, peygamberlerin vahiyden önce bile, küçük ve büyük günah işlemelerinin kasten de, sehven de hata ile de caiz olmadığını, bilakis onlardan uzak olduklarını iddia etmiştir.

4 Krş. İbn Bâbaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî (381/991), *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları (Risaletu'l-'tikadati'l-İmamiyye)*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 113; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005, s. 147; Madelung, Wilferd, "Oniki İmam Şiasında, İmamın Gaybeti Zamanında Otorite" *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995, 142; Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, London 1984, s. 35; Dabaşı, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 21; Öz, Mustafa, "İmamiyye", *DİA*, c. XXII, s. 208; Coşkun, İbrahim, "İmâmiyye Şiasında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik İnançlara Dönüşümü", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004, s. 141.

5 Ehl-i Sünnet düşünürlerine göre, nebiden başkası masum değildir. Bkz. Nureddin es-Sabûnî (580/1184), *Mâturidiyye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, ss. 121-122; Sa'duddîn Taftazanî (792/1389), *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umayra, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1989, ss. 52-54; Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996, ss. 310-312.

6 Söz konusu Mu'tezilî prensipler için bkz. Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*, Ankara 2001, ss. 204-210.

7 Nureddin es-Sabûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, s. 122; Taftazanî, *Şerhu'l-makâsîd*, c. II, s. 142.

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, Şia dışındaki mezheplerin masumiyetle ilgili esas vurgusu, peygamberlerin nübüvvet dönemleriyle ilgilidir. Çünkü dinin kaynağının sağlam olması için, onların yaşamlarının bu dönemi, beşeri ve yanılabilir insani müdahaleye kapalı olması gerekmektedir. Bu sebeple Eş'arî ve Maturîdî gibi Sünnî âlimlerin çoğunluğu, mucizenin peygamberlerin doğruluğuna delalet etmesi gerekçesiyle, ahkâmı tebliğle ilgili konularda peygamberlerden yalan sadır olamayacağı kanaatine varmışlardır. Onlara göre peygamberlerin ismeti, tebliğin dışında aklen vacip değildir. Peygamberler, kendilerine peygamberlik geldikten sonra masum olurlar. Mu'tezile ve Haricîlerin çoğunluğuna göre ise, masumiyet peygamberlikten öncesi için de geçerlidir.<sup>8</sup>

Şiîler, imamın günah ve hatadan korunduğu şeklindeki görüşlerini desteklemek için genellikle Ahzab suresi 33. ayeti delil gösterirler. Burada "...Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" ifadeleri yer almaktadır. Şia, ayetteki "innema" lafzının, cümlenin başındaki te'kid "lam"ı ile birlikte özellikle Ehl-i Beyt'i vurguladığını ileri sürmüştür. Ayette "ve yutahhirakum tathira" lafzının da, temizlenmeyi kasteden masumiyetin diğer bir delili olduğu iddia edilmiştir.<sup>9</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise, Ahzab suresi 33. ayetinde yer alan "temizleme ve arındırma", "ismet" anlamına gelmemektedir.<sup>10</sup>

Şiî âlim ve müfessirler, Ahzab suresi 33. ayete istinaden, erken dönem hadis kitaplarında yer alan kendilerine ait diğer birtakım rivayetleri de kullanarak, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin dışında diğer dokuz imamı da, küçük ve büyük tüm günahlardan korunmuş kişiler olarak kabul ettiler. Buna göre, Hz. Peygamber, Fatıma ve on iki imamla birlikte toplam on dört masum vardır.<sup>11</sup>

Şia, imamlarının masumiyetini ispat edebilmek için, söz konusu ayet dışında Kur'an'dan başka deliller de öne sürmüştür. Örneğin "temizleme" ve "arındırma" gibi kavramlardan bahseden ne kadar ayet varsa onları imamları lehine yorumlama gayretine girmişlerdir. Mesela "Bizi doğru yolu ilet. Gazap ettiklerinin ve sapkınlarının yoluna değil"<sup>12</sup> ayeti onlara göre masum olmaya delalet eder. Aksi

8 Bkz. Bağdadî, Ebu Mansur el-Bağdadî (429/1037), *Usulu'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 169; Kadî Abdulcebbar (415/1020), *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1384, s. 780; Fahreddin er-Razî (606/1210), *İsmetü'l-enbiyâ*, nşr. Mektebetü'l-İslamiyye, s. 25; Nureddin es-Sabunî (580/1184), *el-Bidâye fî usulî'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1998, s. 115; Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, ss. 27-32; Yavuz, Salih Sabri, "İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt'e Yaklaşımı", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004, s. 197.

9 Hillî, İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325), *Minhacü'l-kerame fî marifeti'l-imame*, thk. M. Reşad Salim, Kahire 1962, ss. 151-152.

10 Nureddin es-Sabunî, *el-Bidâye fî usulî'd-dîn*, s. 115; Yavuz, "İbn Teymiyye'nin Ehl-i Beyt'e Yaklaşımı", s. 197.

11 Okumuş, Mesut, "Şiî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Ayetlere Yaklaşımları", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004, s. 230. Mesela konuyla ilgili bir rivayette şöyle denilmektedir: Nebi şöyle buyurdu: "Benden sonra imamlar on ikidir. Onların ilki, Mü'minlerin Emiri Ali b. Ebi Talib, sonuncuları da Mehdi el-Kaim'dir. Onlara itaat bana itaat, onlara isyan bana isyandır; ve onların birini inkâr eden beni inkâr etmiş olur". İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Şiî İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, s. 124.

12 Fatıha, 1/7.

takdirde onun yoluna uymak istenilmezdi. Yine “*Ey insanlar! Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin*”<sup>13</sup> ayeti bunlardan biridir. Ayrıca, Enbiya 101, Duhan 32 ve Sâd 47. ayetlerinin de, Hz. Ali başta olmak üzere imamların masumiyetine örnek oldukları ileri sürülmüştür.<sup>14</sup>

İsmet kavramının terminolojik anlamı ile mezheplerin konuyla ilgili genel yaklaşımlarının bu şekilde özetlenmesinin ardından, araştırmanın asıl amacını teşkil eden ve ismet fikrinin oluşumuna etki eden faktörleri ve bu inancın teşekkül sürecini ele alabiliriz.

## 1. İSMET FİKRİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

### a. Farklı Din ve Kültürlerin, İsmet İnancının Oluşumuna Etkisi

Şia’yı diğer İslâm ekollerinden farklılaştıran en belirgin özelliklerden biri, teşekkül ettiği bölgedeki eski medeniyetlerle olan ilişkisidir. Şiilerin, liderlerine masumiyet gibi beşer üstü birtakım nitelikler yakıştırmalarında, dinin siyâsî okunuşundan kaynaklanan kendi iç dinamikleri temel faktör olmakla birlikte, farklı kültürlerden kaynaklanan etkileşimin de yadsınamayacak kadar önemli olduğu bir gerçektir. Şia’yı oluşturan kitlelerin, ağırlıklı olarak Yemen’den gelen kabileler ile Eski İran topraklarında yaşayıp sonra da Müslüman olan topluluklardan oluşması, bu tezi daha da güçlendirmektedir.

İsmet inancının tespit edilebilen en yakın kaynağı, İslam öncesi İranlıların krallık anlayışı ve Eski Hint düşüncesine dayanır. Mazdeizm’e göre İranlı devlet yöneticileri, Allah tarafından direkt atanmış kutsal varlıklar olup, kral olduğu andan itibaren Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesiydi. Eski Hint düşüncesinde, imama Allah tarafından direkt atanmış gözüyle bakılıyordu; yani imam hatasız ve yanılmazdır; Allah, insan şeklinde tezahür etmiş ve öldüğünde de ruhu onun varisinin bedenine geçmiştir.<sup>15</sup>

Aslında benzer anlayışlar, çok daha önceleri eski kültürlerde de söz konusuydu. Şia, daha çok, kendilerine yakın olan İran ve Yemen dinlerinin bu ilahi

13 Nisa, 4/59.

Mutezîlî Ebu Haşim Cubbaî (321/933), Şia’nın imamın masumiyetiyle ilgili delil gösterdiği Nisa suresi 59. ayetin, aslında onların anladığı gibi olmadığını ifade etmiştir. Ona göre söz konusu ayette kastedilenler, fetva almak için kendilerine müracaat edilen ehl-i ilm, ya da Hz. Peygamber döneminde seriyyelere gönderilen komutanlar gibi emirlerdir. Kadi Abdülcebbar (415/1020), *el-Muğni fi ebvabi’t-tevhîd*, thk. Abdulhalim Muhammed, Süleyman ed-Dünya, ed-Daru’l-Mısriyye, ts., c. XX/1, s. 143.

14 Seyh Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadî (412/1022), *Şerhu akaidi’s-Sadûk ev tashîhu’l-i’tikâd*, Tebriz 1371, s. 61.

15 Şeybi, M. Kamil, *es-Sıla beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyu’*, Bağdat 1964, s. 62; Söylemez, Mahfuz, *Bedvîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001, ss. 159-60; S. Bakhsh, Khuda, *Politics In Islam*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1954, s. 89.

kral fikrine bazı gnostik unsurları da ilave ederek, verdiği dini ve siyasi kararlarda asla yanılmayan, her şeyi bilen bir imam fikri geliştirmiştir.<sup>16</sup>

Masum imam kültünün oluşmasında, her ne kadar kadim kültürlerden bağımsız olarak düşünölemeyecek olsa da, mitolojinin de büyük etkisi olmuştur. Mitolojiler her zaman gerçeklerden daha fazla insanlığın dikkatini çekmiştir. Aslında efsanelerdeki yanılmaz, yarı ilâhi özelliklere bürünmüş kral düşüncesi, daha çok yer altında gelişip kurumsallaşan Şiîliğin beslendiği en önemli kaynaklardan biri olmuştur.

Şia'nın karizmatik masum lider anlayışının oluşumunda, farklı din, inanç ve mitolojik unsurların dışında, yaygın Müslüman kültürünün de etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Mesela sahabeyi övücü birtakım rivayetler, onların bir nevi masum oldukları, sahabe olmayanların onları eleştirme hakkı olmadığı gibi bir anlayışa yol açtı.<sup>17</sup> Özellikle Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişen ve onun en yakın arkadaşlarından biri olan Hz. Ali ile ilgili anlatılanlar, onun, ikisinde komutan olarak katıldığı savaşlarda sancağı taşıması, neredeyse seferlerin tümüne katılması, üstün bir cesaret örneğiği sergilemesi, Hayber'de kalenin büyük kapısını kalkan olarak kullanması ve Bedir'de pek çok düşmanı kılıçtan geçirmesi gibi olaylar, "Allah'ın ona vermiş olduğu üstün güç sayesinde olmuştur" şeklinde bir izlenim doğurdu. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Tâlût'un durumu, Allah'ın Ali ve diğer imamlara beşer üstü bir güç verebileceğine, masum ve gnostik bilgiyle donatıldıklarına delil olarak düşünölmüş gözükmektedir.<sup>18</sup>

Kökene Helenistik düşünöneye dayanan bir teoriye göre de, Âdem'in yaratılışından önce "Nûr-i Muhammedi" denilen ilahi ışık, her bir nesilde seçilmiş birinin cevherine geçmiştir. Söz konusu durum, Ali ve onun soyundan olanlarda da var olagelmıştır. Bu ilahi ışık sebebiyle imamlara gizli bilgi verilip masumiyet bahşedildiğine inanılır.<sup>19</sup>

Sonuç olarak Şia'nın teşekkül ettiği dönemde içerisinde bulunmuş olduğu sosyal ortam, onun bir mezhep olarak karakterinin oluşumunda belirleyici etkenlerden biri olmuştur. Onların, lider veya imamları hakkında masumiyet iddiasında bulunmalarının, bu etkileşimin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

### **b. Sosyal ve Psikolojik Durumdan Kaynaklanan Nedenler**

16 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, ss. 240-242; Fıçlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir 2004, s. 130; Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, c. 4, sayı. 4, Ekim-Aralık 2001, ss. 29-30.

17 Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996, s. 20.

18 Tabatabaî, Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *Bütün Boyutlarıyla İslam'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimî, İstanbul 1999, ss. 112, 209.

19 Lambton, Ann K., "Political Theory and Practice", *Expectation of Millenium, Shi'ism in History*, State University of New York Press, 1989, s. 93.

Ayrıca bkz., Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, c. 15 (1997), s. 179; Güler, Zülfi, "Yunus Emre'nin Nur-i Muhammedi Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 16:2 (2006), ss. 63-72.

Şiîlerin, imamları ve onların masumiyetine büyük önem vermelerinde kadîm din ve kültürlerden kaynaklanan birtakım etmenlerden söz etsek de, bu düşüncenin oluşumunda, gelişen siyasi olayların da önemli derecede etkili olduğunu ifade etmek gerekir. Aslında görünen en temel sebep, Hz. Ali'nin kısa bir müddet halife olduğu zaman hariç, imamlarından hiçbirinin politik yönetimi elinde bulundurmayışından kaynaklanmaktadır. Önce Emevî sonra da Abbasî halifelerinin iktidarda bulunmaları, onların yanlışlarının gözükmemesine ve toplum nezdinde itibarlarının düşmesine yol açmaktaydı. Fakat en güçlü muhalifleri olan Şiî liderler, fiilen iktidarda olmadıklarından dolayı hataları dikkat çekmemektedir. Bu durum, hem liderliklerinin sorgulanma imkânını kaldırmış, hem de onların halkın gözünde büyümelerine sebep olmuştur. Yöneticiler tarafından kendilerine karşı takınılan sert tavır, onların bu konumunu daha da güçlendirmiştir. Şiî liderler, sık sık Abbasî hapisanelerinde ya tutuklu kalmışlar veya göz hapsine maruz bırakılmışlardı. Daima birer kurtarıcı olarak empoze edilen bu kişiler, elbette “en üstün kişi (efdal)” idiler. Bu anlayış, onların giderek masûm oldukları noktasına kadar gelişerek yaygınlaşmaya başladı. Özellikle Abbasî devrimiyle birlikte oluşan beklentilerinde yaşadıkları büyük hayal kırıklığı, Şiîliğin kendi istikametinde gelişip, itikadî kimliğini üretmesine yol açtı. Şiîler, kendi şeriat anlayışlarını ve ona dair değişkenlerini aşama aşama geliştirerek, Hz. Ali ve onun soyuna bağlılık olarak belirginleşen bir dini düşünce ortaya koydular.<sup>20</sup>

İsmet felsefesi, temelde, hiç bir sınırlamaya gitmeden tam anlamıyla yöneticilere bağlılık ilkesine dayanır. Şayet imamın masumiyeti söz konusu olmasaydı, yanlışa düştüğü durumlarda kendisine karşı gelinebilecek, gerektiğinde değiştirilip yerine bir başkası atanabilecekti.<sup>21</sup> Aslında bu karizma, Orta Çağ ve öncesi liderlik anlayışında her zaman söz konusu olmuştur. Hatta konuyla ilgili yansımaların, kısmen de olsa günümüzde bile devam ettiği söylenebilir. Ortadoğu coğrafyası göz önünde bulundurulduğunda, İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşayan halklar içerisinde liderlerine beşer üstü vasıflar yüklemeye en isteksiz duranların, Hicaz bölgesinde yaşayan Araplar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna rağmen onlar bile, yöneticilerine bazı abartılı sıfatlar yakıştırmaktan geri durmamışlardır. Mesela Emevî halifesi Velid b. Yezid, iki oğlunun veliahtlığının tanınması için yazdığı mektupta şöyle demektedir: “Ehli için masumluk, kurtuluş, iyilik ve hayat kıldığı yönetimi kime vereceğini en iyi Allah bilir... Müminlerin emiri, oğlu Hakem'i veliaht tayin etmiş, ondan sonra da diğer oğlu Osman'ı veliaht olarak

20 Krş. Madelung, Wilferd, “Imamate”, *Encyclopedia of Religion*, US, Mac Millan Publishing, 1987, s. 116; Mohamed, Aisah, “A Critique of The Shia's Doctrine of the Infallibility (Ma'sum) of The Imamate”, çev. Ömer Aydın, *İÜİFD*, sayı: 8, 2003, ss. 235-236; Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993, c. I, s. 334; Kohlberg, Etan, “Imam and Community in the Pre-Chayba Period”, *Belief and Law in Imami Shi'ism*, 1991, ss. 37-38; İlhan, Avni, “İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *DEÜİFD*, c. I, 1983, ss. 141-142.

21 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, s. 69.

atamıştır. Müminlerin Emiri, Allah'ın, her ikisini de bu iş için yarattığı, hazırladığı, veliahtlık yapacak olanların sahip olmaları gereken isabetli görüş, sağlıklı din, ileri derecede mürüvvet, işlerin uygun olanlarını bilme gibi en güzel meziyetleri onlara eksiksiz verdiği umudundadır...<sup>22</sup>

Velid b. Yezid'in söz konusu ifade ve düşünceleri her ne kadar bir övgü niteliği taşımış gözükse de, toplumda var olan beklentiyi dillendirme açısından önem arz etmektedir. İlk etapta çok yalın gibi gözükse de bu yaklaşım tarzı, yukarıda bir kısmını ifade ettiğimiz bazı unsurların devreye girmesiyle farklı boyutlara ulaşabilirdi. Emevî halifeleriyle ilgili bu tür ifadeler, esas muhalifleri olan Şia'nın elbette tepkisini çekmekteydi. Kendileri de, onlara karşı reaksiyon göstererek, halifelik ve iktidara Ehl-i Beyt'in daha layık olduğunu söylemekteydiler. Uzun vadede düşünüldüğünde ise, bu tür beklentilerden kaynaklanan sebeplerle daha ileri boyutta bazı iddiaların gündeme gelmesi son derece doğaldı.

İmamın masum oluşuna gerekçe olarak, genellikle, zalimin zulmünü önlemek, mazluma adalet ve insaf etmek gösterilir. "İmam günah işlerse insanların kalplerindeki yeri kaybolur ve insanlara da bu yönde bir faydası dokunmaz. Dolayısıyla masum olan bir başkasına ihtiyaç hâsıl olur."<sup>23</sup> Bu iddiadan da anlaşıldığı gibi ismet anlayışının temeli, insanların, iyi bir yaşam standardına ulaşabilmek için, hata yapmayacak derecede hakikat bilgisine sahip bir önder arayışından kaynaklanmaktadır. Masum olan bu lider, hak yolu bilecek ve söylediği şeylerde hem kendini, hem de kendine uyanları hataya düşmekten koruyacaktır. Bu rehberlik, sıradan bir liderlik gibi olmayıp, manevi bir cazibesi ve karizması olan imamların kılavuzluğunda olmalıdır.<sup>24</sup>

İmamların günah ve yanılığa maruz kabul edilmeleri durumunda ise, lider ve liderlik edilenler arasındaki ilişki bozulur, aralarına, karizmatik liderliğin işlevselliğini bozan bir rasyonellik unsuru girerdi. Haricilerin örneğinde açıkça görüleceği gibi bu faktör, onların, işlevsel bir otorite sistemi geliştirme yönünde başarısız kalmalarının nedeni oldu.<sup>25</sup> Hâlbuki Şii lider veya imamlar, zekât ve ganimetlerden Hz. Peygamber'e düşen hisseleri (humus) kendilerinde toplayarak, nüfuzlarını daha da güçlendirdiler.<sup>26</sup> Bu sebeple sonraki Şii imamların otoritesi, Cafer es-Sadık gibi ilk imamlardan farklı olarak, sorgusuzca ve daha fazla yetkinleşmiş bir şekilde benimsendi.

22 Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihü'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Mearif, Kahire ts, c. VII, s. 221.

23 Bkz. Tûsî, Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitabu temhidü'l-usûl fi ilmi kelâm*, nşr. Abdulmuhsin Mişkâtüddin, Tahran 1362, s. 359.

24 Bkz. Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, c. I, ss. 311-313; Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, s. 59.

25 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 165.

26 Onat, Hasan, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, ss. 129-133.

## 2. İSMET İNANCININ TEŞEKKÜL SÜRECİ

### a. İmamların Masumiyeti Anlayışına Yönelik İlk Fikirler

Bir şahısla ilgili “masum” tanımlaması, bilinen kaynaklarca ilk olarak, Haccac’ın bir mektubunda Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) için kullanılmıştır. Metnin ilgili bölümünde şöyle denilmektedir: “Müminlerin emiri, âlemlerin Rabbinin velayetle desteklenen halifesi, Allah’ın, işinin başına getirdiği kişiler için vacip olan kefaletiyle, sözlerin yanlış olanlarından ve eylemlerin kötü olanını yapmaktan korunmuş (masum) olan Abdülmelik b. Mervan’a...”<sup>27</sup> Haccac’ın mektubunda geçen bu övgü ifadelerinin benzerleri, muhtemelen Abdülmelik b. Mervan’dan önceki diğer bazı yöneticiler hakkında da kullanılmıştır. Bunların mevcut kaynaklarda yer almaması, aksini iddia etmeyi gerektirmez. Ancak burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, “masumiyet” kelimesinin, bir iltifat üslubundan ziyade bir akide olarak (ismet) kullanılıp kullanılmadığıdır.

“Masumiyet”, aslında her biri birer karizma unsuru taşıyan “vasıyyet”, “rec’at”, “mehdîlik” ve “gaybet” gibi kavramlarla birlikte ele alınması gereken bir konudur. Sadece insanların göreve getirdiği ve kendisinden gündelik problemlere çözüm istenen bir lider hakkında bu tür iddiaların ortaya atılması pek görülür durum değildir. Kendisi ile ilgili masumiyet iddia edilecek bir şahsın, öncelikle ilahi iradeyle, yani nassla göreve geldiğine inanılmalı ve Mehdîlik gibi ulvî bir misyona sahip olduğu düşünülmelidir. Ayrıca bu kişinin sıradan bir insan gibi ölmesi de beklenemez; aksine, bir süre kaybolup (gaybet) sonra geri döner (rec’at). Bundan dolayı adı geçen iddia ve kavramların konuşulmadığı bir ortamda “ismet” sıfatından bahsedilmesi pek gerçekçi sayılmaz. Öyleyse bunların aynı zaman dilimi içerisinde ve benzer gruplar tarafından gündeme taşındıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

“Vasıyyet”, “rec’at”, “mehdîlik” ve “gaybet” gibi kavramların bazı Müslüman gruplar arasında gündeme gelmeye başlamasının, hicri birinci asrın son çeyreğine doğru olduğu tahmin edilmektedir.<sup>28</sup> Bu dönemde bazı kişiler hakkında bir taraftan “mehdîlik”, “rec’at” gibi yakıştırmalardan bahsedilirken, diğer taraftan da onların Allah tarafından özel bir ilimle donatıldıkları şeklinde bir anlayış ortaya atıldı. Mesela, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718)’nin, 75/694 yıllarında yazdığı *Kitabu'l-İrcâ* isimli risalesinde, benzer fikirleri görmek mümkündür. O, burada Sebeîleri eleştirerek onların “insanların bilmediği gizli bir vahiy ve gizli bir ilimle hidayete erdiklerini iddia ettiklerini” ifade etmiştir.<sup>29</sup>

27 İbn Abd Rabbîh (328/939), *Kitabu ikdu'l-ferid*, şrh. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, ts., c. V, s. 26.

28 Krş. Onat, Hasan, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996, s. 7; Thomson, William, “İslâm ve Mezhepler”, çev. Adil Özdemir, *DEÜİFD*, c. I, 1983, s. 317; Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahriî -İbn Sebe Meselesi-*, Ankara 2005, s. 180.

29 El-Hanefiyye, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718), *Kitabü'l-ircâ*, çev. Sönmez Kutlu, “İlk Mürcîî Metinler ve Kitabü'l-İrcâ”, *AÜİFD*, c. XXXVII, Ankara 1998, s. 327.

Hicri birinci asrın sonları, aynı zamanda Kûfe ağırlıklı muhalefetin, taşıdıkları eski inançlarını Müslüman olduktan sonra İslâmî okunuşla yeniden yorumladıkları dönemdir. “Vasiyyet”, “İsmet” gibi fikirler de, ilk olarak Kûfe çevresinde ve bu tarihlerden itibaren ortaya atılmıştı. Bazı Kûfelilerin, özellikle Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)’nin ölümünden sonra, Ali oğullarının hakkını koruma ve onları savunma adına ailenin lider konumundaki kişileriyle ilgili bu tür nitelermelerde buldukları bilinmektedir. Fırâk ve milel türü eserlerde de yaygın olarak görüldüğü gibi, Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili ortaya atılan iddiaların benzerleri, daha sonra oğlu Ebu Haşim ve sonra da Ali oğulları ailesi yani Ehl-i Beyt’in liderliğini temsil eden diğer şahıslar hakkında da yapılmıştır.

Demek ki temel İslâm esaslarıyla pek ilgisi olmadığı düşünülen “masumiyet” fikrinin, Hicri birinci asrın sonlarına doğru ortaya atılmış olup, ikinci asrın başlarında netleşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra da değişik Ehl-i Beyt kollarının iddialarıyla birleşerek “nass” ve “vasiyet” iddialarıyla şekillenen Şîî imamet düşüncesinin doğmasına önemli derecede etki etmiştir.

Şia’nın, nass ve masumiyet benzeri iddialara sahip çıkıp onları benimsemesi kısaca bu şekilde izah edilse de, aslında söz konusu durum, uzun bir süreci gerektirmiştir. Bu tür fikirler, ortaya atıldıklarından itibaren yaklaşık bir asır boyunca Ehl-i Beyt içerisinde bile “gulat” olarak değerlendirilmekteydi. Mesela, döneminde Şia’nın en güçlü lideri olan Cafer Sadık (148/765), kendisiyle ilgili beşer üstü nitelermelere şiddetle karşı çıkmış ve bunları yapanları lanetlemiştir. Bir rivayete göre Kûfe Şiasından bir grup, Cafer Sadık’a gelerek ona “Ey Ebu Abdullah! Bazı insanlar gelip, Ehl-i Beyt içerisinde kendisine itaat edilmesi Allah tarafından emredilen bir imamın bulunmakta olduğunu söylüyorlar. Bu doğru mudur? diye sormuşlardı. Cafer Sadık da “Hayır, Ehl-i beytim içerisinde böyle bir kişinin varlığından haberim yok” diye cevap vermiştir.<sup>30</sup>

Kendilerine yönelik beşer üstü nitelermeler Cafer Sadık tarafından reddedildiği gibi, onun etkisindeki Şia’nın çoğunluğu da, Cafer’in güçlü liderliği etrafında gulat (aşırı) saydıkları fikirlere pek fazla yönelmemiştir. Ancak Musa Kâzım (183/799) ve Ali er-Rıza (203/818) gibi imamlar, Cafer Sadık’ın meziyetlerine sahip olmadıklarından kontrolü sağlayamadılar ve dolayısıyla gulat fikirler Şia içerisinde daha fazla yaygınlık kazanmaya başladı. Zaten Şîî liderler, bu dönemlerden itibaren sürekli iktidarın gözetimi altında tutuldukları için Şîîlik onlardan bağımsız, apayrı bir istikamette gelişti. İmamları, hilafet merkezinde, kendilerinden çok uzak bir yerde olunca, onları gözlerinde daha da büyüttüler. Bermekî ailesinin Abbasî sarayında etkili olmaya başlaması ise, Şîî düşünce tarihinde yeni

30 Seffar el-Kummî, Ebu Ca’fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besairu’-d-derecâti’l-kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374, ss. 195-196.

Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Atalan, Mehmet, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Ankara 2005, ss. 133-148.

bir çığır açmıştır. O zamana kadar sağda solda yer altında konuşulan bazı fikirler, İmamî kelâmın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Hişam b. el-Hakem (179/795) gibi bilginler tarafından açıkça savunulup tartışılmaya başlandı. Bu durum, Şîî imamet nazariyesinin de temellerinin atılmasına ve dolayısıyla “nass”, “rec’at”, “masumiyet” benzeri iddiaların çoğu Şîî tarafından kabul görmesine yol açtı.

İmamet doktrinini çevreleyen “masumiyet” benzeri inançların, bugünkü resmi doktrine yakın bir noktaya, Ebu Cafer Muhammed b. Numan el-Ahvel, Hişam b. el-Hakem (179/795), Ali b. İsmail b. Mîsem et-Temmâr (179/795) ve Yunus b. Abdurrahman (208/823) gibi kelâmcılar sayesinde geldiği düşünülmektedir.<sup>31</sup> Kaynaklar tarafından ifade edildiği üzere Hişam b. el-Hakem ve sonra da onu takip eden bazı Şîîler, Hz. Peygamber’in, vefat etmeden önce Hz. Ali’yi nasla imam tayin ettiğini, Ali de dahil tüm imamların günahlardan korunmuş, masum olduklarını iddia etmişlerdi. Aralarından bir kısmı daha da ileri giderek, imamların ismetini iddia etmekle birlikte, peygamberlerin Allah’a isyanının caiz olduğunu ileri sürmüştür. Peygamberin itaatsizliğiyle ilgili olarak, onun Bedir gününde fidiye almasını delil gösteriyorlardı. İddialarına göre, Nebî, asi olduğu takdirde kendisine yanlışlarını bildirmek için vahiy gelir; imama ise vahiy gelmez. Bu yüzden imamlar masum olup, yanılmaları, gaflet ve unutkanlıkları söz konusu değildir.<sup>32</sup> Diğer bir kısmı da, Allah’ın hücceti olmaları ve yanılmadan uzak bulunmaları gerekçesiyle ne peygamber ne de imamların Allah’a isyanının caiz olmadığını söylemişti.<sup>33</sup>

Hişam b. el-Hakem’in, Cafer Sadık’ın huzurunda, konuyla ilgili Şam’lı bir adamla yaptığı tartışma, Şeyh Müfîd (413/1022) tarafından *el-İrşâd*’da rivayet edilir. “Allah’ın, kullarının içinden çıkamadıkları konularda kullarına doğru yolu göstermek amacıyla birini göndermesi gerektiği” iddiası üzerine temellendirilmeye çalışılan bu münazara, Şam’lının mağlubiyetiyle sona erer. Güya Şam’lı, peygamber olmadığı halde onun makamında duran ve onun gibi hüccet olan Cafer es-Sadık’ın imamlığını test etmek ister. Tartışma yeri olan Harem tarafında bir dağın eteklerine gelene kadar, geçtikleri yerler hakkında Cafer’e soru sorar. Cafer

31 Krş. Büyükkara, M. Ali, “İmamiyye Şia’sının Hadis Usulünde “Mezhebi Bozuk” Raviler (II)”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 17, sayı. 4, 2004, ss. 355, 359.

32 Eş’arî, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (324/935), *Makalâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilafu’l-musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, c. I, s. 121; Malatî, Ebu’l-Hüseyn el-Malatî (377/987), *Kitabu’t-tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehva ve’l-bid’a*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993, s. 25; İbn Bâbaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebu Ca’fer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemalü’d-dîn ve tamamü’n-ni’me*, Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, c. II, s. 367; Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadî (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 50.

33 Eş’arî, *Makalât*, c. I, s. 121.

Sadık da, Şamlının geçtiği güzergâh, uğradığı kişiler ve yolculuğuyla ilgili her şeyi anlatır. Sonunda Şamlı da onu doğrular.<sup>34</sup>

İbn Bâbaveyh (381/991)'in aktardığı başka uzun bir rivayette ise, Hişam'ın, Dırar b. Amr (200/815) ve Abdullah b. Yezid el-İbadî ile birlikte Abbâsî veziri Yahya b. Halid el-Bermek'in huzurunda yaptıkları imametle ilgili tartışmadan bahsedilir. Hişam, nübüvveti, gök ehlinin meleklerle birlikte, imameti ise yer ehlinin peygamberle birlikte gerçekleştirdiğini iddia eder. Ona göre her iki akid de Allah'ın izni ile gerçekleşir. Hişam, bu iddiasının delilini soran Dırar'a üç ihtimalden söz eder. Buna göre ya insanların hayvanlar gibi sorumluluklarının Allah tarafından kaldırılmış veya insanların hiçbir ihtilafa düşmeyecek şekilde kemale ermiş olması, ya da onların bir başkasına ihtiyaç duyması gerekir. Hişam'a göre doğru olan son ihtimaldir. Çünkü ona göre bu üçüncü olasılık, Peygamberin kendileri için ortaya koyduğu yanılmaz, özel, hatadan arınmış ve insanların kendisine gereksinim duyduğu, fakat kendisinin hiç kimseye ihtiyaç duymadığı bir ilmi gerektirir. Hişam, bu iddialarının sekiz tane delile dayandığını söyler. Bunların yarısı imamın soyunu, diğer yarısı da bizzat kendi şahsını tanımlamaktadır. Soyunu tanımlayan deliller, ırk, kabile ve ailesinin meşhur olması, din ve davet sahibi tarafından ona işaret edilmesidir. Kendi şahsını tanımlayan dört niteliğe gelince; bunlar, Allah'ın farzlarını, sünnetlerini, hükümlerini en iyi bilen olmalıdır ki, zahir-batın, büyük-küçük her şeyi bilsin. Yine onun tüm günahlardan masum olması, insanların en cesuru ve en cömerti de olması gerekmektedir. Şayet imam insanların en bilgini olmazsa hadleri ve diğer hükümleri Allah'ın bildirdiği şekilde doğru olarak uygulayamaz ve fesada düşülmüş olur. Masum olmaması durumunda ise hataya düşerek kendi ve yakınları lehine olan bir şeyi diğer insanlardan gizlemeyebilir. Böyle bir kişiyi de Allah hüccet olarak göndermez.<sup>35</sup>

Hişam b. el-Hakem ile ilgili bu anlatılanlar, sonraki Şîî kelâmcılar tarafından kurgulanmış olabilir. Hatta Eş'arî ve Bağdadî gibi Şîî muhalifi yazarlar da, kendi dönemlerindeki tartışmaları, geriye doğru taşıyarak aynen Hişam'a uyarlamış olabilirler. Bununla birlikte, benzer temel Şîî iddiaların daha çok onun etrafında yoğunlaşması ve onun Bermekîler döneminde bu konularla ilgili muhalifleriyle tartıştığı konusu da, diğer pek çok erken dönem kaynak tarafından doğrulanmaktadır. Sonuç olarak tüm bu aktarılanları bir araya getirdiğimizde, Hişam ve diğer birkaç Şîî'nin bu meselelerle ilgili önemli bir görev üstlendiğini söyleyebiliriz. Hatta konuyla ilgili teorik planda bazı fikirler ileri sürdükleri bile düşünülebilir. Ancak onların, "Ali oğulları ailesinden tam anlamıyla masum, hiç hata yapmayan birinin imametini" savunduklarını söylemek ise, ileride de görüleceği gibi,

34 Şeyh Müfid (413/1022), *el-İrşâd*, Kum 1413, ss. 194-199.

35 İbn Bâbaveyh el-Kummî (381/991), *İlelü's-şerai'*, İntişarâtü Mektebetü'd-Daverî, Kum, ts., ss. 202-205.

hem anakronizme yol açmakta, hem de onunla ilgili aktarılan bazı farklı rivayetlerle çelişmektedir.

### **b. Şia'da Konuyla İlgili Farklı Yaklaşımlar**

Yeni oluşmakta olan Şîî düşüncede bazıları, imamın bütün alanlarda otorite olduğu fikrini gündeme getirmekle birlikte tüm Şia'nın aynı şeyleri savunduğunu söylemenin pek doğru olmadığını ifade etmiştik. Erken dönem müellifleri, genellikle onlara yönelik mâsumluk iddialarını, gulat fikirler olarak değerlendirmişlerdi. Ali oğulları gurubunun lideri olarak tanınan bu kişilerin, çoğu Şîî'nin gözünde aslında kabile liderliğinden daha fazla politik bir öneme sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> İmamın masumiyeti iddiaları ise, Şia içerisinde taraftar bulmakla birlikte hicri üçüncü asrın ilk yarısına kadar genel bir kabul söz konusu değildi. Mesela Şia'da masumiyet fikrini ortaya attığı söylenen Hişam b. el-Hakem'le ilgili olarak, onun, çeşitli sorular yönelterek Cafer es-Sadık'ı eleştirdiği ve kelâmî konulardaki uzmanlığını da reddettiğine dair bilgiler vardır.<sup>37</sup>

Kufe'deki bazı Şîî grupları saymazsak, aslında erken dönem Şîîliğindeki esas tema, imamın bilgisinin, Hz. Peygamber'den aktarılanlara dayanmış olduğu şeklinde olup, bilginin doğruluğu, genelde Kur'an'a göre belirlenmekteydi. İmama ilahi bilgi ulaştığı iddiaları ise, daha çok Gulat Şia'nın ileri sürdüğü görüşlerdi.<sup>38</sup> İmamların ilmî otoriteler olarak kabul edilmesi ve onların masum oldukları yönündeki iddialar, kendi içlerinde bile tartışılmaktaydı. Hatta bu tartışmaların uzun süre devam ettiği de söylenebilir. Mesela Dokuzuncu İmam Muhammed Cevad (220/835)'in halefligi bile, döneminde büyük bir krize sebep olmuştu.<sup>39</sup> Onun genç bir çocuk olarak dini hukuku yorumlayabilecek yeterliliğe sahip olup olmadığı ciddi şekilde sorgulanmıştır.

Nevbahtî (310/922)'nin anlatımına göre, Ali er-Rıza (203/818)'nin oğlu Muhammed (Cevad)'ın, yedi yaşındayken babasını kaybetmesi, taraftarları arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu olay, bir kısmının, Ali er-Rıza'nın kardeşi Ahmed b. Musa'nın imamlığını kabul etmesine, diğer bir kısmının da tekrar et-tevakkuf görüşüne dönmesine sebep olmuştu. Ali er-Rıza'nın taraftarları, yedi yaşındaki oğlu Muhammed'i küçük buldular. Ancak buluş çağında olan bir kimsenin imamlığı caiz olacağını, balığ olmayan bir çocuğun insanlar arasında çıkan anlaşmazlıklarla ilgili hükümleri, bu hükümlerin sınırlarını, esaslarını, incelikleri-

36 Krş. Watt, Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, s. 110; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Chayba Period", s. 36; Öz, Mustafa, "Gâliyye", *DİA*, XIII, 334; Büyükkara, M. Ali, *The Imamî-Shî'î Movement in the Time of Musa al-Kâzım and Ali al-Rida*, the University of Edinburgh, Basılmamış Doktora Tezi, s. 436.

37 Bkz. Keşşî, Ebu Amr Muhammed (340/951 veya 368/978), *İhtiyaru marifeti'r-ricâl*, İntişârât-i Danişgâh, Meşhed 1348, ss. 256-257.

38 Bayhom-Daou, Tamima, "The imam's knowledge and the Quran according to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbüri (d. 260 A.H./874 A.D.)", *BSOAS* 64, 2 (2001), 188-207, United Kingdom, s. 190.

39 Krş. Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, London 1984, s. 35; Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik (İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000, s. 30.

ni, dinin emirlerini ve Hz. Peygamberin getirdiği bütün şer'i hükümleri, ümmetin kıyamet gününe kadar din ve dünyevi işleriyle ilgili olarak muhtaç olduğu hususları bilmesinin mümkün olamayacağını söylediler. Hatta Muhammed'in imamlığını kabul edenler bile daha sonra kendi aralarında ihtilafa düştüler. Yine içlerinden bir kısmı, yaşını küçük bulunca, diğerleri, onun ilmini babasından almış olmayacağını, çünkü babası Horasan'a nakledildiğinde yaşının henüz dört küsur olduğunu, Yüce Allah'ın ona bu ilimleri, ilham, kalbe bırakılan latif bilgi, kulak çınlaması, sadık rüya, onunla konuşan melek, meşale, sütun ve kandil yükseltme yollarıyla ve amelleri arz etmek gibi yollarla buluş çağında öğrettiğini ileri sürdüler. Onlara göre bu söylenenlerin tümü, reddi mümkün olmayan sağlam senetlere dayalı sahih haberlerle tespit edilmiştir. Yine aralarından bazıları, sadece imam hatadan ve kusurdan masum olduğu için, hükümlerde kıyas yapabileceğini; dolayısıyla kıyasta hata etmeyeceğini söylemişti.<sup>40</sup>

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşıldığı gibi, aralarında aşırı saydıkları bir grup, İmam Muhammed Cevad'ı, Allah tarafından görevlendirilmiş beşer üstü bir varlık olarak görmüştü. İlimliler ise, imamın din ve hukukta otorite olduğunu, fakat gaybı bilemeyeceğini söylemiş, hatta aralarından pek çoğu, imamın masumiyetiyle ilgili görüşü bile reddetmişti.

Aslında Şia içerisindeki bu tartışmalara göz gezdirdiğimizde, çatışan gruplar içerisinde ilımlı diye nitelediğimiz kesimin fazla bir yekûn tutmadığı da ayrı bir gerçektir. Gulat kabul edilen görüşlere sahip olanlar, ilk başlarda Şia'nın az bir kısmını temsil ederken hicri ikinci asrın sonlarından itibaren durumun tersine doğru dönmeye başladığı müşahade edilmektedir. Bundan dolayı, çocuk yaştaki Muhammed ile ilgili bu söylenenlerin, kısa bir süre sonra İmamiyye tarafından aynen kabul edildiğini -yaşı küçük veya büyük olsun- başta On ikinci İmam Muhammed el-Mehdî olmak üzere imamların tüm yaşamları boyunca masum olduklarının iddia edildiğini görmekteyiz.

### c. Şia İçerisinde İsmet İnancına Vurgu Yapılması

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, imamların otoritesine yönelik farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, aslında hicri üçüncü asrın başlamasıyla birlikte çeşitli müzakere ve yayınlarla imama karşı çıkma cesareti gösterebilen taraftarlarının hızla azaldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, imamın masumiyeti Şia'nın çoğunluğu tarafından katı bir şekilde savunularak Şiî inancının temelleri arasına girmeye başlamış ve sonraki dönemlerde artık tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. IV/X. asırda da İmamiyye Şiası tarafından incelenerek bir inanç esası haline getirilmiştir.

40 Kummi/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar (Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak ve Fıraku'ş-Şia)*, çev.: Komisyon, Ankara 2004, ss. 230-235.

Mu'tezilî Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931), Ebu Kâmil'in ashâbı olan Kâmiyye grubu hariç İmamiyye'nin tümünün, imamın, ümmetin dini konularda ihtiyaç duyduğu şeyleri bildiğini ve onun herhangi bir konuda hata yapmayacağı iddiasında olduklarını söyler.<sup>41</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat (300/912) da, bu iddiaları öğrenmek için İbn Nümeyr, Safvan el-Cemmâl, Sedîr, Hiban b. Sedîr, Muaviye b. Ammâr ve benzeri Rafızî ravîlerinin rivayetlerine bakılmasının yeterli olacağını ifade eder.<sup>42</sup> Hatta Şîî İbn Ravendî, kendilerini, her bir asırda hataya düşmeyen bir masuma inanmakla suçlayanlara karşı, bu fikirlerin, Ebu'l-Huzeyl ve Hişam el-Fuvatî gibi bazı Mu'tezilîler tarafından da ileri sürüldüğünü söyleyerek aslında bu ithamların gerçekliğini kabul eder.<sup>43</sup>

İmamın, insanoğluna Allah'ın bir hücceti olduğu, dolayısıyla ilahi bilgiyle yönlendirilen bu kişinin hatadan korunduğu iddiası, III/IX. asrın ortalarına doğru, hem muhaliflerinin kendilerine yönelik eleştirileri, hem de kendileri tarafından yazılan eserlerde açıkça görülmektedir. Mesela Zeydiyye'nin fikri anlamda ilk kurucusu olan Kasım er-Ressî (246/860),<sup>44</sup> dönemindeki bazı Şîilere yönelik olarak, "Hişam b. Salim'in ashâbından olan Rafıza'nın, imamlarının, Allah'ın helâl ve haramlarını, tebaasıyla ilgili tüm hükümleri bildiği, imamı bilmek ve ona itaat etmenin farz olduğu" iddiasında olduklarını ifade eder.<sup>45</sup> Zaten Şîilerin kendi imamlarına yükledikleri bu tür beşer üstü vasıflar, kısa bir süre sonra, Şîî hadis literatürünün oluşmasıyla birlikte bizzat kendileri tarafından kayda geçirilmiştir. Onlar, konuyla ilgili pek çok rivayet üretmiş ve bunları Şîî hadis kitaplarında da yazmışlardır.

İmamlara itaatin gerekliliğinin Allah tarafından bildirilmesi, imamların, Kur'an'da geçen ve kendilerine sorulması gereken "ehlü'z-zikr" oldukları, Allah tarafından imamlara peygamberlerin ilim ve anlayışlarının verilmiş olduğu, Hz. Peygamber'in Ali ve imamlara iman etmeyi emretmesi, imamların, ilmin kaynağı, nübüvvetin ağacı, hikmetin anahtarı ve risaletin konusu olması, imamların Allah'ın hücceti, kapısı, onun emrinin yardımcıları, yüzü, dili ve ilminin hazineleri olmaları, geçmiş ve gelecekteki tüm bilgilerin imamlara verilmiş olduğu, imamların meleklerle konuştuğu, ses işittikleri ve onlara Cebrail ve Mikail'den yüce sureler geldiği, imamların, taraftarlarının ecellerini bildikleri, Allah'ın izniyle ölüleri diriltmeleri, Resulullah'a verilen sorumlulukların imamlara da verildiği gibi

41 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XX/II, s. 176.

42 Hayât, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (300/912), *Kitabu'l-intisar ve'r-red ale'r-Ravendiyyi'l-Mulhid*, thk. Alber Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 99.

43 Hayyât, *Kitabu'l-intisar*, ss. 115-116.

44 Ümit, Mehmet, "Zeydî Gelenekte Nübüvvetin İspatı", *İslâmi İlimler Dergisi*, c. 1, Sayı. 1, 2006, s. 177.

45 Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressî (246/860), *er-Red ale'r-Rafıza*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâku'l-Arabiyye, Kahire 1420/2000, ss. 89, 92.

konular, Seffar el-Kummî (290/902) gibi Şîî yazarların kitaplarında açıkça belirtilmiştir.<sup>46</sup>

Seffar el-Kummî'nin *Besairu'd-derecât*'ında bulunan hadislerin pek çoğu, daha sonra Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (329/941) tarafından *el-Usûl mine'l-Kaîf* içerisinde bir araya getirilmiştir.<sup>47</sup> İmamiyye itikadı, o dönemde Ahbarî Kum Ekolü'nün hâkimiyetinin de etkisiyle Kuleynî'nin kaydettiği rivayetlere göre şekillendiği için, Şîî hadislerde işlenen yarı ilâhi misyonla donatılmış imam anlayışı, daha sonra yapılan kısmî değişiklikler hariç aynen muhafaza edilmiştir.

#### **d. İmamların Masumiyeti Fikrinin İmamiyye Şiası ile Birlikte Kurumsallaşması**

İmamiyye, imametın tüm zamanlar için varlığına ve gerekliliğine inanan, Hüseyin b. Ali soyundan her imamın masum ve mükemmel olduğunu Allah'tan bir nassla belirleyen fırka olmakla diğer Şia'dan ayrılır. Başka bir ifadeyle İmamiyye, dinin imamının Allah'a karşı gelmekten masum olduğuna, din konularının hepsini bildiğine, faziletçe mükemmel olduğuna, kendilerine müstahak olan kalıcı nimet ve amellerde faziletçe diğerlerinden üstün olduklarına inanan Şîî grubun adıdır.<sup>48</sup>

Benimsenen genel görüşe göre Onbirinci İmam Hasan el-Askerî (260/874)'nin ölümüne veya Onikinci İmam'ın gaybeti iddiasına kadar İmâmiyye diye nitelenen müstakil bir mezhepten bahsetmek söz konusu değildir. "İmâmiyye" ismi ancak Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra, yani hicri üçüncü asrın sonlarına doğru ortaya çıkan Şîî fırkalardan birinin adı olarak kullanılmıştır.<sup>49</sup> Ancak daha sonra gelişerek çoğu Şîî'nin mensubu olduğu bir mezhep haline gelmiştir.

İmamiyye âlimleri, peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrası küçük, büyük tüm günahlardan mutlak masum oldukları şeklindeki görüşlerini, aynen

46 Bkz. Seffar el-Kummî, *Besairu'd-derecât*, ss. 55-56, 58-63, 68, 73-74, 76-78, 81-84, 149-150, 251-253, 282-286, 289-294, 403-407.

47 Mesela Seffar el-Kummî'de aktarılan "Resulüllah'a verilen sorumluluklar, peygamberlerin ilim ve anlayışları imamlara da verilmiştir" (bkz. Seffar el-Kummî, *Besairu'd-derecât*, ss. 68, 403-407) rivayetinin bir benzeri, Kuleynî'de "İmamlar, Hz. Peygamberle birlikte tüm peygamber ve vasilerin ilimlerine varis olmuşlardır" şeklinde yer almıştır. Bkz. Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub (329/941), *el-Kaîf*, şrh. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran trz, c. I, ss. 324-329.

48 Şeyh Müfid (413/1022), *Evailü'l-makalât fi mezahibî'l-muhtârât*, thk. Fazlullah. ez-Zencanî, Tebriz 1371, ss. 7-8; a. mlf., *el-Fusulu'l-muhtara mine'l-uyun ve'l-mehasin*, Beyrut 1405/1985, ss. 239-240.

49 Feyyaz, Abdullah, *Tarihu'l-İmâmiyye ve eslafihim mine's-Şia*, nşr. Muhammed Bakır es-Sadr, Beyrut 1975, ss. 73, 78 vd; Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale U.P. 1985, ss. 47 vd., 54 vd., 59-60; Buckley, R. P., "The Early Shiite Ghulah" *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997), s. 301.

imamlar için de ileri sürmüşlerdir.<sup>50</sup> İddialarına göre, imam masum olmasaydı diğer insanlar gibi onlar da günah işler ve bundan dolayı da kendilerine had uygulanması gerekirdi. Bu durumda kendisine had uygulayacak başka bir imamın olması lazım gelirdi ki, bu sonsuza kadar böyle devam eder. Ayrıca bu durumda onun içten fasık, facir ve kâfir olmasından da emin olunamazdı.<sup>51</sup>

İmamiyye Şiasının teşekkülü, aynı zamanda pek çok Şîî düşüncenin kurumsallaşıp artık bir daha değiştirilemeyecek esaslar haline dönüştürülmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>52</sup> Bunlar arasında önemli bir yere sahip olan “ismet” inancı, imametın nass ve tayinle olduğunu benimseyen Şîîler arasında yaygın bir düşünce olmakla birlikte, konuyla ilgili iç tartışmalar bu dönemde de devam etmekteydi. Fakat bir taraftan Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî gibi Şîî kelâmcıların gayretleri,<sup>53</sup> diğer taraftan da, başta Kuleynî (329/941) olmak üzere Ahbarî âlimlerin bu yöndeki rivayetleri kayıt altına almaları, imamların masum olduğu düşüncesini Şîî çoğunluğa kabul ettirmiştir. Mesela Kuleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfi*'sinin özellikle “Kitabu'l-Hüccce” bölümünde aktarılan rivayetlere bakıldığında, burada imamlara peygamberlere atfedilenin benzeri özellikler yakıştırıldığı rahatlıkla görülecektir.

İmamiyye'nin, dönemin diğer Şîî fırkalarından en bariz farkı, sonuncusunun gaybete gittiğini iddia ettikleri imamlarını on iki kişiyle sınırlamasıydı. Aslında hiç dünyaya gelmemiş bir çocuğun, on ikinci imam olup, doğumundan birkaç yıl sonra gaybete gittiğinin izah edilebilmesi, onun masum olmasının söylenmesini de gerektirmekteydi. Aksi takdirde, hata işleyen bir kişiye bu tür çok önemli misyonların yüklenebilmesi mümkün olmazdı. Bundan dolayı onlar, her fırsatta imamların ismetine vurgu yapmışlar, hatta gün geçtikçe bu yöndeki hassasiyetlerini daha da artırmışlardır. İmamiyye inancının oluşmasında çok önemli bir yere sahip olan İbn Bâbaveyh (381/991) şöyle der: “İmamlar, Allah'ın kendilerinden kirleri giderdiği ve tertemiz yaptığı kimselerdir. Onların mucize ve delilleri vardır. Onlar, nebiler, resuller ve melekler gibi masumdurlar. Hata ve yanlış gibi her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük ister büyük olsun hiçbir günah işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve ne emir verildiyse onu yaparlar. Onların halleriyle ilgili bir hususta günahsızlıklarını inkâr eden kişi, onları tanımamaktadır. İmamları tanımayan kimse ise bir kâfirdir. İmamlar, işlerinin başından sonuna kadar kemal, tamlık ve ilim sıfatları ile vasıf-

50 İbn Ebi'l-Hadîd, İzzuddin Ebu Hamid Abdulhamid b. Hibetillâh el-Medâinî (655/1257), *Şerhu nehci'l-belağa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 1386/1966, c. VII, s. 11.

51 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (346/957-958), *Murucu'z-zehab ve meadinu'l-cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. III, s. 237.

52 Bkz. Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnancı ve Şîîlik'teki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, ss. 200-211.

53 Meselâ İbn Kibbe er-Razî'nin, imamların masum olması gerektiğiyle ilgili görüşü için bkz. İbn Bâbaveyh, *Kemalü'd-dîn*, ss. 94-95.

landırılmışlardır.”<sup>54</sup> “Onların masumiyeti çocukluk döneminden ölümüne kadar devam eder. Ne unutmaya ne de bilerek asla günah işlemezler. İsmet, insanların anlayabileceği açıklıkta olmaz. Bu nedenle nassla belirlemesi gerekir.”<sup>55</sup>

İbn Bâbaveyh tarafından bu şekilde özetlenen “ismet” doktrini, imamlar devrinden uzaklaşılmasından itibaren, önceden olduğundan daha kesin hatlarla tekrar biçimlendirilmiştir.<sup>56</sup> Bununla ilgili klasik bir örnek, aynı zamanda İmamiyye hadisçilerinin görüşünü de temsil eden İbn Bâbaveyh tarafından takdim edilir. O, “ismet” sıfatıyla ilgili olarak, peygamber ve imamlar her ne kadar hem küçük hem de büyük günahlardan masum olsalar da, Allah’ın onunla insanoğluna beşerî varlıklar olduğunu hatırlattığı sehve/yanılığa maruz kalabilirler” demiştir. Ayrıca, tebliğ konusu hariç Hz. Peygamber’in unutkanlık sonucu hataya düşmesinin doğal olduğunu, bunu inkâr etmenin aşırılık olacağını ileri sürmüştür.<sup>57</sup> Ancak onun bu görüşü, rasyonel düşünceye daha yatkın gözükene, öğrencisi Şeyh Müfid (413/1022) tarafından eksik bulunup pek kabul görmemiştir.

Şeyh Müfid, Hz. Peygamber’in masumiyetiyle ilgili bazı Şiilere yönelik eleştirilerini, *Ademu Sehvü’n-Nebî* adlı risalede toplamıştır. Müfid burada, Hz. Peygamber’in hataya düşebileceğiyle ilgili rivayetlerin kendilerine güvenilir bir yolla ulaşmadığını, dolayısıyla bunların yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre ismet, peygamberliğin olduğu gibi imametinin de temel dayanağıdır.<sup>58</sup>

Müfid, “ismet” konusunda imamları peygamberlerle tamamen eşdeğer gö-rerek, onların, hükümlerin uygulanması, hadlerin ikamesi, şeriatın korunması ve insanların eğitimi konusunda nebilerin makamında bulduklarını, peygamberlerin masumiyetiyle masum olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre, peygamberlere caiz olanlar hariç onlar da küçük günah işlemez, dini konularla ilgili hiçbir durumda sehve maruz kalmazlar, hükümlerden bir şey unutmaları (sehv) söz konusu değildir.<sup>59</sup>

Şeyh Müfid, Hz. Peygamber ve sonra da imamların, imamet halinden hem önce, hem de sonra, farz ve mendubu terk etmekten salim kıldıklarını ileri sürmüştür.<sup>60</sup> Bu konuyla ilgili şöyle der: “Tüm nebiler, nübüvvet öncesi ve sonrası büyük günah ile failinin hafife alarak işlediği tüm küçük günahlardan masumdur-

54 İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Şîî İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, ss. 109, 110, 113.

55 İbn Bâbaveyh el-Kummî (381/991), *Uyuni ahbarî’r-Rıza*, Tahran 1318, c. I, s. 51.

56 Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg 1991, s. 46; Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism*, Albany: State University of New York, 1981, ss. 136-137; Akhtar, Syed Waheed, *Early Shi’ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988, xxxi-xxxii; Bulut, H. İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şîa’da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005, s. 247.

57 İbn Bâbaveyh el-Kummî (381/991), *Men lâ yahdaruhu’l-fakîh*, nşr. İntişarat-i Camia-i Muderrisîn, Kum 1413, c. I, ss. 359-360 (hadis no: 1031)

58 Şeyh Müfid (413/1022), *Ademu sehvü’n-nebî*, Kum 1413, s. 20.

59 Şeyh Müfid, *Evailü’l-Makalât*, s. 35.

60 Şeyh Müfid (413/1022), *Şerh-i akaidi’s-Sadük ev tashihu’l-i’tikâdât*, Tebriz 1945, ss. 60-61.

lar. Failinin hafife almaksızın işlediği küçük günahları nübüvvetten önce işleyebilirler. Son Peygamber Hz. Muhammed ise, doğumundan ölümüne kadar Allah'a isyan etmemiş, hiçbir günah da işlememiştir. Masiyet ve unutmaya türü her şey ondan uzak tutulmuştur. Bu, İmamiyye'nin çoğunluğunun görüşüdür."<sup>61</sup>

Müfid, "ismet"i, Allah'tan hüccetlerine (imamlarına) gelen tevfiğ ve lütuf olarak görmüş, Allah'ın dininde günah ve hatalardan kurtulmak için bu başarı ve lütf sarılmanın da, hüccetlere ait bir konu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hem peygamber, hem de imamlar, nübüvvet ve imamet halinde tüm küçük ve büyük günahlardan masumdurlar; Akıl, kasıt ve isyan amacı taşımadan kendilerine mendub olan şeyleri terk etmelerini caiz görmekle birlikte, bu durumda bile farz olanı terk edemezler.<sup>62</sup>

Şeyh Müfid gibi Şerif el-Murtaza (436/1044)'ya göre de, hem peygamber hem de imamlar, görevlerini üstlenmelerinden önce ve sonra büyük ve küçük hiç bir günah işlemezler.<sup>63</sup> Ona göre her devirde hata ve zilletten masum, her türlü kötü fiilden men edilmiş bir imamın olması, aklın gerektirdiği bir konudur.<sup>64</sup> Murtaza, imamın, eksiksiz, tüm hükümleri bilmesi gerektiğini, aksi takdirde bilmediği bir şeyi yapma durumunda olacağını, bunun ise, *teklifu ma lâ yutâk* (kişiye gücünün yetmeyeceği sorumluluklar yüklemek) ile aynı anlama geleceğini, söz konusu durumdan dolayı da, dinin tüm hükümlerini bilmemesi diye bir şeyin olmayacağını ileri sürmüştür.<sup>65</sup>

Murtaza, imamların masumiyetiyle ilgili görüşlerini başka bir yerde ifade ederken şöyle der: "Peygamberlerin masumiyetiyle ilgili deliller sabit olduğuna göre, Kur'an'da onların masumiyetine aykırı gibi gözükken ve onların hataya düştüğü imajı veren ayetleri, zahirinden farklı şekilde anlamak gerekir; Çünkü sözün içerisinde hakikat da olur, mecaz da. Konuşan kişi çoğunlukla başka anlamlar kasteder. Aynı şekilde dış görünüşü bakımından Hz. Peygamber'e yönelik eleştiri anlamı taşıyan ayetler de, aslında ümmete yönelik ifadelerdir."<sup>66</sup> Murtaza'ya göre, her açıdan kendisine uyulması vacip olan bir kimse şayet masum olmazsa, bu takdirde dinde onun vasıtasıyla bazı yanlışların olması da caiz olmuş olur; Biz de kendisine uymaya zorunlu kıldığımız için, şu veya bu şekilde kötülüğe yönlendirildiğimiz anlamı ortaya çıkar; Bizim kötüye uymamız diye bir şey söz konusu

61 Şeyh Müfid, *Evailü'l-makalât*, ss. 29-30.

62 Şeyh Müfid, *Şerh-i akaidi's-Sadûk*, ss. 60-61.

63 Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn el-Musevi (436/1044), *Tenzihu'l-enbiya*, nşr. İntişarât Şerif Razî, Kum, ts., ss. 3-4.

64 Şerif el-Murtaza (436/1044), *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995, ss. 34-35.

65 Şerif el-Murtaza (436/1044), *eş-Şafi fi'l-imame*, Tahran 1410, c. I, s. 300 vd.

66 Şerif el-Murtaza (436/1044), *el-Emali*, Kahire 1954, c. II, s. 399.

olamayacağına göre, geriye sadece, her açıdan takip etmemiz gereken kişinin masum olması şıkkı kalmaktadır.<sup>67</sup>

Şia'yı diğer İslâm fırkalarından ayıran en temel meselelerden biri olan imamların masumiyeti problemi, yukarıda da açıkça görüldüğü gibi, en önemli İmamî/İsnaaşerî âlimler tarafından da şiddetle savunulmuştur. Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtaza'nın ileri sürdüğüne benzer fikirler, daha sonra gelen Şeyh Tûsî (460/1067) ile onu takip eden diğer İmamî bilginler tarafından devam ettirilmiştir. Mesela Tûsî'ye göre de, şer'i konuların tümünde imama uyulması gerektiği için onun masum olması gerekmektedir. Aksi takdirde, ölüm cezalarının infazı, bazı mallara el konulması gibi konularda yapmamız gereken şeylerin gereğini kavrayamayız. O, imamın masumiyetinin, gerçekte Allah'ın inayeti, ya da lütfu yoluyla insanoğluna kılavuzluk yaptığının bir izahı olduğunu ileri sürmüştür. Bizim bir imama ihtiyaç duymamızın da, masum olmayışımızdan kaynaklandığını, insan masum olsaydı bir imama gerek kalmamış olacağını iddia etmiştir. Tûsî'ye göre, şayet imam da masum olmasaydı o zaman da masum olan yeni bir imama ihtiyaç duyulurdu.<sup>68</sup>

İmamîyye'nin teşekkülünden sonraki bir zamanda Şiî düşüncede önemli açılımlar sağlayan Nasıruddin et-Tûsî (672-1274) de, imamların sıfatları meselesini çok ciddi bir konu olarak ele almış ve ağırlığı da "ismet" sıfatına vermiştir.<sup>69</sup> Tûsî'ye göre imamların ismetle vasıflanmalarının sebebi, imamın hiç kimseye muhtaç olmaması ve atanması Allah'a zorunlu böyle birinin, insanların maslahatlarını ayakta tutacak ve onları idare edecek nitelikte olması gerektiğidir.<sup>70</sup>

Sonuç olarak, İmamîyye Şiasının "ismet" inancıyla ilgili yaklaşımının, teşekkül döneminden başlayıp pek fazla değişmeden devam eden bir seyir çizgisi takip ettiği anlaşılmaktadır. İlki, Kuleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfî*'sinde kayda geçirilen rivayetlerle oluşan bu anlayış, İbn Bâbaveyh ve sonra da Şeyh Müfid tarafından inceliklerle işlenerek şekillendirilmiş ve hiç değişmeden günümüze kadar devam etmiştir. Mesela Muhammed Hüseyin Tabatabaî ve Muhammed Rıza Muzaffer gibi son dönem Şiî âlimlerin eserlerine baktığımızda<sup>71</sup> bunu çok açık bir şekilde müşahade edebiliriz.

67 Şerif el-Murtaza, *eş-Şafi*, c. I, s. 300 vd.

68 Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitabu'l-gaybe*, thk. İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417, s. 17.

69 Onat, Hasan, *Şiî İmamet Nazariyesi*, AÜİFD, sayı. XXXII, ss. 101-102.

70 Bkz. Nasıruddin et-Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan (672-1274), "İmamet Risalesi" çev. Hasan Onat, AÜİFD., c. XXXV, s. 189.

71 Bkz. Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", çev. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), sayı. 3, s. 132; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, ss. 51-52

### DEĞERLENDİRME

İmamet meselesi, Müslüman fırkalar arasındaki en temel farklılıklardan biridir. Hatta Hz. Peygamber'in vefatının ardından meydana gelen ilk ihtilaf da, imamet konusunda olmuştur. İlk dört halifenin iktidara geliş şekilleri ve ardından Emevîler ve Abbasîler gibi ilk Müslüman devletlerin Sünnî hilafet anlayışını geliştirmeleri, siyasi muhalefeti temsil eden Şia'nın, insanüstü vasıflarla donatılmış farklı bir imam düşüncesi ortaya atmasına yol açmıştır.<sup>72</sup>

Topluma önderlik etme misyonunu üstlenen imamların, masum olmaları ideal bir beklenti olmakla birlikte pratikte böyle bir şeyin olması mümkün gözükmemektedir. Oysa masum oldukları söylenen bu şahıslar, kendilerini dahi korumaktan aciz kalmışlardır. Hz. Ali, bir Haricî tarafından şehit edilmiş, oğlu Hasan zehirlenmiş, diğer oğlu Hüseyin de Kerbela'da feci bir şekilde katledilmiş ve müteakip imamlar da benzer akıbeti paylaşmaktan kendilerini koruyamamışlardır.<sup>73</sup> Öyleyse tüm bunların bilinmesine rağmen böyle bir düşünce nasıl bu kadar rahat savunulabilmiştir?

Tüm buraya kadar aktarılan bilgi ve izahlardan da anlaşıldığına göre, imamın masumiyeti meselesi, Şiî imamet inancının bir sonucu ve aynı zamanda olmazsa olmaz bir esasıdır. Şia açısından imamet ne kadar önemliyse, imamların masum olması gerektiği de o kadar önemlidir. Bundan dolayı Gaib Onikinci İmam'ın varlığı bile, her zamanda bir imam olması gerektiği ve onun masum olması üzerine bina edilmiştir.<sup>74</sup>

İmamiyye Şiası, imameti, sürekli bir ilahi rehber, masum bir önder ve din öğreticisi ihtiyacına dayandırır. Onlara göre imamet, peygamberlerin yolu, vasîlerin mirası, Allah ve peygamberinin hilafetidir; İmamet, Emiru'l-Müminîn'in makamı, Hasan ve Hüseyin'in mirası, dinin aslı, Müslümanların işlerinin nizamı, dünyanın salâhı, müminlerin saygınlığıdır; Hadler ve ahkâmın uygulanması imamla birlikte olur; İmam, Allah'ın helâlini helâl, haramını haram kılar; Allah'ın hadlerini uygular, onun dinini savunur, onun yoluna hikmet ve güzellikle dâvet eder.<sup>75</sup> Bu kadar önemli görevleri olduğu düşünülen imamlar hakkında masumiyetin iddia edilmesi son derece doğaldır. Zaten Şiî düşünürler de, imamların ismetini iddia ederken bu tür gerekçelere sığınmışlardır. Aksi takdirde masum olmayan bir kişinin Allah adına haram veya helal kılma yetkisine sahip olması düşünülemezdi.

Ümmetin imam tayin etmesini veya seçmesini kabul etmeyen İmamiyye Şiasının, imamın Allah tarafından belirlenmesi gerektiğini ve onun masumluğunu

72 Krş. Lambton, "Political Theory and Practice", s. 99.

73 Tabatabai, *İslamda Şia*, ss. 177-200.

74 Bkz. Şerif e-Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, ss. 35-37.

75 Nu'manî, İbn Ebi Zeyneb Muhammed b. İbrahim en-Nu'manî (360/971), *Kitabu'l-gaybe*, thk. Ali Ekber el-Cifari, Tahran 1397, s. 218.

ileri sürmesi, onların, hiç doğmamış birinin önce on ikinci imam sonra da Mehdî olduğunu iddia etmelerine yol açmıştır.<sup>76</sup> Mesela Şeyh Tûsî, “masum bir liderin olması gereği ve hakkın, toplumun inisiyatifine terk edilemeyeceği” iddiasından yola çıkarak, Onikinci İmam’ın gaybetini temellendirmeye çalışmıştır.<sup>77</sup>

Diğer taraftan Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî’nin gaybeti, her ne kadar imamların ismeti üzerinde bina edilmeye çalışılsa da, bu durum farklı bir belirsizliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin, gaybet halindeki imamın masumiyeti nasıl devam edecektir? Benzeri sorular sürekli tartışma konusu olmuştur.<sup>78</sup> İmamiyye’nin ilk mütekellimlerden Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), kendilerini bu yönde eleştirenlere karşı, imamlarının gaib olmasının hüccet ve şeriatın ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğini, Hz. Peygamber’in hayatını örnek göstererek açıklamaya çalışmıştır. O, Hz. Peygamber’in uzun süre gençlik dönemi yaşayıp ilk davetini gizlilikle yürüttüğünü ve bu süreç boyunca da peygamber olduğunu, bazı insanlardan gizli olmasının onun görevini düşürmediğini ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Şia’nın “ismet” düşüncesiyle ilgili yaklaşımı, onların hadis anlayışı açısından da önemli farklılıklar doğurmuştur. İmamların masumiyetine inanmak, onlardan zuhur eden hadislerin Hz. Peygamber’e dayandırılması şartı olmadan sahih kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Yani Şiîler bu şekilde, imamların hadislerini Hz. Peygamber’in sözleri mesabesinde kabul etmişler, onlar tarafından desteklenen söz ve rivayetleri, bir hüküm ispat etme ve kesin bilgi verme konusunda beş duyu organıyla elde edilen bilgiden daha kuvvetli görmüşlerdir. Çünkü onlardan rivayet edenler masum ve hatadan uzaktır.<sup>80</sup>

İmamiyye’ye göre imamların dini bilgilerinin peygamberin ilmiyle aynı olması ve onların masum olmaları, Şîî hukuku bireysel içtihatlardan ve ravilerin aktardığı hadis nakilleriyle meydana gelecek değişimlerden alıkoymuştur.<sup>81</sup> Zamanla bu durum, hukuki açıdan birtakım sıkıntılar doğurunca, çareyi velâyet-i fakîh anlayışına sığınarak bulmuşlardır. İmamların yetkilerinin önemli bir kısmı bu şekilde fakihlere devredilerek, onların yarı karizmatik liderliği Şîî topluma kabul ettirilmiştir. Yani fakîhler, imam adına onun görevleriyle yetkili kılınarak hukukî süreç bu şekilde işletilmeye çalışılmıştır.

76 İmamiyye’ye göre on ikinci imam, el-Hüccet, Allah’ın emrini ayakta tutan (el-Kaim bi emri’l-lah), zamanın sahibi, Rahman’ın yeryüzündeki halifesi, yeryüzünde var fakat gözlerden gizli (gaib) olan Muhammed b. el-Hasan’dır. İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Risaletu’l- i’tikadâtî’l-İmâmiyye*, s. 109.

77 Tûsî, *Kitabu’l-gaybe*, s. 4.

78 Krş. Aisah Mohamed, “A Critique of The Shia’s Doctrine of the Infallibility”, s. 245.

79 Bkz. Nevbahtî, Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), “Kitabü’t-Tenbîh” (İbn Bâbaveyh, *Kemalü’l-dîn*, c. I, ss. 90-91’de)

80 Goldziher, Goldziher, *el-Akide ve’ş-şeria fi’l-İslam*, Çev. Muhammed Yusuf, Abdulaziz ve Abdülhakk, Kahire 1936, s. 189.

81 Krş. Madelung, “Oniki İmam Şiasında, İmamın Gaybeti Zamanında Otorite”, s. 142.

Sonuç olarak, “ismet” inancının, karizmatik lider anlayışının ulaştığı en son nokta olmasa bile, kişilerin yarı ilahi bir misyonla donatılmasıyla oluşan bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayış, az ya da çok neredeyse tüm toplumlarda bir ölçüde tebellür etmiştir. İnsanoğlu, doğası gereği, lider kabul ettiği kişilerde bazı farklı üstün özelliklerin bulunmasını ister. Böyle bir beklenti olmaması halinde ise yöneten-yönetilen arasında hiyerarşik bir ilişkinin kurulabilmesi de zorlaşır. Ancak bu insani beklentiler, her zaman istenen seviyede ve rasyonel ölçülerde kalmamaktadır. Toplum ve bireylerin mevcut siyasi konumları, buldukları coğrafyada diğer kültürlerle olan ilişkileri ve dini inançlarından kaynaklanan birtakım etmenler, onların bu düşünceyle ilgili yaklaşımlarını belirlemektedir.

Diğer İslâmî anlayışlar gibi Şiî düşünce de, kendi farklılıklarını üretirken bulunduğu coğrafyadaki pek çok din ve kültürden bir şeyler devralmıştır. Ancak Şiîliğin İslâm dünyasındaki bazı olaylara tepki olarak ortaya çıkması ve zamanla muhalefetin yegâne odağı haline gelmesi, onların eski inanç ve kültürlerle olan etkileşimini daha da artırmıştır. Önce Emevîler sonra da Abbasîler dönemlerinde iktidara karşı mücadele veren Ehl-i Beyt önderleri, ülkenin mevcut yönetiminden şikâyetçi olan Mevalî'nin temsilci ve kurtarıcıları olarak görülmüşlerdir. Eski İran ve Yemenli kabilelerin çoğunluğunu oluşturan bu gruplar, kendi haklarının elde edilmesi için tek kurtuluş yolunun, bu liderlerin etrafında kenetlenmekle sağlanacağını düşünmeye başladılar. Gözlerinden uzakta olan imamlarını, gün geçtikçe zihinlerinde daha da büyüterek peygamberlerle eşdeğer görmeye başladılar. Sünnî Müslümanların peygamberlere yüklediklerinin daha fazlasını imamları hakkında söyler oldular. Bu anlayış, mezheplerinin kurumsal bir kimlik kazanmasıyla birlikte bir inanç esası haline geldi.

Şia içerisinde, imamlarının masum olduğu inancı üzerinde bir konsensüsün sağlanması ise, iki yüzyıldan daha fazla bir süreci gerektirmiştir. Hicri birinci asrın sonlarında bazı uç grupların iddialarıyla gündeme gelen bu tür fikirler, üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde, Şiî çoğunluğun, inancının en merkezi yerine koyarak savunduğu esas haline gelmiştir. İmamiyye Şiası tarafından da usûlü'd-dîn konuları içerisinde dâhil edilerek Şiî akaidinde yerini almıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abdulkaki, M. Fuat, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 1995.  
 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.  
 Akhtar, Syed Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988.  
 Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, London 1984.  
 Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.  
 Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*, Ankara 2001.  
 Bağdadî (429/1038), Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.  
 ———, *Usulu'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.

- Bakhsh, Khuda, *Politics In Islam*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1954.
- Bayhom-Daou, Tamima, "The imam's knowledge and the Quran according to al-Fadl b. Shâdhân al-Nîsâbûrî (d. 260 A.H./874 A.D.)", *BSOAS* 64, 2 (2001), 188-207, United Kingdom.
- Buckley, R. P., "The Early Shiite Ghulah" *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997)
- Bulut, H. İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, İstanbul 1991.
- Büyükkara, M. Ali, "İmamiyye Şia'sının Hadis Usulünde "Mezhebi Bozuk" Raviler (II)", *İslâmî Araştırmalar*, c. 17, sayı. 4, 2004.
- , *The Imami-Shi'i Movement in the Time of Musa al-Kâzım and Ali al-Rida*, Basılmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh.
- Coşkun, İbrahim, "İmâmiyye Şiasında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik İnançlara Dönüşümü", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004.
- Dabaşı, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995.
- Dehlevi, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, c. 15 (1997).
- Eş'arî (324/935), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, ts.
- Feyyaz, Abdullah, *Tarihu'l-İmâmiyye ve eslafihim mine's-Şia*, nşr. Muhammed Bakır es-Sadr, Beyrut 1975.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir 2004.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslam*, Çev. Muhammed Yusuf, Abdulaziz ve Abdülhakk, Kahire 1936.
- Güler, Zülfi, "Yunus Emre'nin Nur-i Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 16:2 (2006).
- Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnanç ve Şiîlik'reki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.
- Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg 1991.
- Hanefiyye (100/718), Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Kitabü'l-ircâ*, çev. Sönmez Kutlu, "İlk Mürcüî Metinler ve Kitabü'l-İrcâ", *AÜİFD*, c. XXXVII, Ankara 1998.
- Hayyât (300/912), Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitabu'l-intisar ve'r-red ale'r-Ravendiyyi'l-Mulhid*, thk. Alber Nasri Nader, Beyrut 1957.
- Hillî (726/1325), İbn Mutahhar, *Minhacü'l-kerame fi marifeti'l-imame*, thk. M. Reşad Salim, Kahire 1962.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993.
- İbn Abd Rabbîh (328/939), *Kitabu ikdu'l-ferid*, 7 cilt, şrh. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, ts.
- İbn Bâbaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk) (381/991), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali, *İlelü's-şerai'*, İntişarâtü Mektebetü'd-Daverî, Kum, ts.
- , *Men lâ yahdaruhu'l-fakîh*, nşr. İntişarat-i Camia-i Muderrisîn, Kum 1413.
- , *Uyuni ahbari'r-Rıza*, Tahran 1318.
- , *Kemalü'd-dîn ve tamamü'n-ni'me*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- , *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları (Risaletu'l-i'tikadati'l-İmamiyye)*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978.

- İbn Ebi'l-Hadîd (655/1257), İzzuddin Ebu Hamid Abdulhamid b. Hibetillâh el-Medâinî, *Şerhu nehci'l-belağa*, 20 cilt, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 1386/1966.
- İbn Manzur (711/1311), Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, 15 cilt, Beyrut 1990.
- İlhan, Avni, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *DEÜİFD*, I, 1983.
- Kadî Abdulcebbar (415/1020), *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1384.
- , *el-Muğni fî ebvabi't-tevhîd*, 20 cilt, thk. Abdulhalim Muhammed, Süleyman ed-Dünya, ed-Daru'l-Mısıriyye, ts.
- Keşşî (340/951 veya 368/978), Ebu Amr Muhammed, *İhtiyaru marifeti'r-ricâl*, İntişarât-i Danişgâh, Meşhed 1348.
- Kohlberg, Etan, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Belief and Law in Imami Shi'ism*, 1991.
- Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi -İbn Sebe Meselesi-*, Ankara 2005.
- Kuleynî (329/941), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfî*, 4 cilt, şrh. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts.
- Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar (Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak ve Fıraku's-Şia)*, çev.: Komisyon, Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, c. 4, sayı. 4, Ekim-Aralık 2001.
- Lambton, Ann K., "Political Theory and Practice", *Expectation of Millenium, Shi'ism in History*, State University of New York Press, 1989.
- Madelung, Wilferd, "Imamate", *Encyclopedia of Religion*, US, Mac Millan Publishing, 1987.
- , "Oniki İmam Şiasında, İmamın Gaybeti Zamanında Otorite" *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, Der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995.
- Malatî (377/987), Ebu'l-Hüseyn, *Kitabu't-tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993.
- Mes'ûdî (346/957-958), Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*, 4 cilt, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.
- Mohamed, Aisah, "A Critique of The Shia's Doctrine of the Infallibility (Ma'sum) of The Imamete", çev. Ömer Aydın, *İÜİFD*, sayı: 8, 2003.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale U.P. 1985.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Nasîruddin et-Tûsî (672-1274), Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, "İmamet Risalesi" çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, c. XXXV.
- Nu'manî (360/971), İbn Ebi Zeyneb Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-gaybe*, thk. Ali Ekber el-Çifari, Tahran 1397.
- Nureddin es-Sabunî (580/1184), *el-Bidâye fî usuli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1998.
- , *Mâturidiyye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979.
- Okumuş, Mesut, "Şiî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Ayetlere Yaklaşımları", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004.
- Onat, Hasan, "Yirminci Asırda Şiîlik ve İran İslam Devrimi", *Milletler Arası Tarihçe ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- , *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996.
- , "Şiî İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, sayı. XXXII.
- Öz, Mustafa, "Gâliyye", *DİA*.
- , "İmamiye", *DİA*.

- Ragıp el-İsfahânî (502/1108), Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, nşr. Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Razî (606/1210), Fahreddin, *İsmetü'l-enbiyâ*, nşr. Mektebetü'l-İslamiyye.
- Ressî (246/860), Kasım b. İbrahim b. İsmail, *er-Red ale'r-Rafıza*, thk. İmam Hanefî Abdul-lah, Dâru'l-Afâku'l-Arabiyye, Kahire 1420/2000.
- Sa'duddîn Taftazanî (792/1389), *Şerhu'l-makâsîd*, 5 cilt, thk. Abdurrahmân Umayra, Âle-mu'l-Kütüb, Beyrut, 1989.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.
- Seffar el-Kummî (290/902), Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh, *Besairu'd-derecâti'l-kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Şehristanî (548/1153), Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005.
- Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996.
- Şerif el-Murtaza (436/1044), Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyin el-Musevi (436/1044), *el-Emali*, Kahire 1954.
- , *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995.
- , *eş-Şafi fi'l-imame*, Tahran 1410.
- , *Tenzihu'l-enbiya*, nşr. İntişarât Şerîf Razî, Kum, ts.
- Şeybi, M. Kamil, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Bağdat 1964.
- Şeyh Müfid (412/1022), Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadî, *Şerhu akaidi's-Sadûk ev tashihu'l-i'tikâd*, Tebriz 1371.
- , *Ademu sehvü'n-nebî*, Kum 1413.
- , *el-İrşâd*, Kum 1413.
- , *Evailü'l-makâlât fi mezahibi'l-muhtârât*, thk. Fazlullah. ez-Zencanî, Tebriz 1371.
- , *Şerh-i akaidi's-Sadûk ev tashihu'l-i'tikâdât*, Tebriz 1945.
- , *el-Fusulu'l-muhtara mine'l-uyun ve'l-mehasin*, Beyrut 1405/1985.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *Bütün Boyutlarıyla İslam'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimî, İstanbul 1999.
- , "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", çev. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), sayı. 3.
- Taberî (310/922), Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*, 10 cilt, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Mearif, Kahire ts.
- Thomson, William, "İslâm ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, *DEÜİFD*, I, 1983.
- Tûsî (460/1067), Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-gaybe*, thk. İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417.
- , *Kitabu temhidü'l-usûl fi ilmi'l- kelâm*, nşr. Abdulmuhsin Mişkatüddin, Tahran 1362.
- Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik (İmâmiye Şîası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000.
- Ümit, Mehmet, "Zeydî Gelenekte Nübüvvetin İspatı", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. 1, Sayı. 1, 2006.
- Watt, Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, ts.
- Yavuz, Salih Sabri, "İbn Teymiye'nin Ehl-i Beyt'e Yaklaşımı", *Marife*, yıl: 4, sayı: 3, Kış 2004.

## NEOKLASİK DİN SOSYOLOJİSİ: NİKLAS LUHMANN'DA SİSTEM OLARAK DİN\*

Celaleddin ÇELİK\*\*

### ÖZET

Bu makalede sistem teorisinin önemli temsilcisi Niklas Luhmann'ın din teorisi ve sosyolojik din yaklaşımları ele alınmıştır. Luhmann'ın din sosyolojisi, sistem teorisinde dinin nasıl ele alındığını ortaya koymaktadır. Oldukça soyut bir çerçevede işlenen teoride dinin tarihsel formlarının eksikliği hissedilmektedir. Sistem teorisinin din yaklaşımlarında en önemli sorun, insanın özne olarak bulunmayışdır. Luhmann bu sorunu psikik sistem yaklaşımıyla aşmaya çalışır; ancak onun genel sistem perspektifinden dolayı, sosyal iletişim diline indirgenemeyen dindarlığın çeşitli boyutlarında teorik ve pratik sorunlarla karşı karşıyadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, Neoklasik Din Sosyolojisi, Niklas Luhmann

### NEO-CLASSICAL SOCIOLOGY OF RELIGION: RELIGION AS A SYSTEM IN THE THOUGHT OF NIKLAS LUHMANN

In this article, theory of religion and approaches of sociological religion of Niklas Luhmann who is an important representative of system theory will be handled. Niklas Luhmann's sociology of religion puts forward how to evaluate religion as a system. Lack of historical forms of any religion is seen in this theory which is studied in so abstract concept. The most important question of this system theory on the approach of religion is not accepting the human as a subject. Niklas Luhmann tries to solve this question with the method of psychical system; however, because of his general perspective of system, it comes face to face with some theoretical and practical gaps or questions in the non-organizational dimension of religious experience which cannot be reduced to language of social communication.

**Key Words:** Sociology of Religion, Religion, Neo-classical Sociology of Religion, Niklas Luhmann

### GİRİŞ: SOSYAL SİSTEM OLARAK DİN

Bu makalenin konusunu, Sistem Kuramcısı Niklas Luhmann (1927-1998)'ın 'din'le ilgili düşünce ve yaklaşımlarının sosyolojik bir değerlendirmesi

\* Bu makale, 6-7 Temmuz 2006'da Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen Türk Din Sosyologları III. Koordinasyon Toplantısı'nda tarafımdan sunulan "Niklas Luhmann'ın Din Teorisi ve Din Sosyolojisi" isimli bildirinin genişletilerek yeniden düzenlenmiş halidir.

\*\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Niklas Luhmann 1927'de Lüneburg/Almanya'da doğdu, 1946-1949 yılları arasında Freiburg'da hukuk eğitimi aldı. 1960-61'de burslu olarak gittiği Harvard Üniversitesi'nde Talcott Parsons'la ve onun

oluşturmaktadır. Makale Niklas Luhmann'ın din teorisi ve din sosyolojisinin sistematik bir tasnifini amaçladığı için, betimlemeye dayalı unsurların eleştirel ayrıntılarına girilmeyecektir. Bu husus Luhmann'ın düşüncelerini ayrıntılı olarak değerlendireceğimiz bir başka çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır. Yine bu makalede sistem kuramına ilişkin geniş açıklamalara gidilmeyecek, daha ziyade din anlayışı ve sosyolojik din açıklamaları, kuramsal bağlantıları içinde ele alınacaktır. Dolayısıyla çalışma, sistem teorisinde dinin konumu ve nasıl ele alındığı, tarihsel ve toplumsal bağlama göre değişen dini tezahürlerin nasıl yorumlandığı gibi sorular etrafında şekillenecektir. Makalede Luhmann'ın din kuramını oluşturan kategoriler, onun din sosyolojisinin ana hatlarını görebileceğimiz *Die Religion der Gesellschaft* (2002)'in (*Toplumun Dini*) sistemine uygun olarak yapılandırılmış, ancak betimlemede kitabın muhtevasına bağlı kalınmamıştır. Dolayısıyla Luhmann'ın kitabındaki tasnifin esas alınması, kuramın sistematik yapısıyla da tutarlı olmak için tercih edilmiştir.

Alman sosyolojisinin öne çıkan kuramcılarında olan Luhmann, sosyoloji dışında psikoloji, iletişim, hukuk gibi diğer sosyal bilim disiplinlerinde de etkili olmuş bir düşünürdür. Çalışmalarının geneli dikkate alındığında Luhmann, modern dünyadaki sosyal sistemleri açıklamak üzere bir "süper kuram" geliştirdiği iddiasındadır. Neredeyse bütün akademik hayatını "yeni bir toplum kuramı geliştirmeye" adanmış Luhmann, 1997'de yayımladığı "Toplumun Toplumunu" adlı eseriyle bu hedefine ulaşmış olur. 1984'de yayınladığı ve kendi sistem kuramına giriş mahiyetinde bir çalışma olan "Sosyal Sistemler", disiplinler arası incelemelere yönelik konuları ihtiva etmektedir. Luhmann'ın çok farklı alanlardaki konulara ilişkin dört yüzden fazla makalesi ve elliden fazla kitabı bulunmaktadır (Yoldaş, 2004: 7-10).

Luhmann'ın din'le ilgili çalışmalarında<sup>2</sup> somutlaşan ve öne çıkan başlıklar, aynı zamanda onun din sosyolojisi yaklaşımlarını özetleyen kategorileri oluşturur. Özellikle *Die Religion der Gesellschaft* (2002), onun sosyolojik din teorisine ilişkin düşüncelerinin toplandığı bir çalışma mahiyetindedir. Bu kitabın ilk bölü-

→

yapısal fonksiyonel sistem teorisi ile tanıştı. 1962'den 65'e kadar Speyer Alman Yönetim Bilimleri Yüksek Okulu'nda seminerler verdikten sonra 1965-68 arasında Helmut Schelsky'nin davetiyle Dortmund Münster Üniversitesi Sosyal Araştırma Kürsüsü'nde Bölüm Başkanı olarak görev yaptı (Bunun yanında 1965/66 yıllarında yine aynı üniversitede Sosyoloji Bölümünde bulundu). 1966'da sosyal bilimler doktorası yapan Luhmann, daha sonra Alman sosyolog ve antropologu olan Dieter Claessens'in yanında *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung* isimli doçentlik tezini hazırladı. Luhmann daha sonra 1968'den 1993'e kadar Bielefeld Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalıştı. 1998 yılında yine Bielefeld'de kanserden yaşama veda etti. Hakkında çok sayıda çalışma yapılan Luhmann'ın önemli kitapları arasında *Soziale Systeme* (1984), *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (1988), *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1990), *Das Recht der Gesellschaft* (1993), *Die Kunst der Gesellschaft* (1995), *Die Realität der Massenmedien* (1996), *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), *Die Politik der Gesellschaft* (2000), *Die Religion der Gesellschaft* (2002), *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* (2002) vd. bulunmaktadır. Luhmann'ın Türkçe'ye çevrilmiş tek eseri Bakış Yayınları arasında çıkan *Refah Devletlerinin Siyaset Teorisi*'dir.

<sup>2</sup> Din konusunda düşüncelerini dile getirdiği makaleleri özellikle *Funktion der Religion* (1996), *Die Religion der Gesellschaft* (2002) isimli kitaplarda toplanmıştır.

münde, psişik ve sosyal sistemlerin müşterek kavramı olan "anlam"<sup>3</sup>ın, din teorisinin de temelini oluşturduğu ve 'din'in bir *anlam formu* olarak ele alındığı görülür. Kitapta öne çıkan diğer önemli kavram ise, bir fonksiyon sisteminin sınırlarını belirlemeye imkan veren "kodlama" olup, Luhmann onunla dinsel gözlemin ve iletişimin özgün kodlarının tespiti ve teşekkülünü amaçlamaktadır. Luhmann'ın din teorisinde merkezî bir rol oynayan "fonksiyon" kavramı ise, dinsel sistemin teşekkülünde özel bir problemle ilişkili olarak açıklanır. Onun kuramında merkezi kavramlardan biri de "olumsallık" (Kontingenç) tır<sup>4</sup>; Din'i "her türlü olumsuzla baş etme aracı olarak" yorumladığı için, onu öteki sistemlerden ayırıcı bir konumda görür. Öte yandan "İletişim" boyutunda "dinsel iletişimdeki farklılaşma"nın aşamalarını ortaya koymaya çalışır. Bu ayrışmada tematik farklılaşma, durumsal farklılaşma, ritler ve mitler, rol farklılaşması (rahipler/laiikler) ve nihayet sistemin farklılaşması gibi dinin fonksiyon sistemine özgü dinsel bir kodlamanın semantik tanzimi amaçlanmaktadır. Yine Luhmann'ın din teorisinde büyük ölçüde temel ilgiler olarak "dinsel organizasyon", "dinin evrimi", "sekülerleşme" ve son bölümde ise "dinin kendine atfı", yani farklılaşma ile sisteme mukabele eden, kimliğini yenileyen ve kendi toplumsal çevresiyle ilişki kuran teoloji ve dogmaların problematik hale gelmesi oluşturur (Helmsletter, 2005). Genel kavramsallaştırma eğiliminin ötesinde, modernlik ve din, sekülerleşme gibi pratik konulara da değinen Luhmann, kuramsal çerçevesini büyük ölçüde Batılı toplumların dinsel sistemi ve onun tarihsel gelişiminin ışığında oluşturmaktadır.

Luhmann'ın 'din'le ilgili anlayış ve yaklaşımlarını, onun genel kuramsal perspektifinden bağımsız anlamak mümkün değildir. Bu çerçevede sistem ve toplum kavramlarına atfettiği düşünceleri göz önünde tutmak yararlı olacaktır. Ona göre *sistem*, birbirleriyle karşılıklı etkileşime giren ve bu çerçevede bir anlam bağintısı oluşturan öğeleri içerir; dolayısıyla Luhmann toplumun yapısal ilkesini *sosyal farklılıklar* değil; ekonomi, siyaset, hukuk, bilim ve din gibi birbirinden ayrılan ve bağımsız işleyen *farklı toplumsal sistemler* olarak görür. Her biri kendine özgü bir işlev yerine getirdiği için bunları "işlev sistemleri"<sup>5</sup> şeklinde kavramsallaştıran Luhmann, özde *din sisteminin işlevini de belirsizlikleri dönüştürmek* olarak tanımlar (Alver, 2006: 144-145).

"*Karmaşıklıkım indirgenmesi*" temelinde işleyen sistem, bu işlevini "anlam" sayesinde gerçekleştirir. Anlam, çok sayıda ve çeşitlenmiş ihtimaller ile imkanların karmaşıklığını yok ederek değil, aksine bu seçimlerin alanını diğerlerinde ayırarak korur. Anlamın bu işlevi sayesinde "*içinde sistemin çevresiyle, çevrenin de kendisiyle ilişkide bulunduğu genel alan olarak*" bir dünya kurulur (N. Luhmann, 1996:

<sup>3</sup> Anlam konusu için bkz. Luhmann 1995; 59-102.

<sup>4</sup> Genel olarak "olumsallık", "ihtimâliyât", "zorunsuzluk" vb. şeklinde çevirilen *Kontingenç* kavramını bu metinde "bir çok anlama açık olmak" anlamında kullanıyoruz. Türk Dil Kurumu'nun Sözlüğü'nde ise "olumsal" sözcüğü "olması kadar olmaması da mümkün bulunan, zorunlu karşıtı" gibi anlamlarla açıklanmaktadır. Bkz. Türkçe Sözlük, 10. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 2005, s.1500.

<sup>5</sup> Bu sistemlerden *ekonomik sistem*, sınırlı olan kaynakların paylaşımını, *hukuk sistemi* genel bağlayıcılığı olan hukuk normlarının formüle edilmesini, *bilim sistemi* gerçeğe ilişkin bilgilerin elde edilmesini, *siyasal sistem* herkesi bağlayan kararlar alınmasını sağlamaktadır. Bk. Alver, 2006: 144-145.

14, 21).<sup>6</sup> Genel olarak bir sistem, “parçaların uyumlu bir bütün oluşturması” ile değil, aksine “çevresiyle aykırı düşerek” anlam oluşturmakta ve varlığını devam ettirmektedir. Bu durumda bir sistemin varlığını geliştirmesi, ancak çevresinden gelebilecek etkileri dikkate almasıyla mümkündür. Böylelikle sistemler, mevcut olasılıkları indirgeyerek bireylere sundukları anlamlarla onların çevrelerini algılamalarına yardımcı olurlar (Alver, 2006: 145-146).

Luhmann, ‘toplum’ kavramıyla, kişiler arası ilişkilerden oluşan bütün iletişimsel davranışların geniş sosyal sistemini kasteder. (Yoldaş, 2004: 144). Bir başka deyişle “toplum, kendine yeterli, bağımsız ve genişleyen bir sosyal sistem” olarak tanımlanmaktadır (Arslantürk-Amman, 2000: 210). Bu anlamda toplum, belli bir bölge veya araziyle sınırlı olarak açıklanmaz; bununla birlikte o değerlerin ve normların birleştirdiği bir bütünden ya da insanların sosyal rollerinden, onlar arasındaki ilişkilerden de ibaret değildir. Luhmann’ın yaklaşımında toplum, anlamsız yaşayan sistemlerin ötesinde bir şeydir. Yani o kendi kendini yaşatan sosyal bir sistem olarak “salt iletişimlerden oluşur”. Ancak her toplum aynı zamanda evrime tabidir, kendini değiştirir ve farklı biçimlere dönüşür. Toplumsal sistem içerisinde *etkileşim sistemleri* (selamlaşma, sohbet vb), *organizasyon sistemleri* (okul, üniversite, mahkeme vb.) ve *fonksiyonel olarak ayrılmış alt sistemler* (hukuk, bilim, ekonomi, din) bulunur. (Fritsch, 2003: 127). Luhmann’a göre bu sistemler, toplumsal evrimi yönetme özelliği kazanırlar (Özdemir, 2000: 167-168). Kısaca bir sosyal sistem olarak toplum, hem bütün iletişimlerini içerir hem de kendini yeniden üretir ve gelecekteki iletişim için anlamlı ufuklar bina eder.

Toplum bütün iletişimlerini birbirine bağlayan bir sosyal sistemdir. Bu sistem, insanların özgürlüklerinden vazgeçmeleri ve disipline olmaları halinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bir bütün olarak toplum, bireylerden ve onların kararlarından bağımsız bir yapıdır. Bu anlamda organizasyon sistemleri genellikle insanları disipline etme işlevine sahiptir. Toplumu bir ev örneğinde açıklayan Luhmann’a göre, bireyler evi oluşturan tuğlalar gibidir. Genellikle evin inşasında sıvanın arkasında kalan tuğlalarla (bireyler) ilgilenmenin bir anlamı yoktur; çünkü onlar bütünsel yapılanmanın arkasında kalarak kaybolmaktadırlar. Burada artık önemli olan evin odalarında yaşananlardır. Dolayısıyla toplumdaki ekonomi, sanat, siyaset, sağlık, eğitim ve hukuk gibi alt sistemler adeta evin odalarını oluşturur. Luhmann, odalar içinde yaşananları ve meydana gelen değişimlerin belirlenmesini önemli görmektedir. Buna göre Luhmann toplumu, insanların yaptıklarıyla değil, sosyal sistemlerin işlevleriyle açıklama eğilimindedir (Alver, 2006: 147-148). Sosyolojide klasik teorilere dönüşü temsil eden Luhmann’a göre, hem bütün olarak toplum, hem de din sistemi ayrı birer sosyal sistem olarak analiz edilebilir. Toplumsal evrim sürecinde din, sistem içinde yer alan siyaset, ekonomi, aile ve bilimde olduğu gibi özel işlevleriyle bir alt sistem olarak farklılaşır. Ancak din’i diğerlerine göre özgün bir alt sistem yapan özellik, onun belirsizlikleri

<sup>6</sup> Luhmann’ın sözkonusu çalışmasıyla ilgili olarak M.E. Köktaş’ın aktarmaları için bkz. Köktaş, 1993: 43.

belirlenebilirliğe yöneltme fonksiyonunda saklıdır (Luhmann, "Religion als System Thesen" den akt. Köktaş, 1993: 44-45).

Luhmann'ın teorisinde din, fonksiyonalist yaklaşımdan farklı olarak sosyal sistemin yalnızca özel bir kısmını belirlemez, bir başka deyişle o salt bir kısmı ya da alt sistem olarak düşünülmemelidir. Ona göre din, "genel toplumsal sistem alanında kalır". Toplumsal bütünle ilişkili bu bakış açısı, din ve toplumsal sistem ilişkilerinin analizinde bir referans noktasıdır (Luhmann, 1996: 79). Luhmann din konusunu işlevsel-yapısal kuram içinde tartışır, bununla birlikte o, din fenomeninin bu yaklaşım içinde salt bir toplumsal yapı düzeyinde algılanarak aşkınlığını yitirme riskini de göz ardı etmez. Dolayısıyla o 'din'i yalnızca sonuçlarıyla sınırlama anlayışındaki yaklaşımların perspektifini aşmaya çalışır ve 'din'in, genel toplumsal sisteme yönelik daha geniş bir işlev taşıdığını savunur. Luhmann'a göre din, "geniş ölçüde diğer sistemlerle fonksiyonel eşdeğerde olan bir sosyal sistemdir". Fakat o, mevcut fonksiyonel farklılaşmalarla başedebilmek için çok önemli özelliklere sahiptir. Din, bu anlamda diğer sembol sistemlerinden farklı olduğu için, bütün sisteme yönelik özel bir fonksiyon yerine getirebilir (Luhmann, 1996: 74-79)<sup>7</sup>. Luhmann'ın buradaki hassas yaklaşımının, "dinin özünü araştıran" *teoloji geleneği* ile "dinin özel fonksiyonunu araştıran" *sosyoloji geleneğini* birleştirme eğiliminden kaynaklandığı düşünülebilir (Köktaş, 1993: 46-47). Ona göre dini sosyal bir sistem olarak anlamak isteyen kuramcılar, onu salt batıl inançlar ya da yalnızca bir ritüeller toplamı olarak görmemelidir. Aksine din kendi terimleri içinde ele alınmalı, yani bir 'din' olarak incelenmelidir. Aynı şekilde onun sosyolojik, psikolojik veya siyasi tanımlar içinde kaybolup gitmesine de izin vermemelidirler. Zira böyle yapmak, bizzat bir "anlam sistemi" olan dinin varlığını inkar etmek demektir (King, 2000: 17-18).

Luhmann dinle ilgili düşüncelerinde çıkış noktası olarak, dinin ne olduğu ve belirli sosyal görüntüleri altında dinin nasıl idrak edilebileceği sorununu temel alır. O sosyolojik bağlamda dinin, bir varoluş sürecinin bilinci olarak değil, aksine bir iletişim olayı olarak görülebileceğini savunur. Geniş anlamda sorunu, 'görülebilir' ile 'görülemez' arasındaki ayrımı belirleme gibi spesifik bir koda göre açıklamaya çalışır. Zira dinsel iletişim gerçekliğe ait olmayan şeyin gözlemine imkan vermekte, böylelikle din geleneksel kültürde belirlenmiş zaman, mekan ve şeyleri kutsallaştırmakta, onları dünyevi boyutta farklılaştırmaktadır. Ancak bu sayede belirsizlikler tanımlanabilmekte, yokluklar varlık alanına çıkarılmakta; ayrımlarla gözlenebilen hale gelen bir "dünya"dan söz etmek mümkün olmaktadır. Dinsel iletişim daima tabular ve yasaklamalar gibi sınırlamalar, düşünceyi engelleyen sınırlar ve paradokslar sayesinde muhtemel düzensizliklerden korunur. Bu durum, ister istemez dinî tecrübenin bilgisini ve din adamının aracılığını gerekli hale getirir. Öte yandan bu süreçte belirginleşen içkinlik ve aşkınlığın spesifik dinî kodları, gerçekliğin ikili formülasyonlarının da ortaya çıkmasını sağlar. Bu kodlar yüksek dinlerde kullanılırlar, zira dinlerin geldiği bu aşamada farklılaşmalar artık kut-

<sup>7</sup> Bu konuda ayrıca bk. Köktaş, 1993: 44-46

sal/kutsal dışı ayırımına göre yapılmamaktadır. Burada daha ziyade hepsi içkin ve aşkın perspektiflerden tasvir edilen içkinlik ve aşkınlığın yeni kodları söz konusudur. Bütün ayrımlar aşkın anlam verme perspektifinde yeni değerlendirmelerin konusudur (Fritsch, 2003: 128). Görüldüğü gibi Luhmann'ın sistem yaklaşımında dine ilişkin ayrımlar ve kodlar, özgün bir sistem olarak dinin sosyolojik çerçevesini belirlemeye dönük olarak yapılanmaktadır. Ancak bu sosyolojik yapılanma yukarıda da işaret edilmeye çalışıldığı gibi, dinin anlam verme ve aşkınlık boyutunu göz önünde tutarak onun salt yapısal işlevleriyle sınırlanmasına da karşıdır.

### ANLAM FORMU OLARAK DİN

Luhmann'a göre 'anlam sağlama' sosyal sistemlerin temel özelliği olup, 'dünya' gerçekliği bu oluşturulan anlam sayesinde gözlenebilmektedir. Esasen 'anlam', farklılaşmalarla giderek kaotik bir yapı haline gelen dünyanın karmaşıklığını azaltma işlevini görür. Bir başka deyişle toplumsal sistemdeki yapısal karmaşıklığın azaltılması 'anlam' yoluyla gerçekleşir. Sosyal ve psikolojik sistemler anlam aracılığıyla kendi aralarındaki iletişimi mümkün kılarlar. Sistemlerin sürekliliği için anlam, iletişim öğelerinin birbirine bağlanmasında belirleyici olur (Yoldaş, 2004: 95-97). Ancak anlamın oluşması ve varlığını sürdürmesi her sistemin çevresiyle aykırı düşerek gerçekleşmektedir. Bununla birlikte sosyal sistemler çevrenin karmaşıklığını anlama ve azaltma için yapılanırlar. Böylece işlev sistemleri olaylara anlam vererek kaos ve karışıklığı önlerler (Alver, 2006: 145, 153). Öte yandan sosyal sistemlerin kendileri ve çevreleri için gereken anlamları üretmeleri, hem kendi bağımsızlıklarını geliştirme hem de sürekliliklerini garantiye almalarına imkan vermektedir (King, 2000: 15-16, 17).

Bir anlam formu olarak dinin, farklılaşma ve aşkınlığa ilişkin iki boyutu bulunmaktadır. Luhmann dinsel kodlama sisteminde de teolojik muhtevadan ziyade 'anlam' ve 'biçim'le ilgilenir (Helmstetter, 2005). Meselelere ikili kodlama programı ile yaklaşan Luhmann, "bu çerçevede 'kodlama ve programlama'yı da sosyal sistemlerle alt-sistemler arasındaki sınır çizgisini belirleyen bir mekanizma olarak düşünür. Bir başka deyişle Luhmann'da *kodlama ve programlama*, bir sistemin bütün sosyal faaliyetler alanında dünyayı kendi terimleriyle görmesi ve kavramlaştırmasıdır. Bu doğrultuda örneğin ekonomi sistemi 'para'yı, siyaset 'iktidar'ı, bilim 'hakikat'i, cinsellik 'aşk'ı ve din'de 'iman'ı aracı kılarak dünyayı görür, yorumlar. Her kodlama negatif ve pozitif yönleri içeren ikili bir mahiyete sahip olup, bir sistem yaptığı kodlamalarla kendisini çevreden ayırır ve farklılaştırır" (Sarıbay, 2005). Luhmann'a göre anlamın farklılaşan kodları bir sosyal sistem içinde meydana geldiği için, bir dini de içinde bulunduğu sosyal bağlamının dışında inceleme konusu yapmanın sosyolojik bir değeri olmayacaktır (King, 2000: 15-16).

Luhmann 'din'i yalnızca boyutlar arasında ayırım yapan ve sınır çeken özellikleriyle ele almaz, onu aynı zamanda bir sistem oluşturmaya götüren bir anlam verme biçimi olarak görür. Din, görülemeyenler ile görülebilenlerin fark edilmesini ve ulaşılamayana iletişimi mümkün kılar; o "her şeyden önce, sınırlandırıcı faktör olarak anlam kozmosuna içkin görülenlerin yapısal engelini, anlam verme ile mükemmel bir şekilde kuşatır ve düzeltir, bütün gözlemleri içerir ve temsil

eder. Dinin kurucu temeli "imkansızlıkların içerilmesidir", din "gaip olanın varlık sahnesine çıkması için her şeyden önce nesnel, sonra yerel ve daha sonra da evrensel olarak şifrenlenmesini sağlar" ya da görülemeyen/görülebilir ayrımını yeniden görülebilir farklılıklara dönüştürür. Demek ki 'din' yalnızca eksiklikler, endişeler ve güvensizlikleri telafi etmez, aynı zamanda görülemeyenleri gözlem alanına çeker, "ayrımın gerçek temsili"nde gözlemi canlandırır (Helmstetter, 2005).

Bir anlam formu olarak din'in evrenselliği, onun her yerde kutsal olarak tezahür etmesinden dolayıdır; yani dinsel kodlar her yerde ve her şeye uygulanabilmesi, bir anlam formu olarak daima mevcut bulunması nedeniyle evrenselidir. Kodlama, işlemlerdeki değişimi ve din ile bilincin yapısal bağlantısını mümkün kılar. Buna karşılık toplumsal pratiğin ahlaki tasavvurlarla bağlantısı ek düzenlemelerle (kriterler, kurallar, programlar gibi) ayarlanır. Bu düzenlemeler, kodlarla ilgili uygulamalarda olduğu gibi 'tamamlayıcı' olarak yol gösterirler. Kodların 'semantik donanımı' da sosyal sistemin ve onun evrimsel değişimlerinin bir değişkenidir (Helmstetter, 2005). Dinin kapalı ve kendine dönüşlü yapısında "yeni den yorumlama" olgusu ise, sürekliliği ve devamlılığı sağlayan teolojik yargının ellerinde gerçekleşecektir (King, 2000: 21).

Luhmann'ın anlam sorunu üzerine yoğunlaşması, Weber'in modernite eleştirisinde ağırlığı oluşturan "anlam ve özgürlük kaybı" konularıyla ilgili görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Weber, modern toplumda kurumsal ve araçsal rasyonaliteye bağlı değer alanlarının farklılaşmasının bir anlam kaybına yol açtığını vurgular. Ancak o, anlam kaybının gerçek sebebini, kurtuluş dinlerinin anlam sunma biricikliğini kaybetmelerinde görür. Bu süreçte pratik ve toplumsal sorunları aydınlatma niteliğine sahip olan bilim, sanat ve hukuk, dinin anlam sunma fonksiyonunu yerine getiremezler ve onun bıraktığı boşluğu dolduramazlar (Çiğdem, 1997: 165-166). Bu noktada Luhmann, araştırmalarını teolojinin ve geleneksel din sosyolojisinin aksine, insan bilinci ve onun "anlam gereksinimi" üzerine odaklandırır. O, daha çok anlam sistemlerinin çözüldüğü ve fonksiyonel farklılaşmaya maruz kaldığı modern toplumlarda din sistemlerini bekleyen güçlükleri tartışır. Bu süreçte artık dinin beklenmedik durumları kurtarma fonksiyonu ve biricikliği zayıflamıştır. Bilindiği gibi dinin bazı spesifik ritüelleri icra etmesinin dışında, beklenmedik olaylar, çaresiz hastalıklar ve ölüm gibi özel durumlarda taşıdığı özel fonksiyonları bulunmaktadır. Bununla birlikte, modern toplumlarda dinin bir "yardım eli" olma hususundaki rolü de büyük ölçüde sınırlanma yolundadır. Zira bilim ve hukuk gibi gelişen diğer sistemler onunla rekabet etmekte, hayal kırıklıklarını telafi etme ve beklentileri gerçekleştirme hususunda büyük ölçüde başarılı da olmaktadır. Modern toplumda dinin, geleneksel toplumlarda olduğu gibi genel sosyal süreçler kodu olarak fonksiyon görmesi giderek zayıflamakta, hatta kaybolmaktadır. Bundan dolayı dinler geleneksel rollerini yerine getirebilmek için, iletişim kodlarını hukuk, siyaset, tıp, eğitim veya sosyal bilim gibi diğer anlam sistemlerine benzer şekilde düzenlemeye zorlanmaktadır. King'e göre dinin toplum ve diğer sistemler üzerinde etkisi, onun mesajını daha ziyade genel ahlaki terimler içinde tanzim etmesine bağlı olarak sürebilecektir (King, 2000: 29-30).

Elbette sosyal anlam sistemi olarak din, modernleşme sürecindeki değişimlerden etkilenmektedir. Modern toplumda din diğer sosyal kurumlar gibi, sosyal dünya ile karşılaşmasının sonucu olarak kendini sürekli olarak yeniden kurar. Bu değişimler kaçınılmaz olarak geleneksel dinleri modern seküler toplumların dünyasına taşır. Önceden bilinmesi imkansız bu oluşumlar, geniş ölçüde iç ve dış faktörlere bağlı olarak, gerçek sosyal bir dünyada söylemlerin parçalanmasının yansımaları olan derin bir anlam kırılması şeklinde daha geniş bir değişimi ifade eder (King, 2000: 34). Anlaşılan bir anlam formu olarak dinin taşıdığı fonksiyonlar toplumsal değişmeye paralel olarak bazı boyutlarda zayıflasa da etkili olmaya devam etmekte, ancak dinin anlam atfetme özelliği de yaşanan dönemin etkilerine açık bulunmaktadır.

### DİNİN FONKSİYONU

Luhmann ilk dönem çalışmalarında “dinin fonksiyonu ve teşkilatlanması” konusuna özel ilgi duymuştur. Bu bağlamda o dinin özellikle “belirsizlik ve karmaşıklıkla belirlenebilirliğe dönüştürme” fonksiyonunu öne çıkarırken, sonraki dönemlerde ise “din sisteminin kodlanması” sorununa ağırlık verir. Dinsel sistemin fonksiyonunu kendi kuramsal perspektifinde analiz eden Luhmann, esas itibarıyla din ve toplumun aynı temelden ortaya çıktığını savunur. Ona göre ‘din’ sosyal sistemin bir kısmıdır, bununla birlikte kısmî sistem olarak toplumun gelişmesi sürecinde ortaya çıkan din, daha sonra ondan ayrışır. Organizmanın biyolojik evrim sürecinde karmaşıklığının artması gibi, toplumsal sistemin karmaşıklığı da toplumsal gelişim sürecinde giderek artar. Luhmann burada ortaya çıkan değişimin üç aşamasını tasvir eder: Böylece toplumun katmanlara ayrılmasından tabakalar ortaya çıkar ve bunlar fonksiyonel yönden ayrımlaşır. Geçmişin arkaik toplumları esas itibarıyla aileler, klanlar, köyler, kabileler gibi yapısal bakımdan benzer kısmî sistemlerden oluşurlarken, modern dönemin sosyal yapılanması, bütün toplum için belirli fonksiyonları yerine getiren özelleşmiş kısmi alanlarda düzenlenir (Knoblauch, 1999: 129-130). Modern toplumun fonksiyonel farklılaşmaya dayanan yapısı, bireyin varoluşsal şartlarını değiştirdiği gibi<sup>8</sup>, onunla ilişkili din sisteminin de fonksiyonlarında özel durumlar ortaya çıkarır.

Luhmann dinin fonksiyonunu bu anlamda şöyle belirler: “Din, toplumsal yapıların ve dünya tasarımlarının olası seçimlerini taşınabilir kılma fonksiyonuna sahiptir. Onların olumsuzluğunu kodlar (düzenler) ve gerekçelerine uygun olarak yorumlar” (Luhmann, 1972: 50-51; 1996: 20). Luhmann’ın dinin fonksiyonu konusunda yaptığı bu belirleme, onun son derece karmaşık olan teorisi içinde anlamlı bir konuma sahiptir. Bu teori, insanın sosyal varoluşunu karmaşıklığın zorunlu indirgenmesi temelinde açıklar; insan mümkün davranış biçimlerinin daima belirli olanlarını seçer ve bu seçim olmaksızın hiçbir şey anlaşılır. Din anlam boyutunda artık müteakip soruları gereksizleştiren seçimler sayesinde, dünya tasavvurlarını olumsuzluğu olmayan bir tecrübe kılar (Kehrer, 1988: 61-62).

<sup>8</sup> Bkz. Kern, 1997: 34-38

Luhmann, geçmişte dinin fonksiyonunu belirleme girişimlerinin pek başarılı olamadığına işaret eder. O'na göre dinin bütünleştirme fonksiyonuna sahip olduğu varsayımını her şeyden önce olgular inkâr etmektedir. Zira her dönemde genel sistemi parçalayan ya da bütünleşmeyi bozan dinsel hareketler mevcut olmuştur. Bu çerçevede dinî tecrübeler mevcut sosyal düzenleri destekleyebilir ya da tehdit edebilirler, bireyleri olumlu ya da olumsuz tutumlara yönltebilirler. Öte yandan dinin, çok geniş bağlamda değişik kurumlar, süreçler ya da mekanizmaları içeren özgül işlevleri de bulunmaktadır. Dindeki bu potansiyel özellikler ise ancak fonksiyonel analizle anlaşılır. Ancak fonksiyonel analizin<sup>9</sup> temel prensibi, "konusunu bir probleme ilişkin olan" başka konu-nesnelere karşılaştırılabilir hale getirmektir.<sup>10</sup> Fonksiyonel analizi amaçlayan bilgi biçimi, bütünle ilgilidir. Esasen bu yaklaşımla dinin salt bütünleştirici fonksiyon taşıdığını varsayan bir kimse, modern dönemde onun toplumsal sistem düzeyinde bu fonksiyonunu kaybettiği düşüncesine de ulaşabilir. İşte bu çıkarım Luhmann'a göre, sıkı bir şekilde sınırlanmış fonksiyonel yaklaşım ve anlayışların bir sonucu olmaktadır (Luhmann 1996: 9-11).

Luhmann'ın din teorisinin temelini, özgün fonksiyonlarıyla dinin bir toplumsal alt sistem olarak ele alınması oluşturur. Onun düşüncesine göre toplumsal evrimin ilerleyen aşamalarında "dünyanın karmaşıklığının artması"yla toplumsal sistem bir takım alt sistemlere ayrılır. Geleneksel toplumlarda dinin temel fonksiyonu "sosyal bütünleşme" bağlamında açıklanıyordu. Din bu bağlamda "dünyanın karmaşıklığını azaltıyor, hayatı kolaylaştırıyor ve çekilebilir hale getiriyordu". Ancak modern çağda din toplumun içsel bağlılığı için hâlâ o merkezî önemini korumakta mıdır? Modern dönemde dinin bazı fonksiyonlarını çok hızlı bir şekilde kaybettiği açıktır. Bu zayıflama kendisini daha çok toplumsal boyutta dinsel organizasyon ve kurumların kenara çekilmesiyle gösterdi. Ancak modernleşme sürecinde toplumsal karmaşıklığın da önceki zamanlara göre son derece arttığı açıktır. Diğer yandan niceliksel gelişme ve dünyanın karmaşıklığının artmasına paralel olarak "dinin yorum imkânları ve yorum talepleri" ise (Luhmann'a göre "teolojinin soyutlama potansiyeli") aynı ölçüde genişlememektedir. Bu durum geleneksel teolojik sistemde karşılaşılmayan ve çözüm bekleyen bir dizi acil sorunun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bundan daha önemlisi, aydınlanma öncesi düşünce ve iletişim yapılarına mahkûm kalan teolojik formülasyonlar, bu anlamda modern dönem için taşıdıkları anlamlardan dolayı niteliksel problemler içermektedir. Elbette dinin açık fonksiyonlarının gerilemesi anlamına gelen bu durum, onun gizli fonksiyonlarının da belli ölçüde zayıflayabileceğinin işaretlerini taşır (Dahm, 1975: 277-278).

Luhmann'a göre toplumsal evrimin bulunduğu toplumlarda bir ayrımlaşma söz konusudur. Bu ayrımlaşma sürecinde 'din'de diğer kısmi sistemler gibi bir alt sistem haline gelerek, artık daha çok *yansıtma*, *fonksiyon* ve *icra* boyutları ile sistem-içi yapıya yönelir. Din temelde bu farklılaşma sürecinin sekülerleşme ola-

<sup>9</sup> Luhmann'ın fonksiyonel analizle ilgili açıklamaları için bkz. Luhmann, 1995; 52-53.

<sup>10</sup> "Fonksiyonel analizin mantığı" konusunda ayrıntılı açıklamalar için bkz. Döbert, 1973: 13-71.

rak kavranabilecek sonuçlarından doğrudan etkilenir ve belli fonksiyonları sınırlanır. Luhmann'ın kuramında din sisteminin fonksiyonu, manevi iletişimi sağlayan kilise sayesinde yerine getirilir. Ritüeller sosyal iletişimin yardımıyla muhafaza edilirler. Ancak bütün toplumlarda dinin toplumsal sistem için bir fonksiyonu vardır; bu anlamda din toplumsal sistem için dışarıya (çevre) ve içeriye (sistem) doğru sınırsız ve belirsiz bir dünyayı belirlenmiş bir alana dönüştürme fonksiyonuna sahiptir. Din, sistemde ve çevrede her iki yönde değişimin tesadüflüğüne engel olur. Bir başka deyişle, din bütün tipleştirilmeleri, özdeşleştirmeleri, beklentileri indirgeyici bir yöntemle sorumluluk üstlenme ve onları katlanılır hale getirme fonksiyonuna sahiptir (Luhmann 1996: 26-27).

Luhmann'a göre, dinin analitik olarak fonksiyon ve icra olmak üzere aslında ayrılmayan ve birbirini pekiştiren iki farklı boyutu vardır. "Fonksiyon" boyutu, dinin ibadet, huzur verme, aydınlatma, kurtuluşa ulaştırma gibi saf dinî iletişimi kapsar. "İcra" boyutu ise, dinin eğitim, sağlık ve sosyal refah gibi sosyal alanlardaki faaliyetlerine gönderme yapar. Dinin özelleşmesi olgusu, modern dünyada dinin "icra boyutunun" yani sosyal etkinliğinin zayıflayarak, sadece "fonksiyon boyutuyla" işlev görmesine dayanmaktadır (Peter Beyer, Religion and Globalization'dan nakl. Coştu, 2003: 72). Luhmann'ın bu kavramsallaştırmasına göre dinin iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Luhmann'ın dinin fonksiyonu olarak belirttiği, bireyin kendisi ve Tanrı'yla ilişkisini içeren inanç-ibadet boyutu ki bu daha çok psişik sistem alanına ait görünmektedir, diğeri ise icra denilen ve sosyal alana ilişkin uygulama ve ilkeleri içeren boyutlardır. İcra boyutu sosyal sistem alanına ait bir boyut olarak anlaşılabilir. Dinsel sistemin fonksiyon farklılaşmasına ilişkin Luhmann'ın söylediklerini özellikle modernleşme süreci ve onun sonuçları bağlamında anlamak gerekmektedir. Öte yandan dindarlığın kendini gösterdiği çok boyutluluk yapısı dikkate alındığında, Luhmann'ın burada yaptığı boyutlandırmanın oldukça sınırlı kaldığı anlaşılır.

Luhmann, diğer toplumsal sistemlerin aksine dinin sosyal icrasını 'diakonie' olarak tanımlar. 'Diakonie' etkinliklerini kişilik sisteminin aksine "tinsel yardım/psikolojik destek" olarak belirler. Ona göre sosyal yapıya ilişkin problemler, diakonik sosyal hizmetleri ortaya çıkarır. Ancak bunlar sosyal yapı ile ilgili olarak idrak edilmedikleri için kişilerin davranışlarında icra edilirler. Buna karşılık "tinsel yardım" kişilik sisteminin özel problemleriyle ilgili olmayıp aksine psişik sistemle ilişkilidirler. Luhmann, dinin bazı fonksiyonlarının önemini kaybederken, "düşkünlere yardım" ve "tinsel yardım" hizmetlerinin önemini artırdığını ve öne çıktığını da belirtmektedir (Knoblauch, 1999: 134). Luhmann'ın dine atfettiği hizmet ve icralarda, özellikle modern toplum sorunları ve sekülerleşme sürecinin bireyleri yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya götüren yaygın sonuçları ile dinsel sistemin ilgili fonksiyonları arasında kurulan bağlantı dikkat çekicidir.

Luhmann'a göre sosyal teorisyenlerin analizlerini teoloji ile sınırlandırmaları uygun değildir. Dinin sistematik yapısı ile birlikte onun toplum için icra ettiği fonksiyonların da bilincinde olunması gerekir. Luhmann, her ne kadar kapsamlı bir şekilde dinin fonksiyonlarını sınırlamada isteksiz gözükse de, o esasen spesifik olarak bir fonksiyonla ilgilenmektedir. Onun ilgisinde öne çıkan fonksiyon, dinin

toplumların özellikle hayal kırıklığına sebep olan beklenmedik durumlarla ilgili kaygı ve sıkıntıları hafifletmesi özelliğidir. Bu beklenmedik durumlar bir açıklama imkânı ortaya koyarlar. Her ne kadar din yukarıda söz konusu edilen kaygı ortamını tamamen ortadan kaldırmasa da, en azından onları belli bir tarzda yorumlama ya da belirsizliklerini anlamaya yarayacak yollar ortaya koyma potansiyeli taşımaktadır. Ancak Luhmann, özünde bir tek sosyal fonksiyona başvurarak dinî tanımlamaya kalkışan görüşü de onaylamaz. Aksine o, diğer sosyal sistemler gibi dinin de çözmesi gereken pek çok problemi olduğunu düşündüğü için sistemler teorisi görüşünü ortaya koymaktadır. Luhmann'a göre, herhangi bir fonksiyonel sistem teorisi fonksiyonellikle ilgili sınırlandırmayı aşmalı, örneğin, bilginin süreçleri, dünyayı ve ilk planda sosyal çevreyi tasvir etme, kendisini diğer sistemlerden farklılaştırma ve inanç problemlerini inceleme konusu yapmalıdır (King, 2000: 17-18, 19).

Modern toplumun fonksiyonel farklılaşmayla tanımlanması, toplumun fonksiyonu olarak dinden söz etme imkânı sunar. Luhmann'ın bu çerçevede 'din'i fonksiyon ve kurumlardan ziyade bir sistem olarak tanımlaması yerindedir. Modern toplumda ve modern din sisteminde, dinin bütün toplumsal sistem bağlamında, diğer sistemler arasında bir alt sistem olarak sınıflandırılması, dinin fonksiyonunun vazgeçilmezliğini de açıkça ortaya koyar (Abraham, 2004: 390). Modern toplumda artan farklılaşmayla birlikte din yüksek derecede birbirine tedahül eden iletişim alanlarından uzaklaşsa da, kendine özgü organizasyonel ve doktrinel çözüm-yardım araçlarıyla ayakta durur. Sonuçta din, tamamen gündelik hayat dışında yüksek derecede öneme sahip olsa da, hala diğerleri arasında bir fonksiyona sahiptir. Burada Luhmann'ın fonksiyon kavramını bireysel ya da bir sosyal form düzleminde algılamadığı söylenmelidir. Ona göre *olumsallık* ve *fonksiyon* kavramları antropolojik değil, aksine sisteme özgü kavramlardır. Sistem (ister dinsel, ekonomik, politik, sanatsal olsun) kendi kendini yaşatmak suretiyle değişir/farklılaşır, kendini yorumlar ve çevresini sınırlar. Luhmann'a göre bir sistemin üç görevi vardır; bir sistem sınırları içinde bir fonksiyonu yerine getirmeli, somut ihtiyaçlar için bir performans sergilemeli ve kendi üzerinde yansıtma [reflektion] kudretinde olmalıdır (Abraham, 2004: 391-392).

Luhmann dinin fonksiyonundan söz ederken özetle, fonksiyonel yaklaşımın dini kendisiyle çözülen bir probleme dayanarak ele aldığını belirterek bu eğilimi eleştirir (Luhmann, 1996: 9). Zira salt fonksiyon belirlemeye yönelmiş bir din kavramı, dinsel olanla olmayan arasında ayrımı güçleştirecek bir belirsizliğe götürmektedir. Bu yaklaşım özünde dinsel olmayan yaşantı ve davranışları da dinsel sayma genişliğine sahip olduğu için karışıklığa yol açmaktadır. Fonksiyonun kavramsal yapısının bu zayıflığı onu, fonksiyon yerine getirmenin 'nasıl'ını açıklama temelinde giderilemez. Dini, insanüstü bir varlığa inanç olarak nitelenmek de çözüm değildir. Böyle yapılırsa, evrensel olarak kullanışlı olmayan, tarihsel olarak izafilemiş bir din kavramına ulaşılır. Luhmann bu çıkmazın sistem teorisi analiziyle, yani birçok fonksiyon yerine getirmekle aşılabileceğini savunur (Luhmann, 1996: 83). Ancak Luhmann'ın 'fonksiyon' kavramı, sistem ilişkilerinin yalnızca içsel dinamiğini tanımlamaktadır. Fonksiyon, özünde toplumsal siste-

min ilişkisini açıklarken esas anlamını yalnızca toplumsal bütünlük önemli bir konu haline geldiği zaman kazanır. Diğer yandan dinin kimlik konusunda belirginleşen bir fonksiyon taşıdığı da gözardı edilmemelidir. Luhmann'ın sosyolojik araştırmalarında çıkış noktası da aydınlanma sonrası giderek aşkınlaşan "birey" kavramının reddi olup bu anlamda o dini kimlik konusunu yoğun bir şekilde *Funktion der Religion*'da tartışır (King, 2000:13-14).

### OLUMSALLIKLA BAŞETME ARACI OLARAK DİN

Luhmann'ın teorisinde din, toplumsal sistemin nihai belirleyici indirgemelerini icra eden bir olumsallık olarak yerini alır. Dinsel sistem, özellikle "tinsel iletişim, inanç, cemaat ve olumsallık formu" olarak, birey ve toplum düzeyinde yaşanan çeşitli problemleri bertaraf eder. Aynı zamanda iletişim süreçleri olan bu mekanizmalar sayesinde dinsel sistem tesis edilir. Dinsel iletişim sürecinde belirsizliğin/güvensizliğin koşulları yeniden formüle edilir. Din anlamlı bir yönelimle olasılıkları ve olayları yorumlar, ilişkilendirir ve karşılaştırmalarla belirsizlikleri kabul edilebilir hale getirir. Dinin bu temel fonksiyonu, "olumsallıkla baş edebilme" (Kontingenzbewältigung)<sup>11</sup> kavramıyla ifade edilmektedir. Bu anlamda konu bireyin yaşamı boyunca karşılaşılabileceği ve bir anlam bağlamı içinde çözüm bekleyen sorunlarla ilgili görünmektedir. Esasen her din, böyle karmaşık ve anlamsız gözükten durumlara karşı kendi terminolojisi içinde onları katlanılabilir kılma ve onlarla baş edebilmek için yardım sunma imkanını taşımaktadır (Köktaş, 1993: 46).

"Olumsallıkla baş edebilme" (Kontingenzbewältigung) kavramı, tesadüfi olarak karşılaşılan, öngörülme, tahmin edilemeyen ve sebepleri bize açık olmayan durumlarla başa çıkma olgusunu açıklamaktadır. Bütün dinler, muhteva olarak anlaşılabilir ve anlamsız görünen durumlarla baş edebilme potansiyeline sahiptir. Kutsal kitaplar bu türden olumsallıkların üstesinden gelmeye yardımcı olan ve anlamsız görünen durumlara anlam atfeden pek çok örneklerle doludur. Ancak olumsallıkla ilgili durumlar bireysel tecrübelerden ziyade öteki sosyal boyutlara da yönelik olabilir. Luhmann, olumsallık konusunu özellikle toplumsal ve tarihsel durumlarla ilgili görür. Zira toplumsal boyutta da bireysel alanda olduğu gibi tesadüfi, öngörülemez, kontrol edilemeyen pek çok problemler vardır. Bir savaşın kazanılıp kazanılmayacağı konusu ya da tarihte tesadüfi şartlara bağlı olarak bir toprak parçasının kaderinin belirlenmesi böyledir. Yine bir ülkenin gelişmesini önemli ölçüde etkileyen petrolün ya da öteki yeraltı servetlerinin elde edilip edilmemesi, o ülkenin halkının yeteneklerine veya bunu isteyip istememelerine bağlı değildir. Her şeyden önce bir savaşı kaybeden mağlup bir millet ya da zor koşullar altında yaşayan alt tabakalar; kendi gözleri önünde egemen milletlerin, yüksek sınıfların lüks ve refahına şahit olurken, galibiyetin ve zenginliğin aksine niçin mağlup ve yoksul oldukları konusu pek az inandırıcı temellerle açıklandığı için, yaşadıkları bu durum onlara anlamsız görünür. Bütün toplumlar gibi münferit grupların yaşam ve gelişim şansları da binlerce yıl boyunca ihtimallere

<sup>11</sup> Terimi "beklenmedik durumlarla baş edebilme" olarak açıklamak mümkündür.

açık olarak tezahür eder. Toplumsal durumlarla ilgili olumsuzluğun üstesinden gelebilme 'din'le çok sıkı bir şekilde birbirine geçmiştir. Anlamsız görünen şeylerin anlamlı bir görüntü kazanması, belirsiz olanların açıklanması genellikle dinsel bir dille ifade edilir. Buna göre, kaybedilen bir savaş tövbeye ve murakabeye bir davet olarak yorumlanır; petrol ve yer altı zenginliklerinin mevcudiyeti Tanrı tarafından verilen bir görev veya misyon olarak telakki edilir; zengin ve fakir, egemenler ve baskı altındakiler arasındaki ayrımlar aynı şekilde bir imtihan veya Tanrı katında ikincil konumlar olarak görülür ve söz konusu tecrübeler katlanılabılır hale getirilmiş olur. 'Din'in temin ettiği bu anlam, ortak toplumsal yaşamın kısmi problemlerini aşmaya yardımcı olur. Din, olan biten bütün her şeyin anlamı sorunu ile ilgili olup, bireysel yaşantılar kadar toplumsal boyutta da bu potansiyelin en önemli taşıyıcısı durumundadır (Dahm, 1975: 275-276).

Abraham'a göre Luhmann'ın "olumsallık" kategorisinde bizzat Tanrı, bir yücelikten ziyade bir "olumsallık formu" olarak tezahür etmektedir. Olumsuzluk formları sistem sınırında ortaya çıkan paradoksları, problemleri azaltmaya yardım eder, ana perspektifleri bir araya getirmeye ve karmaşıklığı azaltmaya yardım eder. Luhmann bu çerçevede öteki toplumsal sistemlerde olumsuzluk örnekleri olarak, ekonomi için *kıtlık/darlık*, siyaset için *meşruiyet* veya *kamuoyu*, eğitim için *öğrenim hedefleri* ve hukuk sistemi için *adaleti* verir (Abraham, 2004: 388-389). Dinin fonksiyonu daha çok toplumsal olumsuzluklarla, yani ekonomik ve siyasi krizlerde olduğu gibi toplumsal süreçlerin diğer etkileriyle ilgili görülmüştür. Ancak din, bu durumları münferit olarak amaçlamaz, aksine onun amacı öngörülemeyen çevresel durumlar nedeniyle sosyal sistemin sürekli tehdit altında olması gibi genel anlamda beklenmedik olayların çıkışıyla ilgilidir. Dinsel sistem yalnızca, genel toplumsal sistemle ilişkili olarak amacı beklenmedik olaylarla ilgili başat fonksiyonunu yerine getirmez. Din sistemi sosyal sistemde gerçekleşen fonksiyonel özelleşmeye rağmen, genel sistemde çok değişik fonksiyonları icra etmekten de geri kalmaz. Din sisteminin icralarında diğer sistem kısımlarında işlenilmeyen-tedavi edilmeyen "sefalet içindeki sosyal grupların mağduriyeti" gibi problemler için de çözüm imkânları bulunur. Buna diğer toplumsal sistemlerin konusu olamayan, acı çekme ve ölüm gibi kişilik sistemine ait problemler de dahildir (Knoblauch, 1999: 133-134).

Neticede Luhmann dinin fonksiyonunu belirlerken, takipçisi olduğu Parsons'un yaklaşımından belli ölçüde uzaklaşır. Zira "*insan aksiyonunun sosyal sistem tarafından sağlanan normlarca kontrol edildiğine ve yönlendirildiğine inanan Parsons*" (Bodur, 2005 :78), dinin bu bağlamda "yoğun, derin bir gerilimle başat ve eylemlerin yönelim istikrarını sağlama" fonksiyonuna işaret eder. Parsons dini, bir tür "toplum dengesini bozucu, tehdit edici durumlarda dengeleyici, telafi mercii" olarak görürken, Luhmann, dinsel iletişimlerin temelini ve dinin fonksiyonunu "olumsallığın üstesinden gelme" olarak açıklar (Krech, 1999: 21). Bir başka deyişle Luhmann dinin fonksiyonu toplumun bütünleşmesinde değil, olumsuzlukların dönüşümü ve şifrenmesini yorumlamasında görür (Kaufmann, 1989 :16).

### EYLEMDEN İLETİŞİME: DİNSEL İLETİŞİMİN KODLARI

Luhmann, toplum kuramını geliştirirken sistemleri yalnızca bireylerin faaliyetleri ile açıklama eğiliminden kaçınır. Ona göre toplumsal sistemler, insanların faaliyetlerinden değil, onlar arasındaki 'iletişim süreçleri'nden oluşur. Toplum sadece bireyler iletişim kurdukları için var olmaktadır. Dolayısıyla bireylerin toplumsal varoluşları da kuracakları iletişimle mümkün olmakta, toplumsal katılımları ancak iletişim kurduklarında gerçekleşmektedir. Bu durumda bireylerin sosyal görünürlükleri ancak iletişimle söz konusudur (Erdem- Özen 2003, 53).

İletişim üç öğeden oluşmuş bir sentezi ifade etmekte olup, öncelikle '*bilgi*' üzerine dayanmak ve temellenmek durumundadır. Genel anlamda iletişim için bu bilginin '*iletilmesi*' (bildiri), iletişimin sürmesi için de sonunda '*bilgi*' ve '*bildiri*' ayrımını yönlendiren yeterli bir '*anlama*' gereklidir. Bu üç öğenin hiçbiri bir önceliğe sahip değildir; ne bilginin nesnel anlamı, ne de öznel aktör '*bilgi*'yi iletir; '*anlama*' ancak kurumları ve organizasyonel biçimleriyle bir toplumsal bağlamda mümkün olur (Krech, 1999: 23; Luhmann, 1998: 136). Luhmann'ın sistemci bakış açısı onun iletişim yaklaşımında da kendini göstermekte ve bireylerarası etkileşim devre dışı bırakılmaktadır.

Luhmann'a göre ayrılaşmış fonksiyon alanları iletişim sayesinde oluşur ve bir araya gelir. Bu durum, sistemin öncelikle iletişim sayesinde kurulduğu anlamına gelmez, aksine burada iletişimin özel bir türü kendini gösterir. Söz konusu özel iletişim türü, sistemdeki nispeten daha düşük olan karmaşıklığı değil, bilakis çevreyi açıklar. Sistem içindeki iletişim, özel ikili kodların yönlendirdiği spesifik bir ortamda gerçekleşir ve her bir sistem bu spesifik ikili kodlar sürecinde iletişim kurar. Böylece örneğin hukuk sistemi adalet aracıyla "hak/haksızlık" kodunda, para temelinde işleyen ekonomi sistemi "ödeme/ödememe" kodunda, bilim sistemi de "gerçeklik/gerçek olmayan" gibi kodlarda yön bulur. Luhmann'a göre bu kodlar normalde iki çeşittir ve bu ayrıma bir üçüncüsü girmez (Knoblauch, 1999: 130-131).

Luhmann'ın teorisinde toplum, farklılaşmış toplumsal alt sistemlerin bütün iletişim eylemlerini kapsar. Her toplumsal alt sistem bütün toplumsal sistemle bağlantılı olarak sisteme özgü bir fonksiyon yerine getirir. Dinin toplumsal fonksiyonu, 'kesinlik' (belirlenebilirlik) ve 'belirsizliğin' biraradalığını sağlamayı içerir, yani olumsuzluğu nesnelleştirme ve aynı zamanda onu bir 'anlam'a nakletme işini yapar. Din, başka bir biçimde çözülemeyen iletişimleri neticelendirir. Böylece sistem teorisi perspektifinde dinin gerekliliği antropolojik değil, aksine yalnızca sosyolojik bir temelde gösterilebilir. Buna göre din bireyin yalnızca spesifik sorunlarını çözmez, modern toplumda seçeneklerden biri haline gelen din, toplumsal fonksiyonlar yerine getirir. Luhmann'a göre dinsel iletişimin belirlenmesinde fonksiyon yerine getirme amacı yeterli değildir. Dinsel iletişim için de bir belirleme kriteri olarak, her bir toplumsal alt sistemi kuran "çifte kodlama" geçerlidir. Din sistemi "aşkınlık-içkinlik" kodlarına dayanır. Din, belirsiz aşkınlığı belirginliğe ya da her durumda belirlenebilen bir içkinliğe dönüştürmek suretiyle olumsuzluğu indirger. Bu ayrımın bütünü ilahi biçimleri daha doğrusu inancı tasvir eder. Eyleme geçebilmek için çifte kodlamadaki mevcut paradoks çözülmek durumun-

dadır. Bu durum söz konusu sistemin programıyla gerçekleşir. Bir sistem kodlama düzeyinde ikili bir modelleştirmeye ayrımlaştırılır ve bütünlük sağlanır. Eylemlerin seçiminin uygunluğu için varsayılan şartların düzeni oluşturulur ve bu suretle sistemin açıklığı mümkün kılınır. Dinsel sistem durumunda programın bütünlüğü-program bağlamındaki işlem kuralları kodlanmış bir metin olan 'vahy'e dayanır (Krech, 1999: 23-24).

Fenomenolojiden, klasik bilgi sosyolojisi ve eylem teorilerinin yaklaşımlarından farklı olarak Niklas Luhmann, kendi sosyolojik sistem teorisinin konusunu yalnızca "iletişim" olarak belirler. Bu teorinin konusunun (nesnesinin) sınırı, iletişimin sınırlarıyla eşzamanlı olan toplumdur. İnsanlar toplum çevresine bilinçli olarak dâhil oldukları için, öznel tecrübe ve bilgi yalnızca sosyolojik bakımdan önem arz eder, bu noktada onlar -kendi bilinç, varoluş formlarından bağımsız bir durumda- iletişim kurarlar. Keza eylemler yalnızca -bilinç formundaki güdüler ve niyetlerden bağımsız olarak- sosyolojik ilgi, çıkarılardan, yani geçen eylemlere dayalı olarak üretilirler (Krech, 1999: 22).

Dinsel iletişimin kodları, dinin diğer sistemlerden ayrışmasında önemli rol oynarlar. Ancak bunlar kolayca tespit edilemezler, zira onlar da toplumsal farklılaşma sürecinde değişmektedirler. Tabakalaşmış bir toplumda sosyal alanın dışındaki konuların bilinmezliğini üstlenen din, böylelikle aşkınlık ve içkinlik arasındaki ayrımlaşmayı değiştirir. Monoteistik dinlerde bu ayrım en üst düzeyde öğrenilir. *"Kötülükler ve tesadüfler gibi bütün olumsuzlukları içeren ve bundan dolayı da gittikçe karmaşıklığı artan bir dünyanın, bir Tanrı'ya isnat edilmesi ve bundan dolayı da dinsel bir sistem içinde yorumlanması gerekmektedir"* (Knoblauch, 1999: 132).

Dinsel iletişimin kodları basitçe ilgili kurumlar ve organizasyonlar içinde saklı değildirler. Zira ekonominin az çok işletmelerin toplamına dayanması gibi, din de kiliseden ibaret görülemez ve kiliseyle özdeşleştirilemez. Firmalar yalnız başına ekonomi sistemini kurmazlar, aksine orada ekonomik kodlarla (yasalarla) iletişim sağlanır. Bu durum 'din' için de geçerlidir. Kodlar daha ziyade diğer sistemlerle dinin sınırında meydana çıkan iletişimin özel formlarıdır.<sup>12</sup> Bu sınırlar belli ölçüde kişiler, kurumlar ve organizasyonlar sayesinde gelişirler. Din, inanç alanında dinsel iletişim araçlarını hazırlamak suretiyle kendini gösterir. Dolayısıyla dini boyutta, diğer fonksiyon sistemlerinden farklı olarak, aşkınlık ve içkinlikle ilgili özel bir iletişim problemi ortaya çıkar. Zira, aşkınlık gibi "olağanüstü" ve "alışılmadık olan" hakkındaki iletişim, belli ölçüde bizzat iletişimden uzaklaşmaktır. Bu problem aşağı yukarı mistik tecrübeye de kendini gösterir. Mistik tecrübe paylaşıldığında, onun mistik karakteri kaybolur ve dünyevi bir olay haline gelir. Bu demektir ki 'Tanrı' ve 'aşkınlık' üzerine gerçekleşen iletişim, 'olağanüstü'den 'olumsallığa' kadar gelişen bir farklılaşmaya izafe edilir ve bu farklılaşma dinsel iletişimin kodlarına işaret eder (Knoblauch, 1999: 131-132).

<sup>12</sup> "Bir iletişim olarak din olgusu" Luhmann'ın bu adla yazdığı makalesinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bkz. Luhmann, 1998: 135-145.

Luhmann'a göre sistemler en üst düzeyde oluşurlar; ikinci aşamada onlar makinelere, organizasyonlara, sosyal sistem (toplum) ve psişik sistem (insan) bölümlerine ayrılırlar. Üçüncü aşamada ise -sosyal sistemin gölge fenomeni olarak- etkileşimlerin, organizasyonların ve toplumların nesnelleşmesi meydana gelir. Luhmann bir sistem teorisyeni olarak tanımlandığı zaman, bu prensipte toplumsal teori olarak sosyolojik anlayıştan bir ayrışmayı içerir. Sistemin önceliği-üstünlüğüyle program artık insanlar ve onların iletişimleri üstüne olmaz, aksine sosyolojik bir konuya ihtiyaç duyan ilişkilere yapılır. Ancak bu ilişkiler her bir alt sisteme göre ikincil özgün kodları ortaya çıkartır ve problemler böyle bir formüleştirme stratejisi ile açıklanır. Onun din teorisinde bu durum "aşkınlık/içkinlik" kodlarıyla dile getirilir. Luhmann bu iki parametrenin giderek artan evrimsel karmaşıklık ilişkisinden geniş dinî materyali türetmek ister: 'tabu', 'şahsiyet', 'kutsal ve profan' arasındaki ayrım, bu ayrımın çözülmesi ve hatta 'inkarnasyon'da buna dahil olur. Dolayısıyla "aşkınlık/içkinlik" koduyla programlandığında dinin, kendi kendini yaşatan sistemin salt bir gölge fenomeni olarak kavramlaştırılması söz konusu olmaktadır. Abrahama göre bu formülasyon, gereksizce insanı dinin referans ölçüsü olmaya götürür (Abraham, 2004: 412-413). Bütün bunlarla birlikte, Luhmann'ın dinsel iletişim konusundaki yaklaşımları, onun din sosyolojisinin konusunu özellikle dinsel iletişimler çevresinde belirlediği anlamına gelmektedir.

### DİNSEL ORGANİZASYON

Luhmann, modern toplumdaki bütün diğer işlev sistemleri gibi, uzman teologları ve teşkilatlarıyla organize olmuş dinsel sistemin de genel sistemde temel bir rol oynadığını ısrarla belirtir. Benimsenmiş kurallara dayalı organizasyonlar, özellikle belirli roller aracılığıyla saptanabilen üyelik kurallarından oluşan bir sosyal sistemdir. Organizasyonlar her bir alt sistemde kendine özgü yapılarla şekillenirler; örneğin ekonomi sisteminde *işletmeler*, siyasal sistemde *partiler*, eğitim sisteminde ise *okullar* bu sistemleşmenin özel yapılarıdır. Alt sistemlerin operasyonellikleri (eylem yetenekleri) giderek artan bir ölçüde sosyal sisteme dayandığı için, işlevsel yönden farklılaşmış bir toplumda formal organizasyonlar artık daha özel bir önem kazanırlar (Fritsch, 2003: 129). Bu anlamda dinsel organizasyonlar dinsel sistemin istikrarlı güncelliğini ve işlevselliğini temin etmektedirler. Ancak artan toplumsal farklılaşma, sosyolojinin olduğu gibi teolojinin de kavramlarını yüksek bir soyutlama düzeyinde formüle etmeye zorlar. Dinin fonksiyonlarının gittikçe soyutlaşması ise teolojik çerçevede bazı özel sorunların ortaya çıkmasına yol açar.

Dinsel organizasyonlar genel olarak üyelerine aidiyet duygusu kazandırır; bu anlamda 'kiliseler' üyelerinin ilgi ve çıkarlarını temsil ederler. Hıristiyan teolojisini esas alan Luhmann'a göre, dinin fonksiyonunu icra eden organizasyon "kilise" olup, o yalnızca resmi anlamdaki kilise ile sınırlanamayan geniş bir kavramdır. O bu kavramla, dinsel iletişim, ritüel ve teoloji olarak kendini gösteren bütün yoğunlaşmış ve sınırlı iletişim sistemlerini anlamaktadır. Kilise, diğer organizasyonlardaki "üyelik", "üyelerin gündelik hayatını yönlendiren amaçları belirleme" ve "yapı ve süreçlere uygun biçim alabilirlik" gibi formal özellikleri gösterir.

Bu organizasyonlardaki üyeliğin gönüllü olması, nicel, etkin ve resmileşme eğiliminde üyelik rollerinin ayrışmasıyla sonuçlanır (Knoblauch, 1999: 135-136).

Dinsel organizasyonun gerekliliği, bir inanç topluluğu olarak *kilisenin* ortaya çıkmasına imkân verir. Ancak bu yapılaşma sürecinde yöneticilerin ve öğretilerin uyumluluğu sorunu ortaya çıkmaktadır (Helmsletter, 2005). Dinsel sistem, özünde resmî kilise ve farklılaşmış üye rollerinden oluşur. Resmi kilisenin kararları yalnızca üyelerle sınırlı değildir. Organizasyonun diğer karar süreçleri, finansal yatırımlar, servet yönetimi, okullar ve üniversitelerdeki eğitim, politik karar süreçlerine katılım, hayır işleri altyapısının hazırlanması gibi ekonomi sisteminin, hukuk sisteminin ya da eğitim sisteminin içsel dünyasına yönelik icralar da buna dâhildir. Luhmann'a göre toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak rollerin ayrılaşmasında sosyal sistemin önemli göstergeleri oluşur. Rol farklılaşması birey ve toplum arasındaki ilişkilerde büyük önem taşır. Geleneksel yapılarda özel statü gruplarına aidiyet, bireylerin zenginlik, güç-iktidar ya da bilgiye- ve geniş ölçüde de mesleğe- geçişi üzerinde belirleyiciydi, ancak fonksiyonel olarak ayrılaşmış modern toplumda üst statü aidiyetinin sağladığı bu avantajlar kaybolmuş ve geçersizleşmiştir. Bununla birlikte modern toplum hayatında da bireyler için katılım ve bağlantı problemleri ortaya çıkmıştır. Dini organizasyonlara katılım ise büyük ölçüde *sosyal iletişime katılma şartlarına dayanmaktadır*, yani dinsel sistem gibi *sosyal sistemden beklentiler, katılımcıları ve giriş şartlarını etkiler*. Kilisevi organizasyonlara katılım ise, zorunlu kilise vergilerinin ödenmesi ve dinsel iletişime dahil olma gibi sorumluluklar ve sonuçlar getirecektir. Luhmann burada Luckmann'ın tanımlamasına benzer bir "kararların özelleşmesi"nden söz etmektedir. Bu süreç, dine ilişkin kararların dinî profesyoneller tarafından ele alınması sonucuna götürür. Böylece kitleler için daha çok boş zamanlar alanına tekabül eden dinsel alanda rekabet ortaya çıkar ve dinsel sistem bu türden aktivitelerle uğraşmak durumunda kalır. Üyeler büyük ölçüde kiliselerin hizmet kurumları formundaki etkileşimler aracılığıyla entegre olurlar (Knoblauch, 1999: 136-137).

Kilisevi dinsel teşkilatın görevi, dinî anlam verme sürecinde 'mitleri' ya da geliştirilmiş 'dogmaları' üretmek ve 'günlük pratiklerin' yapılmasını sağlamaktır. Kuşkusuz dini teşkilatlar bir yandan *inanç topluluğu* diğer yandan *üyelik teşkilatı* olarak farklı tasavvurların çakıştığı bir durumu ifade ederler. İkinci özellik sayesinde "katılma/dışlama" (üye olma/üye olmama) ayrımıyla din sistemine girilir; ancak teşkilat sisteminden çıkarılma kesinlikle dindarlığın sona ermesi anlamına gelmez. Özellikle "din sisteminin" bir temele sahip olmadığı, dini eğilimlerin sosyal iletişimde artık hiçbir şansı kalmadığı durumlarda, katılmaktan imtina edilir. Buna karşılık "teşkilat sistemi" üyeliğe kabul, katılma ve dışlama üzerinde, yani bununla ilgili geçerli kriterler üzerinde başka bir şekilde etkili olur. Kişilere özünde din olarak deklare edilmeyen şeyler daha cazip gelebilir ve dolayısıyla onlar daha ziyade dinin fonksiyon sistemine yönelebilirler. Bu yüzden hem teşkilatlı hem de teşkilatsız dinler ortaya çıkabilir. Bundan dolayı Luhmann'ın da vurguladığı gibi *din kavramı* sosyolojik perspektifte, *dini teşkilatın* kendi öz tanımlamasıyla aynı şey değildir (Fritsch, 2003: 129).

Dinsel organizasyon konusunu İslam örneğinde ele alan King'e göre, İslam'da 'vahiy' olgusu, anlam sisteminin kendine dönük ve kapalı olmasını sağlamıştır. Bu sistemde *yeniden yorumlama* olgusu, *sürekliliği ve devamlılığı sağlayan teolojik yargının* ellerinde gerçekleşmektedir. İslam'da vahiy olgusu yani Kur'an'ı Cebrail'in bizzat Allah'tan aldığı gibi Hz. Muhammed'e indirdiği şeklindeki görüş her zaman ön planda tutulmuştur. Bu da devamlı surette *vahyi biricik başvuru kaynağı olarak dikkate almak* demektir. Neticede vahyedilmiş bir kitabın varlığı, farklı davranış şekilleri hususunda *kabul edilebilen-kabul edilmeyen* ve Kur'an'ın farklı yorumları ile ilgili olarak ta *geçerli-geçersiz* gibi **ikili değerlendirme kodlarını** mümkün kılmıştır. Luhmann'a göre bu husus, kilise ya da sosyal kurumlar olarak dinî sistemlerin oluşumu için merkezi bir öneme sahiptir (King, 2000: 20-22). Burada vahyin algılanma biçimine bağlı olarak yorumlama yetkisinin oluşturduğu bir kurumsallaşma söz konusudur. Bununla birlikte Luhmann'ın dinsel organizasyon ile ilgili düşüncelerinin, özellikle kilise sosyolojisi bağlamında şekillendiği anlaşılmaktadır.

### DİNİN EVRİMİ

Kuramsal yaklaşımında organik metaforlardan hareket eden Luhmann, bu çerçevede genelleşmiş evrimci prensipleri benimser (Özdemir, 2001: 12). Buna göre sosyal sistemler, sosyal evrimin beklenmeyen iletişimlerinde meydana gelen değişimin mekanizmalarına tabidir. Luhmann 'değişim'i içsel sebeplerin değiştirdiği organizma durumundaki klasik evrim teorisinden farklı şekilde ele alır. O 'seleksiyon'u çevrenin organizma üzerinde uyguladığı bir seçme baskısı olarak görür; kendi kendini yaşatan sistem, çevrenin karışıklıkları tarafından güdülenir. Rahatsızlık verici karışıklıklar bir sistemi tahrik ederler ve yapısal değişikliklere neden olurlar. Bu anlamda her toplum evrime tabidir, kendini değiştirir ve farklı biçimlere dönüşür (Fritsch, 2003: 126). Luhmann böylece 'toplum'u, toplumsal evrimi yöneten sistem olarak ortaya koyar. Bir başka deyişle toplumun en önemli işlevi, geniş bir sosyal sistem olarak evrimi kontrol etmesidir. Evrim, yapı değişiminin özel bir şekli olup, sosyal evrim ise toplumun karmaşıklığının çoğalıp ilerlemesi anlamına gelmektedir (Yoldaş, 2004: 146-147).

Luhmann, sistemlerin varlıklarını sürdürmeye ve korumaya çalışırken, dünya karmaşıklığını indirgeme yolunda zorunlu olarak kendi karmaşıklıklarının artmasına evrim demektedir. Yani her bir sistemdeki yapısal değişiklikler, öteki sistemlerin çevresini daha fazla karmaşıklaştırmakta ve bu durum sistemlerin kendi karmaşıklıklarını arttırmaya zorlamaktadır. Habermas, Luhmann'ın evrimi, süreç içinde dünyanın karmaşıklığının arttığı, adeta genişlediği bir tür kozmik öğrenme süreci olarak tasarladığını belirtir (Habermas, 1998: 502, 504).

Anlaşılan Luhmann, insanlığın evrimini giderek farklılaşan sosyal sistemin bir gelişimi olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu durum evrimi, toplumların kendine özgü ayrılaşmasında biçimlenen bir olgu olarak görmeyi gerektirir. Toplumsal evrim, iletişim araçları ve fonksiyon düzeylerinin farklılaşmasında izlenebilecek doğal bir gelişmedir. Luhmann'a göre sosyolojide evrim teorisi hiçbir zaman gerçekçi bir şekilde ele alınmamıştır. Sosyolojik yönden toplumun din sistemiyle ilişkisini de böyle evrimsel bir farklılaşma olarak yorumlayan Luhmann, toplum-

sal evrim sürecinde din sistemlerinin, sistem içinde politika, ekonomi, aile ve bilimin yanında kendi özel işlevleriyle bir alt sistem olarak farklılaştıklarını açıklar (Köktaş, 1993: 44-45). Onun bu konudaki çıkış noktası, özellikle dogmaları ve teşkilatıyla resmileşmiş dinler için dinin *evrimsel bir zorunluluğa* tabi olduğudur. Din, değişim ve süreklilik çizgisinde, artan karmaşıklık ve istikrar arasında daima yeni kararlar almalıdır. Zira bir sistem, bir yandan kendi karmaşıklığını ve olumsuzsalığını yükseltmekle (yeni seçenekleri denemek için) sistem olabilirken, diğer yandan da onları sürekli olarak (onun kontrol edilebilirliğinin sürmesi için) azaltmak zorundadır. Diğer alt sistemlere göre programların (teoriler, yöntemler, eğitim kriterleri, hukuk yasaları, finansman vb.) süreçteki dönüşümü, dinde nispeten daha az değişmektedir (Abraham 2004: 397).

Luhmann, dinin evrimini dinsel iletişimin tarihi olarak yeniden düzenler. Dinsel iletişim ve din dilinin gelişiminde “anlam”ın toplumsal formlarının, toplumsal gelişmişlik düzeylerinde farklılaşan örneklerini açıklamaya çalışır. İlkel toplumlar, katmanlaşmış toplumlar ve fonksiyonel yönden farklılaşmış toplumlarda kutsalın toplumsal formlarının geçirdiği aşamalara işaret eder; ilkel ya da kabile toplumlarında bir “sır” olarak kabullenilen olguların, ikinci aşamada “kötülük ve kader sorunları” haline geldiğini, giderek bu süreçte dinin bir tarihsel fenomen haline dönüşünün izlerini sürer. Tarihselleşme, dogmaların azalan öneminin göstergesi olur. Böylelikle dogma konusunda da o ana kadarki etkili esoterik yapılardan ziyade onların fonksiyonları ve tarihsel toplumsal makuliyetleri sorgulamaya geçilir. Bilimsel ufkun genişlemesi ve yerelliğin, kültürlerin rölatifliğinin keşfiyle, aydınlanmadan bu yana özellikle dünya dinlerinin içerik bakımından bir standartlaşma yaşadığı, ancak bunun aynı zamanda kesinlik beklentisi ve kendine referans vermenin de yükselmesi anlamına geldiği vurgulanır. Luhmann bu süreçlerin ve ona ilişkin düşüncelerin yararını, artan din eleştirisinde değil, aksine “gözlem” ve iletişim imkanlarının büyümesine hizmet eden formların yapısal zenginliğinde, değerlerin yer değişiminde görür. Luhmann, evrim modelinin yegane yön göstergesi olarak, iletişimin muhafazası ve çeşitlenmesini önemli görür. Evrimsel perspektifte gerek dinsel anlamın yorumunda olsun, gerekse ritüel, büyü, peygamberlik, profesyonel rollerin ayrılaşması veya herhangi bir dinsel fenomenin muvafakatini sağlayan modern stratejiler olsun, bunlar Luhmann tarafından hep kendi kendini yaşatan sistemin birer evrimsel aşamaları olarak yorumlanır. Elbette evrimde istikrarlılık, hatta bozuk uyumlarda mevcut olabilir. Luhmann, Darwin gibi değişiklik ve seçme (uyum) arasında sıkı nedensel bir ilişki görmez. Böylece bir yönüyle nedensel belirlemeyi reddeder, ancak özellikle de çok geniş kapsamlı evrimin bu her iki (değişiklik ve seçme) talebinin sistemsal entegrasyonunda bunu yadsır. Yani “tesadüfler” klasik evrim teorisinin aksine, düşük de olsa uyumlulaştırıcı bir rol oynar (Abraham 2004: 398-399).

Luhmann özellikle inanç konularında ortaya çıkan ihtilafları çözümlemeye dönük çabaların, dinî dogmanın daha fazla gelişmesini sağladığını belirtir. Dinsel iletişim sistemi içinde ayrılaşmayı sağlayan ikili kodlamalar yoluyla dönüşlülük sürdürülür. *Dönüşlü süreç* kendi kendine gerçekliğini korur ve bizzat kendisi değişir. Luhmann'ın evrimci bakış açısından bu, dinin modern toplumlara taşınması-

na imkan veren bir potansiyeldir (King, 200: 27-28). Toplumsal evrim sürecinde dinin temel fonksiyonu, karmaşıklığın yeniden formüle edilmesini sağlama olarak belirginleşir. Bir başka deyişle dinsel sistem de bu sürece bağlı olarak değişmektedir. Dinin evrimi düşüncesi ise, modern toplumda sekülerleşme konusunu öne çıkarır.

### SEKÜLERLEŞME

Luhmann'da sekülerleşme kavramı, modern toplumda dinin algılanmasına yönelik tepkileri anlamaya dönüktür. Modern çağda dinin konumu değişmekte, daha önceki toplulukları karakterize eden merkezî pozisyonu giderek kaybolmakta ve makuliyet sağlama gücü çözülmektedir. Aynı şekilde diğer sistemlerdeki belirleyiciliği sona ermekte, kendi kendini yaşatan bir sistem (autopoietisches) olarak kendi özel alanına geri çekilmektedir. Dinin modern toplumdaki bu konum değişikliği bireyleşme ve özellikle sekülerleşme olguları ile bağıntılı olarak anlaşılmaktadır. Modern çağda bireysel özgürlük ve eşitliklerin artışıyla gelişen insan hakları bağlamında, din konusunda da artık bir zorlama olmaksızın herkese kendi dinini seçebilme imkânı doğmuş oluyordu. Dinlerin farklılaşmasından yalnızca dinler arasında değil, bir dinin kendi içinde de bireysel inanç ayrımları ortaya çıkmaktadır. Sosyal ve dinsel sistemlerdeki bu değişimlerden dolayı 'dinsel iletişim'in niteliği farklılaşmaktadır, çünkü artık genel kabullerden ziyade, bireysel kabul veya retler söz konusu olmaktadır. Luhmann'a göre sekülerleşme ve bireyleşmenin gelişimi bakımından dinsel organizasyonların konumu "kriz" kavramıyla sınırlandırılmaktaydı ve "böyle bir dönüşüm öngörülüyordu". Oysa ki kriz kavramıyla sözü edilen fenomen, daha ziyade fonksiyonel bakımdan ayrılmış bir toplumda dinin konumuna ilişkin yapısal uyumsuzluk ve tutarsızlıklar için geçerli olabilir. Burada yeni bir duruma evrimsel bir uyum söz konusu olmaktadır. Ancak Luhmann'a göre dinin gelecekte alacağı kabul edilen bir form tasvir edilemez. Mamafih 'dinsel iletişim' gelecekte de ayırt edilebilir ve görülebilir olmaya devam edecektir, din gelecekte de özgün bir fonksiyon sistemi sağlayacaktır. Bu çerçevede tektipleşmeye giden bir dünya dinine doğru gelişim beklenemez; daha ziyade farklılaşan çeşitli dinler ve dini hareketler var olmaya devam edecektir (Fritsch, 2003: 129-130).

Sekülerleşme konusunu bir problematik olarak ele alan Luhmann, onunla ilgili olarak özellikle giderek artan "fonksiyonların farklılaşması" olgusunu öne çıkarır. Esasen modern ve postmodern dönemde dinin genel bir fonksiyon kaybı yaşadığı kanaatinde olan Luhmann, aksine bu süreçlerde bazı fonksiyonlarının önem kazanarak belirginleştiğini düşünür. Din gerçi etki alanı bakımından belli ölçüde sınırlanmıştır, ancak genel sistem (toplum) içinde daha kesin ve vazgeçilmez bir pozisyonu da bulunmaktadır. Abraham'a göre bu teori "din olgusuna, belirsiz ve güvencesiz dönemlerde genel bir işletmenin son derece yüksek ve donanımlı mevkiinden vazgeçen ve bunun için, belirli, güvenli yeni bir işe atandığı için bu yeni konumuna razı olan ve bununla yetinen bir memur-görevli gibi yaklaşmaktadır." Fonksiyonel farklılaşma, fonksiyonların özelleşmesine (uzmanlaşmaya) dayanmaktadır. Bu durum sisteme özgü yeni sınırlamalar getirirken spesifik fonksiyonlar için daha iyi şanslar yaratır. Luhmann bunu formel olarak ileti-

şim imkanlarının ve simgelerinin çoğullaşması, temsil özgürlüğünün artışı olarak tanımlar (Abraham, 2004: 391). Genel anlamda Luhmann modern toplumların sekülerleşmesini, daha çok dinin bu süreçte farklı bir karaktere bürünerek özelleşmesi olarak ele almaktadır. Dolayısıyla toplumun fonksiyonel farklılaşması sonucunda, kararların ve buna bağlı olarak ta dinin bireyselleşmesi veya özelleşmesi söz konusudur. Bireyleşme ve genelde sekülerleşme, esasen modern toplumdaki fonksiyonel farklılaşma sürecinin bir sonucudur.

Luhmann fonksiyonel farklılaşma kavramını tanımlarken, "dinin fonksiyon kaybı" iddialarını tartışır. Ona göre fonksiyonel olarak ayrılmış bir toplumda "dinin şansı" aslında giderek artmaktadır, ancak bu durum belli bir dinsel yaşam biçimine katılımdaki niceliksel bir artışı işaret etmez. Gerçekte farklılaşma süreci, dinsel ve dinsel olmayan yaşam tarzlarının özel iletişim yeteneklerini arttırmalarına yardımcı olmaktadır. Öte yandan Luhmann 18. yüzyıldan bu yana dinin kendi gözlem tekeli kaybederek "kültür" içinde kaybolmasının ve kültüre dönüşmesinin "hatalı, eksik ve şaşırtıcı" bir şekilde "sekülerleşme" kavramıyla ifade edilmesini eleştirir. Bu durum daha çok dinin sözde krizi yahut fonksiyon kaybını kapsaması durumunda söz konusudur. Ancak Luhmann tarihsel bir betimleme kategorisi olarak onu muhafaza eder. Bu çerçevede fonksiyonel ayrılmışlığın gelişimi ve toplumda dine ilgisizliğin artışı bakımından, din önceki önemini ve otoritesini giderek kaybeder, o artık kültürün bir kısmı olarak gözlemlenir ve diğer dinlerle dinî olmayan yönelimlerin karşılaştırmasına maruz kalır (Helmstetter, 2005).

Hemen her toplumda rastlanan bir gelişmeyi ifade eden bir olgu olarak sekülerleşme (Kirman, 2005: 53), özellikle modern toplumlarda dinî kurumların giderek toplumsal boyutlarından soyutlanmasına ve marjinal bir konumda kalmasına yol açmıştır. Bu bağlamda dinin metafizik yollarla dünyaya düzen vermeye çalışması onun diğer alt sistemlerle arasındaki ilişkinin kopmasına ve buna paralel olarak toplumu etkileme gücünün de giderek azalmasına yol açmaktadır (King, 2000: 31). Luhmann'ın teorisinde dinin görevi, içinde varlık bulduğu sosyal çevreyi dini terimlerle yorumlanmasını sağlayacak bir inşaa olarak belirginleşiyor. Buna göre modern toplumda problem yalnızca dinin konumunun ne olduğu meselesi değildir, asıl problem dini perspektiften sistem/çevre ilişkisinin tamamen yeniden formüle edilmesi problemidir. Bu çerçevede, dini iletişimlerden başka bir şey üretemeyen din, hukukî, siyasi ve bilimsel iletişimleri de dini terimlerle yeniden inşa etmekle programlanmıştır. Elbette bu, iletişimlerin daima dinî olacağı veya dini lider ve kurumların hiçbir zaman siyasi, ekonomik vb. meselelere karışmayacağı anlamına gelmez. Gerçekte dini lider ve kurumlar, diğer sosyal sistem kodlarının dilini farklı bir takım faaliyetler için kullanabilirler. Esasen bu yeni durum sekülerleşmenin görüntülerinden birisidir (King, 2000: 17). Luhmann'ın sekülerleşme analizinde öne çıkan "kararların özelleşmesi" olgusu (Luhmann, 2002: 289-298), bir anlamda dindarlık formlarının ya da göstergelerinin diğer sosyal sistem kodlarından etkilenmesini açıklamaktadır. Sekülerleşme, dinin yaşam dünyasına hakim konumunda ve kurumsal dindarlığın yapısında zayıflama-

ya yol açmış, ancak bu süreç dinsel iletişimin farklı kodları da kullanabilme genişliğine sahip olmasını getirmiştir.

Anlam sistemleri olarak dinler, özellikle aidiyet fonksiyonlarıyla bağlantılı olarak yoğun bir şekilde değişime açıktırlar. Modern toplumda diğer sosyal kurumlar gibi dinler de sürekli olarak kendilerini yeniden kurarlar. Bu değişimler kaçınılmaz olarak geleneksel dinleri modern seküler toplumların dünyasına sevkeder. Önceden bilinmesi imkânsız bu oluşumlar, geniş ölçüde iç ve dış faktörlere bağlı olarak, gerçek sosyal bir dünyada söylemlerin parçalanmasının yansıması olan bir anlam kırılması şeklinde daha geniş bir değişimi ifade eder (King, 2000: 34). Luhmann, dinî gelişim süreci ve dinsel kimliğin değişimini, dünyevileşme sürecinin ve seküler dinî bir kimliğin kurulmasının sadece bir yönü olarak düşünmektedir. Bu süreçlerin ikincisi, seküler anlam sistemleri yoluyla dinlerin dönüşümünü ifade etmektedir. Tıpkı dinî bir çevrede işleyen sosyal çevre ve sosyal sistemlerin kutsallaştırılması gibi, din de diğer alt sistemler ve toplum tarafından kendi terimleri üzerine yeniden kurulur. Ancak bu, basit anlamda dinin siyasî ve ekonomik çıkarları meşrulaştırması ya da dinlerin seküler kurumlar tarafından bir şekilde bertaraf edilmesi anlamına gelmez. Bu gün, çeşitli anlam sistemleri dinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Öte yandan sekülerleşme sonucunda dinî çoğulculuşma, özelleşme, bireycilik ve azınlık dinî grupların inanç ve pratiklerini sürdürebilme gibi olumlu yansımalar, bu süreci din açısından tamamen olumsuz bir gelişme olarak yorumlamaya engel oluşturur. Seküler söylemlerde dinin yeniden kurulmasıyla, ayrı dini anlam dünyasında birbirini anlamayan insanlar, aynı dili konuşma ve birbirlerini makul ölçülerde anlama imkanı da bulurlar (King, 2000: 36-37). Luhmann'ın sekülerleşme sürecinde bir anlam formu olarak dinin yeni işlevlerini öne çıkarması, "modernleşmenin anlam krizine karşılık dinin anlam kazandırma gücüne vurgu yapan fonksiyonalist eğilime" (Kirman, 2005: 49) uygun düşmektedir. Öte yandan Luhmann'ın sekülerleşme analizi King'in de vurgulamaya çalıştığı gibi, özne merkezli algılamanın sorunları olarak değil, sistem olarak toplumsal işleyişte yarattığı yeni iletişim durumları ile tartışma konusu yapılmaktadır. Dolayısıyla Berger'de görülen öznel ve nesnel sekülerleşme (toplum ve bilincin sekülerleşmesi) (Berger, 2000: 168) ayrımı Luhmann'ın yaklaşımlarında yer bulmaz.

Modern toplumlarda, hukuk, siyaset, ekonomi ve eğitim gibi kurumlarda dinin yeniden kurulduğu görülmektedir. Bu yeniden kurulma süreci dindar bir birey için de tercih ve seçmede yeni zorluklara yol açmaz. Bireyler bu bakımdan bir yandan dinsel aidiyetle ilgili, diğer yandan vatandaşlıkla ilgili yükümlülüklerini bir çelişkiye düşmeksizin yerine getirebilirler. Sekülerleşme sürecinde geleneksel dindarlık formlarınca bertaraf edilemeyen sorunların yeniden inşalarla aşılması söz konusudur. Örneğin bilim ve tıp tarafından üretilmiş normatif açıklamalar ve onların beklenmedik güç durum ve hayal kırıklıklarının sebep olduğu problemler, çoğu zaman geleneksel dinlerin çözüm alanında bulunmaz. Bireyler birbiriyle uyumsuz izahlarla karşı karşıya kalınca bu seçenekler arasında seçim yapmakta zorlanırlar. Sekülerleşme sürecinde din, kurum oluşturan bir norm olarak farklı statüsünü kurtarmak için çok sınırlı alanların dışında, geleneksel toplumlarda

sahip olduğu önceden haber verme rolünü terk etmeğe zorlanır (King, 2000: 44-455). Luhmann sekülerleşme sürecini, kapalı bir dini sistem içinde anlam taşıyan pratikler ve ritüellerin, dini anlam sistemleri içinde yeniden formüle edilmesine imkan sağlayan bir gelişme olarak yorumlamaktadır. Yüksek derecede ayrılmış toplumsal yapının bir sonucu olarak sekülerleşme, her ne kadar dindarlığın geleneksel, kurumsal görüntülerinde bir zayıflamaya yol açsa da, din için bu ayrılmışlığa eşlik eden anlam ve sistem sorunlarına yeni cevaplar ve yeni fonksiyonları yerine getirmek üzere yeni şansları da üretmektedir. Dinin bu süreçte mutlak olarak ne fonksiyonunu ne de önemini kaybetmediğini düşünen Luhmann, özellikle dinsel kararların özelleşmesindeki etkisiyle sekülerleşmeyi önemser. Luhmann'ı sekülerleşme yaklaşımında orijinal kılan hususu da burada görmek gerekir

### DİNİN KENDİNE ATFI

Luhmann'ın terminolojisinde, kendini oluşturan unsurları kendi üreten ve yenileyen sisteme, "kendini-referans-alan sistem" (Selbstreferenz) denir. Bir sistem sadece kendini teşkil eden öğeler arasında kurulan bir düzenle kendi kendini üreterek yenileyebilmektedir. Kendini referans alma, sistemin her türlü eylemi sergileyebilmesinin de ilk şartıdır. Bir sistem, ancak sergilediği diğer eylemlerin eşlik etmesi ya da onaylaması ile yani sistemin kendine danışması ile eylem yapabilmektedir. Kararlar ise aynı sistem tarafından verilmiş diğer kararların ışığında ve onlarla ilgili olarak alınmaktadır. Sistemi meydana getiren unsurların sistem tarafından üretilmesi için bu düzenin muhafaza edilmesi önem taşımaktadır. Bu sebeple her unsur, hangi muhtevaya sahip olursa olsun veya sistemin çevresi tarafından nasıl bir öneme sahip olursa olsun, hep "kendini üreten o bütünlüğe" işaret eder. Ancak sistemlerin kendini-referans alan işleyiş tarzı, genellikle fasit bir daire oluşturmak veya verimsiz olmakla da eleştiri konusu yapılmıştır. Sosyolojik açıdan bakıldığında; sistem kendini-referans alma özelliği sayesinde değişen sorunlara karşı açık olabilmekte ve kendi operasyonel yapısını aynı şekilde muhafaza edebilmektedir (Luhmann, 2002b: 34-35, 36).

Luhmann temelde Parsons'ın sistem görüşünü, "kendini referans alan sistem" anlayışına dönüştürür. Anlam, din ve toplum üzerine değerlendirmelerde bulunurken, bir şekilde yeni perspektiflerin de kurucusu olur. Onun yaklaşımında "kendini referans alan sistemler", yalnızca kendilerini düzenleyen ve organize eden sistemler değil, aynı zamanda bir sistemin parçaları veya öğelerinin kendine atıfsal durumunu öne çıkaran fikirleri de kullanmaya eğilim gösterirler. Sistemler daima karşılıklı ilişkilerin içinde kendini üreten unsurların bağlantılarına dayanan bir ağ olarak kendilerini yeniden üretirler (Luhmann, 1990: 209).

Dinler bakımından "kendini referans alma" eylemi, *gerçeklik probleminin yalnızca kendi terimleriyle işlenmesi gereğine* işaret etmektedir. Burada bir iletişim aracı olarak "dil", sosyal çevrede meydana gelen beklenmedik durumları tamamen dinî terimlere dönüştürerek onların bertaraf edilmesini sağlar. Din dilinin iletişim aracı 'inanç' iken, diğer sistemlerde iletişim kodları 'gerçek', 'sevgi' veya 'para' olarak değişmektedir. Dinsel sistemin kendisini referans alması, kendine atfı ya da din dilinin gelişimi, belli ölçüde onun kendi teolojik temellerini oluşturmasına

bağlıdır. Luhmann, teolojik yapının zaman içinde şekillenmesini, dinî dogmanın evrimine ilişkin yaklaşımlarında açığa kavuşturmuştur. Dinin kendi iç dinamiklerinde ritüelden inanca doğru gerçekleşen dönüşümü dinsel evrim olarak işlemektedir. Onun yaklaşımına göre, eski dinlerde çok yaygın bir şekilde bulunan mitler, büyük ölçüde ritüel ve külte dayanmaktadır. Zira dinin eski dönemlerde soyut ve genelleşmiş sembollerle etkili olması imkânsızdı. İnançın doğru anlaşılması ise onun bir tartışma ve ihtilaf konusu olmasına bağlıdır. İnançla ilgili ihtilaf konularını halletmek, zaman içerisinde dogmanın daha fazla gelişmesini temin eder. Teolojinin bu çerçevedeki gelişmesi, özellikle inancın dönüşlü olduğu varsayımına dayanır. Buna göre bir inanç süreci, örneğin kendine özgü kavramların doğruluğu ya da yanılabilirliğini belirlemek için, inancı bir iletişim vasıtası olarak kullanarak onun kendine özgülük şartlarını düzenleyebilir. Din, inanan ile inanmayanlar arasındaki ayırmada kullandığı ikili kodlama diliyle bu dönüşlülüğü başarır. *Dönüşlü süreç* kendi kendine gerçekliğini korur ve bizzat kendisi değişir. Luhmann'ın yaklaşımına göre dönüşlü sürecin bu özelliği, dinin modern toplumlarda da devamını sağlamaktadır (King, 2000: 27-28).

Teolojinin sosyal ve tarihsel kimliğini güvenceye alması, dinsel sistemin “kendini referans alması” sayesinde mümkün olmaktadır. Teolojinin sistemleşmesinde dini tecrübeye ilişkin yorumlar ile meslekî çalışmalar önemli bir boşluğu doldurur. Öte yandan farklı toplumsal alanlarda belli ölçüde kısıtlanmış ve parçalanmış anlamlar, teolojik kavramsallaştırma sayesinde anlamlı hale gelir. *Lütuף, merhamet, iyilik ve kurtuluş* gibi kavramlar gündelik anlamlarından farklılaşırlar ve kodlanırlar. Teoloji, bu farklılaşma sürecindeki modern toplumda, giderek artan karmaşıklıkla mücadele etmektedir. Çünkü toplum ne kadar çok farklılaşırsa ve diğer sistemler ayrışırsa, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda bu iletişim ağına katılmak, dinsel güçler tasavvur etmek, düşünmek o kadar güçleşir (Knoblauch, 1999: 134-135). Luhmann'ın buradaki yaklaşımının bir anlam sistemi olarak dinin fonksiyonunu tespiti yönelik olduğu görülmektedir. Luhmann modern toplumda dinin karşılaştığı temel problemlerden biriyle uğraşmaktadır; yani kendini toplumsal çevreden farklılaştırma ve bu çevreyi aynı zamanda dinsel bir anlam katacak şekilde yeniden kurma ve kendi varlığını güvence altına alacak bir biçimde etkileme (King, 2000: 18); açıkça buna dinin kendine referansı sorunu da diyebiliriz.

### GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Genel anlamda Luhmann'ın teorik yaklaşımları özellikle soyut, anlaşılması güç kavramlara ve formülasyonlara dayanması ve pratik örnekleri içermemesi nedeniyle eleştiriye uğramıştır. Sistem teorisinde özne olarak “insan” a yer verilmeyişi, eleştirilerin odağını oluşturmaktadır. Zira bu teoride sosyal sistemler, insanlardan ve somut eylemlerden değil, iletişimlerden meydana gelmektedir (Yoldaş, 2004: 156). Bu anlamda sistem teorisi toplumsal komplekse dönüktür, yani teori özne felsefesine ve özne merkezli açıklamalara karşıt bir paradigmayı temsil eder. Luhmann'ın yaklaşımında “insan” kavramı “iletişim” kavramıyla, “antropolojik din teorisi” de bir “toplumsal teoriyle” yer değiştirmektedir. Bu durumda dinin daima bilinç ya da beden için yorumlamak istediği şeyin, toplum

için de aynı sayıldığı, yani tekrarlanan iletişimler ağında iletişimin yeniden üretildiği bir durum anlaşılmaktadır (Abraham 2004: 404). Sistem teorisi modern dönem düşünürlerinde oldukça etkili olan insan merkezli düşüncenin “toplumdan ayrı ve toplumsuz insan” anlayışına karşı bir eğilimi temsil etmektedir.

Luhmann, sosyolojik anlamda tektip bir dünya dini olmamasına rağmen, dünya toplumunun bir alt sistemi olarak ‘din fonksiyon sistemini’ kabul eder. O yüksek dinlerin, mezheplerin, kültürlerin ve kısa süreli yaşayan hareketlerin birbirlerinden ayrılan sınırlarıyla değil, daha ziyade dinsel iletişimin diğer iletişim yönellerinden farklılaşmasıyla ilgilenir. Luhmann’ın din anlayışı bu bakımdan dünya dinlerinin bütün tarihsel formlarından soyutlanmaktadır (Helmsletter, 2005). Dinle ilgili açıklamalarını ve iddialarını dinler tarihinden ve mevcut dinlerden bazı örneklerle somutlaştırmaya çalışan Luhmann’ın, bu konuda dinlere ne kadar dayandığı, onları ne kadar bildiği ve uygun bir şekilde anlattığı tartışmaya açık görünmektedir. Sosyolojik değerlendirmenin empirik kaynaklarını sunma ve teoriden pratiğe geçişi örnekleme konusunda isteksiz olan Luhmann, bu anlamda kendini büyük ölçüde kilise sosyolojisiyle sınırlı tutar.

Luhmann’ın teorisinde “kendini koruma”, “kendini sürdürme” daha doğrusu “kendi kendini yaşatma” (Autopoiesis) konusu önemli bir boyutu temsil eder. Sistemler eylemlerini sürdürebilmek için daima eylemde bulunurlar; toplum için bir takım fonksiyonları icra ettikleri gibi “kendi kendini yaşatma”yı da temin ederler. Bu temel ve sorgulanamaz anlayış Luhmann’ın bütün düşüncelerine olduğu gibi din anlayışına da yön verir. Öte yandan “gerçeklik sorunu” yahut “dini ifadelerin varoluşsal tecrübesi” gibi özsel perspektifler Luhmann’ın görüş alanına girmezler. Luhmann’ın açıklamalarında insanlar yalnızca kenarda kalan, psişik sistemler olarak görünürler. Ancak bu perspektifte sosyolojik bir din teorisine ulaşmak oldukça zor görüldüğü gibi, dinle ilgili varoluşsal anlam da bu bakış açısında giderek kaybolur. Luhmann’ın önerisi incelendiğinde, dinin bütün diğer modern fonksiyon sistemleri gibi artan karmaşıklığın baskısı karşısında yaşadığı konumsal değişiklik, onun ikincil düzeyde bir organizasyona tekabül etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda dinin ontolojik olarak temellenmiş kozmolojisinden ve kendi ahlakî özgüveninden feragat etmesi söz konusudur. Bu durumda teolojik kavram ve olguları bir sistem operasyonu olarak nasıl ele alacağı, bunların işleyen bir sistemin istikrarına nasıl yardım edeceği soruları önemli hale gelmektedir (Fritsch, 2003: 130).

Dinsel organizasyon, dinin evrimi ve sekülerleşme konularında Luhmann’ın düşünce sisteminin büyük ölçüde Batılı dinsel sistem çevresiyle sınırlı görünmektedir. Esasen Luhmann’ın bu hususları Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlerin gerçekliğiyle ilişkilendirme gibi bir kaygısının olmadığı da anlaşılmaktadır. Öte yandan, öncelikle sınırlı sorunlarla meşgul olan Luhmann’ın sistem teorisi, zaman içinde adeta dinle rekabet eden bir süper teori gibi açıklayıcılık gücüne kavuşturulma; dünya görüşü boyutunda adeta dinsel bir misyona sahip olma potansiyeli taşımaktadır. Aslında Luhmann bu metateorik yaklaşımını bütün eserlerinde muhafaza etmektedir. Yine Luhmann’ın sisteminde insan ve Tanrı ancak ikincil bir muhteva olarak görünürler; dinî mitler yalnızca iletişimin yo-

ğunlaşması olarak var olabilirler. Bu yüzden sosyolojik bir teori bağlamında, din yalnızca iletişimsel olaylar olarak kavranabilir (Abraham, 2004: 408, 413).

Sonuç olarak belirtmelidir ki, Luhmann'ın din teorisi ve din sosyolojisi yaklaşımları, genel sistem teorisinin açıklayıcı varsayımları ışığında şekillenmektedir. O her şeyden önce, "dini alt sistemin" oluşumunu özel bir problemle ilişkili olarak tanımlar. Dini bir "anlam formu" olarak yorumlarken, onun özellikle sosyal sistemdeki karmaşıklıkları azaltma, tarihsel ve toplumsal olumsuzlukların üstesinden gelme ve belirsizliklerin dönüşümünü sağlama gibi temel fonksiyonlarını öne çıkarır. Luhmann'ın teorisinde din, toplumsal yapıların ve dünya tasarımlarının olası seçimlerini taşınabilir yapma işlevine sahiptir. Onların olumsuzluğunu düzenler ve gerekçelerine uygun olarak yorumlar. Dinsel sistem, gerçeklik problemini, beklenmedik durumları ve olumsuzluğu yine kendine atıfta bulunma özelliğiyle kendi terimleriyle işleyerek bertaraf eder. Dinin kendine atıf yapma özelliği ve daha genelde evrimci perspektif ise, hem teolojinin gelişmesini, hem de onun kendi gerçekliğinin modern toplumlara taşınmasını mümkün kılmaktadır. Dinsel iletişim modern toplumda fonksiyon ve icra gibi boyutlara sahip bulunmakta iken, din modern toplumda kendini farklılaştırma ve kendi varlığını güvence altına alacak bir yolla çevreyi etkileme sorunlarıyla karşı karşıyadır. Ancak evrimsel zorunluluk nedeniyle din, değişim ve süreklilik bağlamında artan karmaşıklık ve istikrar arasında daima yeni kararlar almak durumunda kalacaktır.

#### KAYNAKÇA

- Abraham, M. (2004). "Joint venture' oder 'feindliche Übernahme'-Niklas Luhmanns Religionstheorie und die Theologie", *NZTStH*, Bd. Walter de Gruyter, 387-422.
- Alver, F. (2006). "Niklas Luhmann", *Kadife Karanlık 2, Ayna Şövalyeleri* içinde Su Yayınevi, İstanbul, 141-171.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Bodur, H.E. (2005). "Sosyolojik Din Teorisi ve Türk Din Sosyolojisi", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Yayını, Çorum, 75-88.
- Coştu, Y. (2003). "Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi", *İslamiyat*, VI, sayı 2, 67-76.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite-Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dahm, K.-W. (1975). *Das Jenseits der Gesellschaft*, "Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbareren: Niklas Luhmann", Cladius Verlag, München, 269-279.
- Döbert, R. (1973). *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme-Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Erste Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Erdem, F.-J. Özen (2003). "Niklas Luhmann'ın Tanıdıklık, Emin Olma ve Güven Ayırımı", *Sosyal Bilimlerde Güven*, Ed. Ferda Erdem, Vadi Yayınları, Ankara, 53-59.
- Fritsch, M. (2003). "Religion im System", *Orientierung*, Nr. 11 67. Jahrgang, Zürich, 15 Juni, 126-131.
- Habermas, J. (1998). "Niklas Luhmann'la Bir Tartışma (1971): Toplumun Sistem Kuramı mı, Eleştirel Toplum Kuramı mı?", *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 381-518.

- Helmstetter, R. (2005). "Einen Unterschied kann man nicht anbeten: Luhmanns Systemtheorie als negative theologie?", [http://iasl.uni-muenchen.de/\[15.09.2005\]](http://iasl.uni-muenchen.de/[15.09.2005])
- Kaufmann, F.-X.(1989). Religion und Modernität, Sozialwissenschaftliche Perspektiven, J.C.B Mohr (Paul Siebeck) Tübingem
- Kehrer, G. (1988). *Einführung in die Religionssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kern, T.(1997). Zeichen und Wunder, Enthustische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main.
- King, M. (2000). *Avrupa'da Müslümanlar: İslam İçin Yeni Bir Kimlik*, Çev. A.Taştan, Laçın, Kayseri.
- Kirman, M.A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kİtabevi, Adana.
- Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie*, Sammlung Götschen, Walter de Gruyter, Berlin.
- Köktaş, M.E.( 1993). *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Krech, V. (1999). *Religionssoziologie*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Lehmann, M. (2005). "Die Konfirmation der Differenz, Niklas Luhmanns Religionstheorie," Vortrag im Systemtheoretischen Kolloquium der MLU Halle, 1/01, <http://www.sociologie.uni-halle.de/lehmann/texte.html> [24.01.2005]
- Luhmann, N. (1972). "Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen", *Religion im Umbruch*, Herausgegeben: J. Wössner, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 245-285.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*, Tr. John Bednarz, Jr., with Dirk Baecker, Stanford University Pres, Stanford, California.
- Luhmann, N. (1996). *Funktion der Religion*, 4. Aufl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1998). "Religion als Kommunikation", *Religion als Kommunikation*, Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg), Ergon Verlag, Würzburg, 135-145.
- Luhmann, N. (2002a). *Die Religion der Gesellschaft*, Erste Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (2002b). *Refah Devletlerinin Siyaset Teorisi*, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul.
- Özdemir, C. (2001). "Neofonksiyonalizm", *Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 81.
- Özdemir, C. (2000). *Fonksiyonalizmden Neofonksiyonalizme: Klasik Teorilerin Yeniden İnşası*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarıbay, A. Y. (2005). Hukuk Felsefesi ve Sosyal Felsefe, "Hukuk ve Politika: Luhmann Sosyolojisi Bağlamında Bir Tartışma" (<http://www.ivrturkey.org/ays.htm>-[12.10.2005])
- Yoldaş, Y. (2004). *İşlevsel-Yapısal Sistem Kuramı*, Roma Yayınları, Ankara.  
<http://www.systemische-beratung.de/systemtheorie.htm#SystemischesDenken> – heute[15.09.2005]  
<http://www.berndporr.me.uk/luhmann3/node5.html>[14.02.2006]



## ERGENLERDE DİNDARLIK, ALGILANAN ANNE-BABA DİNDARLIĞI VE ÇOCUK YETİŞTİRME TUTUMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ

Adem ŞAHİN\*

### ÖZET

Bu araştırmanın amacı, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba tutumları ve dindarlığı arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmanın örneklem grubu Konya il merkezindeki ilköğretim ve liselerde öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilen 578 ergenden oluşmaktadır. Örneklem %56.2'si (s=325) kız, %43.8'i (s=253) erkektir. Araştırmada dindarlıkla ilgili verileri elde etmek için "Dini Hayat Ölçeği"; ergenlerin anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumlarına dair algılarını tespit etmek için tutum ifadelerinden yararlanılmıştır. Araştırma neticesinde, ergenlerde dindarlık ile ebeveyn dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; anne babanın çocuk yetiştirme tutumlarının, ergen dindarlığı ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiyi etkilediği tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Ergen, dindarlık, anne-baba tutumları, aile, psikoloji.

### THE RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGIOSITY, PERCEIVED PARENTAL RELIGIOSITY AND PARENTAL ATTITUDES IN ADOLESCENTS

The aim of this study was to examine the relationship between religiosity and the perceived parental religiosity and attitudes. The sample group of the study consists of 578 adolescents, 325 of whom are females and 253 males. The participants, being Muslim, were selected randomly from high schools in the city of Konya, Turkey. The sample group filled out "Religious Life Scale" and answered the questions about their parents' child-rearing attitudes and religiosity. The findings of the study have demonstrated the existence of a significant relationship between the subjects' religiosity and the perceived parental religiosity and attitudes. The perceived parental attitudes were found out to make a significant contribution to the relationship between the adolescent and the perceived parental religiosity.

**Key words:** Muslim adolescents, religiosity, parental attitudes, family, psikoloji.

Aile ve din, ergenin psiko-sosyal uyumunda etkili olan iki önemli kurumdur. Ülkemizde ve Batı'da yapılan araştırmalar, aile ve din arasında güçlü ilişki-

\* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, adesahin@hotmail.com.

rin olduğunu ortaya koymuştur. Buna karşılık, ergen dindarlığı ile anne-baba dindarlığı arasındaki ilişki ve bu ilişkiye etki eden faktörler, özellikle ebeveynin çocuk yetiştirme tutumlarının etkisini inceleyen araştırmalar oldukça sınırlı sayıda kalmıştır. Bu araştırmanın amacı, ergenlerde dindarlık ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiye anne-baba tutumlarının etkisini ortaya koymaktır.

Ergenlik, çocukluğun sonu ile yetişkinliğin başlangıcı arasında yer alan, kendine has özellikleri ve problemleri olan bir gelişim dönemdir. Ergenlik dönemi biyolojik olarak buluşa ermekle başlamakla birlikte, sonuna dair somut bir olgu veya olaydan bahsetmek zordur. Bununla birlikte, bireyin biyolojik ve toplumsal anlamda üretken hale gelmesi, kendi doğrularını belirleyip, ulaşmak istediği hedefleri doğrultusunda sorumluluklarını üstlenecek kapasiteye ulaşması, bu dönemin sona erdiğinin işaretleridir. Ülkemizde ergenliğin başlangıcı ve sonu konusunda psikologlar arasında bir görüş birliğine varılmadığı; ancak cinsel, ırksal ve coğrafi farklılıklar göstermekle birlikte başlangıcının, kızlar için genel olarak 11-13 yaşları, erkekler için 13-15 yaşlarına arasına tekabül ettiği; sonunun ise, yine bireysel farklılıklar olmakla birlikte, 16-17 yaşları arasında başladığı ve yirmili yaşların başlarına kadar uzayabildiği kabul edilmektedir (Kulaksızoğlu,1998, s.17; Erden, Akman, 2004, s.50; Tuzcuoğlu, 2005; Armaner, 1980, s. 80; Peker, 1993, s.106).

Psikolojide ergenlik, genel olarak bir stres ve çatışma dönemi olarak kabul edilir. Birey, ergenlik döneminin başlamasıyla birlikte, çocukluktan getirdiği duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını, bireysel ve toplumsal düzeyde yeniden şekillendirir. Bu süreçten dindarlık da etkilenir ve ergen, çocukluk döneminde oluşan dini hayatını bedensel, duygusal, bilişsel ve sosyal gelişime paralel olarak yeniden yapılandırır. Ergenlik, aynı zamanda yeni bir uyum ve denge arayışı dönemidir. Ergenlik dönemiyle ilgili çalışmalarında öne çıkan Offer ve arkadaşlarına göre, ergenlerin küçük bir bölümü literatürde bahsedilen çatışma ve problemleri yaşamaktadır (Offer ve ark. 1998, s.2-3). Biz de başta aile ve din olmak üzere, uyum sürecinde etkili olan faktörlerin olumlu etkileriyle, ergenlerin büyük bölümünün bu dönemi çok fazla çatışma ve problem yaşamadan atlattığını kabul etmekteyiz.

Ergenlerin psiko-sosyal uyumunda ailenin çocuk yetiştirme tutumlarının önemli etkileri vardır. Çocuk yetiştirme tutumları, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Mesela, Batı toplumlarında çocuk bireysel, bağımsız ve yarışmacı olarak yetiştirilirken; Doğu toplumlarında kolektif bilinç ve yardımlaşma daha çok ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan aynı toplum içerisindeki aileler ve ailelerin yapı taşları olan anne ve babalar da farklı çocuk yetiştirme tutumları sergileyebilmektedirler (Kulaksızoğlu, 1998, s.102).

Literatürde anne-baba tutumları ile ilgili olarak demokratik, otoriter ( Erbil ve ark., 2006); ilgisiz, otoriter, hoşgörülü, aşırı disiplinli ve destekleyici, (Caputo, 2005); destek, davranışsal kontrol, psikolojik kontrol ( Gillette, 2006); demokratik, ilgisiz, otoriter (Kuzgun, 1973); demokratik, otoriter, tutarsız, kayıtsız (Bilir, Dabanlı, 1981) gibi değişik sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalar değer-

lendirildiğinde, ebeveyn tutumlarının kontrol ve destek olmak üzere iki temel kategori etrafında kümelendiği görülmektedir. Ailesel destek, sevgi, sıcaklık, yardım, övme, kabul ve fiziksel etkileşim gibi aile ve çocuk arasındaki iletişimi güçlendirecek davranışları kapsar ve ergende istendik davranışların gelişmesinde merkezi öneme sahiptir. Diğer taraftan ailesel kontrol, sevgiden yoksun bırakma (love withdrawal), denetleme, düzenleme, cezalandırma, denetim altında tutma ve çocuğun davranışının kendisi ve başkalarına yönelik muhtemel sonuçlarını açıklama (induction) gibi davranışları kapsar. Kontrolün temelinde, ergenin ailenin standartlarına veya beklentilerine uygun davranışlarda bulunmasını sağlama söz konusudur. Kontrol davranışlarının altında yatan güdülerden birisi de, kişisel aile değerlerinin yansımaları olan aile sistemi içindeki etkileşim kurallarını güçlendirmeye çalışmaktır (Sager, 1998, s.9; Gillett, 2006, s.6-7).

Anne babaların çocuk yetiştirme tutum ve davranışlarıyla, çocuğun psiko-sosyal uyumu arasında güçlü ilişkiler vardır. Yapılan araştırmalara göre, bireysel ve toplumsal uyumu yüksek olan çocuklar, anne babalarının kendilerine karşı tutumlarını sıcak, destekleyici, beklentileri yüksek ve denetleyici; buna karşılık uyum sorunu yaşayanlar, anne babalarını daha az denetleyici, düzenleyici, beklenti, sevgi ve ilgisi düşük kişiler olarak algılamaktadırlar (Ekşi, 1990, s. 44). Yine bulgular, kendini duygusal olarak anne babasına yakın hisseden ergenlerin, ailesi ile yakın bağı olmayanlara göre daha üst düzeyde sosyal beceri, benlik saygısı, sorumluluk ve daha düşük düzeyde problem davranışı sergilediklerini göstermiştir. Buna karşılık, aile bağlılığı düşük olan ergenler, diğerlerine göre daha stresli, agresif, depresif, kaygılı, intihar düşünceli, benlik saygısı düşük ve umutsuz kişilerdir (Probst, 2003, s.8).

Din, tarih boyunca insanlığın en önemli fenomenlerinden birisi olmuştur. Yapılan araştırmalar, dünyada yaşayan insanların büyük bölümünün bir dine bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Çok yönlü bir olgu olması ve oldukça farklı bağlamlarda ele alınması sebebiyle dinin bir çok tanımı yapılmıştır. Bir tanıma göre din, bireyin kutsalına daha yakın olmasını sağlayan inançlar, ritüeller, prensipler, uygulamalar ve sembollerin organize olmuş sistemleridir (Koenig, McCullough, Larson, 2001'den nakl., Morris, 2005, s.6). Aydın (1987) dini, kitaplı dinler bağlamında "ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurum" olarak tarif eder (s.5). Dindarlık ise en geniş anlamda, dindar olma pratiğidir. Daha özel anlamda ise "kurumsal bağlılık ve emir/tavsiye edilen pratiklerde bulunmak yoluyla, tabiatüstü bir güç hakkındaki muayyen bir akide (doctrine) ile ilişki kurmaktır" (Reich, Oser, Scarlett, 1999, s.71'den nakl. Morris, 2005, s.6). Buna göre din, bir sistemin adı iken, dindarlık bir dine inanan kişinin yaşadığı tecrübeler, dini amaçla yapılan her türlü ibadet ve ahlaki davranışı kapsamaktadır.

Glock'a (1972) göre, dindarlığın inanç, duygu, davranış, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutu vardır. İnanç boyutu, bireyin inandığı dinin inanç esasları ile ilgilidir. Her dinin özünde bağlıların inanması gereken bir takım inanç esasları vardır. Kitaplı dinler bağlamında değerlendirildiğinde inanç esasları, dinin teoloji-

sinin ortaya koyduğu Tanrının sıfatları etrafında şekillenir. Mesela İslam Dini açısından baktığımızda inanç esaslarının temelinde tevhid ilkesi vardır. Bütün diğer inanç esasları, Allah'ın birliğinin açılımıdır. Diğer taraftan, hemen hemen her dinde, dine inanan kişinin yapması gereken bir takım ritüeller, ibadetler vardır. Bunlar, tabir yerinde ise, inancın yansıması, objektifleşmesidir. Dinin emrettiği salt ibadetlerin yanı sıra, bireyin dini inancı doğrultusunda yapıp ettiği bütün fiilleri de dini davranışın kapsamına girer. Dinin duygu boyutu ise, bireyin dini bağlamdaki duygu ve hislerini ifade eder. Buna göre, sevgi, korku, ümit, vb. duygular, din dilinde günlük hayattaki kullanımlarının dışında özel anlamlara bürünürler. Mesela Allah korkusu veya peygamber sevgisinden bahsettiğimiz zaman, bu kelimelere herhangi bir insana duyulan sevgi ya da korkudan daha farklı bir anlam yükleriz. Dindarlığın diğer bir boyutu da bilgidir. Bilgi boyutu, bireyin bağlı olduğu dine, inanç esaslarına veya dinin tarihçesine dair bilgileri kapsar. Dindarlığın etki boyutu ise, dinin bireyin günlük yaşamına olan yansımasını ifade eder. Araştırmamızda, ergenlerin dindarlığını ölçmek için, Glock'un açıkladığı dindarlığın inanç, duygu, davranış ve bilgi boyutları esas alınarak geliştirilmiş olan bir dindarlık ölçeği kullanılacaktır.

Ailenin dindarlığı ile çocuğun dindarlığı arasında güçlü bir ilişki vardır. Her insan belli bir inanç ikliminde doğar ve genelde içinde doğduğu toplumun, daha özelden ise ailesinin dinini kabul eder. Yapılan araştırmalar politik, sportif, eğlence ve beslenme davranışlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, çocuk ve ailenin davranışlarının en yüksek düzeyde din konusunda benzerlik gösterdiğini ortaya koymuştur. Çocukluk ve ergenlik döneminde en üst düzeyde olan bu ilişki, her ne kadar yaş ilerledikçe düşüş gösterse de üniversite yıllarında, hatta ileri yaşlarda bile gücünü koruyabilmektedir (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, s.100; Şahin, 2005).

Ailenin dini hayatının benimsemesinde, ergenin anne babası ile ilişkisinin niteliği, ebeveynin çocukla iletişimindeki davranış ve tutumları etkili olmaktadır. İlgili araştırmaların bulguları, değişik anne-baba tutumları karşılaştırıldığında, yüksek destek ve kontrol ifade eden demokratik kontrol tutumunun dini bağlılıkla olumlu ilişkisinin olduğunu göstermiştir. Buna göre, anne babasının demokratik kontrol tutumunu benimsediğini kabul eden ergenler, otoriter veya hoşgörülü olanlara göre dini daha önemli görmektedirler. Yine bulgulara göre, ebeveynin otoriter tutumu arttıkça dinin ergen için önemi düşmektedir (Lloyd, Debra Heard, 2000). Araştırmamızda da, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; ergenlerin, anne babalarının kendileriyle ilişkilerinde sergiledikleri tutum ve davranışlara dair algılarının, ergen dindarlığı- algılanan ebeveyn dindarlığı ilişkisini etkilediği varsayılmaktadır.

## METOT

### 1.Örnekleme

Araştırmanın örnekleme grubu, Konya il merkezindeki ilköğretim ve liselerde öğrenim görmekte olan ergenlerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 578 denekten oluşmaktadır. Örneklemin %56.2'si (s=325) kız, %43.8'i (s=253) erkek; %18.7'si (s=108) 12-14 yaş, %71.5'i (s=413) 15-17 yaş, %9.9'u (s=57) 18-21 yaş

grubundan; %1.4'ünün (s=8) ailesinin ekonomik düzeyi düşük, % 4.3'ünün (s=25) ortanın altı, %58.8'inin (s=340) orta, %27.9'unun (s=28.3) ortanın üstü, %6.1'inin (s=35) yüksek; %4.7'si (s=27) hayatının büyük bölümünü köy kasaba gibi küçük yerleşim birimlerinde, %8'i (s=46) ilçe merkezi, %86'sı (s=497) il merkezi, %1,2'si yurt dışında geçirmiş; %94.1'inin (s=544) anne ve babası birlikte yaşamakta iken %2.4'ü (s=14) ayrı yaşamaktadır. Diğer taraftan, deneklerin %0.3'ünün (s=2) annesi, %2.8'inin (s=16) babası ve %0.2'sinin (s=1) hem anne ve hem de babası vefat etmiştir. Deneklerin %60.2'sinin (s=348) annesi ilkökul mezunu, %13.8'inin (s=80) ortaokul, %16.1'inin (s=93) lise, %9.5'inin (s=55) üniversite mezunu; buna karşılık, %25.1'inin (s=145) babası ilkökul mezunu, %12.8'inin (s=74) ortaokul; %23.2'sinin (s=134) lise, %38.6'sının (s=223) üniversite mezunudur.

## 2. Veri Toplama Araçları

Araştırmamızda dindarlıkla ilgili verileri toplamak için D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerince geliştirilen Dini Hayat Ölçeği (DHÖ) \* ; ebeveynin çocuk yetiştirme tutum ve davranışlarını tespit etmek için ise Smith ve Kim (2003) tarafından kullanılan ve temelde ebeveynin kontrol ve destek davranışlarını ölçmeyi hedefleyen 13 tutum cümlesinden faydalanılmıştır.

DHÖ, dinî hayatın Glock (1972) tarafından öne sürülen dört boyut esas alınarak dindarlığı ölçmek için geliştirilen likert tipi bir ölçek olup , 31 maddeden meydana gelmektedir. Ölçeğin inanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış boyutu 10 ve bilgi boyutu 10 asıl maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 0, en yüksek puan 69 olup, araştırmada *toplam dindarlık puanı* veya *dindarlık puanı* olarak değerlendirilecektir.

Ölçeğin inanç boyutu, katılıyorum (2), kararsızım (1), katılmıyorum (0) seçeneklerini içermekte olup, alınabilen en yüksek puan 8, en düşük puan 0'dır. Duygu boyutu, hiç (0), biraz (1), çok (2), pek çok (3) seçenekleri üzerinde işaretlenebilmekte olup, cümlelerde ifade edilen duygu veya tecrübelerin şiddet ve derecesini ölçmektedir. Bu boyuttan en az 0, en çok 21 puan alınabilmektedir. Davranış boyutunda ise maddeler, ölçülmek istenen dinî davranışın sıklık derecesine göre, hiç (0), bazen (1), çoğu zaman (2), her zaman (3) şeklinde işaretlenebilmektedir. Bu boyuttan alınacak en az puan 0, en yüksek puan 30'dur. DHÖ'de ölçülen son boyut, bilgi boyutudur. Bilgi boyutunda seçenekler doğru ve yanlış şeklinde oluşturulmuş ve her doğru cevap için 1 puan takdir edilmiştir. Bu boyuttan alınabilen en az puan 0, en yüksek puan ise 10'dur.

DHÖ'nün üniversite öğrencileri için güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları Yıldız (1998) ve Şahin (1999); ergenler için güvenilirlik-geçerlik çalışmaları ise Şahin (2005) tarafından yapılmıştır.

Araştırmada, ergenlerin ebeveynlerinin tutum ve davranışlarına dair algılarını tespit etmek için tutum cümlelerinden faydalanılmıştır. İlgili ifadeler, anne ve babanın ideal kişi olarak kabul edilmesi, anne babaya saygı, çocuğa

\* Dini Hayat Ölçeğinden elde edilen toplam puan, araştırmamızda 'dindarlık' olarak ifade edilecektir.

yardım, çocuğu övme, tolerans, destekleme, ebeveynin kendi problemleri yüzünden çocuğu suçlaması, çocukla birlikte yapılan planı sebepsiz iptal etmesi, çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, ev dışında birlikte olduğu kişiler, okul ve öğretmenler hakkında bilgi sahibi olması konularını kapsamaktadır. Bu konular, daha çok ailesel destek ve kontrol konularını kapsamakla birlikte, ergen-ebeveyn ilişkilerinde etkili olan anne babanın ideal kişi olarak algılanması, ebeveyne saygı gibi konular da araştırmamıza dahil edilerek konuyla ilgili daha kapsamlı bir portrenin çizilmesi hedeflenmiştir. Araştırmada ulaştığımız veriler, ergenlerin anne babalarıyla ilgili konulardaki algı ve kabullerine dayanmaktadır.

Araştırmada, ergenlerin anne babalarını olmak istenilen ideal kişi olarak kabul etmeleri, birlikte vakit geçirmekten hoşlanmaları ve onlara saygı duymaları, “kesinlikle katılmıyorum, katılmıyorum, kararsızım, katılıyorum, kesinlikle katılıyorum” seçenekleri üzerinden; ebeveynin yardım etme, övme, problemleri sebebiyle çocukları suçlama ve yapılan bir planı sebepsiz olarak iptal etme sıklığı, “hiçbir zaman, nadiren, bazen, genellikle, devamlı”; ebeveynin toleransı, “toleranslı, katı”; ebeveynin desteği “ destekleyici değil, biraz destekleyici, çok destekleyici”; ebeveynin çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, evin dışında birlikte olduğu kişiler ve okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgisi “hiçbir şey bilmez, çok az şey bilir, biraz bilgi sahibidir, çok şey bilir, her şeyi bilir” seçenekleriyle tespit edilmiştir.

### 3.Verilerin Analizi

Araştırmada, deneklerin demografik özellikleri, frekans ve yüzdelerle verilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkilerin gücü ve yönünü belirlemek amacıyla Pearson Korelasyon Analizi; algılanan anne-baba tutumlarının ergen dindarlığı ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisini tespit etmek için kısmi/net korelasyon analizinden faydalanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 10.1 istatistik programı kullanılmıştır.

### BULGULAR

Araştırmamızın bu bölümünde, önce dindarlıkla ilgili değişkenlere dair bulgular verilecek, daha sonra ergenlerde dindarlık, algılanan ebeveyn dindarlığı ve tutumları arasındaki ilişki ve anne babanın çocuk yetiştirme tutum ve davranışlarının ergen-ebeveyn dindarlığı ilişkisine etkisi analiz edilecektir.

Araştırmada ulaşılan bulgulara göre, örneklem grubunun dindarlık ölçeğinden aldığı en yüksek puan, 69, en düşük puan 31 olup; puanlarının ortalaması  $\bar{x}=59.91$ , standart sapması, 5.92'dir.

Örneklemin %81.1'i (s=469) dini hayatlarının şekillenmesinde etkili olan en önemli faktör olarak ailelerini, %6.9'u (s=40) Kur'an Kursunu, %2.8'i (s=16) ilköğretim ve liselerdeki din eğitimini, %2.6'sı (s=15) dini cemaatleri, %1.7'si (s=10) cami hocası ve imam-hatip lisesi eğitimini kabul etmektedirler.

Anne-baba dindarlığına dair bulgulara baktığımızda, örneklemin %36.9'unun (s=213) annesinin dindarlık düzeyini yüksek; buna karşılık, %37.7'sinin (s=218) ortanın üstü, %23'ünün (s=133) orta, %1.4'ünün (s=8) ortanın altı, %0.9'unun (s=5) düşük olarak kabul ettiği görülmektedir. Diğer

tarafından, babasının dindarlık düzeyini yüksek kabul edenlerin oranı %32.5 (s=188), ortanın üstü kabul edenlerin %33.4 (s=193), orta görenlerin %26.1 (s=151), ortanın altı %4.3 (s=25), düşük kabul edenlerin oranı ise %2.4 (s=14)'dür.

Bulguları karşılaştırdığımızda, annelerin babalara göre daha dindar kabul edildiği; annelerin dindarlıklarına dair algıların yüksek, ortanın altı ve orta gruplarında yoğunlaşırken babanın dindarlığına dair algıların bu gruplarda anneye göre daha düşük; buna karşılık, babasının dindarlığını düşük, ortanın altı ve orta kabul edenlerin oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 1. Değişkenler Arası Korelasyonlar

	Din- darlık	An- nenin Din- darlık Düzeyi	Babanın Dindar- lık Düzeyi	Dindarlık/ Anne dind. Düz.(r=.34 9 P=000)	Dindrlk/Ba badin. Düz. (r=.303,P= 000)
	Pear- son	Pear- son	Pearson	Partial corr.	Partial corr.
Annenin İdeal Kişi Olarak Kabul Edilmesi	,281**	,189**		,333**	
Babanın İdeal Kişi Olarak Kabul Edilmesi	,226**		,316**		,256**
Anne ile Birlikte Vakit Geçirmekten Hoşlanma	,261**	,097*		,345**	
Baba ile Birlikte Vakit Geçirmekten Hoşlanma	,218**		,270**		,265**
Anneye Saygı Duyma	,229**	,147**		,331**	
Babaya Saygı Duyma	,198**		,224**		,272**
Annenin ÇocuğaYardım Etme Sıklığı	,200**	,184**		,325**	
Babanın Çocuğa Yardım Etme Sıklığı	,169**		,280**		,270**
Annenin Çocuğu Övme Sıklığı	,176**	,144**		,333**	
Babanın CocuğuÖvme Sıklığı	,116**		,170**		,297**
Annenin Toleransı	-,104**	-,053		,346**	
Babanın Toleransı	-,074		-,044		,293**
Annenin Çocuğu Desteklemesi	,245**	,176**		,319**	
Babanın Çocuğu Desteklemesi	,204**		,223**		,264**
Annenin Kendi Problemleri Yüzünden Çocuğu Suçlaması	-,165**	-,074		,340**	
Babanın Kendi Problemleri Yüzünden Çocuğu Suçlaması	-,139**		-,060		,291**
Annenin Çocukla Yapılan Planı Sebepsiz İptal Etme	-,159**	-,124**		,337**	

Sıklığı					
Babanın Çocukla Yapılan Planı Sebepsiz İptal Etme Sıklığı	-,203**		-,125**		.287**
Annenin Çocuğun Arkadaşları Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,224**	,039		.343**	
Babanın Çocuğun Arkadaşları Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,244**		,196		.267**
Annenin Çocuğun Arkadaşlarının Ailesi Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,180**	,034		.351**	
Babanın Çocuğun Arkadaşlarının Ailesi Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,198**		,123**		.293**
Annenin Evin Dışında Birlikte Olunan Kişilerle İlgili Bilgi Düzeyi	,284**	,068		.345**	
Babanın Evin Dışında Birlikte Olunan Kişilerle İlgili Bilgi Düzeyi	,319**		,165**		.274**
Annenin Öğretmenler ve Okul Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,165**	,054		.345**	
Babanın Öğretmenler ve Okul Hakkındaki Bilgi Düzeyi	,217**		,241**		.270**

\*\* P<.01, \*P<.05

### 1.Ergenlerde Dindarlık ve Algılanan Ebeveyn Dindarlığı Arasındaki İlişki

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlıkları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bulgulara göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe hem annenin dindarlığına dair algı ( $r=.349, P<001$ ), hem de baba dindarlığına dair algıda yükselme meydana gelmektedir ( $r=.303, P=000$ ). Bir başka ifade ile, anne babalarını dindar olarak kabul eden ergenler, dindarlık ölçeğinden diğerlerine göre daha yüksek puanlar almaktadırlar. Ergen dindarlığı ile algılanan anne-baba dindarlığına dair algılar arasındaki ilişkileri karşılaştırdığımızda, her iki korelasyonun da pozitif yönde anlamlı olduğu; buna karşılık, ergen dindarlığının anne dindarlığıyla ilişkisinin, baba dindarlığı ile ilişkisinden daha güçlü şekilde gerçekleştiği görülmektedir.

### 2.Ergenlerde Dindarlık ile Algılanan Ebeveyn Tutumları ve Dindarlığı Arasındaki İlişkiler ve Anne-Babanın Çocuk Yetiştirme Tutumlarının Ergen-Ebeveyn Dindarlığı İlişkisine Etkisine Dair Bulgular

#### 2.1.Ebeveynin İdeal Kişi Olarak Kabulü

Bulgularımıza göre, ergenlerde dindarlık ile anne ve babanın olmak istenilen ideal kişi olarak kabul edilmesi arasında anlamlı ilişki vardır. Analiz sonuçları, dindarlık yükseldikçe hem annenin ( $r=.281, P<.01$ ), hem de babanın ( $r=.226, P<.01$ ) ideal kişi olarak kabul edilmesinde yükselme meydana geldiğini göstermektedir. Korelasyon katsayıları karşılaştırıldığında, ergenlerde dindarlık ile an-

nenin ideal kişi olarak kabul edilmesi arasındaki ilişkinin, babanın ideal kişi olarak kabul edilmesi arasındaki ilişkiden daha güçlü olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan, babanın dindarlığına dair algı ile ideal kişi olarak kabul edilmesi arasındaki ilişkinin ( $r=.31$ ,  $P<.01$ ), annenin dindarlığına dair algı ile ideal kişi olarak kabul edilmesi arasındaki ilişkiden ( $r=.18$ ,  $P<.01$ ) daha güçlü olduğu; babaların dindarlık düzeyi yükseldikçe, olmak istenilen ideal kişi olarak kabul edilmelerinin, annelere göre daha yüksek düzeyde gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Araştırmamızda, ebeveynin olmak istenilen ideal kişi olarak kabul edilmesinin ergen dindarlığı ile ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisi de analiz edilmiş ve neticede, dindarlık ile algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkinin katsayısının ( $r=.349$ ,  $P<.01$ ), annenin ideal kişi olarak kabul edilmesinin etkisi sabit tutulduğunda düştüğü ( $r=.333$ ,  $P<.01$ ) saptanmıştır. Benzer durum, ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisi için de geçerlidir. Nitekim, dindarlık ile baba dindarlığı arasındaki ilişkinin  $r=.303$  olan katsayısı, babanın ideal kişi olarak kabul edilmesi sabit tutulduğunda  $r=.256$ 'ya düşmektedir. Her iki korelasyondaki değişim karşılaştırıldığında, ergen ve baba dindarlığı arasındaki ilişkinin korelasyon katsayısının babanın ideal kişi olarak kabul edilmesi kontrol edildiğinde daha çok düştüğü görülmektedir. Buna göre, ergenlerde dindarlık ile ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye babanın model olarak kabul edilmesi, anneye göre daha olumlu katkı yapmaktadır.

## 2.2. Ebeveynle Birlikte Vakit Geçirmekten Hoşlanma

Ergenlerde dindarlık ile ebeveynin her ikisiyle vakit geçirmekten hoşlanma arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler vardır (anne  $r=.261$ ; baba  $r=.218$ ,  $P<.01$ ). Bulgulara göre, dindarlık yükseldikçe hem anne hem de baba ile birlikte vakit geçirmekten hoşlanma da yükselmektedir. İlgili korelasyonlar karşılaştırıldığında, ergenlerde dindarlık ve anneye birlikte vakit geçirme arasındaki ilişkinin, babaya göre daha güçlü olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe ergenlerin anneleri ile birlikte vakit geçirmekten hoşlanma, babaya göre daha yüksek düzeyde gerçekleşmektedir.

Araştırmamızda ulaştığımız bir diğer bulguya göre, ebeveynin dindarlığına dair algı ile ergenlerin onlarla birlikte vakit geçirmekten hoşlanmaları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Buna göre, anne ve babanın dindarlığı yükseldikçe, onlarla birlikte vakit geçirmekten zevk alma düzeyi de yükselmektedir. Bulgular karşılaştırıldığında, baba dindarlığı ve onunla birlikte vakit geçirmekten hoşlanma arasındaki ilişkinin ( $r=.270$ ,  $P<.01$ ), anne dindarlığı ve onunla birlikte vakit geçirmekten zevk alma arasındaki ilişkiden ( $r=.097$ ,  $P<.05$ ) oldukça güçlü olduğu görülmektedir. Bu sonuç, anne ile birlikte vakit geçirmeden zevk almanın annenin dindarlığı ile çok fazla bir ilişkisinin olmadığını; buna karşılık, babanın dindarlığına dair algının onunla birlikte vakit geçirmekten zevk almayla güçlü ilişkisinin olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, anne-baba ile birlikte vakit geçirmekten hoşlanmanın ergen dindarlığı ve algılanan ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisine dair analizi-

miz, baba ile hoş vakit geçirmenin ergen-baba dindarlığı ilişkisine olumlu etkisinin olduğunu; buna karşılık, anne ile birlikte hoş vakit geçirmenin ergen-anne dindarlığı ilişkisine belirgin bir katkısının olmadığını göstermiştir. Nitekim, baba ile hoş vakit geçirmenin etkisi sabit tutulmadan önce dindarlık-algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkinin korelasyon katsayısı  $r=.303$  ( $P<.01$ ) iken, ilgili değişkenin etkisi sabit tutulduktan sonra  $r=.265$ 'e ( $P<.01$ ) düşmüştür. Buna karşılık ergen dindarlığı ve algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişki ( $r=.349$ ,  $P<.01$ ), anne ile birlikte hoş vakit geçirmenin etkisi sabit tutulduğunda belirgin bir değişim göstermemektedir ( $r=.345$ ,  $P<.01$ ). Bu sonuca göre, baba ile birlikte hoş vakit geçirme, ergen dindarlığı ve algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkiyi olumlu yönde etkilemektedir.

### 2.3. Ebeveyne Saygı Duyma

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlıkla hem anneye saygı ( $r=.229$ ,  $P<.01$ ), hem de babaya saygı arasında ( $r=.198$ ,  $P<.01$ ) pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Buna göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe anne ve babaya saygı da yükselmektedir. Ancak ergen dindarlığı ve anneye saygı arasındaki ilişki, babaya saygı ile ilişkiden daha güçlüdür.

Algılanan ebeveyn dindarlığı ile onlara duyulan saygı arasındaki ilişkiye dair bulgulara baktığımızda, baba dindarlığına dair algı ile babaya duyulan saygı arasındaki ilişkinin ( $r=.224$ ,  $P<.01$ ), anne dindarlığına dair algı ile ona duyulan saygı arasındaki ilişkiden ( $r=.147$ ,  $P<.01$ ) daha güçlü olduğu görülmektedir.

Ebeveyne duyulan saygının, ergen dindarlığı ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisine dair analiz sonuçları, babaya saygının ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisine etkisinin, ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı ilişkisine etkisinden daha yüksek olduğunu göstermiştir. Nitekim, anneye saygının etkisi sabit tutulmadan önce ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkinin korelasyon katsayısı  $r=.349$  iken, ilgili değişkenin etkisi sabit tutulduktan sonra  $r=.331$ 'e ( $P<.01$ ); buna karşılık babaya saygının etkisi kontrol edilmeden önce  $r=.303$  olan ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkinin katsayısı, ilgili değişkenin etkisi kontrol altında tutulduktan sonra  $r=.272$ 'ye ( $P<.01$ ) düşmüştür.

### 2.4. Ebeveynin Çocuğa Yardım Etme Sıklığı

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlık ile ebeveynin çocuğa yardım etme sıklığı arasında anlamlı ilişkilerin olduğu saptanmıştır. Bulgularımıza göre, ergenin dindarlığı yükseldikçe hem annesinin hem de babasının kendisine yardım etme sıklığında yükselme meydana gelmektedir. Bulguları karşılaştırdığımızda, ergen dindarlığı ile annenin çocuğa yardım etme sıklığı arasındaki ilişkinin ( $r=.20$ ,  $P<.01$ ), babanın yardım etme sıklığı ile ilişkisinden ( $r=.169$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir.

Araştırmamızda ayrıca, ebeveynin algılanan dindarlık düzeyi ile onların çocuklara yardım etme davranışları arasındaki ilişki de analiz edilmiş ve neticede, hem anne hem de babanın dindarlık düzeyi yükseldikçe, çocuklarına yardım etme

sıklığının da arttığı tespit edilmiştir. Bulgular karşılaştırıldığında, babanın algılanan dindarlık düzeyi ile çocuğa yardım etme sıklığı arasındaki ilişkinin ( $r=.280$ ,  $P<.01$ ), annenin algılanan dindarlık düzeyi ile çocuğa yardım etmesi arasındaki ilişkiden daha güçlü olduğu ( $r=.184$ ,  $P<.01$ ) görülmektedir.

Anne ve babanın çocuğa yardım etme sıklığının ergen dindarlığı ve algılanan ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisine gelince, yaptığımız analizler neticesinde, hem annenin hem de babanın çocuğa ihtiyaç duyduğunda yardım etmesinin, ergen ve ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye olumlu katkı yaptığı saptanmıştır. Verilere baktığımızda, hem ergen-anne dindarlığı ilişkisi ( $r=.349$ ,  $P<.01$ ), hem de ergen-baba dindarlığı ilişkisinin ( $r=.303$ ), ebeveynin çocuğa yardım etme sıklığı sabit tutulduktan sonra belirgin şekilde düştüğü (anne,  $r=.325$ ,  $P<.01$ ; baba,  $r=.270$ ) görülmektedir.

### 2.5. Ebeveynin Çocuğu Övme Sıklığı

Ergenlerde dindarlık ile anne ve babanın çocuklarını övme sıklığı arasında anlamlı ilişkiler vardır. Bulgularımıza göre, ergenlerin dindarlıkları arttıkça, anne ve babaların çocuklarını övme sıklığında da yükselme meydana gelmektedir. Ancak veriler karşılaştırıldığında, ergen dindarlığı ve annenin çocuğunu övme sıklığı arasındaki ilişkinin ( $r=.176$ ,  $P<.01$ ), ergen dindarlığı-babanın çocuğu övme sıklığı ilişkisinden ( $r=.116$ ,  $P<.01$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir.

Yaptığımız analizler neticesinde, hem annenin dindarlığına dair algı ile çocuğunu övme sıklığı ( $r=.144$ ,  $P<.01$ ) ve hem de babanın dindarlığına dair algı ile babanın çocuğunu övme sıklığı arasında ( $r=.170$ ) anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bulgular karşılaştırıldığında, daha önceki analizlerde olduğu gibi, ilgili tutumun baba dindarlığıyla ilişkisinin anne dindarlığı ile ilişkisinden daha yüksek olduğu görülmektedir.

Anne ve babanın çocuğu övmesinin algılanan ebeveyn dindarlığı ve ergen dindarlığı ilişkisine katkısını tespit etmek için yaptığımız analizler neticesinde, hem annenin hem de babanın çocuğunu övmesinin, ergen-ebeveyn dindarlığı ilişkisine olumlu yönde katkı yaptığı tespit edilmiştir. Bulgulara göre,  $r=.349$  olan ergen-anne dindarlığı korelasyonunun katsayısı, annenin çocuğu övmesi değişkeni kontrol edildiğinde  $r=.333$ 'e ( $P<.01$ );  $r=.303$  olan ergen-baba dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı ise  $r=.297$ 'ye düşmektedir. Bulgular karşılaştırıldığında, her ne kadar düşme görülse de, korelasyon katsayılarında görülen değişimin daha önce analiz edilen değişkenlerde tespit edilen düzeyde gerçekleşmediğini, dolayısıyla, anne babanın övmesinin ergen dindarlığı-ebeveyn dindarlığı ilişkisine çok belirgin bir etkisinin olmadığını söyleyebiliriz.

### 2.6. Ebeveynin Toleransı

Ergen dindarlığı ile anne ve babanın toleransı arasındaki ilişkiye dair analizler neticesinde, annenin toleransı ile ergenin dindarlığı arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmişken ( $r=-.10$ ,  $P<.01$ ), ergenin dindarlığı ile babanın toleransı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ( $r=-.07$ ,  $P>.05$ ). Bu sonuca göre, ergenlerin dindarlıkları arttıkça annelerini daha çok toleranslı görmek-

tedirler. Buna karşılık, ergenlerde dindarlık ile babanın toleransına dair algı arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığını söyleyebiliriz.

Benzer bulgulara, ebeveynin algılanan dindarlık düzeyi ile toleransı arasındaki ilişkinin analizinde de ulaşılmış ve hem algılanan anne dindarlığı hem de baba dindarlığının toleransla ilişkili olmadığı tespit edilmiştir (anne dind.- tolerans,  $r = -.053$ ; baba dind.- tolerans,  $r = -.044$ ,  $P > .05$ ).

Anne ve babanın toleransının ergen-ebeveyn dindarlığı ilişkisine etkisi konusundaki analizlerimiz, annenin toleransının ergen dindarlığı- algılanan anne dindarlığı ilişkisine etkisinin belirgin olmadığını; buna karşılık, babanın toleransının ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisini olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Nitekim, ilgili analiz sonuçlarına baktığımızda, ergen dindarlığı ile algılanan anne dindarlığı arasındaki  $r = .349$  olan korelasyon katsayısının, annenin toleransı kontrol edildikten sonra  $r = .346$ 'ya;  $r = .303$  olan ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısının ise  $r = .293$ 'e düştüğü görülmektedir.

#### 2.7. Ebeveynin Çocuğu Desteklemesi

Araştırmamızda, ergen dindarlığı ile ebeveynin çocuğu desteklemesi arasındaki ilişki de analiz edilmiş ve neticede, ergenlerde dindarlık ile hem annenin ( $r = .245$ ,  $P < .01$ ) hem de babanın çocuğu desteklemesi ( $r = .204$ ,  $P < .01$ ) arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Bulgulara göre, ergenin dindarlığı arttıkça, anne ve babasının kendisini desteklediğine dair algısında da yükselme meydana gelmektedir. Ancak iki değişken arasındaki ilişki, annenin desteği söz konusu olduğunda daha yüksektir. Yani dindar ergenler diğerlerine göre annelerinin kendilerini daha çok desteklediğini kabul etmektedirler.

Diğer taraftan analizlerimiz, ebeveynlerin dindarlık düzeyi ile çocuklarını desteklemesi arasında da anlamlı ilişkilerin olduğunu ortaya koymuştur. Bulgulara göre, ergenlerin babalarının dindarlık düzeyleri ve kendilerini desteklemelerine dair algıları arasındaki ilişki ( $r = .223$ ,  $P < .01$ ), annelerinin dindarlık düzeyleri ve kendilerini desteklemelerine dair algıları arasındaki ilişkiden ( $r = .176$ ,  $P < .01$ ) daha güçlüdür.

Ebeveynin desteğinin ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisine gelince, hem anne desteğinin, hem de baba desteğinin iki değişken arasındaki ilişkiyi olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Nitekim, ergen dindarlığı- algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkinin korelasyon katsayısı ( $r = .349$ ,  $P < .01$ ), annenin desteği kontrol edildikten sonra  $r = .319$ 'a ( $P < .01$ ); ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisinin  $r = .303$  korelasyon katsayısını ise, babanın desteği kontrol edildikten sonra  $r = .264$ 'e düşmektedir. Buna göre, babanın desteği, ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisine anneye göre daha fazla katkı sağlamaktadır.

#### 2.8. Ebeveynin Kendi Problemleri Sebebiyle Çocuğu Suçlama Sıklığı

Ergen ve ebeveyn ilişkilerinde etkili olan bir diğer faktör de ebeveynin kendi problemleri yüzünden çocuğu suçlamasıdır. Bulgularımıza göre, ergen dindarlığı

ğı ile hem annenin ( $r=-.165$ ,  $P<.01$ ) hem de babanın ( $r=-.139$ ,  $P<.01$ ) kendi problemleri yüzünden ergeni suçlama sıklığı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre, ergenlerin dindarlığı yükseldikçe anne ve babaların kendi problemleri yüzünden onları suçlama sıklığına dair algıları düşmektedir. Ancak, baba söz konusu olunca iki değişken arasındaki ilişki annelere göre daha zayıftır.

Diğer taraftan araştırmamızda, algılanan anne-baba dindarlığı ile hem annenin hem de babanın kendi problemleri sebebiyle çocuğunu suçlama sıklığı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

Benzer bulgulara, anne ve babanın şahsi problemleri sebebiyle çocukları suçlamasının ergen dindarlığı ve algılanan ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisinde de ulaşılmış ve netice olarak, hem anne hem de babanın tutumunun ergen dindarlığı-ebeveyn dindarlığı ilişkisine etkisinin oldukça sınırlı düzeyde kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

#### 2.9. Ebeveynin Çocukla Yapılan Planı Sebepsiz İptal Etme Sıklığı

Bulgularımıza göre, ergenlerde dindarlık ile anne ve babanın sebep göstermeden çocukla birlikte yapılan bir planı iptal etme sıklığı arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır. Buna göre, dindarlık arttıkça ergenin hem anne hem de babanın birlikte yapılan planı sebepsiz iptal etme sıklığına dair kabulünde düşme meydana gelmektedir (dind.-anne iptal,  $r=-.159$ ; dind. baba iptal,  $r=-.203$ ,  $P<.01$ ). Bulguları karşılaştırdığımızda, ergen dindarlığı-anne tutumu arasındaki ilişkinin, ergen dindarlığı-baba tutumu arasındaki ilişkiden daha zayıf olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan bulgularımız, ebeveyn dindarlığına dair algılar ile anne ve babanın çocuklarıyla yaptıkları planları sebepsiz iptal etme sıklıkları arasında da negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, hem anne hem de baba dindarlığına dair algılar yükseldikçe, anne ve babaların çocuklarla birlikte yapılan planları sebepsiz yere iptal etme sıklığına dair algılar düşmektedir (anne dind-iptal,  $r=-.124$ ; baba dind.-iptal,  $r=-.125$ ). Burada, anne-baba tutumlarının ilgili korelasyonlarının birbirine yakın çıkması dikkat çekmektedir.

Araştırmamızda, hem annenin hem de babanın çocuklarla birlikte yapılan planları sebepsiz iptal etmemesinin, ergen dindarlığı ve algılanan ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiyi olumlu yönde etkilediği saptanmıştır. Nitekim, ergen-anne dindarlığı ilişkisinin  $r=.349$  olan korelasyon katsayısı, ilgili değişkenin etkisi sabit tutulduktan sonra  $r=.337$ 'ye; ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisinin  $r=.303$  olan korelasyon katsayısı ise,  $r=.287$ 'ye düşmektedir. Buna göre, anne ve babanın birlikte yapılan planları iptal etme sıklığı arttıkça, ebeveyn ve çocuk dindarlığı arasındaki ilişki bundan olumsuz yönde etkilenmektedir.

#### 2.10. Ebeveynin Çocukların Arkadaşları Hakkındaki Bilgi Düzeyi

Bulgularımıza göre, ergenlerde dindarlık ile anne ve babanın çocuğun arkadaşları hakkındaki bilgi düzeylerine dair algı arasında pozitif yönde, anlamlı ilişkiler vardır. Ergenin dindarlığı yükseldikçe, hem annesinin hem de babasının arkadaşları hakkındaki bilgi düzeyi de yükselmektedir (ergen dind.-annenin bilgisi,

$r=.224$ ; ergen dind.-babanın bilgisi,  $r=.244$ ). Burada, ergen dindarlığı ile babanın çocuğun arkadaşlarına dair bilgi düzeyi arasındaki ilişkinin, anneye göre daha güçlü olması dikkat çekmektedir.

Araştırmamızda ulaştığımız bir diğer dikkat çekici sonuç da, ebeveyn dindarlığına dair algı ile anne ve babanın çocukların arkadaşları hakkındaki bilgi düzeylerine dair algı arasında anlamlı bir ilişkinin olmamasıdır. Bu sonuca göre, anne-babanın dindarlığının yüksek ya da düşük olması, çocuklarının arkadaşlarına dair bilgi düzeyinde belirgin bir farklılık doğurmamaktadır. Yani anne ve babalar, dindar olsun ya da olmasınlar çocuklarının arkadaşları hakkındaki bilgi düzeyleri açısından benzerlik göstermektedirler.

Diğer taraftan, annenin çocuğun arkadaşları hakkındaki bilgi düzeyinin ergen dindarlığı- algılanan anne dindarlığı ilişkisine belirgin bir etkisi tespit edilememişken, babanın ergenin arkadaşları hakkındaki bilgisinin ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı ilişkisini olumlu yönde etkilediği görülmektedir. Nitekim, annenin bilgisi kontrol edilmeden önce ergen dindarlığı-anne dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı  $r=.349$  iken, kontrol edildikten sonra  $r=.343$ 'e; babanın bilgisi kontrol edilmeden önce ergen dindarlığı-baba dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı  $r=.303$  iken, kontrol edildikten sonra  $r=.267$ 'ye düşmektedir.

#### 2.11.Ebeveynin Çocukların Arkadaşlarının Aileleri Hakkındaki Bilgi Düzeyi

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlık yükseldikçe, hem annenin hem de babanın çocuğun arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeylerinin de yükseldiği saptanmıştır. Analiz sonuçları karşılaştırıldığında, ergen dindarlığı ile babanın ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeyi arasındaki ilişkinin ( $r=.198$ ,  $P<.01$ ), ergen dindarlığı ve annenin ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeyi arasındaki ilişkiden ( $r=.180$ ,  $P<.01$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna göre, babaların dindarlıkları yükseldikçe, çocuklarının arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgileri de annelere göre daha fazla yükselmektedir.

Yapılan analizler, ergenlerde algılanan baba dindarlığı ile babanın ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeyine dair algılar arasında pozitif yönde anlamlı ilişkinin olduğunu ( $r=.123$ ,  $P<.01$ ); buna karşılık, algılanan anne dindarlığı ile annenin ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını ( $r=.068$ ,  $P>.05$ ) ortaya koymuştur. Bulgulara göre, ergenin babasının dindarlık düzeyi yükseldikçe çocuğun arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgi düzeyi de yükselmekte iken, annenin dindarlık düzeyi ile çocuğun arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgisi arasında bir ilişki gerçekleşmemektedir.

Ebeveynin ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgisinin, ergen dindarlığı-algılanan ebeveyn dindarlığı ilişkisine katkısına gelince, bulgularımız, annenin çocuğun arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgisinin, ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı ilişkisine etkisinin olmadığını ortaya koymuştur. Analiz sonuçlarına baktığımızda, annenin çocuğun arkadaşlarının aileleri hakkındaki

bilgisi kontrol edilmeden önceki  $r=.349$  olan ergen dindarlığı-anne dindarlığı korelasyon katsayısının, ilgili değişken kontrol edildikten sonra  $r=.351$  olarak gerçekleştiği görülmektedir. Korelasyonun kontrol öncesi seviyeye yakın olması, ilgili değişkenler arasındaki ilişkiye, anne tutumunun etkisinin olmadığını göstermektedir. Buna karşılık, ilgili değişkenin etkisi kontrol edilmeden önce ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı  $r=.303$  iken, kontrol edildikten sonra  $r=.293$ 'e düşmektedir. Bu sonuca göre, babanın ergenin arkadaşlarının aileleri hakkındaki bilgisi devreye girdiğinde, ergen dindarlığı-baba dindarlığı ilişkisi güçlenmektedir.

#### 2.12. Ebeveynin Evin Dışında Birlikte Olunan Kişilerle İlgili Bilgi Düzeyi

Yaptığımız analizler, ergenlerde dindarlık ile hem annenin hem de babanın çocuğun evin dışında birlikte olduğu kişilerle ilgili bilgi düzeyi arasında anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur (ergen dind.- anne bilgisi,  $r=.284$ ; ergen dind.-baba bilgisi,  $r=.319$ ,  $P<.01$ ). Buna göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe, anne ve babanın ergenin evin dışında kimlerle birlikte olduğuna dair bilgi düzeyinde de yükselme meydana gelmektedir. İlgili değişkenler arasındaki korelasyonlar, babanın bu konudaki etkinliğinin anneye göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Yani dindar ergenlerin babalarının, çocuklarının evin dışında kimlerle birlikte olduklarına dair bilgileri, dindarlık düzeyi düşük ergenlerin babalarına göre daha yüksektir.

Diğer taraftan, babanın çocuğun ev dışında birlikte olduğu kişilere dair bilgisinin etkisi, ergen dindarlığı- algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkiye dair bulgular tarafından da desteklenmektedir. Nitekim, anne dindarlığına dair algı ile ergenin ev dışında birlikte olduğu kişilerle ilgili bilgi seviyesi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememişken ( $r=.068$ ,  $P>.05$ ), baba dindarlığına dair algı ile babanın çocuğun ev dışında birlikte olduğu kişilere dair bilgi seviyesi arasında anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır ( $r=.165$ ,  $P<.01$ ).

Bulgularımız, babanın ergenin ev dışında birlikte olduğu kişilerle ilgili bilgi düzeyinin, ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisine olumlu katkı yaptığı; buna karşılık, annenin bilgi düzeyinin bu konuda herhangi bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim ergenin ev dışında birlikte olduğu kişilerle ilgili bilgi düzeyi kontrol edilmeden önce ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı  $r=.349$  iken, annenin bilgisi kontrol edildikten sonra  $r=.351$ 'e; ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı  $r=.303$  ( $P<.01$ ) iken, babanın bilgisi kontrol edildikten sonra,  $r=.274$  olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda, babanın çocuğun ev dışında birlikte olduğu kişilerle ilgili bilgisinin, ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisine olumlu yönde katkı yaptığını, buna karşılık annenin etkisinin belirgin olmadığını söyleyebiliriz.

#### 2.13. Ebeveynin Öğretmenler ve Okul Hakkındaki Bilgi Düzeyi

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlık ile ebeveynin ergenin okulu ve öğretmenleri hakkındaki bilgi düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit

edilmiştir. Bulgulara göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe hem annenin ( $r=165$ ,  $P<.01$ ) hem de babanın ( $r=.217$ ,  $P<.01$ ) okul ve öğretmenlere dair bilgi düzeyinde yükselme meydana gelmekte; buna karşılık, ergen dindarlığı-baba dindarlığı ilişkisi ergen-anne dindarlığı ilişkisine göre daha güçlü şekilde gerçekleşmektedir. Yani, ergenlerin dindarlığı yükseldikçe, babalarının okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgi düzeyine dair algıları anneye göre daha yüksek düzeyde gerçekleşmektedir.

Anne ve baba dindarlığına dair bulgulara baktığımızda ise, annenin dindarlık düzeyine dair algı ile okul ve öğretmenlerle ilgili bilgisi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemediği ( $r=.054$ ,  $P>.05$ ); babanın dindarlığına dair algı ile okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir ( $r=.241$ ,  $P<.01$ ).

Diğer taraftan bulgularımız, annenin okul ve öğretmenler hakkındaki bilgisinin, ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı ilişkisine önemli bir katkısının olmadığını; buna karşılık babanın okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyinin ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisini olumlu yönde etkilediğini göstermiştir. Nitekim, babanın okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyi değişkeni kontrol edilmeden önce, ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı korelasyonunun katsayısı  $r=.303$  iken, kontrol edildikten sonra  $r=.270$ 'e düşmüştür. Buna karşılık,  $r=.349$  olan ergen dindarlığı-algılanan anne dindarlığı ilişkisinin korelasyon katsayısı, annenin okul ve öğretmenler hakkındaki bilgisi kontrol edildikten sonra,  $r=.345$  olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuç, babanın ergenin okul ve öğretmenleriyle ilgilenmesinin, ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisine olumlu katkı yaptığını göstermektedir.

### DEĞERLENDİRME

Bu araştırmanın iki temel amacı vardır. Bunlardan birincisi, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasındaki ilişkiyi tespit etmek; ikincisi ise, anne ve babanın çocuk yetiştirme tutumları ve davranışlarının ergen dindarlığı ile algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiye etkisini ortaya koymaktır.

Araştırma neticesinde, ilgili değişkenler arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiş ve "ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; ergenlerin, anne babalarının kendileriyle ilişkilerinde sergiledikleri tutum ve davranışlara dair algılarının, ergen dindarlığı- algılanan ebeveyn dindarlığı ilişkisini etkilediği" yönündeki hipotezimizin genel olarak desteklendiği saptanmıştır.

Yaptığımız analizler neticesinde, örneklemin %81.1'inin ( $s=469$ ) dini hayatlarının şekillenmesinde en önemli faktör olarak ailelerini kabul ettikleri, onları Kur'an kursu (%6.9,  $s=40$ ), ilköğretim ve liselerdeki din eğitimi (%2.8,  $s=16$ ), dini cemaat (%2.6,  $s=15$ ), cami hocası ve imam-hatip lisesi eğitiminin (%1.7,  $s=10$ ) takip ettiği tespit edilmiştir.

Araştırmamızda, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu; dindarlık yükseldikçe anne ve babanın dindarlık düzeyine dair algılarda da yükselme meydana geldiği tespit edilmiştir. Bulguları karşılaştırdığımızda, ergen dindarlığı ve algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkinin ( $r=.349$ ,  $P<.001$ ), ergen dindarlığı ile algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkiden ( $r=.303$ ,  $P<.001$ ) daha güçlü olduğu görülmektedir.

Anne-baba dindarlığına dair bulgulara baktığımızda, annelerin babalara göre daha dindar kabul edildiği; örneklemin %36.9'unun ( $s=213$ ) annesinin dindarlık düzeyini yüksek; buna karşılık, %37.7'sinin ( $s=218$ ) ortanın üstü, %23'ünün ( $s=133$ ) orta, %1.4'ünün ( $s=8$ ) ortanın altı, %0.9'unun ( $s=5$ ) düşük olarak algıladığı görülmektedir. Diğer taraftan, babasının dindarlık düzeyini yüksek kabul edenlerin oranı %32.5 ( $s=188$ ), ortanın üstü kabul edenlerin %33.4 ( $s=193$ ), orta görenlerin %26.1 ( $s=151$ ), ortanın altı %4.3 ( $s=25$ ), düşük kabul edenlerin oranı ise %2.4 ( $s=14$ )'dür.

Yaptığımız literatür taramasında, araştırmamızda ulaştığımız bulguların, gerek ülkemizde ve gerekse yurt dışında yapılan çalışmaların sonuçlarıyla paralellik arz ettiği; ergen ve ailelerin dindarlık açısından benzeştiği; ailenin ergenin dini hayatının şekillenmesinde etkili olduğu yönünde bulgulara ulaşıldığı tespit edilmiştir.

Kılavuz (2006), ergenlerde özdeşleşme ve din eğitimi ilişkisini araştırdığı çalışmada, örneklemden babasına benzemek istediğini ifade edenlerin oranının (%27.6), annesine benzemek istediğini belirtenlerin oranından (%16.5) daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Diğer taraftan, ailesinde en çok annesine benzemek istediğini belirten deneklerin %62.3'ü ahlaki değerler, %41.2'si dini duygu ve düşüncenin uyanması, %43.4'ü dini duygu ve düşüncenin artması, %35.6'sı namaz kılma, %48.7'si oruç tutma konusunda en etkili kimsenin annesinin olduğunu; buna karşılık, babasını kendisine örnek aldığını belirtenlerin %48.4'ü ahlaki değerler, %44.1'i dini duygu ve düşüncenin uyanmasında, %41.7'si dini duygu ve düşüncenin artması, %33.7'si namaz kılma, %39.8'i ise oruç tutma konusunda babalarından etkilendiklerini belirtmişlerdir.

Ergenlerde dindarlığın benliğe etkisini araştırdığımız çalışmamızda (Şahin, 2007), ergenlerde dindarlık ile ailesel benlik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $r=.40$ ,  $P<.01$ ); dindarlığın ailesel benliği olumlu yönde etkilediği, dindarlık düzeyi yüksek ergenlerin diğerlerine göre daha uyumlu aile ilişkilerine sahip olduğu ( $F_{2,482}=29,86$ ); dindarlık ile ailesel benlik arasındaki ilişkinin, ailenin dindarlık düzeyi ve din eğitiminin türü bağımsız değişkenleri tarafından olumlu yönde etkilendiği; ailenin dindarlık düzeyinin etkisinin dindar aileler; din eğitiminin etkisinin ise, aileden alınan din eğitimi yoluyla gerçekleştiği tespit edilmiştir (s.166-168).

Üniversite öğrencilerinin örneklem alındığı çalışmalarda Fırat (1977), Allah'ın varlığı konusunda etkili olan faktörler arasında zihinsel gelişimden sonra ikinci sırada ailenin geldiğini (s.54); Kaya (1988), öğrencilerin dini tutum ve dav-

ranışlarının ebeveynin dini tutum ve davranışları paralelinde şekillendiğini (s.237-238); Bayyigit (1987), deneklerin aileleriyle genelde uyumlu bir dini hayatlarının olduğunu (s.4); Şahin (1999), ailelerinin dini hayatını yüksek kabul edenlerin daha yüksek düzeyde dindarlık puanlarına sahip olduklarını (s.86) tespit etmişlerdir.

Cavalli-Sforza ve arkadaşları (1982), A.B.D'de lise öğrencilerini örneklem olarak gerçekleştirdikleri çalışmada, aile ve çocuğun çeşitli konulardaki tutum ve davranışlarının benzerlik düzeylerini karşılaştırmışlar ve neticede, en yüksek benzerliğin dini davranışta gerçekleştiğini ( $r=.57$ ), dini davranışı politik davranış ( $r=.32$ ), spor ( $r=.13$ ), eğlence ( $r=.16$ ) ve yeme davranışlarının ( $r=.07$ ) takip ettiğini tespit etmişlerdir. Aynı araştırmada, çocuğun arkadaşları ile olan davranış benzerlikleri de araştırılmış ve aileye göre daha düşük düzeyde olmakla birlikte yine birinci sırada dini davranışın geldiği ( $r=.20$ ), dini davranışı politik davranış, spor ( $r=.16$ ), eğlence ( $r=.10$ ) ve yeme alışkanlığının ( $r=.07$ ) takip ettiği saptanmıştır (Nakl. Hallahmi, Argyle, 1997, s.100). Bulgular karşılaştırıldığında, ebeveyn ve arkadaşlarla benzerlikler birbirine yakın konularda çıksa da, deneklerin ebeveynleriyle benzerliklerinin arkadaşlarıyla benzerliklerinden oldukça güçlü olduğu görülmektedir.

Yine Amerika'da yapılan araştırmalarda, kiliseye düzenli olarak giden ergenler ve anne-babalarının diğerlerine göre hayatlarından daha çok memnun oldukları, aile hayatına daha aktif katıldıkları, sağlıkla ilgili problemlerin üstesinden daha kolay geldikleri, olumlu ailesel değerleri daha çok benimsedikleri ve bu yönde tutum ve davranışlarda buldukları, hangi tür ailede yaşarlarsa yaşasınlar (çekirdek, üvey veya tek ebeveynli), aile hayatlarından memnun oldukları tespit edilmiştir (Smith, 2003).

Araştırmamızda ele aldığımız bir diğer konu da, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba tutumları arasındaki ilişki ve bu ilişkiye anne-baba tutumlarının etkisidir.

Bulgularımız, ergenlerde dindarlık yükseldikçe ebeveynin çocuk yetiştirme tutumlarının daha olumlu şekilde algılandığını; ergen dindarlığı ve ebeveyn tutumları arasındaki ilişkilerin, anne ve babaya göre farklılaştığını; ergen dindarlığı ile annenin tutumları arasındaki ilişkilerin babaya göre daha güçlü olduğunu göstermiştir. Buna göre, ergenlerde dindarlık ile anneyi ideal kişi olarak görme ( $r=.281$ ), ona saygı duyma ( $r=.218$ ), annenin çocuğa yardım etme sıklığı ( $r=.20$ ), anne ile birlikte vakit geçirmekten hoşlanma ( $r=.261$ ), annenin çocuğu övmesi ( $r=.176$ ), desteklemesi ( $r=.245$ ) ve tolerans göstermesi ( $r=-.104$ ) gibi annenin çocukla ilişkilerinin gelişmesinde etkili olan tutum ve davranışları arasında babaya göre daha güçlü ve anlamlı ( $P<.01$ ) ilişkiler vardır.

Diğer taraftan bulgularımız, ergenlerde dindarlık ile babanın kontrole yönelik tutum ve davranışları arasındaki ilişkinin gücünün, annenin ilgili tutum ve davranışlarıyla ilişkisinin gücünden daha yüksek olduğunu göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre, ergenlerde dindarlık ile babanın ergenin arkadaşları ( $r=.244$ ),

arkadaşlarının ailesi ( $r=.198$ ) evin dışında birlikte olduğu kişiler ( $r=.319$ ), okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyi ( $r=.217$ ) arasında anlamlı ( $P<.01$ ) ilişkiler vardır.

Araştırmamızda, ebeveynin algılanan dindarlıkları ile çocuk yetiştirme tutum ve davranışları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; ancak, babanın dindarlığı ile çocuk yetiştirme tutum ve davranışları arasındaki ilişkilerin, anneye göre oldukça güçlü ve anlamlı düzeyde gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Analiz sonuçlarına göre, anne ve babanın dindarlığına dair algı yükseldikçe, onları model olarak kabul etme (anne  $r=.189$ ; baba  $r=.316$ ) onlarla birlikte vakit geçirmekten hoşlanma (anne  $r=.097$ ; baba  $r=.270$ ), saygı duyma (anne  $r=.147$ ; baba  $r=.224$ ), anne ve babanın yardım etmesi (anne  $r=.184$ ; baba  $r=.280$ ), övmesi (anne  $r=.144$ ; baba  $r=.170$ ), desteklemesi (anne  $r=.176$ ; baba  $r=.223$ ), birlikte yapılan planı sebepsiz iptal etme(me)si (anne  $r=-.124$ ; baba,  $r=-.125$ ), çocuğun arkadaşlarının aileleri (baba  $r=.123$ ), evin dışında birlikte olunan kişiler (baba  $r=.165$ ) okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyinde (baba,  $r=.241$ ) anlamlı şekilde ( $P<.01$ ) yükselme meydana gelmektedir. Buna karşılık, anne ve babanın dindarlığına dair algılar ile her ikisinin toleransı, kendi problemleri sebebiyle çocuğu suçlamaları, çocuğun arkadaşları hakkındaki bilgi düzeyleri ve annenin dindarlığıyla çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri ve okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgisi arasında anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Yani, anne babanın dindar olması ya da olmamasının bu konulardaki tutum ve davranışları arasında belirgin bir farklılık doğurmamaktadır.

Daha önce yaptığımız analizlerde, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkinin ( $r=.349$ ,  $P<.001$ ), algılanan baba dindarlığı ile ilişkiden ( $r=.303$ ,  $P<.001$ ) daha yüksek olduğu tespit edilmişti. Algılanan anne-baba dindarlığı ve tutumları arasındaki ilişkilerde ise, babanın dindarlığı ile çocuk yetiştirme tutum ve davranışları arasındaki ilişkilerin, anneye göre daha güçlü ve anlamlı olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre, ergenin dini hayatı ile annenin dini hayatı, babaya göre daha çok benzeşmekte; buna karşılık, babanın dindarlığı ile çocuk yetiştirme tutum ve davranışları arasındaki ilişkiler, anneye göre daha güçlü gerçekleşmektedir. Yani, her ne kadar anne ve çocuk dindarlık açısından benzeşse de babanın dindarlığı, çocuk yetiştirme tutumlarında daha belirgin şekilde ön plana çıkmaktadır.

Araştırmada ulaştığımız bir diğer sonuç, anne-babanın bazı çocuk yetiştirme tutum ve davranışlarının, ergen dindarlığı ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiyi etkilediğini ortaya koymuştur.

Bulgularımıza göre, annenin örnek alınması, ona saygı duyulması, çocuğa yardım etmesi, övmesi, desteklemesi, birlikte yapılan planı sebepsiz iptal etmesi değişkenleri ergen ve anne dindarlığı ilişkisini; buna karşılık, babanın ideal kişi olarak kabul edilmesi, onunla birlikte vakit geçirmekten hoşlanma, ergene yardım etme sıklığı, toleransı, desteklemesi, kendi problemleri sebebiyle çocuğu suçlama sıklığı, çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, evin dışında birlikte olduğu

kişiler, okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgi düzeyi değişkenleri, ergen-baba dindarlığı ilişkisini olumlu yönde etkilemektedir. Bulgular karşılaştırıldığında, annenin model olma ve destek ifade eden tutum ve davranışlarının, ergen-annenin dindarlığı ilişkisini; buna karşılık, babanın hem model olma ve destek, hem de kontrol davranışlarının, ergen dindarlığı ve algılanan baba dindarlığı arasındaki ilişkiyi olumlu yönde etkilediği görülmektedir.

Yaptığımız literatür taraması, araştırmamızda ulaştığımız bulguların, ülkemizde ve Batıda yapılan ilgili çalışmaların sonuçlarıyla paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur.

Batıda yapılan çalışmalarda, ergenlerde dindarlığın aile dindarlığı ve ebeveynle özdeşleşmede birleştirici bir fonksiyonunun olduğu; anne ve babanın ergen dindarlığına farklı yönlerden katkılarda bulunduğu; annenin çocukla ilişkisinin daha çok büyütme/terbiye (nurturing), koruma ve şefkat (caring) yoluyla gerçekleştiği; buna karşılık, özellikle geleneksel çevrelerde, disiplin ve toplumsal değerlerin baba ile daha çok özdeşleştiği tespit edilmiştir. Yine bulgular, anne ile benzerliğin daha çok geleneksel dini inançlar, baba ile benzerliğin ise dini davranışlar konusunda gerçekleştiğini; ergen dindarlığı ile annenin dindarlığı arasındaki benzerliğin baba ile benzerlikten daha yüksek olduğunu, ancak bu benzerliklerin derecesinin anne ve babanın tutumlarına göre düşme ya da yükselme gösterebildiğini ortaya koymuştur (Hallahmi, Argyle, 1997, s.103).

Smith ve Kim (2003), anne ve babaları dini faaliyetlere aktif olarak katılan ergenlerin, aileleri ile daha güçlü ilişkilerinin olduğunu, onlarla daha çok birlikte olduklarını ve evden kaçmadıklarını tespit etmişlerdir. Bulgulara göre, haftada en azından bir kere dua ayınlerine katılan ailelerin çocukları, diğerlerine göre annelerini kendileri ile gurur duyan, kendilerini ilgilendiren konularda disiplinli, yakın arkadaşlarının aileleri ve ev dışında birlikte oldukları kişiler hakkında daha çok bilgi sahibi kişiler olarak görmektedirler. Buna karşılık, pozitif özdeşleşme modelleri olarak gördükleri babalarının, kendilerini desteklediğini, birlikte yapmak için karar verdikleri işleri kendilerinden habersiz iptal etmediklerini, arkadaşları, arkadaşlarının aileleri ve ev dışında irtibatlı oldukları kişiler ve okul hayatı hakkında en azından bazı şeyleri bildiğini kabul etmekte, aileleri ile düzenli şekilde akşam yemeği yemekte ve evden kaçmamaktadırlar.

Araştırmamızda ulaştığımız bulgular ile Smith ve Kim'in çalışmalarının bulguları karşılaştırıldığında, her iki çalışmada da, ailenin dindarlıkları ile çocuklara yönelik tutum ve davranışları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu; dindar ailelerin çocuklarının, anne ve babaları ile ilişkilerini ve onların kendilerine yönelik tutum ve davranışlarını diğerlerine göre daha olumlu şekilde algıladıkları tespit edilmiştir.

Diğer taraftan, araştırmaların bulgularını anne babalar açısından karşılaştırdığımızda, hem bizim çalışmamızda ve hem de daha önce yapılan çalışmalarda, anne-babaların tutum ve davranışlarının farklı şekillerde algılandığı; ancak Türkiye'de babanın kontrole yönelik tutum ve davranışlarının anneye göre; buna karşı-

lık, annenin model olma ve desteğe yönelik tutum ve davranışlarının babaya göre daha etkili olduğu; ABD'de ise hem model olma ve destek, hem de kontrole yönelik tutum ve davranışlarda annenin daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sonuçlara dayanarak, Türk aile yapısı içinde anne ve babaların çocuk yetiştirmede, rollerine uygun tutum ve davranışlar sergilediklerini, ABD'deki ailelerde ise çocuğun yetiştirilmesi ve eğitiminde babaların daha pasif olduklarını, annelerin babaya göre daha çok görev ve sorumluluk yüklediklerini söyleyebiliriz.

Yuker (1989), Yahudi ergenleri örneklem alarak gerçekleştirdiği çalışmada, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı ( $r = .72, P < .001$ ) ve arkadaş dindarlığı arasında ( $r = .67, P < .001$ ) anlamlı ilişkilerin olduğu; deneklerin dindarlıkları ile ebeveynin dindarlıklarına dair algıları arasındaki ilişkilerin, anne ve baba açısından anlamlı bir farklılık göstermediği; erkek deneklerin dindarlıkları ile ebeveynlerinin dindarlıklarına dair algıları arasındaki ilişkilerin, kızlara göre daha yüksek olduğu; algılanan anne-baba davranışlarının ergen dindarlığı ve algılanan ebeveyn dindarlığı arasındaki ilişkiyi etkilemediği tespit edilmiştir.

Snider ve arkadaşları (2004), ergenlerin anne-babalarının dindarlıklarına dair algılar ve çocuk yetiştirme tutumları arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışmada, ergenlerde algılanan ebeveyn dindarlığının, özellikle dua ve ibadetlere dair algılar ile ilişkili olduğunu; dindar anne ve babaların dindar olmayanlara göre daha etkili ebeveynler olarak algılandığını ve iletişim, yakınlık gösterme, destek, kontrol ve denetim gibi daha etkili tutum ve davranışları sergileyen kişiler olarak kabul edildiklerini tespit etmişlerdir. Araştırmada ayrıca, ebeveyn dindarlığının, yakınlık ve koruyup gözetleme ile yakından ilişkili olduğu ve ergen ve aile arasındaki ilişkinin gelişmesinde özel bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Araştırmacıların değerlendirmelerine göre, aile dindarlığının spesifik ebeveyn tutumları ile ilişkisini tespit etmek için araştırmalarda tipolojik kavramlaştırmalar yerine, çok boyutluluğun esas alınması daha verimli sonuçlar alınmasına katkı sağlayacaktır. Araştırmamızda da Snider ve arkadaşlarının görüşleri paralelinde, ergenlerin anne ve babalarının çocuk yetiştirmeye yönelik tutum ve davranışlarına dair algılar, tipolojik kavramlaştırmalar yerine, anne-baba tutumlarının çok boyutlu olarak ifade edildiği bir araştırma deseni esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde de ebeveyn-çocuk dindarlığı ilişkisi ve anne-baba tutumlarının çocukların dindarlığına etkisi, değişik yaşam dönemleri esas alınarak, bir çok çalışmada doğrudan ya da dolaylı olarak incelenmiştir.

Karacoşkun (1994), imam-hatip Lisesi öğrencilerini örneklem aldığı çalışmada, öğrencilerin çoğunluğunun dini hayatlarının şekillenmesinde ailesinin etkili olduğunu kabul ettiklerini, denekler arasında anne ve babasının demokratik tutum benimsediğini ifade eden öğrencilerin en büyük grubu oluşturduğunu ve yine anne-babasını demokratik tutumda kişiler olarak belirtenlerin, diğerlerine göre daha yüksek dini tutum ve davranış puanlarına sahip olduklarını tespit etmiştir (s.26, 34,58, 61).

Pehlivan (2002), 8. ve 11. sınıf öğrencilerini örneklem aldığı çalışmasında, annesinin dini kuralları öğretme konusunda demokratik tutum sergilediğini kabul edenlerin en kalabalık grubu oluşturduğunu (%65.3, s=209); onları otoriter (%15, s=48), koruyucu (%14.7, s=124.1) ve ilgisiz (%5, s=5) gruplarının takip ettiklerini tespit etmiştir. Öğrencilerin dini tutum puanlarının annelerin tutumuna dair algı açısından dağılımına bakıldığında, yine en yüksek puanlara annesinin demokratik tutum sergilediğini ifade eden deneklerin ulaştığı (x=125); onları, annelerini otoriter (x=124.4), koruyucu (x=124.1) ve ilgisiz (x=120.8) kabul edenlerin takip ettiği görülmektedir (s.71).

Babaların tutumuna dair bulgulara bakıldığında ise, yine en çok yığılmanın babasının dini kuralları öğretmede demokratik tutum sergilediğini kabul edenlerde olduğu (%70.3, s=225); bu grubu, koruyucu (%11.3, s=36), ilgisiz (%9.7, s=31) ve otoriter (%8.8, s=28) kabul edenlerin takip ettikleri tespit edilmiştir. Babanın tutumuna dair algıya göre dini tutum ve davranış puanlarının dağılımı analiz edildiğinde ise, en yüksek puana babasının din öğretimi konusunda demokratik tutumlu olduğunu ifade edenlerin ulaştığı (x=125.3); onları, otoriter (x=123.8), koruyucu (x=123.6) ve ilgisiz (x=117.3) kabul edilenlerin takip ettikleri; ancak gruplar arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı saptanmıştır (s.72). Araştırmada ayrıca, dini konularda annenin babadan daha etkili olduğu; anne ve babanın dini davranış düzeyi yükseldikçe ve ibadetler konusundaki teşvikleri arttıkça, deneklerin dini tutum ve davranışlarının yükseldiği tespit edilmiştir (s.104).

Diğer taraftan Dinç'in (2007), ergenlerin dini yönelimleri ile anne-baba tutumlarına dair algıları arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için gerçekleştirdiği çalışmada, dini yönelim ve anne-baba tutumları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ancak deneklerin dini yönelimin duygu boyutundan aldıkları puanlar yükseldikçe, annenin çocuk bakımı, tutarlı disiplin, standartların belirliliği ve duygusal ceza tutumları; buna karşılık babanın tutarlı disiplin ve standartların belirliliği tutumuna dair algılarda yükselme meydana gelmektedir. Araştırmada ayrıca, düşünce boyutu ile annenin çocuk bakımı, standartların belirliliği ve babanın tutarlı disiplin tutumu; davranış boyutuyla, annenin çocuk bakımı, koruyuculuk, babanın ise çocuk bakımı ve standartların belirliliği tutumları arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (s.88).

Hökelekli (1987), din eğitiminin ergenlerin sosyal ilişki ve ilgilerine etkisini araştırdığı çalışmasında, imam-hatip lisesi ve genel lise öğrencilerinin aile ilişkilerinin çoğunlukla olumlu seviyede olduğunu; ancak aile ilişkilerinin, imam-hatip lisesi grubunda genel lise grubundan biraz daha olumsuz bir özellik arz ettiğini tespit etmiştir. Araştırmacıya göre bunun sebebi, imam-hatip lisesi öğrencilerinin ailelerinin çocuklarından dini ve ahlaki davranışlara yönelik beklentilerinin genel liseye göre daha yüksek olması, buna karşılık ergenin henüz bu beklentileri karşılayacak olgunluğa erişmemesi ve imam-hatip lisesi öğrencilerinin ailelerinin, daha çok, aile-ergen ilişkilerinin diğerlerine göre daha problemliliği olduğu düşük sosyo-ekonomik toplum çevrelerini temsil etmesi olabilir. Diğer taraftan, aile ve ergen

arasındaki anlaşmazlık konuları arasında dini ve ahlaki yaşantının sondan ikinci sırada gelmesi de araştırmanın dikkat çekici sonuçlarından birisidir.

Yukarıda geçen araştırmaların sonuçları değerlendirildiğinde, ergenlerde dindarlık ve ebeveyn tutumları arasındaki ilişkilerin çok farklı boyutlar esas alınarak incelendiği, bu sebeple araştırmamızın bulgularıyla karşılaştırma yapmaya çok fazla imkan vermediği söylenebilir. Bunun sebeplerinden birisi, hem dindarlık ve hem de ebeveynin tutum ve davranışlarının neler olduğu ve nasıl ölçüleceği konusunda bir görüş birliğine varılamamasıdır. Mesela bazı araştırmalarda anne-baba tutumları, demokratik, otoriter, ilgisiz ve koruyucu gibi tipolojilerden hareketle sınıflandırılmakta; bazılarında ise bunlardan sadece birisi veya bir kaç dikkate alınmakta, ayrıca denekler bu kavramlarla tam olarak neyin kastedildiğini tam olarak kavrayamayabilmektedirler. Diğer taraftan bazı çalışmalarda, bizim araştırmamızda da olduğu gibi, bir takım tutum cümleleri kullanılarak deneklerin ilgili konudaki tutum ve davranışları veya algıları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Hal böyle olunca, araştırmaların bulgularının farklılık göstermesi ve karşılaştırmalarda güçlük yaşanması kaçınılmaz olmaktadır. Aynı durum, dindarlık için de geçerlidir. Tabiatı gereği, araştırmacılar tarafından farklı din tarifleri yapılmakta ve dindarlığın ölçülmesi sürecinde bu tariflerden hareket edilmektedir. Bunun sonucunda, farklı dindarlık ölçekleri ortaya çıkmakta ve bu ölçeklerden elde edilen bulguların karşılaştırılması da zorlaşmaktadır. Ancak her halükarda, gerek bizim çalışmamız ve gerekse diğer çalışmaların bulgularından hareketle, ergenlerde dindarlık ile algılanan ebeveyn dindarlığı ve tutumları arasında güçlü ilişkilerin olduğu; anne babaların ergenle ilişkilerindeki tutum ve davranışlarının, ergen-ebeveyn dindarlığı ilişkisini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilediğini söyleyebiliriz.

Acaba aile ve ergenin dindarlıkları arasındaki benzerliğin sebebi nedir? Aile, ergenin dini hayatını nasıl etkilemektedir?

Yapılan araştırmaların bulgularına göre, ailenin çocuğun dini hayatını etkilemesinin yollarından birisi, onu aile içinde dini aktivitelere yönlendirmek, ibadethanelere götürmektir. Yemek duası, kısa sureler ve Allah'ın isimlerini ezberletmeye teşvik, evde birlikte namaz kılma, cuma, bayram ve teravîh namazlarına camiye gitme gibi birlikte yapılan dini aktiviteler, çocuğun dini yaşantısının ailenin dindarlığı doğrultusunda şekillenmesine yol açar. Bu süreçte ailenin etkisi, dini aktivitelere katılmanın çocuğun dindarlığına yaptığı olumlu katkı ve anne babanın model alınması yoluyla gerçekleşmektedir. Aile, çocuğun dini hayatını, dini konuları onunla konuşmak, telkinlerde bulunmakla da etkileyebilir. Yapılan araştırmalar, ailenin konuşma ve telkinlerinden kızların erkeklere göre daha fazla etkilendiğini ortaya koymuştur. Ailenin çocukların dini hayatına etkisinin bir diğer yolu ise onları dini okullara, kurslara göndererek din eğitimi almalarını sağlamaktır (Schwartz, 2006; Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, s.105-106; Regnerus, M.,D., Smith, C., Smith B., 2004).

Diğer taraftan, İslam Dini'nin anne-babanın çocuklar üzerindeki hakları ve onlara saygıya yönelik emir ve telkinleri de ergenlerin anne babalarına yönelik

algı ve tutumlarını etkileyebilmektedir. Nitekim, ilgili ayet ve hadislerde, anne-babaya iyilik edilmesi, onlara 'öf' bile denilmemesi, azarlanmaması, güzel ve tatlı sözler söylenmesi gerektiği (İsra suresi, 23-24); maddi yardım ve manevi ilgiye en layık kişilerin anne ve babalar olduğu (El-Tac, 5/5); anne babanın rızasının kişiyi cennete götüreceği (İ. Mâce, Edep, 1 (3662); onlara iyiliğin en faziletli amel olduğu (Tirmizî, Birr, 1 (1905); Ankebut suresi, 8); cennetin annelerin ayakları altında olduğu, anneye sevgi ve saygı gösterilmesi gerektiği (İ. Mâce, Cihad, 12 (2781); çocuğun babayı mutlu etmesinin sevabının, esir azat etmesine eşit olduğu (Mecmeü'z-Zevâid, K.Birr, 8/156); kafir bile olsa anneye ilgilenilmesi, ona hizmet edilmesi, ikramda bulunulması gerektiği (Ebu Dâvud, Zekat, 34 (1668) ifade edilmektedir. Ergen, gerek din eğitimi süreci ve gerekse sosyal yaşamın farklı bağlamalarında, dinin anne baba ile ilgili emir ve yasaklarıyla karşılaşmakta ve neticede, anne babaya saygı ve onları örnek alma yönünde olumlu inanç ve tutumlar geliştirebilmektedir.

## SONUÇ

### A.

1. Ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler vardır.
2. Ergenlerde dindarlık yükseldikçe hem annenin hem de babanın dindarlığına dair algılarda yükselme meydana gelmektedir.
3. Ergenlerde dindarlık ile algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişki, algılanan baba dindarlığı ile ilişkiden daha güçlüdür.

### B.

1. Ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba tutumları arasında anlamlı ilişkiler vardır.
2. Ergenlerde dindarlık yükseldikçe, anne ve babayı model alma, ebeveynle birlikte vakit geçirmekten hoşlanma, anne ve babaya saygı, anne ve babanın toleransı, çocuğa yardım etmesi, çocukları övme ve destekleme sıklığı, çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, ev dışında birlikte olduğu kişiler, okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgi düzeylerine dair algılar yükselmekte; buna karşılık, anne babanın kendi problemleri sebebiyle çocuğu suçlama ve birlikte yapılan bir planı iptal etme sıklığında düşme meydana gelmektedir.
3. Ergenlerde dindarlık ile babanın kontrole yönelik tutum ve davranışlarına dair algılar arasındaki ilişki, anneye göre; buna karşılık, ergen dindarlığı ile annenin destek ve örnek olmaya yönelik tutum ve davranışları arasındaki ilişki, babaya göre daha güçlüdür.

### C.

1. Ergenlerde algılanan ebeveyn dindarlığı ile çocuk yetiştirme tutum ve davranışları arasında anlamlı ilişkiler vardır.

2. Ergenlerde algılanan ebeveyn dindarlığı ve tutumları arasındaki ilişkiler, anne ve babaya göre farklı düzeylerde gerçekleşmektedir.

3. Ergenlerde babanın dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumlarına dair algılar arasındaki ilişkilerin gücü, annenin dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutum ve davranışlarına dair algılar arasındaki ilişkilerinin gücünden daha yüksektir.

4. Ergenlerin babalarına dair dindarlık algıları yükseldikçe, babaları ideal kişi olarak kabul etme; onlarla birlikte vakit geçirmekten hoşlanma; onlara saygı duyma; çocuklara yardım etme, onları destekleme ve övme sıklığı; çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, okul dışında birlikte olduğu kişiler, okul ve öğretmenler hakkındaki bilgi düzeyine dair algılar, anneye göre daha fazla yükselmekte; buna karşılık, birlikte yapılan planı sebepsiz iptal etme sıklığı düşmektedir.

#### D.

1. Ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkiler, anne-babanın tutum ve davranışları tarafından etkilenmektedir.

2. Ergenlerde dindarlık ve algılanan anne-baba dindarlığı arasındaki ilişkilere, anne-babanın tutum ve davranışlarının etkisi farklı düzeylerde gerçekleşmektedir.

3. Ergenlerde dindarlık ile algılanan anne dindarlığı arasındaki ilişkiyi, annenin örnek alınması, ona saygı duyulması, annenin çocuğa yardım etme ve onu övme sıklığı, desteği, birlikte yapılan planı iptal etme sıklığı değişkenleri; buna karşılık, ergen dindarlığı-algılanan baba dindarlığı ilişkisini, babanın model olması, onunla birlikte vakit geçirmekten hoşlanma, babanın ergene yardım etme, onu destekleme ve kendi problemleri sebebiyle çocuğu suçlama sıklığı, toleransı, çocuğun arkadaşları, arkadaşlarının aileleri, evin dışında birlikte olduğu kişiler, okul ve öğretmenleri hakkındaki bilgi düzeyi değişkenleri olumlu yönde etkilemektedir.

#### KAYNAKÇA

- ARMANER, Neda (1980). *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara.
- AYDIN, Mehmet S. (1987). *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- BAYYİĞİT, Mehmet (1987). *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- BEIT-HALLAHMI, B., ARGYLE, M. (1997). *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Routledge, London and New York.
- BİLİR, Şule, DABANLI, Duyan (1981). "Ergenlik Çağındaki Sosyale Gelişimine Aile Tutumlarının Etkisinin Araştırılması", *Sağlık Dergisi*, 55, 4-12, s. 213-229.
- CAPUTO, Richard K., (2005). "Parent Religiosity, Family Processes, and Adolescent Outcomes", *Families in Society*, 85, 4, s. 495-511.
- DİNÇ, Ayşegül (2007). *Ergenlerde Anne-Baba Tutumları ve Dini Yönelim*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- EBÛ DÂVUD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk., S. Muhammed Cemil, I-IV, Beyrut, 1994.
- EKŞİ, Aysel (1990). *Çocuk, Genç, Ana Babalar*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.

- İBN MÂCE, Abdurrahman b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mace*, tlk., S. Cemîl Attâr, I-II, Beyrut, 1995.
- ERBİL, Nilüfer, DİVAN Zeynep, ÖNDER Perihan (2006). "Ergenlerin Benlik Saygısına Ailelerinin Tutum ve Davranışlarının Etkisi", *Aile ve Toplum*, 3:10, s.7-15.
- ERDEN, Münire, AKMAN, Yasemin (2004). *Gelişim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- FIRAT, Erdoğan (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Yayınlanmamış Doktora tezi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- GERSTEL, Jaret Beth (1989). *Factors Related to Religiosity in Jewish Adolescents*, Unpublished Doctoral Dissertation, Hofstra University, New York.
- GILLETT, Kyle Stephan (2006). *Parental and Religious Influences on Adolescent Emphaty and Antisocial Behavior Among Latino and Euro-American Youth: An Investigation of Mediating and Moderating Effects*, Unpublished Doctoral Dissertation, Graduate Faculty of Texas Tech University, Texas.
- GLOCK C., Y., (1972). "On The Study of Religious Commitment", in- *Religions' Influence in Contemporary Society: Readings in The Sociology of Religion*, s. 38-56, Ed. Joseph E. Fulkner, Charles E. Merrill Publishing Co, Ohio.
- HEYSEMİ, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*, I-X, Beyrut, 1967.
- HÖKELEKLİ, Hayati (1987). "Ergenlerin Sosyal İlişki ve İlgilerine Din Eğitiminin Etkisi", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2,2, s.43-58.
- KARACOŞKUN, Doğan (1994). *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- KAYA, Mevlüt (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun.
- KILAVUZ M. Akif (2006). "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit. Hayati Hökelekli), Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul.
- KULAKSIZOĞLU, Adnan (1998). *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- KUZGUN, Yıldız (1973). "Ana-Baba Tutumlarının Bireyin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri İlimler Dergisi*, 5,1, s.57-70.
- LLOYD, Debra Heard (2000). *The Effect of Parental Control Styles on the Religious Orientation of Sauthern Babtist Mid-Adolescents*, The Southern Babtist Theological Seminary, Louisville.
- MANSUR ALİ VASIF, El-Tacü'l-Câmi' li'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl, Mısır, 1961.
- MORRIS, Bethanie Renee (2005). *Emphatic Adolescents: Associations with Religiosity and Sprituality*, Unpublished Master Thesis, West Virginia University, West Virginia.
- OFFER, Daniel, OSTROV, Eric, HOWARD Kenneth I., ATKINSON, Robert (1988). *The Teenage World; Adolescents' Self-Image in Ten Countries*, Plenum Medical Book Company, New York and London.
- PEHLİVAN, Özlem (2002). *Bireyin Dini Tutum ve davranışlarına Etki Eden Anne Baba Davranışları ve Diğer çevre Faktörleri (14-17 Yaş Grubu)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- PEKER, Hüseyin (1993). *Din Psikolojisi*, Sönmez Yayınevi, Samsun.
- PROBST, Deborah C., (2003). *Parental Attachment and Adolescents: Religiosity and Antisocial Behavior*, Unpublished Doctoral Dissertation, University of Houston, Houston.
- REGNERUS, M., D., SMİTH C., SMİTH B., (2004). "Social Context in the Development of Adolescent Religiosity", *Applied Development Science*, 8,1. s.27-38.
- SAGER, David Ward (1998). *Parental Behaviors and Values and Adolescent Internalized Prosocial Moral Resoning*, Unpublished Doctoral Dissertation, Oklohoma State University, Oklohoma.

- SCHWARTZ, Kelly Dean (2006). "Transformations in Parent and Faith Support Predicting Adolescents' Religious Faith", *The International Journal for The Psychology of Religion*, 16,4, s.311-326.
- SMİTH, Christian (2003). "Theorising Religious Effects Among American Adolescents", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42,1, s.17-30.
- SMITH, Christian, KIM, Phillip (2003). "Family Religious Involvement and the Quality of Family Relationships for Early Adolescents", *A Research Report of The National Study of Youth and Religion*, Number 4, Chapel Hill, NC: National Study of Youth and Religion.
- SNIDER, J., B., CLEMENTS, A., VAZSONYI, A., T., (2004). "Late Adolescent Perceptions of Parent Religiosity and Parenting Processes", *Family Process*, 43, 4, s. 489-503.
- ŞAHİN, Adem (2005). "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, s. 187-197.
- ŞAHİN, Adem (1999). İlahiyat Mühendislik ve Tıp Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- ŞAHİN, Adem (2007). Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma, Adal Ofset, Konya.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Sıtkı Cemil Atâr, I-V, Beyrut, 1994.
- TUZCUOĞLU, Semai (2005). "Gelişimin Doğası", *Gelişim ve Öğrenme* (Edit. Betül Aydın), Nobel, Ankara.
- YILDIZ, Murat (1998), *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.



## DİLLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TEVSİKİNDE HADİSİN ROLÜ\*

Muhammed Dârî HAMMÂDÎ

Çev. Murat SULA\*\*

### A- RİVÂYETLERİN TOPLANMASI

Arap dili tarihinde dilin derlenmesi, tarihinin seyrini ve geleceğini belirlediği için en önemli bir faaliyet kabul edilir. Dünyadaki herhangi bir dil gibi, Arap dilinin de geçirmiş olduğu lugavî gelişim ile tabii değişimin bütün etkilerine rağmen, “Arapça sözlüklerin tamamını inceleyen birisi, dille ilgili malzemeleri, Arap yarımadasında seyahat eden çok az sayıdaki ilk dilcilerin Araplardan şifahî aldıklarını, sonra bu toplama faaliyetinin bir süre sonra sekteye uğradığını ve ardından da sonraki dilcilerin bütün gayretlerini, toplanan bu malzemenin farklı şekillerde tanzîm ve tertîbine yoğunlaştırdıklarını”<sup>1</sup> görecektir. Aynı şekilde, toplanan bu malzeme üzerine tesis edilen Arapça nahiv kurallarının, özünde elle tutulur esaslı bir değişiklik yapılmadan, az sayıdaki ilk nesil dil âlimlerinin şekillendirdiği biçimde kaldığını fark edecektir. Bu durumu, “Sonraki nesillerin (ilgili kuralları) farklı açılardan epeyce genişletmelerine, şekil ve kalıplarını geliştirmelerine rağmen, iskeletinde ve ana kurallarında herhangi bir değişikliğe ihtiyaç duymadıklarını, Arapça’nın kurallarını kapsamlı bir şekilde ihtivâ eden ilk eser olan Sibeveyhî (ö. 180/796)’nin eseri”<sup>2</sup> doğrulamaktadır.

Arap dil âlimlerinin sadece nesep, haber ve şiir üzerine yoğunlaştıkları hicrî birinci asırdan itibaren, hadîs râvîleri (hadîsin yanında) haber ve şiir rivâyetinde

\* Bu yazı, Dr. Muhammed Dârî Hammâdî tarafından kaleme alınan *el-Hadîsu’s-şerîf ve eseruhû fi’l-dirâsâti’l-lugaviyye ve’n-nahviyye* (Bağdat 1982) isimli eserin (243-280) sayfaları arasının çevirisidir. Dipnotlarda verilen çoğu kaynak ile bunların yazarlarının tam künyeleri tarafımızdan verilmiştir. Ana metinde verilen ölüm tarihleri tekrardan kaçınmak amacıyla dipnotlarda ikinci bir defa zikredilmemiştir.

\*\* Araş. Gör., DEÜ İlahiyat Fakültesi, muratsula@hotmail.com

<sup>1</sup> Ebû Bekr ez-Zebîdî (ö. 379/989), *Lahnu’l-’amme* (thk. Ramazan Abduttevvâb) 1. baskı, el-Matbaatu’l-kemâliyye 1964, Muhakkikin Önsözü, s. 3.

<sup>2</sup> Yuhan Fey, *el-Arabiyye, Dirâsât fi’l-luga ve’l-lehecât ve’l-esâlib*, Kahire 1951, s. 50–51.

de bulunarak bu alanda da önceliği elde etmişlerdi. Bu görevi yerine getirenler, daha çok nesep âlimleri, hatîpler ve bazı hadîs râvîleri idi<sup>3</sup>. Büyük muhaddis eş-Şa'bî (ö. 105/723): "*En az bildiğim şey şiir rivâyetidir. (Ama buna rağmen), bir ay boyunca aynı beyti tekrar etmemek üzere şiir söylemek istesem bunu hiç şüphesiz yapabilirim*"<sup>4</sup> derdi. Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776)'ın "*Ben, şiir konusunda hadîsten daha iyiyim*"<sup>5</sup> dediği rivâyet edilir.

Hadîsçiler, şiir rivâyetinde olduğu gibi, başka bir alanda da saygınlık kazanmışlardır. O da, erken dönemlerde hadîs tedvîn eden bazı şahısların aynı zamanda dil ve şiire olan önemi ortaya koymuşlardır. Hatta er-Râfi'î, el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'de, Ebû Ziyad'ın: "*Biz sadece sünneti yazardık, ez-Zührî ise herşeyi yazardı. Kendisine hadîsin haricinde başka konularda ihtiyaç duyulunca, onun, insanların en güçlü hafızalı olduğunu anladım*"<sup>6</sup> sözünü delil göstererek "*Araplardan ilk yazanın, hadîs tedvîn eden hâfız ez-Zührî olduğunu*"<sup>7</sup> ileri sürer.

Dilin toplanması faaliyetinin ilk aşaması, hicrî birinci yüzyılın sonlarında kurrâ ve muhaddislerin öncülüğünde Basra'da dağınık vaziyette kurulan ders halkalarından elde edilerek başladı. Ne var ki âlimler, "*Dilcilerin lugatla ilgili özel araştırmalarını bedevî Araplardan elde ettiklerini farkedince yönlerini Mirbed'e çevirdiler*"<sup>8</sup>.

Böylece âlimlerin, dil ve şiir konularında bildiklerini kurrâ ve muhaddislerin meclislerine sunmak üzere Basra'daki ders halkasına gruplar halinde gelen Mirbed bedevîleriyle temas kurmaları onlardan bir kısmının Basra'da kalmayı tercih etmelerine kadar devam etti. Fakat onların Basra'da uzun süre kalmaları, dillerinin bozulmasına ve bunun sonucunda da kendilerine duyulan güvenin yok denecek derecede azalmasına sebep oldu. Öyle ki bu durum, İbn Cinnî (ö. 392/940)'nin *el-Hasâs* adlı eserinin "Arapların Hatalarıyla İlgili Bölüm"de ifade ettiği kadar abartılı olmasa da, bedevî Arapların âlimler tarafından imtihana tabi tutulmalarına ve hata yapmakla itham edilmelerine kadar varmıştı<sup>9</sup>.

Bundan sonra dilin derlenmesinde üçüncü aşama<sup>10</sup>, yani çöle yolculuklar yapma başlamıştır. Bu amaçla çöle ilk yolculuk yapan ve sorularının cevaplarını Araplardan aramaya çalışanların başında Ebû Amr b. el-'Alâ (ö. 154/770), Yunus b. Habîb (ö. 175/791) Halefu'l-Ahmer (ö. 180/796) ve kendisiyle el-Kisaî (ö.

<sup>3</sup> Mustafa Sadık er-Rafi'î (ö. 1356/1937), *Târîhu âdâbi'l-Arab* (thk. Muhammed Said el-Uryân) 3. baskı, Kahire 1953, I/340.

<sup>4</sup> Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî (ö. 356/966), *el-Ağânî*, Beyrut 1956, VIII/96.

<sup>5</sup> İbn Kuteybe (ö. 270/883), *el-Ma'arif* (thk. Servet Ukâşe), Mısır 1960, s. 501.

<sup>6</sup> *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I/259.

<sup>7</sup> A.g.e., I/259. Ebû Osman Ömer b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868), *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Abdusselâm Harûn), 1. baskı, Kahire 1948, II/290.

<sup>8</sup> Abdulhamid eş-Şelkânî, *Rivâyetü'l-luğa*, Mısır 1971, s. 69.

<sup>9</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâs* (thk. Ali Neccâr), 2. baskı, Kahire 1952-1956, III/272-273.

<sup>10</sup> Dil malzemelerinin ilim meclislerinden alınması birinci aşama, gelen grupların karşılanması ise ikinci aşamadır.

189/804) arasında geçen bir konuşmada dil konusundaki bilgisini “*Hicaz, Necd ve Tehame çölllerinden*”<sup>11</sup> aldığını belirten ve bunun üzerine el-Kisâî'nin de aynı yolu denemesine ve ezberlediklerin haricinde yazdıkları için onbeş kavanoz mürekkep harcamasına sebep olan<sup>12</sup> el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825), Ebû Zeyd (ö. 215/830), el-Asma'î (ö. 216/831) ve Ebû Ubeyd (ö. 223/837) ile diğer bazı âlimler gelmektedir. Bunları çölde kırk yıl gibi uzun bir süre kalıp ikâmet eden âlim ise, Halil b. Ahmed'in arkadaşı, garîb lafızlar konusunun yanında şiir ve hadîs alanında da âlim olan en-Nadr b. Şumeyl (ö. 204/819)'dir<sup>13</sup>.

Dille ilgili malzemenin derlenmesinde hadîsin etkilerini, zaman içinde oluşan lugat kaynaklarından araştırarak olursak bunlar kolayca görülür. Bu tesirler başlangıçtan beri dilin elde edilmesi ve araştırılmasının ilk kaynağı olan hadîs meclislerinde kendini gösterir. Muhaddisler, bu alanda hadîs metinleri ile ilgili hususlarda üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirmişlerdir.

Sahâbe ve tabiûn, fethedilen şehirlere, özellikle de Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Mısır, Fars ve benzeri yerlere göç ettiklerinde, hadîs okullarını tesis eden önder hadîs âlimi ve şeyhleri olmalarından dolayı, onları hadîs ricâli karşılayıp hürmet göstermişler ve kendilerine hadîs ve rivâyeti konusunda sorular yöneltilmişlerdir. Bu durum, dil âlimlerinin, -hadîs ricâlinin sahâbe ve tabiûna karşı takındıkları tutumları gibi-, başta Mirbed bedevileri olmak üzere meclislerine gruplar halinde gelen dili iyi bilen bedevîleri karşılamalarına benzemektedir.

Hicrî ikinci yüzyılda el-Halil b. Ahmed'in kuşağı ortaya çıkıp dilin tevsikine/belgelendirilmesine ve tahkikine ihtiyaç duyulunca, dilciler, “*hadîs ricâlinin, eser toplamak üzere deve sırtında uzun mesafeleri katederek hadîsin bilinen yegane kaynağının var olduğu her yere gittiklerini görünce*”<sup>14</sup>, kendilerinin de aynı yolu takip etmeleri kaçınılmaz oldu ve “*sert mizaçlı ve kaba davranan Araplardan dil malzemelerini toplamak üzere yarımadanın kıyı kesimlerinden uzak bedevilerin ikâmet ettikleri çöle, dilin kaynağına doğru*” yolculuğa başlamışlardır<sup>15</sup>.

Aslında ilim uğrunda yolculuk fikri, “dînî bir hükmü Hz. Peygamber (a.s.)'den öğrenmek üzere uzun mesafeler kateden sahâbilerin yolculuğa çıktıkları Hz. Rasûlullah dönemine”<sup>16</sup> kadar geri gider. Hadîs için yolculuk, daha çok hadîsçilerin yaptıkları ve önemi ilk önce onlar tarafından kavranan bir işti. Öyle ki, meşhur hadîs âlimlerinden biri olan Yahya b. Ma'în (ö. 233/847), “hadîs yolculuğunda bulunmadan oturduğu yerde eser yazan”ın kendisiyle arkadaşlık edile-

<sup>11</sup> Ebu'l-Berekât b. el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ* (thk. İbrahim es-Samerrâî), 2. baskı, Bağdat, s. 59.

<sup>12</sup> *A.g.e.*, s. 59

<sup>13</sup> *A.g.e.*, s. 73.

<sup>14</sup> *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I/342-343.

<sup>15</sup> *A.g.e.*, I/343.

<sup>16</sup> Mustafa es-Siba'î, *es-Sünne ve mekânetuha fî'r-teşrî'i'l-İslâmî*, 1. baskı, Kahire 1961, s. 69.

meyecek dört grup insandan biri olduğunu belirtir<sup>17</sup>. Hatta biraz daha ileri gidenlerden biri olarak eş-Şa‘bî (ö. 105/723), “bir kişi bir hikmeti (güzel ve faydalı bir sözü) duymak için Şam’ın en uzak yerinden Yemen’in en uzak bölgesine yolculukta etse onun bu zahmeti boşa gitmez”<sup>18</sup> der. Sa‘îd b. el-Müseyyeb (ö. 105/723)’in de şöyle dediğini görüyoruz: “Ben, tek bir hadîs için dahî olsa, gece ve gündüz yolculuk ederdim”<sup>19</sup>. Bundan daha ilginç olanı ise, bir harf uğruna yolculukta bulunan muhaddislerin bulunmasıdır<sup>20</sup>.

Ahmed Emin, dil malzemesinin toplanması düşüncesi ile tarihi seyir içinde bu konuda uygulanan metotlarda dilcilerin hadîsçilere uyduğunu teyid etmiş ve şunları söylemiştir: “*Hadîsçiler hadîs toplamaya, fakihlerin, hadîs ile sahâbî ve tabiûn fetvalarını tedvîn etmeye yöneldikleri gibi, Arapların kullandıkları kelimeleri toplamak ve anlamlarını belirtme işini kendilerine görev kabul eden bir grup insan da dile yöneldiler ve bunun için mürekkep ve kağıtlarını yanlarına alarak bedevîleri dinlemek ve duyduklarını yazmak üzere yollara koyuldular*”<sup>21</sup>.

Ahmed Emin, konu hakkında detaylı bilgi sunduktan sonra hadîsin etkisinin açıkça görüldüğü ve dil malzemesinin toplanmasının gerçekleştiği üç aşamayı şöyle açıklar:

**Birincisi:** “Bir muhaddisin abdest, alışveriş ve miras konusunda hadîs dinlemek üzere yolculukta bulunması gibi, dil alimerinin de yağmur, kılıç isimleri, zirâat, bitki vb. alanlarda kelimeler dinlemek ve onları kayda geçirmek üzere yolculukta buldukları” uygun kelimelerin toplanması aşaması”<sup>22</sup>;

**İkincisi:** Mâlik’in el-Muvatta’ında yaptığı gibi, bir mühaddisin namaz hakkındaki hadîsleri toplayıp “Namaz kitabı”, alışveriş konusundaki hadîsleri derleyip “Alışveriş kitabı” adını vermesi gibi, tek bir konuyla ilgili kelimelerin bir yerde toplanması<sup>23</sup> aşaması;

**Üçüncüsü:** “Kelimenin anlamını araştırmak isteyen müracaat etmesi için Arapça kelimelerin bütününe içeren özel tarzda kapsamlı alfabetik Arap dili sözlüklerinin oluşturulması” aşamasıdır<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, ‘*Ulûmu’l-hadîs* (Mukaddimetu İbni’s-Salâh) (thk. Nureddin Itr), Halep 1966, s. 223.

<sup>18</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr (ö. 463/1070), *Câmi’u beyâni’l-‘ilm ve fazlihi ve ma yenbeğî fî rivâyetihi ve hamlih* (tsh. Abdurrahman Muhammem b. Osman), 2. baskı, Kahire 1968, I/114.

<sup>19</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *el-Câmi’ li ahlâkî’r-ravî* (yazma, İskenderiyye Kütüphanesi, 169/9, varak, 1) es-Salih’in ‘*Ulûmu’l-hadîs*’inden naklen, s. 54. Ayrıca konu için bkz. Şihabuddîn Ebu’l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî (ö. 352/963), *el-Buhârî: Fethu’l-bârî bi şerhi’l-Buhârî*, Bulak 1301, I/183.

<sup>20</sup> *Câmi’u beyâni’l-‘ilm*, I/113.

<sup>21</sup> Ahmed Emin, *Duha’l-islâm*, 7. baskı, Kahire 1964, II/252.

<sup>22</sup> A.g.e., II/263-264.

<sup>23</sup> A.g.e., II/264.

<sup>24</sup> A.g.e., II/265. Ahmet Emin’in ortaya koyduğu şekilde, Arap dil malzemesinin üç aşamadan geçerek derlendiği tarzındaki düşünce, eleştiriden uzak kalmaz. Konu hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Nassar, *el-Mu’cemu’l-Arabî, neş’etuhû ve tetavvuruh*, Mısır 1956, I/35 ve *Rivâyetu’l-luğa*, s. 102-103.

Okuyucu, dilin derlenmesinin ilk iki aşamasında hadîsin etkisinin olduğunu fakat üçüncü “kapsamlı sözlük çalışması” merhalesinde ise böyle bir tesirin olamayacağını düşünebilir. Okuyucuya bu konuda hak veririm. Çünkü kapsamlı sözcük toplama düşüncesini meşhur *Kitabu'l-'Ayn*'a uygulayan el-Halil b. Ahmed, kendinden önce var olan bir metodu takip etmemiş, aksine erken dönemde, hassas matematiksel hesaplama dayanan yeni bir düşünceyi ortaya koyandır. Bu bize şunu unutturmamalıdır ki; hadîsler üzerinde gerçekleştirilen çalışmalar istiksâ/bir problemi iyice araştırma ve kapsamlı çalışma izlerini taşımaktadır. Bilindiği gibi bu çalışmalar el-Halil'in doğduğu hicrî birinci asrın başında, yani Emevî Halifesi Ömer b. Abdilaziz'in "*Hz. Peygamber'in hadîslerini gözden geçiriniz/araştırınız ve onları yazınız. Çünkü ben, ilmin eskimesinden/kaybolmasından ve âlimlerin de yokolmasından korkuyorum*"<sup>25</sup> fermanının etkisiyle kapsamlı hadîs çalışmalarının gerçekleştirildiği dönemde ortaya konmuştur. Ve yine biliyoruz ki, "*Hadîs imamları, kendilerine ulaşan hadîslerden mevzû/uydurma olduğunu tespit ettikleri atmışlar ve diğerlerini ise olduğu gibi kayda geçirmişlerdir*"<sup>26</sup>. Bunlardan şu sonuca varabiliriz: el-Halil'in takip ettiği kapsamlı toplama metoduyla hiçbir bağlantısı olmasa da, bir konuyu iyice araştırma metodu erken dönemde hadîste fiilen uygulanmaktaydı.

Dilciler, dilin derlenmesinde ve kayıt altına alınmasında, "*hadîslerin cem'inde ve zabtında uygulanan metodu aynen takip etseler de*"<sup>27</sup>, bu ilmî uygulamanın, bazıları önemsiz, bazıları da konunun özünü ilgili birtakım hatalardan uzak olduğunu göstermez. Yunus b. Habib el-Mısırî, Ebû Amr'ın şöyle dediğini nakleder: "*Arab'ın söylediklerinin pek azı size ulaşmıştır. Eğer onların çoğu size ulaşmış olsaydı şiirin yanında başka ilimler de gelmiş olurdu*"<sup>28</sup>. İbn Fâris konuyla ilgili değerlendirmesini şu sözleriyle ifade eder: "*Bu söz doğru olmaya daha layıktır. Çünkü, dil âlimleri, Arapların söylediklerinin çoğunda ihtilafa düşmüşlerdir. Fakat neredeyse âlimlerden hiçbiri ihtilaf konusunu araştırmaya yanaşmamış aksine ihtimal ve olabirlik yolunu takip etmişlerdir*"<sup>29</sup>.

Bu, vak'anın bir yönü. Diğer yönü ise "dile ait malzemeninin toplanmasıyla ilgilenenlerin, Arapların farklı dil ve lehçelerindeki sözcükleri, hangi lehçeye ait olduğunu belirtmeksizin kaydetmeleri"<sup>30</sup> gibi metot hatası değil, dilcinin kasdı bir etkisinin olmadığı uygulama hatasıdır. Hadîsle kıyasladığımızda dilci, derleme işini en güzel örneğiyle ortaya koymuştur. Burada, dil rivâyeti ile hadîs rivâyeti-

<sup>25</sup> el-Hatîb el-Bağdadî, *Takyîdu'l-ilm* (thk. Yusuf el-İş), Dimaşk 1949, s. 106. Yine bkz. *Sahîhu'l-Buhârî*, I/204.

<sup>26</sup> Tahir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî (ö. 1338/1919), *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mısır 1328, s. 19.

<sup>27</sup> Fuad Hanna Terzi, *Fi usûli'l-luğa ve'n-nahv*, Beyrut 1969, s. 85.

<sup>28</sup> *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 33; *el-Hasâs*, I/386.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), *es-Sâhibî fi fihri'l-luga ve süneni'l-Arab ve kelâmiha*, Kahire 1910, s. 34.

<sup>30</sup> Abdulhamid Hasan, *el-Kavâidu'n-nahviyye, maddetuha ve tarikatuhu*, 2. baskı, Mısır 1952, s. 69.

nin ehemmiyet ölçüsünü belirlemede dinin ayırıcı unsur olması nedeniyle, dilcilerin, araştırma ve tahkik konusunda hadîşçilerin ulaştıkları seviyeye ulaşamamalarını mazur görebiliriz. Çünkü, bir şeyle ilişkili olanı elde etmeye iten sebep ile birşeyin kendisini elde etmeye sevkeden sebep birbirinden farklıdır. Her ne olursa olsun, ne dilciler ve ne de diğerleri kemâle ulaşma gibi zorunlulukları olmadığı halde, güçleri nisbetinde doğruyu araştırmışlardır.

Zikrettiğimiz sebeplerden dolayı, dilin toplanması ve kaynaklarından elde edilmesinde dilciler hadîşçilere uydukları gibi, eldeki malzemenin öğrencilere aktarımında da yine hadîşçilere uymuşlar ve bunun sonucu olarak öğrencilere yeni dili dikte ettirdikleri ve öğrettikleri ders meclisleri oluşturmuşlardır. Bu meclislere, çöllere yolculukta bulunan, oralarda bulduklarını yazan, aslına uygunluğundan emin olmak için defalarca kontrol eden, bu alanda son noktaya ulaşan ve okulunu zirveye götürecek dil bilgisine sahip olan kişiler önderlik etmişlerdir.

Muhaddisler, ilmî silsilelerini göstermek üzere, meclis imamları ve üstatları tarafından şeyhlerine verilen ilmî lâkaplara sahiptirler. Bunların en yaygın olanları: **Müsnid**, **muhaddis** ve **hâfız**'dır.

"**Müsnid**: Rivâyet ettiği hadîs hakkında bilgiye sahip olsun veya olmasın, hadîsi senedi ile rivâyet eden; **muhaddis**: senedleri, illetleri, senedde adı geçen râvîleri, isnâdın âli ve nâzil olanını bilendir. Ve bu sebeple de muhaddis, müsnid'den daha üst seviyededir. **Hâfız** ise derece ve makam itibariyle ikisinden de yukarıda, en üst seviyede olandır"<sup>31</sup>.

"*el-Lugavî*"nin dilciler tarafından kullanılan yegane lâkap olması, onların, hadîşçiler için en önemli olan "hâfız" lâkabını kullanmalarına engel teşkil etmiştir. Böylece, "en yüksek derecedeki hadîs âlimine "hâfız" dendiği gibi, istenen dereceye ulaşan dilciye de "hâfız" lâkabı verilmiştir"<sup>32</sup>.

Dil hâfızının, hadîşçilerin belirledikleri ve dilcilerin de uyguladıkları dört görevi vardı:<sup>33</sup>

### I- İmlâ

Hadîs hâfızının en önemli görevi imlâdır. Mutekaddim dilcilerden Sa'leb (ö. 291/903), İbn Düreyd (ö. 321/933) Kasım b. el-Enbarî ve el-Kâlî (ö. 356/966) gibi âlimler ile diğerleri çok malzeme imlâ ettirmişlerdir. "Dilcilerin imlâ şekli muhaddislerinkiyle aynıydı. Şöyle ki; kâtip konun başına "şu gün, şu camide şeyhimiz falanın dikte ettirdiği oturmudur" diye yazar, tarihi zikreder, sonra da şeyh, sözü isnadıyla birlikte fasih Araplardan nakleder"<sup>34</sup> es-Suyûtî, "imlânın, ilk dönemde çok yaygın olduğu-

<sup>31</sup> Subhî es-Sâlih (ö. 1407/1986), 'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh, 5. baskı, Beyrut 1388, s. 75.

<sup>32</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâ'iha* (thk. Ahmed Cevâd el-Mevlâ ve diğerleri), Mısır, II/312.

<sup>33</sup> *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I/327.

<sup>34</sup> *el-Muzhir*, II/313-314.

*nu fakat hâfızların ölümleriyle bu geleneğin uzun dönem sekteye uğradığını, bunun aksine hadîsin imlâsının ise devam ettiğini*" belirtir<sup>35</sup>.

## II-İftâ

Bu, fıkıh âlimlerinin iş ve uzmanlıklarındandır. Bilgi sahibi olmayan hiçbir müftünün dînî konuda fetva verme yetkisi yoktur. Aynı kural, dil meclislerinde de uygulanmıştır. Kendisine soru yöneltilen şeyhin, *"bilgi sahibi olduğu konularda temkinli davranması, bilmediği konuda ise "bilmiyorum" demesi, eğer kendisi müfessir ise ve garip bir kelime hakkında soru sorulmuşsa sadece bunu açıklamakla yetinmesi<sup>36</sup>, fakat Kur'an ve hadîste geçen garip bir kelimeyi açıklamayı istenmişse, bunu etraflıca araştırması<sup>37</sup>* kabul edilen ilkelerdendir.

## III ve IV- Rivâyet ve Ta'lim

Bunlar, görüldüğü üzere ortak âdabı ve müşterek kuralları olan iki ayrı vazifedir. Birincisi: İlimde ve amaçta samimiyet ve rivâyette doğruluktan sonra, (ikincisi) öğretimde yol göstericiliği ön planda tutmak ve *"öğrencinin kapasitesini gözönünde bulundurmak<sup>38</sup>*.

Ne dile ait malzemenin toplanması ve ne de tertibi kolay olmuştur. Bu çalışmalar birçok âlime ağır ekonomik külfet getirmiş ve çoğu kez bazı âlimler, karşılığını yalnızca Allah'tan beklemek üzere dine hizmet için hayatlarını bu işe vakfetmişlerdir. Fakat bütün bu gayretler, râvîlerin ve bedevîlerin uydurma faaliyetlerde bulunmalarına engel olamamıştır. Daha doğrusu bedevîler, kendilerini, araştırmacının istekleri doğrultusunda uydurma faaliyetinde bulunmaktan alıkoyamamışlardır. Böylece, daha önce hakkında bilgi verdiğim, dilde uydurma dalgası yayılmaya başlamış ve bu durum hadîşçilerin ortaya koyduğu ilmî isnad metoduyla rivâyetlerin toplanması zarûretini doğurmuştur. Bundan dolayı, dil malzemeleri *muttasıl, munkatı, sahîh, zayıf, makbûl ve merdûd* gibi farklı derecelendirmeye tâbi tutulmuştur.

## B- RİVÂYETLERİN TAKSİMİ:

Dille ilgili rivâyetlerin tamamı aynı derecede güvenilir olmadığı gibi, bunların derlenmesi ve onlardan hüküm elde edilmesi de tek metotla gerçekleşmediğinden dilciler, bu malzemeleri iyice incelemek ve uydurma olanı sağlam olandan ayırtmak zorunda kalmışlardır. Bu alanda kendilerine hadîşçiler ve onların hassas metodu güzel bir örnek teşkil etmiştir.

Hadîşçilerin uydurma olmadığı ve yalan içermediği sabit olan hadîsleri, güvenilirlik ve sağlamlık dercelerini belirlemek üzere, metin ve sened yönünden farklı kısımlara ayırmaları gibi, dilciler de, malzemeleri inceledikten ve sağlam olduğuna

<sup>35</sup> A.g.e., II/314.

<sup>36</sup> A.g.e., II/314.

<sup>37</sup> *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I/330.

<sup>38</sup> *el-Muzhir*, II/330.

karar verdikten sonra aynı metodu eldeki malezelere uyguladılar. Çünkü bu konuda dilcilerin önlerinde hadîşçilerin icat ettikleri “*dereceler merdiveninden*” daha iyisi yoktu.

Muhaddisler, kendilerine ulaşan her hadîsi ilmî metotla derecelendirmede aşağıdaki aşamalara tabi tutmuşlardır:

a- **Toplama işlemi:** Bu aşamada, kendilerine göre sahîh olmasa da Hz. Peygamber'den gelen her hadîsi almışlardır.<sup>39</sup>

**İnceleme ve araştırma işlemi:** Bu işlemin özel kuralları vardır ve bunların en önemlileri şunlardır:

**Mevzû hadîsin ayırılması:** Hadîsin uydurma olduğu ancak özel kurallara uygunluğundan sonra belirlenir. Çünkü bu söz (mevzû) “*terim olarak, gerçekte hadîs olmayıp, sadece onu uydurmanın iddiasına göre hadîstir*”<sup>40</sup>.

**Gerçek hadîste bilimsel araştırmanın uygulanması:** Hadîşçiler, “*uydurma olduğuna karar vermede bir tanesinin bulunması yeterli olan meşhur kurallara göre*”<sup>41</sup> sahîh hadîs mevzû olandan ayırdıktan sonra, hadîsleri râvî sayısı yönünden incelemeye yöneldiler ve bir hadîsin iki rivâyet yolundan ancak biriyle gelmesinin mümkün olabileceği sonucuna vardılar. Bunlar:

**Tevâtür:** Mütevatir, “*yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan büyük bir topluluk tarafından duysal\* haberden bildirilendir*”<sup>42</sup>.

**Âhâd:** “*Ravîlerin sayısı 1, 2, 3, 4, 5 vb. olsa da mütevatir haberdeki çokluk derecesine ulaşmayan haberdir*”<sup>43</sup>.

Mütevatir haber, özelliği itibarıyla kişinin gözardı edemeyeceği “*zarûrî bilgiye ulaştırınca*”<sup>44</sup>, “*ricâl*” ve “*edâ sîgaları*” yönünden sahîh veya zayıf yönü araştırır-

<sup>39</sup> Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs li'bni Kesîr*, 3. baskı, Mısır, s. 8.

<sup>40</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Tarîbi'n-Nevâvî*, 2. bsk, Mısır 1966, s. 21. Subhî es-Sâlih'in “*Ulûmu'l-hadîs*” isimli eserinin 142. sayfasında geçen “*بل بزعم واضع*” veya “*بل بحدیث*” cümleleri aslında bana biraz kabûlu zor ifade gibi geldi. Çünkü, uydurmacı (bir hadîs ) uydurduğunda yaptığı işin gerçeğini kesin olarak bilmektedir. Bu nedenle eylemin ancak ve ancak bir uydurma faaliyeti olduğunu bilir. Şevki Dayf, *el-Bahsü'l-edebî* (tabîatuh, menâhicuh, usûluh mesâdir, Mısır 1972) isimli eserinin 155. sayfasında: “*(bu) asla hadîs olarak adlandırılmaz. Ancak bu istisnai durumun doğru olması mümkün ise (uydurulan bir söze hadîs demek mümkün ise) o da uydurana göre (hadîs) olabildiğidir*” ifadesiyle bu konuya işaret etmiştir.

<sup>41</sup> “*Ulûmu'l-hadîs*”, s. 263. Ayrıca ilgili kurallar hakkında bkz. *es-Sünne*, s. 113-115.

\* Kaynak olarak verilen eserin müellifi, tanımda bu kelimeyi özellikle kullanmaktadır. Başka kaynaklarda verilen tanımlara göre bu farklılık müellifin, eşyayı; *a-* ma'kûlât, *b-* mahsûsât şeklinde iki kategoriye ayırmış olmasıdır. Yazar haber türü şeyleri akılla değil ancak duyu organlarıyla özellikle gözle görülüp kulakla işitilebileceğini tanıma giriş mahiyetinde verdiği bilgilerde vurgulamaktadır. Ona göre, duysal bir konudan haber veren kişinin, o duysal konuyu mutlaka görmesi veya duyması gerekmez. Onun gören veya duyan birisinden haber verebilir ve onun rivayeti de duysal haberler kısmına girmiş olur. İşte müellifin eşyaya iki farklı açıdan yaklaşması onu tevâtür tanımında “*mahsûs*” kelimesini kullanmaya itmiştir. Yazarın konu hakkındaki görüşleri için bkz. *Tevcihu'n-nazar*, a.m. (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Halep 1995, I/108 (çev.).

<sup>42</sup> *Tevcihu'n-nazar*, s. 23.

<sup>43</sup> *A.g.e.*, s. 23.

<sup>44</sup> Şihabuddîn Ahmed b. Ali, İbn Hacer, *Nuzheü't-nazar: Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-hadîs*, Kalküta, 1862, s. 5.

lan hadîslerin kapsamından çıkarılmış oldu. Mütevatir haber, ricâl yönünden araştırılması gerekmeyen kendisiyle amel edilmesi zorunlu olan haberdür<sup>45</sup>.

Sonuç olarak, sened ilmi âhâd haberle özdeşleşince, âhâd haber sahîhlik ve zayıflık yönünden şu üç kısma ayrılmış oldu:

**Makbûl:** *Sahîh ve hasen* hadîs;

**Merdûd:** Bölümleri hadîsçilerce en fazla araştırılan ve türleri üç yüz seksen bire varan zayıf hadîs çeşididir<sup>46</sup>.

**Mutevakkafun fih:** Ne makbûl, ne de merdûd olduğu kesin olan ve “var olduğu veya olmadığı yönünde tercihe dâir herhangi bir delilin olmadığı hadîstir”<sup>47</sup>.

Yukarıda geçen her bir hadîs türünün ve alt bölümünün, hadîs ricâlinin mâhir olduğu, kendine has bir takım özellikleri ve işaretleri vardır. Hadîs ricâlinin bu alandaki son derece hassas metotlarının meyvesi olarak bu hadîslerin türleri, gövdesi ve dallarıyla olgun bir ağaç görünümünü vermektedir.

Dilciler, hadîsçilerin yaptıkları gibi, başlangıçta uydurma olanı sahih olan-dan ayırma işlemine başladılar. “Çünkü şuurde, Arapça olması itibariyle hiçbir delil özelliğine hâiz olmayan bir sürü uydurma ve sahte malzeme mevcuttu”<sup>48</sup>.

Daha sonra nakledilen dil malzemelerine yöneldiler ve bunları, hadîs alimlerinin taksimi gibi iki bölüme ayırdılar. Bu konuda dilciler, şunları söylemekteler:

“Şüphesiz nakil iki kısımdır: Tevatür ve âhâd. Tevatür; Kur'an'ın metni, sünnet ve Arap kelâmından mütevâtir derecesinde rivâyet edilendir. Mütevatir nahivde kat'i/kesin delilleri oluşturan bölümündendir ve hadîsteki gibi<sup>49</sup> bilgi ifade eder”<sup>50</sup>. Dilde tevatür için aranan şart, hadîste geçerli olduğu gibi, “Kur'an'dan, Sünnetten ve Arap kelâmından mütevâtiren rivâyet edileni nakledenler gibi, râvîlerin sayısının yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak miktara ulaşmasıdır. Böylece râvîlerin sayısı da yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan yeküne varmış olur”<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> *A.g.e.*, İbn Hacer, s. 5.

<sup>46</sup> Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 165. Bu türün en yaygın türleri şunlardır: Mursel, munkatı, munfasıl, muddelles, mu'allel, muztarıb, maklûb, şâz, münker, metrûk. Bunlardan “maktu” ve “mevkûf”un “merdûd/zayıf” türlerden olup olmadığı tartışmalıdır. Konu hakkında bkz. *A.g.e.*, s. 165-214.

<sup>47</sup> *Tevcihu'n-nazar*, dipnot, s. 212. Mutevekkafun fih'in en meşhur türleri şunlardır: “Merfu, Müsned, Mu'tell, Mu'an'an, Muennen, Mu'allak, 'Âli, Nâzil, Tâbi', Şâhid, Müselsel, Musaffah”. Ayrıca bkz. *Ulûmu'l-hadîs*, s. 215-262.

<sup>48</sup> *el-Muzhir*, I/171 (ifade Muhammed b. Sellam'a aittir)

<sup>49</sup> *A.g.e.*, I/113 (Ebu'l-Berakât'tan naklen).

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Ali b. Hazm (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır 1345-1348, I/104; *Tevcihu'n-nazar*, s. 327.

<sup>51</sup> *el-Muzhir*, I/114. Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere bazı usûl ve dil alimleri dille ilgili tevatür konusunu ele almışlar ve “Dil konusundaki rivâyete mutlak olarak güvenilemez olduğunu belirtmişler, tevatürü inkâr ve âhâd haberi de eleştirme yoluna başvurmuşlardır. Bu konuda, inkârın boyutunu gösteren cevaplar kaleme almışlardır. Bkz. *el-Muzhir*, I/115-120. Aynı şekilde, muhaddisler arasında da hadîste mütevatirin varlığı konusunda görüş ayrılıkları meydana gelmiş, fakat bunlardan hiçbiri mutlak manada mütevatirin varlığını, lugavî tevatürde şahit olduğumuz gibi, inkâr etme-

**Âhâd:** “Bazı dilcilerin naklinde yalnız kaldıkları, mütevâtir şartlarını taşımakla birlikte, delil olarak kullanılan, - fakat âhâd tarikiyle gelen hadîs gibi<sup>52</sup>- bilgi ifade etmesinde görüş birliği olmayan<sup>53</sup> haberdır<sup>54</sup>.”

Dilciler, âhâd tarikiyle gelen rivâyetleri: **Makbûl**, **merdûd** ve **mütevekkafun fih**<sup>55</sup> şeklinde üç bölüme ayırmışlar.

**Makbûl:** “Gerçekte var olan ve uydurmaldan sâlim olan sahîh rivâyetler<sup>56</sup>. Aşağıdaki beş şartı hâiz olan bir söz makbûl sayılır:

Ameli gerektirecek sahîh bir senedle Araplardan sâbit olması;

Râvilerin, dînî konularda aranan adâlet duygusuna sâhip olmaları;

Naklin, dilin kaynağında sözü delil kabûl edilen Kahtan, Ma'd ve Adnan gibi fasih Araplardan yapılması. Râvîler nakillerini, adı geçen kabilelerden dillerinin bozulmasından sonra yapmışlarsa, rivâyetleri dilde delil kabûl edilmez.

Nakledenin, rivâyet ettiği sözü, başkasının değil, kendisinin duyması ve

Bizzat nakledenden duyulması<sup>57</sup> (gerekir).

Bu tür bir söz, hadîs-i şerifte “senedi, adâlet ve zabt sahibi râvî tarafından aynı özelliklere sahip râvîlerden nakliyle ilk kaynağına ulaşan, şâz ve mu’allel olmayan sahîh hadîse” tekâbül eder<sup>58</sup>.

→

memiştir. Sadece, İbnu's-Salâh ve (muhaddislerden) el-Kâsimî (ö. 1332/1914), tevatürün sayısını çok az olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. *'Ulûmu'l-hadîs*, İbnu's-Salâh, s. 241-242 ve Muhammed Cemaluddin el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-tahdîs min funûni mustalaki'l-hadîs* (thk. Muhammed Behcet Baytar), 2. baskı, Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye 1961, s. 271. el-Kâsimî'nin bu konuyla ilgili ifadesi ise şöyledir: “التواتر لفظاً: كالتواتر العظيم وكثيراً بسيرة من الأحاديث”. Bu görüşe karşı birçok âlim reddiyeler yazmışlar ve bunlar arasında es-Suyûtî en başarılı olanlardır. Fakat aynı konuda ondan daha önce İbn Hacer reddiye kaleme almıştır, Bkz. İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fîkır*, s. 29-30 ve *Nuzhetu'n-nazar*, s. 5-6. es-Suyûtî'nin bu konuda başarılı olmasının sebebi, lafzen tevatür yoluyla gelen ve muhtelif kitaplarda lafızları aynı olan mütevâtir hadîslerin listesini vermiş olmasıdır. İlgili hadîsleri *Tedribu'r-ravî*, 2. baskı, isimli eserinde (s. 178-180) zikretmiştir. es-Suyûtî, bu hadîslerden seçmelerde bulunarak *el-Ezhâru'l-müenâsire fî'l-ahbâri'l-mütevâtire* adında başka bir eser yazdığını belirtir. es-Suyûtî'nin bu çalışmada yararlandığı eser ise, Faslı muhaddislerden Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer el-Kettânî (ö. 1345/1926)'nin *Nazmu'l-müenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir* (s. 3-4) isimli eseridir. Bu eser, Fas'ta 1328 yılında basılmıştır. Konu ile ilgili ayrıca bkz., *Tedribu'r-ravî*, 2. baskı, s. 179'daki dipnot.

<sup>52</sup> Bkz., Muhammed b. İdris eş-Şâfî (ö. 204/819), *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), 1.baskı, Mısır 1940, s. 369-372; *el-İhkâm*, I/108, 124, 130, 134; *el-Kifâye*, s. 19, 26; *Tevcihu'n-nazar*, s. 327.

<sup>53</sup> İfade Ebu'l-Berakât'a aittir. *el-Muzhir*, I/114 ve 129.

<sup>54</sup> *el-Muzhir*, I/114, 129.

<sup>55</sup> Hadîste olduğu gibi, dilcilerin de Makbûl, Merdûd ve Mütevekkafun fih şeklinde bölümlenmede bulunduklarını tespit edemedim. Fakat dilcilerin, bölümlenmeyi, lafzen olmasa da manen bu kategoriye göre yaptıkları anlaşılmalıdır. Sabit ve sahîh, yani makbûl ve zayıf ile bunun ihtiva ettiği diğerleri merdûd; sahîh ve sabit olmayan ise mütevekkafun fih olarak adlandırılır. İleride görüleceği üzere, konuyla ilgili taksimatı bu şekilde yaptığımızdan dilcilerin konuyla ilgili taksiminde hadîsçilerin literatürünü kullanmayı yeğledik.

<sup>56</sup> *el-Muzhir*, I/7.

<sup>57</sup> *A.g.e.*, I/58-59.

<sup>58</sup> *'Ulûmu'l-hadîs*, İbnu's-Salâh, s. 10-11. *el-Kifâye*'nin 20. sayfasında konu hakkında şu bilgiler verilmektedir: “Sika bir râvî, Peygamber (a.s.)'a varıncaya kadar sika bir râvîden nakletmedikçe, o haber Hz. Peygamber'den gelen sahîh bir haber gibi yazılmaz. Bu tür haberde tanınmayan ve mecruh (cerh ve tadil sıfatlarını tam olarak haiz olmayan) hiç kimse yer almaz. Bu özellikte bir haber Hz. Peygamber'den sabit olursa onunla amel etmek ve buna muhalif olanı terk etmek gerekir”.

Sahîh Arap kelâmında fesâhat yönünden farklı derecelere sahip sözler bulunmaktadır. Şöyle ki, fasîh bir söz fasîh ve efsah olarak derecelendirilir. Bunun benzeri olan sahîh terimi, hadîs ilminde sahîh ve esah şeklinde uygulanmıştır. Bu konuya, **el-Cemhere**'deki şu ifade örnek verilebilir: "البر" kelimesi الحنطة ve القمح lafızlarından efsah/daha fasihtir.<sup>59</sup>

## II- MERDÛD

Hadîste olduğu gibi, dildeki merdûd, zayıf olarak da adlandırılır. Bu tür, hadîs bölümlenmesinin kapsamındaki münker, metrûk, mürsel, munkatı' vb. bütün türleri ve adlandırmaları içerir. Dilde, "**zayıf**, *fasihten daha düşük*"; **münker**, *bazı dil imamlarının kabûl etmemesi ve tanımamaları derecesine götürece kadar merdûd'den daha zayıf ve daha az kullanılan*; **metrûk**, *önceden dillerde var olan, fakat daha sonra terk edilen ve yerine başka kelimenin kullanıldığı sözdür. Bunların örnekleri kitaplarda bolca bulunmaktadır*"<sup>60</sup>.

Aynı şekilde dilde **mürsel**: "İbn Düreyd'in Ebû Zeyd'den rivâyeti gibi, senedi munkatı/kopuk olandır. Bu tür nakiller makbûl değildir. Çünkü adâlet naklin kabûlünde şartlardan bir tanesidir. Senedin kopuk olması, adâletin bilinmemesi sonucunu doğurur.. Zîra adı geçmeyenin adâleti bilinmez. (Fakat buna rağmen) bazı âlimler mürsel (rivâyet)i kabûl etmişlerdir"<sup>61</sup>.

**Şâz**'a gelince; o, kurala aykırı olan şeydir. "*Arap âlimler, bedevîler arasında san'at alanlarında sürekli kullanılanları işlek, aksini de şâz kabûl etmişlerdir*"<sup>62</sup>. Bunun **es-Sihâh**'taki ifadesi şöyledir: "ندر الشيء ينذر ندرا: سقط وشد، ومنه النوادر"<sup>63</sup>.

Bu konuyla ilgili isimlendirmeler hakkında hadîsçilerin ne dediklerini tekrar inceleyecek olursak, onlar; zayıfı: "*sahîh ve hasen hadîslerin özelliklerini taşımayan*"<sup>64</sup>; münkeri: "*sadece kendisinin naklettiği ve rivâyet ettiği metnin, ne naklettiği şekliyle ne de başka versiyonuyla bilinen*"<sup>65</sup>; mürseli de: "*rivâyeti kendinden önceki râvîlerden dinleyeninin bulunmaması sebebiyle senedi kopuk olandır*" şeklinde tanımlamışlardır. Fakat kullanım itibariyle "tabiûnun Hz. Peygamber (s.a)'den naklettikleri"<sup>66</sup> mürsel olarak isimlendirilir. Munkatı ise "*mürsel gibidir, fakat bu tanımlama, genellikle tabiûn olmayanın sahâbîden naklettikleri için kullanılır*"<sup>67</sup>.

<sup>59</sup> *el-Muzhir*, I/212.

<sup>60</sup> *A.g.e.*, I/214.

<sup>61</sup> *A.g.e.*, I/125.

<sup>62</sup> *A.g.e.*, I/227.

<sup>63</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 398/1007), *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdulgafur), Mısır, "ندر" maddesi. Bunun anlamı şudur: ندر الشيء ينذر ندرا: (kullanımı dilden) düştü ve şâz oldu. النوادر /Nevadir de aynı kökten gelmektedir (çev.).

<sup>64</sup> *Ulûmu'l-hadîs*, s. 37.

<sup>65</sup> *A.g.e.*, s. 72.

<sup>66</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Haydarabad 1357, s. 21. Tebe-i tabiûnin Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri "Mu'dal" olarak adlandırılır ki, onlar derece itibariyle "mürsel"den daha düşüktür. Bkz. *el-Kifâye*, s. 21. Daha önce, dilcilerin bir kısmının mürseli kabul etmediklerini bazılarının ise kabûl ettiğini görmüştük. Muhaddislerin mürsel karşı tutumları da aynıdır. Çünkü hadîs

Daha önce de geçtiği gibi, dilcilere göre “nâdir”in eşanlamlısı olan “şâz”, hadîşçilerin ileri gelenlerine göre “münker”in müterâdifidir. Bundan dolayı bu üç türün, garîb ve şâz konularında olduğunu belirtmekte herhangi bir beis olmalıdır.

*el-Kifâye*'de “Şâz hadîs: bilinmeyen münker hadîs”<sup>68</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Hadîşçiler, şâzın kabûlünde çok sıkı kurallar koymuşlardır. Ehl-i hadîs, şâz hadîslerin kabûlü hususunda işi öyle sıkı tutmuştur ki, (hadîsinin) birçok insandan nakledilmesi, (onu nakleden kişiye) zühd ve takva kazandırmamıştır. Hatta bazı hadîs imamlarından: “Aramızda günde 500 rekat namaz kılan, ama naklettiği hadîsleri garîb olanlar vardı”<sup>69</sup> ifadeleri duyulmuştur.

Bu taksimatta, dilcilerin uygulamalarının hadîşçilerinkine uyup uymadığını araştırma ihtiyacı hissetmiyorum. Çünkü bu konuda onlar, hadîşçilerin söylediklerini tekrarlamışlar ve onların görüşlerini benimsemişlerdir.

### III- MÜTEVAKKAFUN FÎH

Dilcilere göre mutekkafun fîh; “sahîh ve sâbit olmadığı halde lûgat konusunda rivâyet edilendir”<sup>70</sup>. Onun kesin bir şekilde sahîh olup olmadığına dair bir delil olmadığından, hadîs bilginlerinin tereddüt ettiği gibi lûgat bilginlerinin de tereddüt ettikleri şeydir. Bu konuda es-Suyûtî şunları ifade eder: “Bu çeşidin sâbit olmamasının sebebi; bir râvînin düşmesi, bilinmemesi veya kendisinde kabûl şartının olmamasından dolayı senedinin muttasıl/kesintisiz olmaması... veya dinlediği konularda şüphesinin olmasıdır. Bu çeşidin örnekleri çoktur. Bunlardan biri İbn Düreyd’in *el-Cemhere*'sindeki şu *ليس ثبت الشطشاط طائر، وليس ثبت* kaydındır”<sup>71</sup>.

Burada; hadîs ilminden gelerek dilcilerin araştırmalarına giren lûgavî rivâyetle ilgili başka terimler de vardır. Onlardan biri, genelde “muhtelifü'l-hadîs”, “müşkîlü'l-hadîs” veya “telfîku'l-hadîs”<sup>72</sup> konusunda görülen “**telfik**” terimidir. Şöyle ki; “görünüşte anlamca birbirine zıt iki hadîs rivâyet edilir, sonra o ikisinin arası uzlaştırılır veya o ikisinden biri tercih edilir”<sup>73</sup>. Fakat bu, dilcilere göre uygun değildir.

→

çiler arasında mürselle ilgili; *a-* mutlak zayıftır; *b-* kesinlikle delildir, *c-* delil olabilmesi için bazı şartları hâiz olması gerekir şeklinde üç görüş hâkimdir. Bkz. *Kavâidu't-tahdîs*, s. 133.

(\*) Bu kelime kitapta “mufasssal/مفصل” şeklinde kayıtlıdır. Fakat verilen tanıma göre “mu'dal / معضل” olmalıdır. Ayrıca hadîs terimleri arasında “mufasssal” terimiyle ifade edilen hadîs türü bulunmamaktadır. Bu nedenle hatalı terim tanıma uygun olan kelime ile değiştirildi. Kelime hatası, zannımızca müelliften değil, dizgiden kaynaklanmıştır (çev.).

<sup>67</sup> *el-Kifâye*, s. 21.

<sup>68</sup> *A.g.e.*, s. 141. Subhî es-Sâlih, İbnu's-Salâh'ın: “Hadîste şâz ve münkerin müradif kelimeler olduğu” fikrini kabul ettiğini ifade eder. Bkz. Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 204. el-Hatîb el-Bağdadî'nin bu konudaki fikirlerini daha önce *el-Kifâye* isimli eserinde belirttiğini biliyoruz.

<sup>69</sup> *el-Kifâye* s. 124.

<sup>70</sup> *el-Muzhir*, I/ 103.

<sup>71</sup> *A.g.e.*, I/ 103. “Onlar “الشطشاط”ın bir kuş olduğunu iddia ettiler, halbuki sözü edilen sözcüğün (bu manada olduğu) kesin değildir”.

<sup>72</sup> Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 111.

<sup>73</sup> *A.g.e.*, s. 111. Bu hususta en iyi kitap İbn Kuteybe'nin *Kitâbu Te'vil-i muhtelifi'l-hadîs*'idir.

Çünkü “*şiiir rivâyetinde telfik mümkün değildir*”<sup>74</sup> ve bu fark hadîsteki dinî bakış açısını gözetmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim zıtlık ve çelişkinin meydana gelmesi imkânsız olan Peygamber’in hadîsleri arasında uyumun gerçekleştirilmesi zorunludur. Halbuki böyle bir durum dil ve şiirde gerçekleşmez. Her halükarda bu terim, dilcilerin terimleri arasında yerini almıştır<sup>75</sup>.

Bir diğeri “**itbâ**” terimidir. Mutâbi’ hadîs: “râvîsinin, şeyhinden veya şeyhinden önceki kişiden benzer lafızla rivayet eden ve hadîsi tahrîc edilmeye uygun başka bir râvî ile uyuştuğu hadîstir”<sup>76</sup>. Dilcilere göre ise itba’ “kelimenin kelimeye işba ve pekiştirme amacıyla vezin veya kafiye yönünden tabi olmasıdır”<sup>77</sup>.

Kavramın iki kullanımı arasında ortak noktanın olduğu açıktır. Çünkü hadîs, hadîse tabi olurken, kelime de kelimeye tabi oluyor.

Öte yandan –bana göre– bu terimlerin en hoş olanı “müsel” veya “müşeccer” terimidir. Müsel hadîs: “Peygambere ulaşıncaya kadar senetteki her râvînin bir öncekinden benzer ifade ve fiillerle rivâyet ettiği, tedlîsten uzak müned ve muttasıl hadîstir”<sup>78</sup>. Dilcilerin bunu nasıl ifadelendirdiğini anlamak için müsel hadîsten bir örnek sunmak gerekir. Müsel iki çeşittir. Biri, benzer ifadelerin yer aldığı; diğeri ise benzer fiillerin geçtiği hadîstir ki bunlardan birincisini, yani benzer ifadelerin bulunduğu türü tercih ettim. Örnek: “Ebû Bekir Muhammed b. Davud b. Süleyman ez-Zâhid’in rivâyet ettiği hadîstir. O şöyle dedi: Bize Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. el-Mu’mel ed-Darîr rivâyet etti, bana İbrahim b. Râşid el-Edemî rivâyet etti, bana Muhammed b. Yahya el-Vâsîtî Hâdim Ebû Mansûr eş-Şenâbûzî rivâyet etti ve şöyle dedi: Ebû Mansûr bana dedi ki; Kalk ve bana (su) dök ki sana Mansûr ’un abdest alışını göstereyim. Muhakkak ki Mansûr bana şöyle dedi; Kalk ve bana dök ki sana Alkame’nin abdest alışını göstereyim. Alkame bana dedi ki; Kalk ve bana dök ki sana İbn Mes’ûd’un abdest alışını göstereyim. Sonra İbn Mes’ûd da bana dedi ki; Kalk ve bana dök ki sana Peygamber (s.a.v.)’in abdest alışını göstereyim. Sonra Peygamber de bana dedi ki; Kalk ve bana dök ki sana Cebaril (a.s.)’in abdest alışını göstereyim”<sup>79</sup>.

Dilciler, bu **müsel** terimini aldılar ve onu hoş bir sanat olan “*müşeccer*” ilminde bir tasnif metodu olarak kullandılar ve kitaplarında da “*Şeceretü’l-dür*”

<sup>74</sup> *el-Muzhir*, II, 333.

<sup>75</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*’in on altıncı nevine “Ma’rifetü muhtelifi’l-lüğa” ismini vermiş. Bununla hadîs âlimlerinin kastedtiği şeyi değil, daha önce de açıklandığı gibi şiirler arasında telfik mümkün olmadığından ihtilâflı konular arasında telfike başvurmaksızın Araplara göre dillerin farklılığını ve bu farklılığın türlerini belirtmeyi amaçlamıştır.

<sup>76</sup> Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 241.

<sup>77</sup> *el-Muzhir*, I/414.

<sup>78</sup> Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 249.

<sup>79</sup> *A.g.e.*, s. 249.

\* Kelimelerin iştikak yönüne değinmeden anlam itibarıyla birbirleriyle bağlantılı kelimelerin silsile halinde verilmesidir. Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Târîhu âdâbi’l-Arab* (nşr. Abdullah Minşâvî vd.), Mektebetü’l-İman, 1997, II/376 (çev.).

adını kullandılar. Bu kitaplardan biri de Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962)'nin **Şeceru'd-Dür** isimli eseridir.

el-Lugavî, adı geçen eserinde şunları nakleder: “Bu, farklı anlamlarla gelen sözleri içeren kitaptır. Onu Şeceru'd-dür olarak adlandırdım. Çünkü onun herbir babını bir şecereyle tercüme ettik ve “şecere” için onda dallar/alt konular belirledik...”<sup>80</sup>.

Bu etkilenme ve alıntının ne şekilde olduğunu göstermek için “Şeceru'd-dür” kitabındaki bir örneği burada veriyoruz:

“Şecere/soyağacı:

العين: عين الوجه، والوجه: القصد، والقصد: الكسر، والكسر: جانب الحباء، والحباء: مصدر حَبَّات الرجل، إذا حَبَّتْ له حَبًّا وَحَبًّا لك مثله، والحَبَّاء: السحاب من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُخْرِجُ الْحَبَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. <sup>82</sup> والسحاب: اسم عمامة كانت للنبي (صلى الله عليه وسلم)، والنبي: التل العالي...<sup>81</sup> ﴿وَيُفِي الْأَرْضِ﴾

Hadîs ile dil arasındaki bu açık benzeşime rağmen es-Suyûtî bunu şu şekilde belirtmiştir: “*Bu tür, hadîs ilmindeki müselsel hadîs çeşidine benziyor*”<sup>83</sup>.

Dilciler, hadîs terimleri ile Kur'an ve Hadîs'e dayanan İslâm Hukûku terimlerini yoğun bir şekilde kullandılar. Onlar, fıkıh konularında önemli bir yer tutan “hâs-âmm”<sup>84</sup>, “mutlak-mukayyed”<sup>85</sup> vb. terimleri kendi terminolojilerine aktardılar. Usûlcüler, dilciler tarafından yeterli ilgiyi görmeyen fakat kendi özel alanlarında önemli sayılabilecek dil çalışmaları gerçekleştirdiler ve onlar bu alanda derin bir tecrübeye sâhip oldular<sup>86</sup>. Bu konulardan bazıları, dilin tevkîfiliği, terimleştirilmesi<sup>87</sup>, tevkîfî oluşunun kıyasla belirlenip belirlenemeyeceği meseleleridir<sup>88</sup>.

<sup>80</sup> Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Şeceru'd-dür fî redâhuli'l-keîâm bi'l-maani'l-muhtelife* (thk. Muhammed Abdulcevad), Mısır 1957, s. 59.

<sup>81</sup> Neml, 27/25.

<sup>82</sup> *Şeceru'd-dür*, s. 152. Ayrıca bu konuda Ebû Ömer ez-Zâhid (ö. 345)'in *el-Medâhil fî'l-luga* (thk. Muhammed Abdülcevad, 1956) isimli bir eseri vardır. ez-Zahid şöyle demektedir:

“الظل: الحَصِير؛ والحَصِير: الحَبْس؛ الحَبْس: الجبل الأسود؛ والأَسود: سواد العين... أ.خ.

*Talal*: hasır; *hasîr*: tutmak; *habs*: siyah dağ ve *esved*: gözün siyahlığıdır ... vs. *el-Madhal fî'l-luga*, s. 23.

Nitekim Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yusuf b. Abdullah et-Temîmî (ö. 538/1143) bununla ilgili *el-Müselsel fî garîb-i lugati'l-Arab* isimli bir kitap kaleme almış (ki bu eser Muhammed Abdülcevad tarafından tahkik edildi) ve bu eserin 39. sayfasında şu örneği vermektedir: الأول؛ وأول: يوم الأحد؛ والأحد: هو الوُحْد؛ والوُحْد: الفرد.

*el-Üll*: ilk; *evvel*: Pazar günü; *ahad*: bir; *vahid/vahad*: birey. Burada verilen bilgiler *el-Müselsel*'in Mısır 1313 tarihli baskısından alındığı bibliyografya kısmında belirtilmiştir. Bkz. el-Hammâdî, s. 497 (çev.):

\*Ana metindeki örneğin anlamı şöyledir: *Ayn*: yüzdeki göz; *vech*: yönelim; *kasd*: kırmak; *kesr*: çadırın yanı; *hibâ*: “adamı gizledim”deki fiilin mastarı; *hab*: {اللَّهُ الَّذِي يُخْرِجُ الْحَبَّ فِي السَّمَوَاتِ وَبِئْسَ الْأَرْضُ} ayetinde olduğu gibi, bulut anlamında; *sihab*: Peygamber (s.a.s)'e ait olan bir sarığın ismi ve *nebî* de: yüksek tepe anlamındadır (çev.).

<sup>83</sup> *el-Muzhir*, I/ 459.

<sup>84</sup> *A.g.e.*, I/ 426.

<sup>85</sup> *A.g.e.*, I/ 449.

<sup>86</sup> Muhammed Takiyyu'l-Hakîm, “*el-Vaz*”, *Mecelletu'l-Buhûs ve'l-Muhâdarât*, Bağdat Arap Dili Akademisi, sayı: 32, s. 344-345.

<sup>87</sup> *el-Muzhir*, I/ 8-37.

<sup>88</sup> *A.g.e.*, I/ 59-64.

Daha sonraları usûlcüler dilde müteradif<sup>89</sup> ve müşterek<sup>90</sup> vs. kelimeleri araştırmışlardır.

### C- RİVÂYETİN TERCİHİ

Çoğunlukla bir konudaki rivâyetler farklılık arz eder. Bazan bu farklılıklar, kendisiyle diğer rivâyetler arasında uzlaştırma noktası olamayacak şekilde konunun özünü ilintili olabilir. *"Rivâyetler farklı olup aralarında uzlaştırma imkânı olmadığında, tercih edilen konu kendisine başvurulacağından"*<sup>91</sup> çok önemli olur.

Bu ilmin ortaya çıkışı, hadîs ricâline dayanır. Çünkü "sahâbe, tabiûn, tebe-i tabiîn ile sonrakilerin durumlarını inceleyen, onların "râcih" (tercihe uygun görülen)le amel etmede ve "mercûh" (terkedilen)u bırakmada görüş birliğinde olduklarını görür"<sup>92</sup>. Burada tercihin temeli ve eksenini, araştırmacının hukûkî yöntemlere uygun ve doğru bir şekilde araştırma gücüne<sup>93</sup>, yani müctehidin mutlak bakış açısına bağlıdır<sup>94</sup>.

Çok sayıda tercih metodu vardır ve "bazıları bu metotları yüze kadar çıkarır"<sup>95</sup>. Hadîsçiler, ihtiyaç olmadığından bu metotların hepsini kullanmayıp onları "hadîs ile fıkıh usûlü arasındaki yakınlıktan dolayı fıkıh bilginlerine bırakmışlardır"<sup>96</sup>.

Hadîs teliflerinin sahipleri zamanla bu metotların çeşitlerini kaydetmiş ve onların uyarılma usûllerini açıklamışlardır. Buna karşılık ben, Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî<sup>97</sup>'nin yaptığından daha kapsamlı bölümlere görmedim. Nitekim o, bunları dört gruba ayırmıştır: "İsnad, metin, medlûl ve dış durum"<sup>98</sup>. Bu temel türlerden her birinin tercih şekilleri olan özel alt bölümleri vardır.

Yine dilciler, hadisçiler tarafından güvenilen ve araları uzlaştırılmayacak gibi görünen rivayetlerden biriyle hüküm verilebileceğini sağlayan ve az önce anlatılan tercih türlerinden daha iyisini bulamadılar.

Ebû'l-Berekât İbnu'l-Enbârî'nin *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* adlı kitabındaki bilgiler, dilcilerin bu konudaki yöntem ve tercih işlemlerinde izledikleri usûlün şekli hakkında bilgi verebilir. İbnu'l-Enbârî şöyle demiştir: *"Bil ki tercih iki şeyde gerçek-*

<sup>89</sup> A.g.e., I/ 402.

<sup>90</sup> A.g.e., I/ 369.

<sup>91</sup> *Tevcihu'n-nazar*, s. 404.

<sup>92</sup> *Kavâidu't-tahdîs*, s. 313.

<sup>93</sup> A.g.e., s. 313.

<sup>94</sup> A.g.e., 313.

<sup>95</sup> *Tevcihu'n-nazar*, s. 405.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 405.

<sup>97</sup> Tercih hakkında yazdıklarını tespit edebildiğim bazı müellifler şunlardır: *el-Kifâye*'de el-Hatîb, *Ulûmu'l-Hadîs*'te İbnu's-Salâh, *Tevcihu'n-nazar*'da el-Cezâîri ve son olarak *Kavâidu't-tahdîs*'te el-Kâsımî'dir.

<sup>98</sup> *Kavâidu't-tahdîs*, s. 313.

*leşir: nakil ve kıyas. Nakildeki tercih; isnâd ve metinde olur*<sup>99</sup>. Sonra şöyle devam eder: “Kıyastaki tercih; iki delilden birinin nakil veya kıyastan birine uygun olmasıdır”<sup>100</sup>.

Bu husus, lügavî tercihin, isnad veya metin bakımından olsun, bütünüyle hadîs tercihinin dayandığı temellerden alındığını gösterir. Kıyas konusuna gelince –biri onu hadîşçilerin dikkate almadığı bir icat olduğunu zannedebilir-, biz bunun aslını ve anlamını kolaylıkla hadîşçilerde bulabiliyoruz ve bu biraz sonra görüleceği gibi, dış husus açısından onların özel tercihidir.

Bu, konuya genel bir bakıştır. Ben ayrıntıya veya biraz detaya girmek isteydim bu, benim çalışmanın yönteminden sapmama neden olurdu. Fakat buna rağmen bazı benzerliklere ve belirtilere işaret edilmesi gerekmektedir.

Dilcilerin isnâd açısından tercihlerinden biri, onların şu sözüydü: “İsnâd-daki tercih, iki nakledenden birinin diğerinden daha bilgili olması veya o ikisinden birisinin naklettiklerinin diğerinden daha çok olmasıdır”<sup>101</sup>. Bu da, hadîşçilerin bundan önce söyledikleri; “isnatla tercih, ya râvîlerin çokluğu veya onların adâleti ya da zabtlarının güçlü oluşu sebebiyle olabilir” sözleri gibidir<sup>102</sup>.

Dil konusunda metin tercihlerinden biri, onların şu sözüdür: “Kelimenin, iştikak açısından iki kökten hangisine ait olduğu hususunda şüphe edilir ise tercih gerekir”<sup>103</sup>. Bu konuyla bağlantılı olarak *الفضل* ve *الفضيلة* kelimelerinde olduğu gibi iki kökten biri diğerine göre daha özel olursa, bunlardan özel olan daha genel olana tercih edilir. Bunun tersinin de geçerli olduğunu ifade edenler vardır<sup>104</sup>. Bu, hadîşçilerin metin açısından tercih yönleri hususunda kaydettikleri ile hadîs-i şerif rivâyetlerinde uyguladıkları şeylerden nakledilmiştir. Nitekim onlar, bu hususta ilk şeklin, “özelin genele tercih edilmesi”<sup>105</sup> gerektiğini kabul etmişlerdir.

Bazı dilciler, hadîşçilerin özelin genele tercih edilmesiyle ilgili bu kuralına aykırı davrandıklarında –nitekim bu muhalefet “onun aksi de söylenmiştir” ifadesinde açıkça görülmektedir-, hadîşçilerin tercihle ilgili kurallarından birine muhalif tutumda bulunmaya benzeyeceği için bunda hiçbir sakınca olmaz. Çünkü dilciler, hadîste “mutlak mukayyede öncelenir”<sup>106</sup> kuralının tersine “mukayyede mutlak öncelenir”<sup>107</sup> görüşünü benimsemişlerdir.

<sup>99</sup> Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* (thk. Sa'îd el-Afgânî), Matbaatu'l-Camiati's-Suriye, 1957, s. 65.

<sup>100</sup> A.g.e., s. 67.

<sup>101</sup> A.g.e., s. 65.

<sup>102</sup> *el-Kifâye*, s. 434.; *Kavâidu't-tahdîs*, s. 313-314.

<sup>103</sup> *el-Muzhîr*, I, 349.

<sup>104</sup> *el-Muzhîr*, I, 350.

<sup>105</sup> *Kavâidu't-tahdîs*, s. 313-314.

<sup>106</sup> A.g.e., s. 315. Burada fikhin bu tercihlere olan etkisini görüyoruz. Bunun sebebi şudur: “Fıkıh usûlü –ifade ettiğim gibi- bu sanatla ilgilenen ve onda yoğunlaşan ilimdir. Konu hakkında biraz bilgi vermem gerekirse şunları belirtmemde fayda var: “Bir meselede bir asıl ve bir zann-ı gâlip çeliştiğinde iki görüş geçerlidir ve fıkhıta olduğu gibi asılla amel etmek daha sahihtir”, *el-İktirâh*, Celeleddin es-Suyûtî, s.

Kıyas açısından dilcilerin tercihlerine gelince, iki rivâyetten birinin naklî veya kıyasî diğer bir delile uygun olması gibidir<sup>108</sup> ve bu, hadîs bilginlerinin ve fakihlerin kabul ettiği bir husustur. Muhaddisler ve fakihler, dış hususlar açısından tercih etmenin şartlarının neler olduğunu şöyle ifade etmişlerdir: “Başka bir delilin desteklediği şey, desteklenmeyen şeye tercih edilir”<sup>109</sup>. Ve şu ifade de aynı konuyla bağlantılıdır: “İki haberden birine Kur’an, meşhûr hadîs, icmâ veya akıl şahitlik ederse, o delil desteklemesinden dolayı diğerine (desteklenmeyene) tercih edilir”<sup>110</sup>.

Yukarıda anlatılanlardan, tercihin ta’lile muhtaç olduğu ve illetli sözünün mürselden daha iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bu İbn Cinnî’nin, *el-Hasâts* isimli kitabının (باب في اللفظين على المعنى الواحد يردان عن العالم متضادين) Alimden Birbirine Zıt Olarak Gelen Bir Anlamalı İki Kelimeyle İlgili Bölüm)<sup>111</sup>’ünde sıralama ters çevrilmiştir. Nitekim o, bu konuyu açıklayarak şunları kaydetmiştir: “Bize göre tercih birkaç çeşittir: Biri, ikisinden birinin mürsel, diğerinin mu’allel olmasıdır. Eğer mu’allel olan esas alınırsa kabûl edilirse, mürselin te’vil edilmesi gerekir”<sup>112</sup>. Fakat aynı zamanda burada dikkat çeken şey ise, dilcilerin açıklanan tercihe pek itibar etmemiş olmalarıdır. Örneğin; el-A’lem eş-Şentemerî (ö. 476/1083) mürsel tercihler yolunu izliyor ve şöyle diyor: “Birinci rivâyet daha sahihtir”<sup>113</sup> veya “birinci rivâyet daha sahih ve daha hasendir”<sup>114</sup>. Sonra, garip gördüğü birleştirmenin yer aldığı bir rivâyeti diğerine tercih ederken –belki de bunu asla yapmamıştır- aklına öneminden dolayı ta’lilî biraz eleştirmek gelmiş ve şunları ifade etmiştir: “O ilginç bir uzlaştırmadır ve ilk rivâyet daha sahihtir”<sup>115</sup>.

#### D- RİVÂYETİN TEDVİNİ

Hadîslerin toplanması, Araplarda ilmî tedvîn hareketinin ortaya çıkmasında gerçek öncü ve özellikle de lûgat alanında tedvin kapılarının açıldığı anahtar konumundaki Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz’in emriyle hicrî birinci yüzyılın başında gerçekleşti.

Hicrî 143 yılı, tedvîn hareketi döneminin tarihî başlangıcı sayılır ve onun tarihî değeri hadîs-i şerifle bağlantısından kaynaklanır. Zikredilen yılda Ebû Ca’fer

→

9. Fıkıh, hadîsin dallarındandır ve sık sık *hadîs fıkıhı* diye isimlendirilir, Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 316. Fakihler, genelde hadîşçilerin yöntemlerine paralel hareket etmişlerdir. ‘Ulûmu’l-hadîs, s. 317. Dilciler bu konuda şunları söylemektedirler: “İki zorunlu durumla karşılaştığında ikisinden daha yakın ve daha az sorunlu olanı tercih et”, *el-İktirâh*, s. 81. Bu, fıkıhta meşhur olan: “Zarar, iki zararın daha hafifiyle giderilir ve iki kötüden daha ehveni tercih edilir” bu kuralın açık bir uygulamasıdır.

<sup>107</sup> *el-Muzhîr*, I/350.

<sup>108</sup> *el-İğrâb fî cedeli’l-i’rab*, s. 67.

<sup>109</sup> *Kavâidu’t-tahdîs*, s. 315.

<sup>110</sup> *Tevcîhu’n-nazar*, s. 405.

<sup>111</sup> *el-Hasâts*, I/200.

<sup>112</sup> *A.g.e.*, I/200.

<sup>113</sup> Yusuf b. Süleyman b. İsa el-A’lemu’s-Şentemerî, *Tahsilu aynı’z-zehab min ma’deni cevheri’l-edeb fî ilmi mecâzâtî’l-Arab, şerhu şevâhidi Kitabi Sibeveyhi*, Bulak 1316-1318, I/488.

<sup>114</sup> *A.g.e.*, I, 58.

<sup>115</sup> *Tahsilu aynı’z-zehab*, II, 201.

el-Mansûr (ö. 158/774) hac vazifesini ifâ ederken imam Malik b. Enes (ö. 179/795) ile Medine’de karşılaştı ve ondan hadîsle ilgili bir kitap yazmasını istedi. Bunun üzerine imam Malik de Ebû Ca’fer için, fıkıh ve hadîsle ilgili olan *el-Muvatta’ı* yazdı. Halife Bağdat’a döndüğünde, gerek kendisi ve gerekse valileri vasıtasıyla bilginleri her alanda kitaplar tedvin etmeye teşvik etti ve böylece lugat sahası, dilcilerin itinayla yöneldiği verimli sahalardan biri haline gelmiş oldu<sup>116</sup>.

Hadîs, lugat tedvîn hareketine farklı şekillerde tesir etmiştir. Bu etkilerin en belirgin olanları şunlardır: 1- Arapça alfabetik sözlüğün oluşturulması, 2- Lügavî tasnifin yöntemleri, 3- Lugat ve edebiyat metinlerinin tahkîki.

İşaret edilen bölümler hakkında elden geldiğince birşeyler söylemeye çalışacağım:

### 1- Arapça alfabetik sözlüğün oluşturulması

Önceki bölümde<sup>117</sup> lugatin derlemesinin hadîslerin tedvîni gibi üç aşamadan geçtiğini belirttim. Kelimelerin rastgele derlenmesi, nebevî hadîslerin rastgele tedvîni; bir konuya özgü kelimelerin toplanması, yine bir konuya özgü hadîslerin toplanması ve kapsamlı derleme aşaması “sözlük yapımı” –derlemedeki kapsamlı anlam bakımından- hadîsteki kapsamlı tedvîn hareketi örnek alınarak benzer şekilde gerçekleşti.

“**Mu’cem**” kelimesinin, bilinen terim anlamıyla ortaya çıkışının belirsiz olması, Arapça alfabetik sözlüğün ortaya çıkışı ve gelişimini inceleyen araştırmacıyı<sup>118</sup> şöyle bir iddiada bulunmaya sevk etmiştir: “*Bu sıfatın lügavî sözlüklere ne zaman verildiğine gelince, ben, eski kaynaklarda bu konuyla ilgili hiçbir ize rastlamadım*”<sup>119</sup>.

Bu araştırma/tez, dilcilerin bu kelimeyi, “*lafızların ve kelimelerin açıklamasını ele alan ve onları konular ve bablarda toplayan lügavî kitaplarına*” isim olarak verdiklerini söyleyenlerle uyum içindedir<sup>120</sup>. Fakat bu durum, başkasının bu sözcüğü, dilcilerin bu isimlendirmeden kastettiklerine yakın anlamda, özel alanda daha önce kullandıklarını olumsuzlamaz. Aksine gerçek olan da budur ve “*dilcilerden önce bu kelimeyi hadîs tarihçileri kullanmıştır*”<sup>121</sup>. Bu, hemen hemen üzerinde görüş ayrılığı olmayan bir husustur ve ben de bu hususta bir görüş ayrılığının olduğunu göremedim. Aksine Arapça sözlük meselesinde bazı araştırmacıların kesinlik ifade eden kipleri kullandığını ve şöyle dedikerini gördüm: “*Muhakkak ki bu kelimeyi ilk*

<sup>116</sup> *el-Meâcimu’l-Arabiyye*, Abdussemî’ Muhammed Ahmet, 1. baskı, 1969, s. 11. *el-Muvatta’ın* yazımı 40 yıl gibi bir sürede tamamlanmış ve bu süre zarfında eseri Mâlik, Medineli 70 fakihe sunmuş. İçerdiği hadîsler ise yüz bin hadîs arasından seçilmiştir, Subhî es-Sâlih, *A.g.e.*, s. 387.

<sup>117</sup> *A.g.e.*, s. 237-238.

<sup>118</sup> Bu kişi, *el-Mu’cemu’l-Arabî, neş’etühu ve tatavvuruhu* (Mısır 1956) adlı kitabın yazarı Hüseyin Nassâr’dır.

<sup>119</sup> *el-Mu’cemu’l-Arabî*, I/14.

<sup>120</sup> *el-Meâcimu’l-Arabiyye*, s. 16.

<sup>121</sup> *A.g.e.*, s. 16.

kullananlar, üçüncü yüzyıldaki hadîsçilerdir. İmam Buharî'nin *Sahîh*'inde şöyle bir konu başlığı yer almaktadır: "Ebû Abdullah'ın "mu'cem" harflerine göre yazdığı *باب تسمية من* [باب تسمية من أهل بدر في الجامع الذي وضعه أبو عبد الله على حروف «المعجم»]<sup>122</sup>. Burada "el-Câmî" Buharî'nin kitaplarından biridir ve Ebû Abdullah ifadesiyle de o, kendisini kastetmektedir"<sup>123</sup>. Sonra bunu ekleyerek şöyle devam ediyor: "Mu'cem isminin verildiği ilk kitap, h. 201 yılında doğan ve h. 307 yılında vefat eden hâfız ve yarımadanın hadîsçisi Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. İsâ b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsilî'nin *Mu'cemu's-sahâbe'sidir*"<sup>124</sup>.

Dilciler, (kelimenin kullanımındaki) bu öncelik sebebiyle bu kelimenin "alfabetik sıraya göre kitaplar telif eden ilk kişiler"<sup>125</sup> olan hadîsçiler tarafından alfabetik sıraya göre tasnif edilen kitaplarına isim olarak verdiklerini gördüler. Bunun üzerine dilciler de aynı kelimeyi lugat kitaplarına isim olarak kullanmada hiçbir beis görmediler ve onların bu tür eserleri de "mu'cem" ismini taşımaya başladı.

Hadîs ve ricâlinin Arapça sözlük oluşturulmasına etkisi, bu "isim" meselesiyle ve Arapça'nın tarihinde ilk defa onların hadîs kitaplarını –özellikle ricâl kitaplarını- alfabetik olarak sıralamalarındaki öncelikleriyle sınırlı kalmamıştır. Bilakis dili koruyan ve nesilden nesile aktaran kapsamlı alfabetik sözlüğün oluşumunda da fiilî katkıda bulunmuştur<sup>126</sup>.

## 2- Lugavî Tasnif Yöntemleri

Az önce anlatıldığı gibi, hadîsçilerin ve onların önderlerinin rivâyetin korunması ve bilimsel niteliklerinin gerçekleştirilmesinde büyük katkıları olmuştur. Bu katkıların etkin izi, isimlerini ve müelliflerini genel kaynakların ve büyük ansiklopedilerin ihtiva etmekte zorlandığı ve oluşumu asırlara dayanan ilmî birikimin, edebiyat ve lugat eserlerinin tasnifinde ortaya çıkmıştır.

Bunun bir sonucu olarak dilcilerin ve nahivcilerin tasnif üslûbu, hadîsçilerin ve fıkıhçıların tasnif üslubundan etkilendi<sup>127</sup>. "Şer'î ilimlerde olduğu gibi Arap dilinin de usûl ve kurallardan bahseden ilimlerin var olma isteği hicrî ikinci yüzyıldan itibaren birçok bilginin gayretlerini okşayan bir arzu olmuştur"<sup>128</sup>.

İbn Cinnî *el-Hasâis*'inde açıkladığı gibi, dördüncü yüzyıl bu etkinin olgunluğa ve kemâle eriştiği dönem olmuştur. Nitekim İbn Cinnî, kendisini adı geçen kitabı yazmaya iten şey, "iki bölge âlimlerinin, kelâm ve fıkıh usûlüne göre nahiv usûlü

<sup>122</sup> el-Câmî'de, "Adları Ebû Abdullah Tarafından Alfabetik Sıraya Göre Belirlenen Bedir Ehlinin İsimlendirmesiyle İlgili Bölüm" (Çev.).

<sup>123</sup> Ahmed Abdulgafûr Attar, *es-Sihâh ve medârisu'l-mu'cemâti'l-Arabîyye*, 1. baskı, Mısır, s. 53 ve ayrıca bkz. *el-Buhârî*, VIII/329.

<sup>124</sup> A.g.e., s. 53-54.

<sup>125</sup> *el-Mu'cemu'l-Arabî*, Adnân el-Hatîb, Mecelletu'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Arabî bi Dimâşk, c. 40. 1. cüz, s. 200.

<sup>126</sup> Konu hakkında bu kitabın s. 308 ve sonrasına bakınız.

<sup>127</sup> Nahve göre lugat, fıkha göre hadîs gibidir. *el-Muzhir*, I/59.

<sup>128</sup> *el-İğrâb fî cedeli'l-i'rab*, muhakkikin Önsözü, s. 19.

eserleri yazmaya teşebbüs etmemiş olmalarıdır"<sup>129</sup> der. Sonra Ebû'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181)'nin *Lüma'u'l-edille fî usûli'n-nahv* kitabı ve ondan sonra da yedinci yüzyılda Osman b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 635/1237)'nin *el-Lümau'l-cedeliyye fî keyfiyeti't-tahaddüs fî ilmi'l-Arabiyye* kitabı ortaya çıktı<sup>130</sup>. Bu taklit etme faaliyeti, hadîs ilimlerini, fıkıh ve usûlünü taklit ederek lugat ve nahiv alanında birçok eser kaleme alan, bunlar arasında en önemlileri *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv* ve *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*'in müellifi Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin genişlik, kapsam ve bölümlene bakımından Arap dili ilminde ilk kaynak sayılan ve eserleri arasında en yaygın olmasının yanında en fazla takdir kazanan *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ* isimli eserinde en üst seviyeye varmıştır.

Bu konuda, İbn Cinnî'nin söylediklerinin bir benzerini de es-Suyûtî el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-Nahv'in önsözünde şöyle dile getirmiştir: "Ben sonrakilerin tasnif ve telif ettiği el-Eşbâh ve'n-nezâir kitaplarındaki fıkıh metodunu Arap diline tatbîk etmeye amaçladım"<sup>131</sup>. Hatta el-İktirâh fî usûli'n-nahv'in önsözünde daha açık bir ifadeyle şunları söyler: "Onu bâblar, fasıllar ve otobiyografiler bakımından fıkıh usûlünün tertibine benzer şekilde düzenledim"<sup>132</sup>.

el-Muzhir ile hadîs önderlerinden İbnu's-Salâh (ö. 643/1245)'in mukaddimesi olarak bilinen '*Ulûmu'l-hadîs*'e bir bakış, bu etkilenmenin olduğunu ve telif, planlama ve bölümlenmede hadîşçilerin yönteminin tam olarak taklit edildiğini açıkça gösterir. Aslında es-Suyûtî: "*Ben, onda bölümlenmeler ve nevilere yönünden hadîs ilimlerini taklit ettim... ve ona el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ismini verdim*"<sup>133</sup> ifadesiyle sadece çalışmasını insanlara bildirmek istemiştir.

Hadîşçiler, ricâl ilmiyle ilgili eserleri kendilerinden önce hiçbir âlimin uygulamadığı metotlarla kaleme aldılar. Onlardan da dilciler etkilenecek "*babaların, annelerin, erkek ve kız çocukların, erkek ve kız kardeşlerin, erkeklerin ve bayanların tanınmasıyla ilgili*" kitap tasnifinde bulundular. Bu konuda çalışma yapanlardan biri, lugat ricâlinden Ebû'l-Abbâs Muhammed İbnu'l-Hasen el-Ahvelî'dir<sup>134</sup>. Bu ilimle ilgili tasnif çeşitlerinden biri de "*tabakalar, hafızlar, güvenilir ve zayıf râviler*" ile ilgili tasniflerdir. Muhaddislerden sonra dilciler ve nahivciler aynı yolu takip ettiler ve bunun sonucunda da dilciler ile nahivcilerin piyasada var olan meşhur

<sup>129</sup> *el-Hasâs*, I/2.

<sup>130</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn* (tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kılıslı Rifat Bilge). Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, II/1561-1562. (*Târîhu âdâbi'l-Arab* isimli kitapta er-Râfiî'nin eseri *el-Lümau'l-cedeliyye* ismiyle verilmiştir. Bkz. *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I/325).

<sup>131</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*, 2. baskı, Haydarabad 1359, I/3.

<sup>132</sup> *el-İktirâh*, Celaleddin es-Suyûtî, 2. baskı, Haydarabad 1359, s. 2. es-Suyûtî, aynı sayfada: "*Nahve göre nahiv usûlü, fıkha göre fıkıh usûlü gibidir*" diyor.

<sup>133</sup> *el-Muzhir*, I/1. es-Suyûtî'nin çalışmasının bir benzerini Esed Rüstem hadîs rivâyeti kurallarını tarih rivâyetine uyarlayarak *Mustalâhu't-târîh* (Beyrut 1939) kitabında gerçekleştirdi.

<sup>134</sup> *el-Muzhir*, I/506.

tabakat kitaplarına sahip olduk<sup>135</sup>. Yine dilciler, isim, künye, lâkap ve neseplerin bilinmesi<sup>136</sup> hususu ile, önderler, şâirler ve kabilelerin isimlerinden şüpheli olmayanlar ile şüpheli olanların<sup>137</sup> tanınması konusunda da hadîşçileri taklit ettiler. Dilci ve edebiyatçılara göre bu konuda kaleme alınmış en meşhur eserlerden biri el-Hasen b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981)'nin *el-Mu'telif ve'l-muhtelif* adlı kitabıdır. Bu tür ismindeki kitaplardan üzerinde uzlaşılan ile ihtilafli olanların<sup>138</sup> bilinmesiyle ilgili eserlerle doğumlar ve ölümler<sup>139</sup> konusundaki kaynakların tasnifinde de yine hadîşçilerin metodunu örnek aldılar.

Hadîşçilerin önemini kavrayıp üzerinde ciddiyetle durdukları ve hadîsin, lugatin ve edebiyatın alt bölümlerinin tamamını bozulmaktan korudukları başka bir cephe de tashîf ve tahrîf'tir. Erken dönemde hadîs ve dil ricâli, bu konuda duyulan ihtiyacı karşılamak için eserler telif ettiler. "Lugat ile hadîsin önde gelenlerinden bazıları, tashif hatasına düşmüşler, hatta Ahmet b. Hanbel şöyle demiştir: *"Hata ve tashiften kim kaçınabilir ki"*<sup>140</sup>.

Şüphesiz bu konu -ki kısaca işaret etmeyi ümit ediyorum- hadîsin, metin tahkikine etkisinden söz etmeyi gerektirmektedir.

### 3- Lugavî Metinlerin Tahkîki

Metnin kaydedilmesinin, dilin bozulmadan korunmasında önemli bir etkisinin olduğu açıktır. Arap dili ve edebiyatını kötü yönde etkileyen en büyük ilmî afet tashif ve tahrif olmuştur. el-Ma'arrî'nin dediği gibi, asıl tashif; *"kişinin kelimeyi başka kişilerden dinlemediği halde, sayfadan okuyarak alması ve onu doğrudan uzaklaştırmasıdır"*<sup>141</sup>. Dolayısıyla *"bu ilmin afetine, onu yok eden veya keskinliğini hafifleten şeyle karşı konulması kaçınılmaz oldu"*<sup>142</sup>. İmam Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1267), *Muhtârû's-Sihâh* isimli kitabının önsözünde metnin kaydedilmesindeki zorunluluğa ve bunun lugate olan etkisine şöyle dikkat çekmiştir: "Dilin birçok kaynağından iki sebepten dolayı az faydalanılır. Biri, daha yaygın olana göre tertibin zorluğu, ikincisi de meşhur vezinlerin az kullanılması ve musannıfları tarafından tebdil ve tahrifin çok geçmeden tersine çevirdiği şekilde kaydedilmelerine dayanılarak çeşitli hareketlere göre metinleştirmenin olmaması (onlar metinlerin yanlarındaki zuhuruna dayanmamış ve asıl tasnifte ihmal etmiştir)"<sup>143</sup>.

<sup>135</sup> A.g.e., I/395.

<sup>136</sup> A.g.e., II/418.

<sup>137</sup> A.g.e., II/447.

<sup>138</sup> A.g.e., II/453.

<sup>139</sup> A.g.e., II/461.

<sup>140</sup> A.g.e., II/353.

<sup>141</sup> A.g.e., II/353.

<sup>142</sup> Abdusselam Muhammed Harun, *Tahkîku'n-nusûs ve neşruha*, Kahire 1956, s. 65.

<sup>143</sup> *Muhtârû's-sihâh*, Önsöz, IX.

Arap yazısının özelliği ve incelikleri, metin çoğaltılması esnasında harekelerde büyük bir çabayı gerektirmektedir. Yazının bu zorlukları, pek çok kere bir metnin asıldan uzak farklı şekillerde okunmasına sebep olmaktadır<sup>144</sup>.

O halde metinlerin tahkiki, gayreti ve dikkati gerektiren temel ve önemli bir problemlidir. Konunun bu yönünü el-Câhız şöyle ifadelendirmektedir:

“Müellif bazan hatalı veya düşen bir kelimeyi düzeltmek ister. Böyle bir durumda serbestçe on varâğın yazılması, düşen bir sözcüğü bağlamına göre tamamlamaktan daha kolay olur”<sup>145</sup>.

Bundan dolayı; metin tahkiki, hadîşçilerin önem vermesi sonucu ayrıcalıklı konu haline geldi ve onların incelik, doğruluk ve güvenilirlik esaslarına göre belirledikleri ilmî yöntemin temel bir parçası oldu.

Bu husustaki katı tutumun ilk belirtisi, bazı hadîs âlimlerinin kitaptan rivâyeti caiz görmemeleridir. Bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmişlerdir: “Delil, ancak râvînin ezberinden ve hafızasından rivâyet ettiği şeyde olur”<sup>146</sup>. “Kitabın, ödünç verme, kaybolma vb. sebeplerle râvînin elinden çıkmış olmamasını”<sup>147</sup> kitaptan rivâyeti caiz gören grubun bu konuda ileri sürdüğü yegane şarttır.

Meşhur kitaplardan<sup>148</sup> hadîs rivâyet edenin, ilgili kitapların meşhur olmasının yanında tebdil ve tahriften de uzak olmaları sebebiyle, kaynakların üzerinde birleştiği şeye güven oluşması için “bulduğu bir kaynağa veya çeşitli rivâyetlerle farklı şekilde aktarılan sahih başka kaynaklara müracaat etmesi gerekiyordu”<sup>149</sup>. Bu sebeple hadîs bilginleri, metnin aslına uygunluğu, tam ve güvenli bir şekilde nakledildiğine inanma yöntemini ortaya koydular.

Modern bilginler, bu konuyu destekleyen birtakım prensipler ortaya koyuyorlar. Ancak ben bu prensiplerle çağımızdaki metin tahkiki ilminin, hadîşçilerin gözünden kaçmış olan önemli bir şey sunduğuna kânî değilim. Bunlar, İbnu’s-Salâh’ın, hadîs ricâlinin hadîs-i şerif metninin zabtında metne rivâyet ve dirayet

<sup>144</sup> Bkz. Franz Rosenthal, *Menâhîcu’l-ulemâi’l-müslimîn fi’l-bahsi’l-ilmî* (trc. Enis Feriha), Beyrut 1961, s. 66; Ali Abdulvahid Vâfi, *Fıkhu’l-Luga*, 6. baskı, Kahire, s. 253 ve devamı. Muhaddisler, manada oluşan tashîfin de “tashîf” kapsamında değerlendirildiğini bildirmişlerdir. Bu, dil önderlerinin çalışmalarına da konu olmuştur. *el-Muzhir*, II/381.

<sup>145</sup> el-Câhız, *el-Hayavân* (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mısır 1938, I/79.

<sup>146</sup> ‘Ulûmu’l-hadîs, s. 185-186. Oryantalist Rozental *Menâhîcu’l-ulemâi’l-müslimîn*’in 67. sayfasında sözlü rivâyeti, kitaplardan rivâyete tercih etmiş ve konu hakkında şunları belirtmiştir: “Herhangi bir rivâyet sözlü olarak rivâyet edildiğinde, bu tür hataların bir râvî için gerçekleşmesi mümkün değildir ve yazılı kaynaklara güvenmekten kaynaklanan tashîfi kınayan kimse, kınamasında isabet etmiştir”. Rozental’in yeni bir şey söylemediği açıktır. Çünkü ondan yaklaşık bin üç yüz yıl önce, yani İbn Abbas (ö. 96/714) zamanında da bu görüşe hadîs bilginleri varmıştır. Nitekim İbn Abbas, rivâyeti yazıma tercih etmiş ve rivâyetin, yazmanın ve tasnifi sahip olmadığı ve hatta yanına yaklaşamayacağı bir öneme sahip olduğu kanaatini taşıyordu. Ayrıca bu husus kendisine sorulduğunda şöyle dermiş: “Onlar yazdıklarında yazıma güvendiler ve ezberlemeyi bıraktılar, eğer yazmanın başına bir olay gelirse ilimlerini kaybederler”. Bkz. *Târîhu âdâbi’l-Arab*, I/285-286.

<sup>147</sup> *Tedribu’r-râvî*, s. 308.

<sup>148</sup> Sahîhayn ve diğer güvenilir kaynaklar gibi.

<sup>149</sup> ‘Ulûmu’l-hadîs, s. 25.

açısından uyguladığı şeylerden bahsederken ortaya koyduğu hususlardandır. İbnu's-Salâh şunları söylemektedir:

“Hadîs yazıcılarının ve öğrencilerinin, kendilerinin yazdıkları ile başkalarının elyazısıyla elde ettikleri rivâyetleri, karışıklıktan uzak hareke ve noktalamayla rivâyet ettikleri şekilde kaydetmeye gayret sarfetmeleri gerekir”<sup>150</sup>.

Sonra bugünkü tahkikçiler arasında geçerli olan şu kuralı belirtir; “*ancak problemlili olan kelime harekelenir*”<sup>151</sup>.

Ardından, özel isimler üzerinde yoğunlaşır ve şu notları düşer: “Şüpheli olanlar arasında karıştırılmış olan isimlerin harekelenmesine daha çok özen gösterilmelidir. Çünkü isimler anlama düzeltilmeyeceği gibi, siyak ve sibaklarındaki şey de delil olarak kullanılamaz”<sup>152</sup>.

Daha sonra problemlili kelimenin metinde tekrar tekrar harekeli olarak yazılması yöntemine değinir ve şunları belirtir: “Problemlili kelimelerin haşiyede, sadece bu kelimenin harekeli şekliyle metindeki aynı kelimenin hızasına doğru şekliyle yazılması gerekir”<sup>153</sup>.

Mazeret olmaksızın ince yazı kullanmaması gerektiğine: “*Gerekli bir mazeret olmadıkça ince yazı çirkin görülür*” ifadesiyle dikkat çekerken<sup>154</sup>, yazının hangi özellikte olması gerektiğini: “*Acele ederek harfleri birbirine karıştırmadan açık ve düzgün yazmayı kendine prensip edinmeli*”<sup>155</sup> cümlesiyle vurgular.

Hadîs yazıcısının, harflerin noktalı ve noktasız olduğunu anlatan cümleleri kaydetmeye aynı derecede önem vermelidir<sup>156</sup>.

Kitabında, sadece kendisinin anladığı ve böylece başkalarını hayrete düşüren ifadelerden kaçınmalıdır<sup>157</sup>.

Diğer genel ve özel kurallar<sup>158</sup> lugat, edebiyat ve diğer islâmî ilim mütehasıslarının sayesinde doğru yolu buldukları ışık olmaya devam etti. Şiir ve dil imamları, “*muhaddislerin, râvilerin ve hadîs metinlerinin eleştirilmesindeki gayretlerinden ilham alarak, eski şiirin tevsikinde/belgelendirilmesinde bütün gayretleri sarfettikleri gibi, köklü lugat ve edebiyat eserlerinin belgelendirilmesinde de ellerinden gelen gayreti ortaya koydular*”<sup>159</sup>. Dilekçilerin ve diğer Müslüman Arap âlemi önderlerinin, hadîsçiler tarafından belirlenen metin tahkik kurallarına ve metinlerin asıllarına bağlı kalmalarının meyvelerinden biri de, sağlam ve doğru bir şekilde çoğaltılan divan-

<sup>150</sup> A.g.e., s. 162.

<sup>151</sup> A.g.e., s. 162-163.

<sup>152</sup> A.g.e., s. 163.

<sup>153</sup> A.g.e., s. 163.

<sup>154</sup> A.g.e., s. 163.

<sup>155</sup> A.g.e., s. 163. المشق/meşk: hızlı yazmak ve التعليق/ta'lik: ayrı olması gereken harflerin birbirine girift hale getirilmesidir. 163. sayfadaki muhakkikin dipnotu.

<sup>156</sup> A.g.e., s. 164.

<sup>157</sup> A.g.e., s. 165.

<sup>158</sup> Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.g.e., s. 162-180 ve *Tevcihu'n-nazar*, s. 344-360.

<sup>159</sup> *el-Bahsu'l-edebî*, s. 169.

lardır. Bu konuda İbn Haldûn (ö. 808/1405) şöyle demektedir: “*Bu metotlar Doğu-da ve Endülü’s’te kullanılmaktaydı ve yöntemleri de açtı. Bundan dolayı, o dönemde istinsah edilen divanların gayet sağlam ve doğru olduğunu görüyoruz. İnsanların ellerinde, uzak ülke halklarının şimdiye kadar birbirlerine naklettikleri, kendilerinin de titizlikle bağlı kaldıkları ve ulaştıkları sonucu gösteren bu döneme ait eski kaynaklar mevcuttur*”<sup>160</sup>.

Tahkîk işi, Avrupa ile Arap İslam dünyasının uzun süren birlikteliğinin sonucunda batıya geçti ve Avrupa, kendi edebiyatını ve ilimlerini bu muhteşem bilimsel yöntemlerle gerçekleştirdi. Sonra iş değişti ve bir grup oryantalist bize tahkîki öğretmek için Arapça metinler üzerinde çalışmak üzere doğuya geldiler!

Şüphesiz her millette metin tahkîki ve kaynak eleştirisi, bilimsel araştırma metodunun dayandığı temeli oluşturur. “Belki de hiçbir millet Arap toplumu kadar kaynak eleştirisiyle ilgilenmedi. Arap milletini buna iten en önemli unsur, onun hadîs-i nebeviyle ilgilenmesiydi. Zira her hadîsin kaynakları eleştiriye veya en azından açıklamaya tâbi tutulur”<sup>161</sup>. Dr. Şevki Dayf, lugat ve edebiyat incelemeleri dallarının bu bilimsel eleştiriden etkilenmesi hususunda şunları diyor: “Hadîs kaynaklarının eleştirisini güçlü bir şekilde destekleyen hadîsin, hadîs râvîlerinin ve eserlerinin araştırılması faaliyeti, hadîs alanından dil ve edebiyat konulu bütün çalışmalara geçen önemli bir katkıdır”<sup>162</sup>.

Muhakkak ki kaynakların derlenmesi, tahkîki ve eleştirisi, geniş ve kapsamlı olması gereken bir işlemdir. Tarih araştırmacıları bunu: “*Asıllar/kaynaklar kaybolduğunda tarih de yok olur*”<sup>163</sup> sözleriyle teyit etmektedirler. Bu husus, “*modern tarihçilerin faydasını algılamadan, doğruluğunu övmeden ve onu kullanmayı tasvip etmeden önce hadîs bilginlerinin bildikleri, gerek Avrupada ve gerekse diğer yerlerde var olan hadîs merkezlerinde asırlarca kullandıkları inkâr edilemez bir gerçektir*”<sup>164</sup>. Bu kapsamlı derleme ve uzun araştırma işlemi hadîsçiler arasında bilinen bir şeydi ve onlar buna: “*takmîş*” ismini vermekteler ve konuyu: “*Yazdığımda topla ve rivâyet ettiğün zaman da kontrol et*”<sup>165</sup> cümlesiyle özetlemektedirler. Bu konunun tamamını ele almak derin araştırmayı gerektiren bir husus olup, mevzû hadîs terimleri kitaplarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Yukarıda verdiğimiz bilgiler, çalışmamız esnasında ilgimizi çeken hususlardı.

<sup>160</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, 4. baskı, Beyrut, s. 422. İbn Haldûn, kendi döneminde Faslıların metin tahkîki kurallarını ihmal ettiklerini ve yazı, zabt ve rivâyet sanatından koptuklarını ve Mısır’da durmun Fas’tan daha kötü bir hal aldığını belirtmektedir. *A.g.e.*, s. 422-423.

<sup>161</sup> *el-Bahsu’l-edebî*, s. 228.

<sup>162</sup> *A.g.e.*, s. 232.

<sup>163</sup> *Mustalahu’t-târih*, s. 3.

<sup>164</sup> *A.g.e.*, s. 3. Usûl bilginleri –ki hepsi hadîste önderdir- sahip oldukları araştırma yönteminden muhteşem bir ilim, mantıklı bir düşünce sistemi ve deneysel metot ortaya koydular. Avrupalılar bunları tanıyıp öğrendikten sonra modern ancak medeniyete geçtiler, *Neş’eu’l-fikri’l-felsefî fi’l-islâm*, Ali Sami en-Neşşar (ö. 1400/1980), I/31.

<sup>165</sup> *Mustalahu’t-târih*, s. 3.

## DİNLER TEOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÇOK DİNLİ BİR KONTEKSTE MİSYON\*

D. CRAFFORD

Çev. Süleyman TURAN\*\*

Dini çoğulculuk, geleneksel Hıristiyan Batı dünyasında var olan bir realitedir ve gittikçe artan bir hızla geleneksel olarak bir "Hıristiyan ülke" diye bilinen Güney Afrika'da da kontekstin parçası olmaktadır. Güney Afrika'daki sosyopolitik düzendeki değişiklikler, çok dinli bir konteksti teşvik etmiştir. Daha önce yaşayan Hıristiyanlar, ayrı dünyalarda yaşadıkları için diğer dinlerin azınlıklarını görmezden gelebiliyordu. Oysa bugün, farklı dini inançlara sahip insanlar, aynı toplumlarda komşu olarak yaşadıkları için birbirinin farkında olmaya mecbur kalmışlardır. Günümüzde farklı inançlara mensup insanlar, mahalle, il ve millet meclislerinde, yönetimde ve iktisadi kurumlarda birlikte çalışmaktadırlar. Kitle iletişim araçları, dünyamızı küçültmekte ve bizim farklı dini geleneklere sahip insanların görüşleri, doktrinleri ve dinsel tecrübeleriyle gündelik olarak karşılaşmamızı sağlamaktadır. Sonuçta artık hiçbir birey ya da hiçbir toplum, diğer dinlerin mensuplarından kendini tecrit ederek yaşayamaz hale gelmiştir.

Çok dinli kontekstin bir diğer karakteristiği, Budizm, Hinduizm ve İslam gibi dinler, genel bir Rönesans ve artan bir misyoner endişe yaşıyorken pek çok Hıristiyan kilisesinin, misyoner coşkusunu kaybetmesidir. Birçok durumda Hıristiyanlar, kendilerini misyonun hedefi/nesnesi olarak bulmuşlardır. Liberal teolojinin etkisi altında ya da sekülerizmin saldırısı nedeniyle Hıristiyanlar, sarsılmaz dini gerçeklere olan imanı yitiriyorken diğer dinlerin mensupları, nihai değerler ve hakikatler olarak kendi inançlarını yaymaya devam etmektedirler. Bu şekilde liberalizm ve sekülerizm, Hıristiyan inancına yönelik erozyona katkı sağlamış ve Hıristiyanların diğer dinlere geçişini kolaylaştırmıştır. Pek çok örnekte görüldüğü

\* D. Crafford, "Mission in a Multi-Religious Context", *Theological Forum*, vol. XXIII, no:2, June 1995. <http://rec.gospelcom.net/TF-June95-crafford.html>

\*\* Arş. Gör., OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Suleyman\_turan@hotmail.com

üzere güvenlik, ahenk, barış ve özgürlüğe yönelik iyi haberler, artık dünyaya Hıristiyanlar tarafından değil de diğer inançların ve ideolojilerin mensupları tarafından takdim edilmektedir.

Dini çoğulculuğun günümüz Hıristiyan kiliselerine ve daha özelden Hıristiyan misyonerlere yönelik büyük bir meydan okumaya yol açtığı aşikârdır.

David Bosch, Hıristiyan kilisesi için çözülmemiş iki büyük problemin var olduğunu ifade etmektedir: 1) kilisenin dünyevi kurtuluş sunan dünya görüşleriyle ilişkisi 2) kilisenin diğer inançlarla ilişkisi.<sup>1</sup>

Dünyadaki güçlerinin büyük bir kısmını kaybeden Marksizm ve Neo-Marksizm'den sonra şimdi, dünya dinleri, kiliselere yönelik en büyük meydan okumayı ortaya koymaktadır. Bu yüzdendir ki dünya dinleri tarafından sunulan kurtuluşun Hıristiyan kutsal kitapları ışığında değerlendirme ve yorumuyla ilgilenen bir disiplin olan *theologia religionum* (dinler teolojisi), Misyojoloji (Misyon bilimi)'nin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Hıristiyan kilisesi ve misyonu, bu meydan okumaya karşılık vermek için donanımlı mıdır? Maalesef Protestan kiliseleri ve Roma Katolik sözcüleri, diğer dinlerin mensuplarına yönelik Hıristiyanların tutumu hakkında bölünmüşlerdir ve kafaları karışıktır.

Kilise'ye yönelik en büyük meydan okuma, çok dinli bir kontekste misyonun rolü ve fonksiyonunu açık bir şekilde telaffuz etmektir. Bu kontekste misyon sürdürülebilir mi? Şayet sürdürülebilirse bu hangi biçimde olacaktır? Misyonun yerini diyalog ve inançlar arası işbirliği mi almalıdır? Misyon, dini çalışmalar ve üçüncü dünya ülkelerine yönelik teolojiler için akademik alanda yer almalı mıdır?

1910 Edinburg ruhunu sürdürmek için arzulu/azimli olanlar ve diğer dinlerin tüm mensuplarının Hıristiyan yapılması gerektiğine inananlar hala mevcuttur. Bu amaç için bir strateji hazırlanmalı ve bu strateji dünya çapında uygulamaya konmalıdır. 1966'da Wheaton, 1974'te Lausanne ve 1980'deki Edinburg konferanslarının beyanatlarında yansıtıldığı üzere genel evanjelik akımda hala hâkim olan tutum budur.<sup>2</sup> Ötekiler, dünya dinlerini hâkimiyet altına alma imkânları hakkında kötümserdir. Kolonicilik ve Batı'nın yayılışı iflas etmiştir. Bu yüzden misyonun (misyonerlik faaliyetlerinin) başarılı olacağına dair çok az ümit mevcuttur. Dünya dinleri, daima bizimle olacaktır. Bu nedenle dini çoğulculuğu, bir gerçek olarak kabul etmemiz gerekir. Şayet misyon vasıtasıyla insanlar, dinlerini değiştirebiliyorsa bu, bir ikramiyedir. Ancak bazı güncel görüşlere göre, Budist, Hindu ve Müslüman'ı kendi dininin daha iyi bir takipçisi de yapabilen aktive olarak misyonun rolünü anlamak daha faydalı olacaktır.

<sup>1</sup> David, J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1991, 476.

<sup>2</sup> W. A. Saayman, "Religious Pluralism in South Africa", W. S. Vorster (ed), *Christianity Among the Religions*, UNISA, 1981, 117.

Başkaları daha da ileri gitmektedir. Onlar, ahlaksızlık, yoksulluk ve acı (gibi olguların), dindar insanların savaşmayı ve birbirlerini kendi dinlerine döndürmeyi bırakmak zorunda oldukları günümüz dünyası için böyle yoğun meydan okumalara neden olacağını ifade ederler. Dindar insanlar, daha da ileri giderek el ele tutuşmalı ve bu ortak düşmanlara karşı ortak bir cephe oluşturmalarıdır.

Dini çoğulculuğun misyona yönelik yarattığı meydan okuma, aşikârdır. Bu meydan okumaya nasıl karşılık verileceği ise Hıristiyanların üzerinde uzlaşmadığı bir problemdir. Probleme verilecek cevap, bir kimsenin diğer dinlere yönelik sergileyeceği tutum tarafından belirlenecektir. Bu bağlamda dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk açısından farklı tutumlar ifade etmek genel uygulama olmuştur.<sup>3</sup>

Şimdi kısaca bu tutumların her birini ele alacak ve onların çok dinli bir kontekste misyon anlayışını nasıl etkilediklerini belirleyeceğiz.

### DIŞLAYICILIK VE MİSYON

Dışlayıcı yaklaşım, kurtuluşa sadece İsa Mesih'e iman ve teslimiyetle ulaşılacağını savunur. Bu, kurtuluş için Mesih'e imanın açık bir şekilde ifade edilmesinin gerekli olduğu anlamına gelir. Bu yaklaşımın temeli şuna dayanır. İnsanlık, düşüşten sonra temelde günahkârdır ve bu yüzden Tanrı'nın iradesinin aleyhinde yer almaktadır. Sonuçta bütün insanlar kaybolmuş/yollarını şaşırılmış ve bütün dinler de hatalıdır. Sadece Mesih (ya da öteki dinlere oranla Hıristiyanlık ve Hıristiyan kilisesi), kurtuluş için tek geçerli yolu sunmaktadır. Diğer dinlerde bazı iyi hususlar bulunabilmekle birlikte onlar, kurtuluşa ulaştıramazlar ve Tanrı hakkında tam bir bilgiye sahip değildirler.

Karl Barth, vahiy ve din arasında radikal bir antitez savunmuştur. Tanrı, kendini vahiyle ifşa etmiştir ve vahiy, Mesih'te ama sadece onda gerçekleşmiştir. Din, günahkâr insanın bir ürünüdür ve bu yüzden aslında Tanrı'ya karşı inançsızlık ve isyandır. Bu, Hıristiyanlık da dâhil her beşeri din için geçerlidir. Bu yüzden misyon, bir dinden diğerine dönüştürmek için bir çağrı olamaz. Misyon, Tanrı'nın gerçek öz vahiy olarak Mesih'e imana bir çağrı olmalıdır. Misyon, Hıristiyan olmayan dinlerle hiçbir kontak noktası bulamayacaktır. Mevcut herhangi bir inançla hiçbir devamlılık söz konusu değildir. Aksine yeni bir başlangıç, söz konusudur; Mesih'e iman etmeye yönelik yeni bir radikal çağrı gereklidir. Misyon, ölüye yeniden dirilişi duyurmalıdır.<sup>4</sup> Barth'ın teolojisinin neticesi, diyalogun tam olarak imkânsız olduğudur.<sup>5</sup> Bununla birlikte onun teolojisinde ayrıca gözlemlenebilen evrenselliğe yönelik güçlü bir eğilimden dolayı Barth'ı dışlayıcılığın bir savunucusu olarak görmek de doğru değildir.

<sup>3</sup> Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford: Blackwell, 1986, Chester Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*. Lowrain: Eerdmans, 1993.

<sup>4</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/2*, Zollikon-Zurich; Ev Verlag, 1935, 304, 397.

<sup>5</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 280-361.

Hollandalı teolog Hendrik Kraemer, dışlayıcılığın en güçlü savunucularından biri olarak sayılabilir. Onun başlıca çalışması *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938)'un mesajı, Protestan ve ekümenik dünyada çok etkili olmuştur. Kraemer'in yaklaşımının merkezi noktası şudur: "Tanrı, Yolu, Yaşamı ve Gerçeği İsa Mesih'te açıklamış ve bunun bütün dünya tarafından bilinmesini amaçlamıştır."<sup>6</sup> Her din kendi gerçeklik iddialarına sahip olduğu için Kraemer, Hıristiyanlığı felsefi hakikatler temelinde savunmayı reddetmiştir. O, Kitabı Mukaddes'e ait gerçeklikten söz etmeyi tercih etmiştir. Bu, Tanrı'nın Mesih'in ölümü ve yeniden dirilişinde ve Kutsal Ruh'un taşmasında ortaya koyduğu kurtarıcı eylemin kabulü anlamına gelir. Yuhanna 14:6 ve Elçilerin İşleri 4:1'ye atıfta bulunan Kraemer, Tanrı ve insanoğlu hakkındaki gerçeğin Mesih'te kusursuz bir şekilde ifşa edildiğine inanır. Tam bu sebepten dolayı Hıristiyanlar, bu mesajı tüm insanlara duyurmaya mecburdurlar. Misyon, bu yüzden sadece sosyal hizmet ya da kilise yardımı olarak kabul edilemez. Mesih, duyurulmalı ve bütün milletler tarafından kabul edilmelidir. Dönüştürme ve değişim, misyonun temel hedefi olarak kalmalıdır.

Kraemer, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin hepsinin "insani nedenlerle ortaya çıkan yapılar olduğu" inancında Barth ile aynı fikirdedir.<sup>7</sup> Hıristiyanlık dışındaki dinlerde genel bir vahiy kabul etmesiyle ise Barth'tan ayrılır. "Tanrı, bozulmuş ve zahmetli bir yolda: akılda, tabiatta ve tarihte ışık saçmaktadır."<sup>8</sup> Bu genel vahiy, sadece İsa Mesih'in özel vahyinin ışığı altında etkili bir şekilde kavranabilir. Kraemer'in Barth'la bir diğer ayrılık noktası, Kraemer'in "dinsel bir bilinç" (Calvin'in ifadesiyle *a sensus divinitatis*) kabul etmesidir. İnsandaki bu evrensel dinsel bilinç, Tanrı'nın erkekleri ve kadınları kendi suretinde yaratması olgusunun sonucudur ve bu olgu, Hıristiyan misyonerler için belirli bir kontak noktası sunmaktadır.

Yukarıda ifade ettiğimiz hususlardan anlaşılacağı üzere dışlayıcı yaklaşım, otomatikman Hıristiyan misyonunun gerekli olduğunun kabulüne götürür. Şayet Mesih, kurtuluşa götüren tek yol ve Tanrı'nın tam olarak bilinebilmesinin yegâne yolu ise, o zaman Mesih'in, tüm uluslara duyurulması gerekir. Bu, Tanrı'nın isteğidir ve şayet Hıristiyanlar onun isteğini yerine getirmek istiyorlarsa aktif olarak misyona iştirak etmek zorundadırlar. Bu misyonun, sadece bir sosyal ilgi ya da yoksulluk veya baskıcı yapılardan kurtarmak olamayacağı aşikârdır. Misyon, pişmanlığa ve Mesih'in kabulüne bir çağrı olmalıdır ve onun adının mutlak itirafı ve Rabliğinin tanınmasıyla sonuçlanmalıdır.

Dışlayıcı yaklaşım, Hıristiyanlığın ana Evanjelik akımı ve ana çizgideki Protestan kiliselerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bununla birlikte

<sup>6</sup> H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburg House Press, 1938, 107.

<sup>7</sup> Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 432.

<sup>8</sup> Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 120.

bu paradigma içinde çok çeşitli bakış açılarının olduğunun da anlaşılması gerekir. Hıristiyanlar ve öteki inançlar arasında artan temas, diyalog ve işbirliği, dışlayıcı yaklaşıma yönelik artan bir sorgulamayla sonuçlanmıştır. Pek çok kimse dışlayıcı kristolojinin Kutsal Kitap'tan çıkarılacak tek olasılık olup olmadığını sorgulamaya başlamıştır. Şayet bir kimse, Tanrı'nın, Hıristiyan vahyinin sınırları dışında faaliyet yürüttüğünü kabul ediyorsa bu kimse (Tanrı'nın faaliyet yürüttüğü o inancın) kurtuluşa ve Tanrı hakkında gerçek bilgiye ulaştırmayacağından nasıl emin olabilir? Şayet insanlar sadece Mesih'e iman ve teslimiyetle kurtulabileceklerse Eski Ahit dönemlerinde yaşayan imanlı insanların durumu ne olacaktır? Ya Müjde'yi hiç duymayan milyonlarca Hıristiyan olmayan insanın durumu ne olacak? Adil ve müşfik olan Tanrı, Müjde'yi hiç duyma fırsatına sahip olmadıkları için bu milyonlarca insanı kurtuluş yollarından yoksun bırakmış olabilir mi?

Bu zor sorular, pek çok kimseyi, kurtuluşa götüren pek çok yolun ve İsa'nın yanında başka kurtarıcıların olup olmadığını sorgulamaya zorlamıştır.

Bu, bizi Hıristiyanlık dışındaki dinlere yönelik ikinci yaklaşıma, yani çoğulcu yaklaşıma götürür.

### ÇOĞULCULUK VE MİSYON

Çoğulcu paradigma, diğer dinlerin geçerli kurtuluş yolları içerdiğini ve onların hepsinin nihai olarak bir Tanrı'ya götürdüğünü varsayar. Kurtulacaklar, Mesih ve Hıristiyanlıktan bağımsız olarak kendi dinleri sayesinde kurtulacaktır. Merkezde artık İsa değil, Tanrı'nın kendisi yer aldığı için bu model, ayrıca Tanrı-merkezli (teosentrik) yaklaşım olarak da isimlendirilmektedir.

John Hick, *God and the Universe of Faiths* (1977) isimli kitabında ortaya koyduğu dinler teolojisinde bir Kopernik devriminin gerekli olduğu anlayışıyla tanınır olmuştur. Eski Batlamyusçu kozmolojinin yerini, evrenin merkezinde dünyanın değil güneşin bulunduğunu ifade eden Kopernikçi görüş almıştı. Aynı şekilde inançlar evreninin merkezinde Mesih'in bulunduğu dair eski inancın yerini de Tanrı'nın merkezde bulunduğu ve bütün dinlerin onun etrafında yer aldığı/döndüğü yeni bir paradigmanın alması gerekir.<sup>9</sup> Hick, bütün vurguyu Tanrı'nın evrensel kurtarıcı iradesi ve tüm insanları kurtarma isteği üzerine yerleştirmiştir. Tanrı'nın evrensel/herkese yönelik sevgisi, tüm insanlar için kurtulmalarını sağlayacak imkânı yaratmasını gerektirir. Bu, tüm insanların kendi dinleri sayesinde kurtulabilmelerinin mümkün olduğu anlamına gelir. Hick, geleneksel Hıristiyanlığın ana hakikati olan inkarnasyon anlayışından ayrılarak bu yeni kristolojik anlayışa nasıl varmıştı? Hick, inkarnasyonun, literal değil de mitolojik olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Mitolojik dil, Mesih'in Hıristiyanlar için kurtarıcı olduğuna işaret eder. Aksine Tanrı'nın dışlayıcı vahyine işaret etmez. Hick'e göre modern Yeni Ahit araştırmacılığı, tarihsel İsa'nın sonraki kilisenin

<sup>9</sup> John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London: Collins/Fount, 1977, 131.

onun adına yaptığı iddialarda bulunmadığını doğrulamaktadır. Onun, Tanrı'nın oğlu diye isimlendirilmesi olgusu da mitolojik ifadedir.<sup>10</sup>

Paul Knitter, *No Other Name* (1985) isimli kitabıyla çoğulculuğun en meşhur savunucularından biri olmuştur. Knitter, "birleştirici/birlikçi çoğulculuk" terimini kullanmaktadır. Bu anlayış, senkretizmle aynı şey değildir. Aksine bütün dinlerin eşit derecede geçerli ve doğru, diğer kurtarıcılarının da İsa kadar önemli oldukları gerçeğini kabul eder. Knitter, hiçbir dinin nihai ve mutlak din olduğu iddiasında bulunmadığı dinsel çoğulcuktan söz eder. İhtiyaç duyulan şey, dinlerin gerçeği birlikte aradıkları bir dinlerarası ekümenizmdir. Geleneksel kristoloji, dinlerarası ekümenizm için bir engel teşkil eder. Bu yüzden bizim, Mesih-merkezli teolojiden Tanrı-merkezli bir teolojiye geçiş yapmamız gerekir. Knitter, Mesih'in eşsizliğini "göreceli eşsizlik" olarak nitelendirerek onu tümünden reddetme yoluna gitmez. Mesih, Tanrı'nın evrensel ve geçerli bir göstergesidir ancak o, dışlayıcı ya da normatif değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın başka göstergeleri ve (İsa gibi) başka kurtarıcılar da mevcuttur. Sadece onlarla ilişkisi içinde Mesih, evrensel önemini devam ettirir. Tanrı-merkezli anlayış, dinlerarası diyalog için gerçekten kapılar açan tek anlayıştır. Bu ise, zamanımızın çok dinli konteksti içerisinde gerçekten ihtiyaç duyduğumuz şeydir.

Knitter'in teolojik varsayımları, onun misyon anlayışı için radikal sonuçlar doğurmuştur. Misyonun amacı, diğer inanç mensuplarının Hıristiyan olmasını sağlamak değildir. Arzulanan şey, içinde farklı dinlerin birbirini zenginleştirebildiği bir "global ekümenizm"dir. Hıristiyan misyonu, kendini sağlık, eğitim ve kalkınma gibi insanî alanlarla sınırlandırmalıdır. Tanrı'nın kurtarıcı inayetinin zaten faaliyette olduğu diğer dinlerin mensuplarının din değiştirmelerini sağlamaya hiç gerek yoktur. Mesih'i diğer dinlerin mensuplarına duyurmaya da hiç gerek yoktur. Çünkü onların kurtarıcıları onların kurtuluşunu sağlayacaktır. Çoğulcu yaklaşımın misyonu gereksiz kıldığı aşikârdır. Sonuçta çoğu liberal Protestan çevrelerde misyon, artık popüler bir aktivite olmaktan çıkmıştır. Eğilim, daha ziyade onun yerine diyalogu yerleştirmeye yöneliktir. Diyalogun amacı, farklı dinler arasında işbirliğinin yollarını hazırlamaktır.

Çoğulculuk, kaçınılmaz bir biçimde İsa Mesih'in, kurtarıcı olarak eşsizliğinin reddedilmesine neden olmuştur.

Çoğulcu paradigmanın kritiği yukarıda yapılmamıştır. Lesslie Newbigin<sup>11</sup>, bu yaklaşımı şiddetli bir şekilde eleştirir. Evanjelik bakış açısından Alister McGrath ise, Hick, Knitter, Smith ve öteki çoğulcuların indirgemeci faraziyelerine

<sup>10</sup> Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford: Blackwell, 1986, 39.

<sup>11</sup> L. Newbigin, "Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ," *International Bulletin of Missionary Research*, 13:2 (1989), 50-54.

yönelik keskin bir eleştiride bulunur.<sup>12</sup> Çoğulcular, bütün vurguyu Tanrı'nın evrensel kurtarıcı inayeti üzerine yaparlar. Ancak kurtuluşun sadece Mesih'e iman aracılığıyla olduğuna yönelik Kitabı Mukaddes iddiasını reddederler. Çoğulcu yaklaşım, savunucularını (sahip oldukları yaklaşımı savunmak üzere) heretik bir kristolojik anlayışı benimsemeye zorlar. Hick'in mitolojik kristolojisi, Tanrı'nın insanlara yönelik mutlak ve nihai ifşası olarak inkarnasyonu reddeder. Bu ise, asırlar boyunca formüle edilen önemli Hıristiyan itiraflarına zıt bir kanaattir. Bu yüzden o, Hıristiyanlığın temel inancından bir ayrılıştır. Hıristiyanların çoğu için kabul edilmesi imkânsız bir anlayıştır.

Çoğulcu paradigma, Tanrı hakkında gerçek bilginin ve Mesih'te kurtuluşun bütün uluslara bildirilmek zorunda olduğu şeklindeki temel Kitabı Mukaddes mesajını hesaba katmaz. Kitabı Mukaddes'in temel mesajından ayrılan bir öğreti ise, Hıristiyan olarak hiçbir zaman kabul edilemez.

Chester Gilles, çoğulculuğun savunmasında, çağlar boyu yürütülen misyoner gayretin, Hıristiyanlığın büyük dünya dinlerinin yerini almasını sağlamada başarılı olamadığı argümanını kullanır. Ayrıca bir dünya dininin bulunduğu yerlerde Hıristiyan nüfusun dikkate değer bir şekilde artma olasılığının olmadığı zaten saptanmıştır. Hıristiyanlık, dünya nüfusunun yaklaşık %28'inde kalacaktır ya da hatta dünya nüfusuna göre gerileyecektir.<sup>13</sup> Şayet Mesih'in rabliğini kabul etmeyen herkes kınanacaksa bu durum zalim gözüyle bakılacak Tanrı'ya kötü bir şekilde yansiyacaktır. "Çoğulcu yaklaşım, bütün büyük dinlerin mensuplarına temel tatbikat için eşit fırsat sağlayan adil bir Tanrı tasavvur eder."<sup>14</sup> Bu Tanrı, bütün dünya dinlerinde mevcut ve içkindir.

Bununla birlikte çoğulcuların "adil Tanrısı", Kitabı Mukaddes'in Tanrısı mıdır? Kâinatın tek yaratıcı Tanrısı olarak kendisini bilir kılmak için milletler arasından İsrail'i seçen Tanrı o mudur? İsrail'den sadece küçük bir azınlığı (remnant) seçen ve sonunda kendisini (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üçlemeci yapısında) onda ifşa ettiği bir hizmetkâr ve oğul seçen Tanrı, o mudur? İyi haberlerin bütün uluslara kendisi aracılığıyla duyurulacağı vasıta olmak üzere azınlık bir grubu Kilisesi seçen de o Tanrı mıdır? (Peki) bu şekildeki misyoner gayreti kutsayan o Tanrı mıdır? Kitabı Mukaddes'in Tanrısı olmayan bir "adil Tanrı", insan icadıdır ve bu yüzden bir puttur.

<sup>12</sup> Alister McGrath, "The Church's Response to Pluralism," *Evangelical Review of Theology*, 15:1 (Jan 1994), 4-19.

<sup>13</sup> Nitekim Hıristiyan misyon istatistik merkezlerinin ortaya koyduğu veriler bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Hıristiyanlık ve diğer dinlerin dünya nüfusuna oranla yaklaşık üye sayıları ve oranları hakkında bilgi için bkz. Cengiz Batuk & Süleyman Turan, "Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları", *Milel ve Nihal* (Aralık 2005-Haziran 2006), 3 (1-2), 137-160 (çevirenin notu).

<sup>14</sup> Chester Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Lowrain: Eerdmans, 1993, 170.

Biz, Tanrı'nın varlığını ve Kutsal Ruh'un Hıristiyan kilisesinin sınırlarının dışında faaliyette olduğunu inkâr eden aşırı dışlayıcı anlayışın tatmin edici olmadığı sonucuna varırız. Tanrı'nın kendini mükemmel olarak ifşasının Mesih'te gerçekleştiğini inkâr eden aşırı çoğulculuk ise, geleneksel Hıristiyanlıktan tamamıyla ayrılan bir anlayış olduğu için kabul edilemez. Üçüncü paradigma, yani kapsayıcılık, bize bir çözüm sunabilir mi?

### KAPSAYICILIK VE MİSYON

Kapsayıcı paradigma, Tanrı'nın kurtarıcı varlığının Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de mevcut olduğunu tasdik eder ve aynı zamanda Mesih'in Tanrı'nın mutlak ve otoriter vahyi olduğu gerçeğini de kabul eder. Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensuplarından kurtulacaklar, kendi kurtuluşlarında Mesih'in rolünü kabul etmeseler bile, Mesih sayesinde kurtulacaklardır. Bu paradigma, Tanrı'nın evrensel kurtarıcı inayetine adil bir şekilde davranmayı ister ancak aynı zamanda kurtuluşa İsa Mesih'in ölümü ve yeniden dirilişinin faziletleri vasıtasıyla ulaşacağı ikrarında bulunur. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi, Katolik teolog Karl Rahner'dir. II. Vatikan Konsili'nden bu yana çok sayıda Katolik teolog, bu yaklaşımı benimsemiştir.<sup>15</sup> Artan sayıda Protestan teolog da bu yaklaşımı desteklemektedir.<sup>16</sup>

Karl Rahner, *Theological Investigations*'un beşinci cildinde yer alan "Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık dışındaki dinler" (Christianity and non-Christian Religions) isimli makalesinde kapsayıcı görüşlerini ifade etmiştir. Rahner, her şeyi seven Tanrı'nın tüm insanlık için kurtuluş sağlayacağı hususunda çoğulcular, kurtuluşun sadece Mesih aracılığıyla geleceği hususunda ise dışlayıcılarla aynı fikirdedir. Bu şekilde o, iki paradigma arasındaki boşluğu gidermeyi arzulamıştır.

Rahner, bir yandan kurtuluşun sadece Mesih'in ölümü ve yeniden dirilişi vasıtasıyla geldiği ve Hıristiyanlığın tüm insanlık için geçerli mutlak din olduğunu doğrulamakta, diğer yandan, Tanrı'nın müjdeyi hiç duymayanlara bile inayet vermesi gerektiğine işaret eden, (Tanrı'nın) evrensel kurtarıcı iradesini vurgulamaktadır. Bu inayet, Hıristiyanlık dışındaki dinlere bütünüyle Mesih'in vasıtasıyla sunulur. Öteki dinlerin mensupları inayete kendi dinleri aracılığıyla ulaşır. Ancak bu inayetin kaynağı, Mesih'tir. Bu şu anlama gelir ki kozmik Mesih, inayetini insanlara kendi dinleri aracılığıyla ihsan eder. Bu sebepten dolayı Hıristiyanlık dışındaki dinler, prensipte meşru kabul edilebilir. Tanrı'nın inayetini kabul eden Hıristiyan olmayanlar ise, "anonim/gizli Hıristiyanlar" olarak isimlendirilir.

Şayet böyle bir insan arkadaşına karşılıksız sevgi ya da merhamet gösterirse, bu, kendini Mesih'te ifşa eden Tanrı'nın inayeti sayesinde. Tanrı'nın kurta-

<sup>15</sup> A. Camps, *Christendom en godsdiensten der wereld*, Baarn: Bosch & Keuning, 1976; Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford: Blackwell, 1986.

<sup>16</sup> Birkaç örnek olarak John Farquhar, Carl Braaten, John Cobb ve Wolfhart Pannenberg zikredilebilir.

rışı, asla Mesih'ten bağımsız olarak düşünülemez. Tanrı'nın mevcudiyeti, şayet o, Mesih'te bir var oluş ise ancak gerçek olabilir. Tanrı'nın inayetini kabul edenler, Mesih'in Kutsal Ruh'taki faaliyetinin neticesi olarak böyle davranmışlardır (yani Tanrı'nın inayetini kabul etmişlerdir) ve bu yüzden onlar, haklı olarak Rahner'in ifade ettiği üzere anonim Hıristiyanlar diye isimlendirilebilirler.

Rahner, kapsayıcı paradigma içinde misyonun mutlaka gerekli olduğu üzerinde durur. (Bu anlayış içinde) misyon daha kolay yürütülür. Misyoner, boş bir alana değil, aksine Tanrı ve Mesih'in hali hazırda mevcut olduğu ve Kutsal Ruh'un insanları kendi kültürleri ve dinlerinin konteksti içerisinde hazırlamış olduğu bir alana girmektedir. Misyoner, Tanrı'nın inayetini kalplerinin derinliklerinde zaten kabul etmiş olabilen insanlarla karşılaşabilir.

(Peki) o zaman misyonun amacı nedir? Rahner'e göre, Müjdenin duyurulması, anonim/gizli bir Hıristiyan'ı, "nesnel tefekkür ve kilisede sosyal şekli verilen iman ikrarı vasıtasıyla inayet bahşedilmiş varlığının derinliklerinde sahip olduğu Hıristiyan inancını tanıyan biri haline döndürür." <sup>17</sup> Bu şekilde gizli Hıristiyan, diğer Hıristiyanlarla kilisede komünyonu paylaşmak suretiyle daha zengin ve daha dolu bir yaşama kavuşmuş, Hıristiyanlığını itiraf eden biri haline gelebilir. Böylelikle Tanrı'nın inayetini kabul eden Hıristiyan olmayan biri, Hıristiyanların toplumunda özel yerini bulacaktır. Bu şekilde Rahner, Hıristiyanlığın, temelde misyoner bir din olduğu gerçeğine adil bir şekilde davranmayı istemiştir. Bu misyon metodu, Hollandalı teolog Arnulf Camp tarafından *maieutic* diye isimlendirilmiştir.<sup>18</sup> Mesih hakkında embriyotik tarzdaki bilgi, dünya dinlerinin karnında/içinde zaten bulunmaktadır. Hıristiyan misyonerler, insanlar açıkça tanısın, itiraf etsin ve ona hizmet etsinler diye Mesih hakkındaki tüm bilginin ortaya çıkarılmasına yardımcı olmalıdırlar.

John Hick, kapsayıcı yaklaşımı "insanların kendisi için hiçbir arzu ve istek duymadığı tek taraflı bahşedilmiş fahri bir statü" şeklinde nitelendirerek eleştirir.<sup>19</sup> Bu yaklaşım, Hıristiyan olmayanlara itici gelebilir ve hatta açık diyaloga yönelik engeller yaratabilir. L. Newbigın, öteki din mensuplarının inancını ciddiye almadığı için bu yaklaşımın tenkide açık olduğunu ifade eder.<sup>20</sup>

Kapsayıcı yaklaşımla ilgili bir diğer problem, Tanrı'nın inayetini kabul eden Hıristiyan olmayan insanlardan dini inançlarını değiştirmeksizin, karşılıksız sevgi ve merhamet dolu hayatlar yaşamalarının beklenmesidir. Bu, yaşam ve inanç arasında kabul edilemez bir bölünmedir. Tanrı'nın gerçek tabiatı hakkındaki yanlış inançlar ve yanlış kanılar, tıpkı yanlış eylemler gibi günahdır.

<sup>17</sup> Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5, London: Darton/Longman, 1966, 132.

<sup>18</sup> A. Camps, "Dialog der Religionen und Entwicklung: die maieutische Methode," *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 56:1, 1972, 1-9.

<sup>19</sup> John Hick, *God has Many Names*, London: Macmillan, 1980, 68.

<sup>20</sup> L. Newbigın, "The Gospel Among the Religions," *Mission Trends No: 5*, 1981, 8.

Anonim/gizli Hıristiyanlar düşüncesi, yalnızca Mesih'in adını itiraf edip, isteyerek ve açıkça onunla iyi ilişkiler kuran ve ona teslim olanların kurtulacağını ifade eden biblikal öğretiyle de çelişmektedir.<sup>21</sup>

Rahner, misyonun mutlak gerekliliğini savunmasına rağmen kapsayıcı yaklaşım, misyonu gereksiz kılar ya da en azından misyon için daha az ilgi/endişe ortaya çıkmasını sağlar. Şayet öteki dinlerdeki insanlar, kendi dinleri vasıtasıyla kurtulacaksa o halde onları kurtarmak üzere Müjde'yi duyurmak için niçin zahmete katlanılmaktadır?

Çoğulcu yaklaşımı tercih eden Chester Gillis şu gerekçeyle kapsayıcı yaklaşımı eleştirir: "Diğer hısımlar (dinler), ne otonom ne de mensuplarını kurtuluşa ulaştırma noktasında yeterli değildirler. Diğer dinlerin zenginliği, Mesih'in kurtarıcı etkisine yönelik Hıristiyanlığın mutlaklık iddiası tarafından azaltılır/değersiz hale getirilir."<sup>22</sup> Dışlayıcılık, gerçekten ikna edici değildir. Mesih olmaksızın çoğu insan kaybolmuş addedildiğinden bu yaklaşım, suçlu bir vicdandan kurtulmak için Hıristiyanlara yardım edebilir ancak Hıristiyanlığın diğer dünya dinleriyle ilişkisi problemini gerçekten çözmez.

Problemin çözümü, aşırı dışlayıcılık ile çoğulculuk arasında bir yerde bulunmalıdır. Belki de David Bosch'un şu ifadelerinde bulunabilir: "bir dinler teolojisi, bir mutlaklık iddiası ile keyfi (arbitrary) çoğulculuk arasında verimsiz alternatifin ötesine uzanan yaratıcı gerilim tarafından karakterize edilir."<sup>23</sup>

### DİYALEKTİK YARATICI GERİLİM PARADİGMASI

Yukarıda ele alınan her üç paradigma da tipik modernist yaklaşımlardır. Her şey açık bir şekilde ortaya konulmalı ve mantıksal olarak açıklanmalıdır. Her kırıntı ve parça iyi bir şekilde yerine yerleştirilmelidir. Fakat Tanrı'nın düşüncesi/zihni, planları, bizim mantıksal açıklamalarımıza sığmayacak kadar çok büyük olamaz mı? Bu dünyada izah edemediğimiz ve iyi bir imanla Tanrı'ya havale etmek zorunda olduğumuz çok fazla olay olmuyor mu? Müjdeyi hiç duymayan insanların kaderi, bu olaylardan biri değil midir? Şayet inkarnasyon, karşılıksız inayet ve kefarete, yükselme ve ikinci geliş mantıksal olarak izah edilemiyorsa Hıristiyanlığın diğer dinlerle ilişkisi için niçin mantıklı bir paradigma bulmak gereklidir?

Postmodern bir misyoner paradigma savunan David Bosch şunu ifade eder: "Çeşitli modeller, hem bir kimsenin kendi dinine nihai bağlılığını hem de ötekine dinine gerçekten açık olmak gerektiğini savunan değişmez bir paradoksu kucaklamak için hiç yer bırakmıyor gözükmektedir."<sup>24</sup> Biz, Tanrı'nın tarih içindeki gi-

<sup>21</sup> Romalılar 10:9.

<sup>22</sup> Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, 170.

<sup>23</sup> Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 483.

<sup>24</sup> Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 483.

zemli/anlaşılmaz işleri için yer ayırmak zorundayız. Bu yüzden biz, içinde paradoksun olduğu gibi kaldığı ve yaratıcı gerilimin sağlam bir şekilde muhafaza edildiği bir paradigmanın imkânını dikkate alabiliriz.

Bu taslağın ana hatlarını ortaya koymak için John Calvin'in görüşleriyle başlamak zorundayız. Calvin'in Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkındaki görüşü, iki doktrine dayanmaktadır: insanların Tanrı'nın suretinde yaratılması doktrini ve ortak (yani herkese yönelik olan) inayet doktrini.

Birinci doktrin bağlamında Calvin, yaratılışla bütün insanların Tanrı bilgisine ve bir din tohumuna (*semen religionis*) sahip olduğunu öğretir. Bu, dinin insan bilincinin yapısındaki bir unsur olduğu anlamına gelir. İnsan, *homo religiosus* bir varlıktır. Bu noktada Calvin'in görüşü, R. Otto, J. Wach ve M. Eliade gibi uzmanlar tarafından desteklenmektedir. Calvin'e göre günah, bizim dindar bilincimizin biçimini bozmuştur. Böylelikle gerçek Tanrı'yı aramak yerine biz, sürekli olarak kendi tanrılarımızı ve hurafelerimizi yaratırız.<sup>25</sup> Bununla birlikte düşmüş insanlar, yüce Tanrı ya da en azından kendi hayatlarını etkileyen bir aşkın gerçeklik hakkındaki bilgiyi hatırlarında tutarlar.<sup>26</sup> Calvin, Tanrı'ya dair doğuştan olan bir içgüdü - *sensus divinitatis* - den söz eder. İnsanlar, Tanrı'nın varlığına dair bir düşünceye/hisse umumi olarak sahiptirler. Tanrı hakkındaki bu düşünce, dinlerin hepsinin temelidir.

Calvin'in ikinci doktrini, ortak inayet ve ortak vahiy doktrinidir. O, ortak inayeti, diğer inanç mensupları arasında da az bir miktar ışık, ahlaki unsurlar ve iyi işler bulunabileceği gerçeğini açıklamak için kullanır. Günahkâr vaziyetlerinde insanlar, daima Tanrı'nın imajlarını/putlarını yaparlar ancak iyiliğin izleri ve (gerçeği bulma) yeteneği onlarda olduğu gibi kalır. Ortak inayet, gerçek Tanrı bilgisinden yoksun bırakıldıktan sonra bile insan tabiatında iyi hususların/armağanların bulunmasının sebebinin açıklar.<sup>27</sup> Yine ortak inayet, bütün inananlar Tanrı hakkında gerçek bilgiye Mesih'te ulaşabilsinler diye müjdeyi duyurmak için insanın kalbini hazırlar.

Tanrı'ya dair doğuştan olan içgüdü - *sensus divinitatis* - ve ortak inayet doktrinleri kabul edilirse diğer dinlerle diyalog için bir ana ilke bulunmuş olur. Ortak inayet, kurtuluşa ulaştırmayacağı için meydan okuma, insanlara Kutsal Kitapların özel vahyini anlatmak için olduğu gibi kalır. Böylelikle onlar, gerçek Tanrı'yı öğrenebilirler. Diğer dinlere yönelik bu görüş, ortak hedefler için birlikte çalışma ya da birbirinin önünde Tanrı'ya dua etme imkânını dışlamaz.

Bu noktada Calvin'i takip eden Hendrik Kraemer, Hıristiyan Müjdesi ve Hıristiyanlık dışındaki dinler arasındaki ilişkiye dair diyalektik bir değerlendirme geliştirmiştir. Dini bilincinden dolayı insan, Tanrı hakkında mutlak gerçeğe

<sup>25</sup> Calvin, Inst 1, 5:12

<sup>26</sup> Calvin, Inst 1, 12:1

<sup>27</sup> Calvin, Inst 11, 2:13-15.

ulaşmak için çabalamaktadır ancak günahkâr durumundan dolayı sürekli ondan uzaklaşmaktadır. “İnsanın dini ve ahlaki yaşantısı, insanın başarısıdır ancak Tanrı'nın onunla mücadelesi de söz konusudur; (dini ve ahlaki yaşantı) Tanrı'ya dair bir kabulü açıkça gösterir ancak aynı zamanda Tanrı'ya yönelik bağışlanamaz bir itaatsizlik ve körlüğü de gösterir... İnsan, Tanrı'yı arar ancak bu arayışında kendi kendini öne süren, hep kendini düşünen iradesi ve günahkâr kökeni yüzünden aynı zamanda ondan uzaklaşır.”<sup>28</sup> Bu trajik çelişkili durum, insanın en anlaşıl-maz/en derin problemidir. İnsanın Tanrı'yı araması ve ondan uzaklaşması, Hıristiyan misyonu için en güçlü kontak noktası olan, Tanrı'nın inkarnasyonda insanı aramasıyla birlikte değerlendirilmelidir.

Kraemer için paradoks devam eder. Tanrı, Mesih'te ve Kutsal Ruh vasıtasıyla Hıristiyanlık dışındaki dinlerde faaliyettedir. Ancak (Hıristiyan olmayanlar), Mesih'te kurtuluşu buluncaya kadar Tanrı'dan ayrılmış olarak yaşamaya devam ederler. İnsanlar, ancak din değiştirme ve iman vasıtasıyla Tanrı'nın onlar arasında bulunduğu farkına varabilecekleri için Hıristiyan misyonu mutlaka gereklidir. Tanrı'nın evrensel kurtarıcı iradesi ve kurtuluşa sadece Mesih'e iman vasıtasıyla ulaşılacağı hususlarının her ikisi doğrudur. Onlar arasındaki diyalektik gerilim varlığını devam ettirir. (Bu bağlamda) Hıristiyan olmayan dinlere yönelik tutum, hem “hayır” hem “evet” tir.

David Bosch, hem misyoner hem de diyalogcu olmak arasındaki gerilimin çözülemeyeceğini iddia ettiğinde aynı düşünce çizgisini takip etmektedir. Bosch, aşağıdaki hususun dile getirildiği San Antonio Raporu'nun birinci bölümüne atıfta bulunur: “Biz İsa'dan başka her hangi bir kurtuluş yoluna işaret edemeyiz; aynı zamanda biz, Tanrı'nın kurtarıcı gücüne dair sınırlar da belirleyemeyiz... Bu gerilimin farkındayız ve onu ortadan kaldırmaya kalkışmıyoruz.”<sup>29</sup>

Diyalektik gerilimin bu tutumu, hem diyalog hem de misyon için alan yaratır. Biri diğerinin yerine kullanılamaz; onlar, ne aynı ne de birbirine tezat olarak kabul edilmelidir.

Hıristiyanlar, Tanrı'nın zaten içlerinde faaliyette olduğunu bilerek diğer inançların mensuplarıyla diyalog içerisinde olmalıdırlar. Diyaloğun amacı, birbirini daha iyi anlamaktır. Diyalog, farklı inançların bir arada var oluşunu kabul eder ve dini özgürlük ilkesini destekler. Diyalog sayesinde farklı alanlarda işbirliğinin yolları keşfedilebilir. Yine diyalog sayesinde farklı inançların mensupları, kendi doktrinlerini daha iyi anlama noktasında birbirlerini zenginleştirebilirler. Hıristi-

<sup>28</sup> H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburg House Press, 1938, 112.

<sup>29</sup> Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 489.

yanlar, elbette Mesih'in rabliğine iman tutumundan hareketle diyalog yapmalıdır.<sup>30</sup>

Bununla birlikte diyalog, misyonla bağdaşmaz; evanjelizmi ise dışlamaz. Diyalog, Hıristiyanlığın temel misyoner karakterini ortadan kaldıramaz. Bütün büyük mezhepler, kilisenin dünyadaki vazifesinin merkezinde Tanrı'nın krallığının duyurulması (ki çarmıha gerilen ve göğe yükselen Rab İsa tarafından başlatılmıştır) hususunun olduğu noktasında hem fikirdir. David Bosch'un ifadesiyle, "Hıristiyan inancı, İsa Mesih'i aramıza göndermesinde Tanrı'nın belirli ve eskatolojik bir hareket yönü tayin ettiği ve insanlara bağışlanma, aklanma ve neşe dolu bir yaşam (karşılığında din değiştirme şeklinde bir cevap talep eden) verdiği şeklindeki inançtan feragat edemez."<sup>31</sup> Dünya dinlerine borçlu olduğumuz şey tam olarak budur. Şayet bu nimeti onlardan uzak tutarsak onlara büyük bir haksızlık yapmış ve onları mükemmellikten ve Mesih aracılığıyla Tanrı'da yeni bir yaşamın sevincinden mahrum bırakmış oluruz. Bu mahrumiyet, "yardıma ihtiyacı olanları ümitsiz bırakır".<sup>32</sup> Bosch, Hıristiyanların diğer inanç mensuplarıyla karşı karşıya geldiklerinde alçakgönüllü olmak zorunda oldukları gerçeğini vurgular.<sup>33</sup> Diğer inançlarla karşılaşmalarında Hıristiyanlar, her zaman, olduklarını iddia ettikleri gibi olmadıkları için yargılanırlar. Hıristiyanlar, karşılıksız sevgi ve alçakgönüllülük içerisinde insanlığa hizmet etmeye çağırılırlar. Bu tutum olmaksızın Hıristiyan şahitliğinin başarısız olacağı kesindir.

Biz, Pavlus'un Atinalılara vaaz ettiği aynı mesajla (bugün) diğer inanç mensuplarına gitmek için hala çağrılmaktayız: "Tanrı, geçmiş dönemlerin bilgisizliğini görmezlikten geldi; ama şimdi her yerde herkesin tövbe etmesini buyuruyor. Çünkü dünyayı, atadığı kişi aracılığıyla adaletle yargılayacağı günü saptamıştır. Bu kişi'yi ölümden diriltmekle bunun güvencesini herkese vermiştir."<sup>34</sup>

Bütün ulusların ve insanların yaratıcısı olan Tanrı, onların işleriyle ilgilenmekten asla vazgeçmez. Onların kendi istedikleri yolda gitmelerine izin vermesine rağmen o, tabiatı hakkında onları ipuçsuz bırakmamıştır.<sup>35</sup> Onlara karşı merhametliliğini göstermiş ve onlara yağmur ve mahsul vermiştir. İnsanlar, tabiatta ve tarihte onun ayak izlerini görebilirdi. Onlar, bu Tanrı'yı araştırmak ve kurtuluş ve özgürlük yolları aramak suretiyle karşılık verdiler. Bu, karanlıkta yapılan bir araştırmadan başka bir şey değildir. İnsanlar, Tanrı'yı ve onun insana ve evre-

<sup>30</sup> Olaf Schuman, "Zum theologischen Umgang mit anderen Religionen," *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 15:2 (1989), 91.

<sup>31</sup> Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 488.

<sup>32</sup> James A. Borland, "A Theologian Looks at the Gospel and World Religions," *Journal of the Evangelical Theological Society*, 33:1, 1990, 11.

<sup>33</sup> David, J. Bosch, "The Church in Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability," *Missiology: An International Review*, vol. XVI, No 2, 1988, 139.

<sup>34</sup> Elçilerin İşleri 17:30-31.

<sup>35</sup> Elçilerin İşleri 14:17.

ne yönelik planlarını gerçekten bilemedikleri için (o dönem) bir cehalet dönemi-ydi.

Fakat şimdi olaylar radikal bir şekilde değişti. Tanrı, ölümü ve yeniden dirilişi vasıtasıyla dünyayı yargılayacağı bir kişi gönderdi. Şimdi Tanrı, kendini Mesih'te dünyaya bildirdi. Önceden Tanrı, insanlara elçiler ve mesajlar gönderdi ancak şimdi Mesih'in çarmıhı ve yeniden dirilişinde onlara şahsen gelmişti. Tanrı, krallığı için temeli kurdu. Bedende gözüktü (inkarne oldu), insanlığın tarihine ve insanlığın ıstırabına müdahale etti. "Tanrı, kristolojik olarak ifşa oldu."<sup>36</sup>

Tanrı, cahillik dönemlerini dikkate almamıştır. Şimdi o, tüm insanlara her yerde tövbe etmelerini emreder. Gelecek yargılamada, sadece bir geçerli cevap vardır, o da pişmanlıktır.

Bu, Tanrı'nın tüm uluslara ve tüm beşeri dinlere yönelik mesajıdır. Tanrı'nın krallığına giden yol, pişmanlık ve Mesih'e imandan geçmektedir. Bizim misyonumuz, bu mesajı söz ve eylem olarak tüm insanlara ulaştırmaktır. Tanrı'nın ruhu diğer uluslar ve diğer dinler arasında zaten faaliyette olduğu için bu görevi yerine getirebiliriz. Tanrı, bu mesajın kabul edilmesi için zemini/yolu hazırlar. O, mümkün olmayanı mümkün kılar ve acı ve bozulmuşluğun olduğu bir dünyada gerçek barış, neşe ve özgürlüğün tek anahtarı olan (Teslisi oluşturan) Tanrı'ya imanı meydana getirir. Kilise, kurtuluşun sahibi değildir aksine Tanrı'nın Kutsal Ruh aracılığıyla ve Mesih'te dünyaya sunduğu kurtuluşun işareti ve şahitidir.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> McGrath, "The Church's Response to Pluralism", 6.

<sup>37</sup> Newbigin, "The Gospel Among the Religions", 16.

# SÜNNETİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL DEĞİŞİMDEKİ ROLÜ SEMPOZYUMU'NUN ARDINDAN

Ali PEKCAN\*

Konya'da 11-12 Mayıs 2007 tarihlerinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Hadis Anabilim Dalının etkinliği olarak "*Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*" ana başlığı altında organize edilen sempozyumun açılış programına Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Görmez, Konya Vali Yardımcısı Yusuf Özdemir, İl Genel Meclis Başkanı M. Sabri Ak, Meram Kaymakamı Turgut Çelenkoğlu, Meram Belediye Başkanı Refik Tuzcuoğlu, İl Müftüsü Mustafa Kutlu, S. Ü. İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal ile yurt içinden çok sayıda bilim adamı, akademisyen, öğrenci ve halk katıldı.

Hasan Hüseyin Varol'un Kur'an-ı Kerim tilaveti, saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başlayan sempozyumda ilk selamlama konuşmasını yapan Meram Belediye Başkanı Refik Tuzcuoğlu, toplumların sürekli olarak bir değişim içinde olması gerektiğini belirterek, "İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'te bu konuya ilişkin önemli mesajlar vardır. Çağın ihtiyaçlarına ve teknolojinin gelişmesine ayak uyduramayan milletlerin ilerlemesi mümkün değildir. Bu dinamizm İslamiyet'in özünde vardır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve çöküşünün altında da ıslahatlarda istenilen seviyeyi yakalayamaması en önemli etken olarak görülmektedir" dedi.

Bu sempozyumun çok güzel bir teşebbüs olduğunu belirten Konya Müftüsü Mustafa Kutlu ise, bu tür faaliyetlerin icra edilmesinin İslam'ın iyi anlaşılması ve yanlışların giderilmesi açısından önemli olduğuna dikkat çekti.

Vali Yardımcısı Yusuf Özdemir de, yıllardır radyo, televizyon, müftü, cami ve kürsülerden sünnet ve hadislerin anlatıldığını ancak toplum hayatında tam olarak uygulanmadığını söyledi. Toplumda yaşanan sıkıntının insanların yap-

\* Dr., DİB Konya/Selçuk Eğitim Merkezi Öğretim Görevlisi; pekalisait@mynet.com

mayacağı ve yapamayacağı şeyleri söylemesinden kaynaklandığını belirten Özdemir, "Kimse söylediğini yapmıyor ve yaşamıyor. Söylediği şeyi yapmadığı için etkili de olamıyor. Ülkemizin sıkıntısının buradan kaynaklandığına inanıyorum. 50 yıldır bu ülkede televizyon, radyo, camilerde sünnet ve hadis anlatılmasına rağmen ahlaki yaşam seviyesinde bir değişiklik olmuyor. Bu sorunu toplum olarak çözmemiz gerekir" dedi.

Diyabet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Görmez de yaptığı konuşmada milletleri millet yapan unsurlar arasında en önemlilerinin dil, din, kültür, coğrafya gibi ortak değerlerin olduğunu vurgulayarak, kısa ve özlü konuşmasında özetle şunları söyledi:

"Tarih göstermiştir ki inancını ve manevi hayatını kaybeden milletler, kendilerini millet yapan diğer unsurları da kısa sürede kaybetmişlerdir. Din unsuru, bizim milletimizi millet yapan diğer unsurların da en önemli bekçisi ve koruyucusudur. Milli değerlerle dini değerleri birbirine alternatifmiş gibi göstermek son derece yanlıştır. Bu sempozyumun, toplumumuzun en önemli ortak değerlerinden Peygamberimizi daha iyi anlamamıza vesile olmasını diliyorum".

Sempozyumun açılış konuşmasını yapan Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal, İslam'da Kuran'dan sonra ikinci kaynak olarak sünnetin geldiğine, sünnetin bireysel ve toplumsal alanda insanlara sunulan bir yaşam biçimi olduğuna dikkat çekerek, topluma ışık tutması açısından sünnetin doğru algılanması gerektiğini söyledi. Cahiliye devrinden örnek bir topluma peygamberle geçildiğini belirten Önkal devamla şunları söyledi:

"Peygamberimiz (s.a.v.), huzur, barış ve hoşgörünün sahip olduğu bir toplum meydana getirdi. Bize düşen görev onu iyi anlamak ve sünnetini uygulamaktır. Fakat maalesef toplumumuzda sünneti algılama ve yaşama noktasında eksiklikler vardır. Toplumda sünnet algımızı tekrar gözden geçirerek, bireysel ve toplumsal dönüşümde oynadığı role dikkat edip, zihnimizdeki sünnet algısını değiştirmeliyiz. Sünnet inançtır, kulluktur, güzel ahlaktır, eylem ve hayattır. Dolayısıyla hayatı tümünden kuşatır. Öte yandan sünnet hayatımızın öncesi ve sonrasını aydınlatan bir ışıktır. Sünnete işte bu gözle bakmalıyız. Bir başka anlatımla onun, bizlere yön gösteren bir pusula olarak da değerlendirmek mümkün. İşte bu sempozyumu da bu değerleri daha iyi kavramak ve anlatmak için düzenledik." Önkal, sempozyumun tertiplenmiş amacını açıklayan konuşmasında ise şu hususlara vurgu yaptı.

"Dünyanın dört bir tarafında ve özellikle İslâm ülkelerinde hâkim bulunan işgaller, savaşlar, insanlık suçları, açlık, sefalet, yaygınlaşan ahlâksızlık, sıradanlaşan bireysel ve toplumsal bunalım ve açmazlar eğer gönüllerimize acı veriyorsa, Hz. Peygamber'in Sünnetini iyi anlamaya ve onun bütün beşeriyete sunduğu evrensel mesajına kulak vermeye muhtacız" dedi.

Protokol konuşmalarından sonra Sempozyumun ilk oturumunda Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu ile Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu hocalarımız söz aldılar.

Oturumun ana başlığı “İslam’ın Doğru Anlaşılmasında ve Yaşanmasında Sünnet’in Yeri” idi. Hatiboğlu hocamız konuşmasında, ülkemiz ve batıda son asırda Peygamberimiz hakkında oluşan yanlış imaj ve kanaati eleştirerek, bu imajı değiştirmek üzere Müslüman araştırmacılara büyük vazifeler düştüğünü belirtti. Sonra ülkemizdeki din eğitiminin geçirdiği serüveni bizzat kendi yaşadığı sıkıntılı hatıralarıyla ele aldı. Ardından İslam’ın evrensel bir din olduğunu ve bunun için de İlahiyatçılara büyük bir sorumluluk düştüğünü ifade etti. Koçkuzu ise, ülkemizde yakın tarihte, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığınca atılan bazı adımların tam manasıyla sürdürülemediğini, Anadolu'nun birkaç merkezinde İSAM modeli araştırma merkezlerinin kurulmasını planladığını, ancak bunun eğitim merkezleri formatında devam ettirilmekle birlikte, ihtiyaca cevap verme ve konulan hedefi gerçekleştirme açısından yetersiz olduğu kanaatinde olduğunu söyledi.

Aynı gün saat 14.00’te başlayan ve “*Sünnetin Öngördüğü Fert Ve Toplum Modeli*” başlığını taşıyan ikinci oturumda, Sünnet’in her çağda insanlığa sunulan en geçerli ve gerçekçi yaşama modeli olduğu belirtildi. Çağlar ve mekânlar üstü özelliğe sahip bu evrensel mesajın, şahsiyetli bireylerin oluşması, huzur, barış, hak ve adaletin hâkim olduğu sevgi toplumlarının inşa edilmesi için yegâne yol olduğu vurgulandı.

Prof. Dr. Mehmet Görmez’in başkanlığında gerçekleştirilen oturumun ilk konuşmacısı Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, “*Bireysel ve Toplumsal Gelişimde Sünnet’in Yeri ve Sahîh-i Buhârî*” başlıklı bir tebliğ sundu.

Tebliğinde Çakan, Dihlevî’den nakille ele aldığı peygamberlerin en temel iki görevi olarak ifade edilen bireyin ve toplumun eğitimi konusu etrafında tebliğini detaylandırmaya çalıştı.

İkinci tebliği Doç. Dr. Saffet Sancaklı ise, “Hz. Peygamber’in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi” isimli konuşmasında, Sünnet’i Peygamberimizin yaşadığı Saadet Asrı’ndan bugüne taşımayı kardeşlik örneği üzerinde ele aldı.

Oturumun üçüncü tebliği, Doç. Dr. Mevlüt Uyanık tarafından sunuldu ve “Çocuğa Din-Kültür ve Kimlik İlişkisini Kurgulamada Peygamberimizin 'Bir Sosyal Model' Olarak Sunumu” başlığını taşımaktaydı.

Kısa bir aradan sonra devam eden ilk günün ikinci oturumunda, dördüncü konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz, “*Toplumsal Dönüşümde Hz. Peygamber’in Kişiliğinin Etkisi*” başlıklı tebliğinde, Peygamberimizin her yönden örnek teşkil eden müstesna şahsiyetinin toplumun cehaletten aydınlığa geçişinde ne denli mühim bir rol oynadığını açıkladı.

Beşinci tebliği Yrd. Doç. Dr. Vecdi Bilgin, “*Cahiliye’den İslam’a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet*” konulu bir konuşma yaptı.

Oturumda söz alan konuşmacıların müzakereleri sırasıyla Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel, Doç. Dr. Selçuk Coşkun, Doç. Dr. Enbiya Yıldırım ve Doç. Dr. Ejder Okumuş tarafından gerçekleştirildi.

Cumartesi günü icra edilen oturumu sabah 09.30'da başladı. Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu'nun başkanlık ettiği üçüncü oturum "*Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Hayata İntikali: Problemler ve Çözüm Yolları*" başlığını taşımaktaydı. Bu ve diğer sunumlarla çağımız insanının her türlü buhran ve sıkıntısına ancak Sünnet'in derman olabileceğinin vurgulandığı oturumda, Sünnet'i günümüzde yaşanılır kılmanın önemine dikkat çekildi. Bu bağlamda, Sünnet'i doğru anlayıp anlamlandırmanın ve hayatın gerçekleri ile bağdaştırmanın önündeki engeller tartışıldı, hal çareleri önerildi.

Günün ilk konuşmacısı Prof. Dr. Talat Sakallı, "Sünnetin Güncel Yorumu: Kıyamet Alâmetleri İle İlgili Hadislere Verilen Anamlara Eleştirel Bir Bakış ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif" konulu konuşmasında, gündemi sıklıkla meşgul eden ve Kıyamet'in yaklaştığına dair ipuçları ihtiva eden hadis rivayetlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ve kevnî kıyamet, ictimai kıyamet ve ferdi kıyamet arasındaki farkları ele aldı.

İkinci konuşmacı Prof. Dr. Selahattin Polat ise, "*Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler*" başlıklı bir tebliğ sundu. Polat, tebliğinde Sünnet'i uyulması zorunlu olmayan, ama faziletli davranışlar manzumesi olarak görmek ve hayata aktarılmasının belli ilmî disiplinlerin sorunu olduğunu düşünmek gibi yanlış anlayışlar ile Sünnet'i yaşayan fert ile toplum arasında oluşan gerginliklere yer verdi.

Oturumun üçüncü tebliğcisi Doç. Dr. Bünyamin Erul, "*Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik*" konulu konuşmasında, Sünnet verilerine birinci elden ulaştığımız ana eserlerin dilimize aktarılmasında yaşanan bazı sorunlar ve bunların yol açtığı anlama problemleri üzerinde durdu.

Son tebliğci Doç. Dr. Ayhan Tekineş ise, hadislerin şahsî önyargı ve zihinsel arka planda yerleşmiş bakışlar ile açıklanması ve yorumlanması noktasında yaşanan sıkıntılara temas ederek, "*Modern Dönem Hadis Yorumlarında 'Ben Merkezli' Yorum*" başlıklı bir konuşma gerçekleştirdi.

Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal, Prof. Dr. Abdullah Aydınlı ve Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu ise, müzakereci olarak programda yer aldılar.

Hadis ve Sünnet Sempozyumu'nun son oturumu, toplantılar hakkında yapılan genel değerlendirme konuşmalarına ayrıldı. Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan, Prof. Dr. M. Hayri Kırbaoğlu, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Ali Çelik ve Dr. Nurettin Boyacılar kimi zaman duygusal anlar da yaşanan değerlendirmelerde bulundular. Sempozyum, tekrar tertip edilmesine yönelik temenni ve tekliflerle sona erdi.

Sempozyumun kısa bir özetini yaptıktan sonra onun, amacı, yöntemi, muhtevası, katılımcıları, fiziki ve psikolojik ortam ile yaptığı etkileri temel alan bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

İlkin, bu sempozyumun, genel anlamda, hedeflenen amacına ulaştığını söylemekte yarar vardır. Zaten bir sempozyumdan beklenen şeylerin sınırları bellidir. Bu tip organizasyonlarda önemli olan, kısıtlı süre ve imkânları verimli ve

etkin bir şekilde değerlendirmek suretiyle sonuç almaktır. Bu da kanımca büyük ölçüde gerçekleşmiştir.

2-Sempozyuma katılanların geniş bir yelpazede hadisçilerden oluşması ülkemizde bu alandaki potansiyelin bir ortalaması niteliğini taşımaktadır.

3-Anadolu'nun mütevazı bir ilinde bu kalitede ve ilgi uyandırıcı bir toplantının tertip edilmesi hem şehrin, hem de oradaki ilmi hayatın bir göstergesi olması bakımından önemli bir başarıdır. Ancak, sadece ev sahipliği sıfatıyla yetinilmeyip, aynı zaman da ilmî durumu da sergileyen ev sahiplerinden birisine ait bir tebliğ sunumu da olmalıydı. Bu nedenle, tebliğlerden en az birinin ev sahibi ilahiyatçılara ait olması isabetli olurdu diye düşünüyorum.

4-Bildiri sunanlar bakımından genel bir başarıdan söz etmekle birlikte bazı ünlü isimlerin beklenen performansı gösterememeleri üzüntü verici olmuştur. Bu bakımdan tebliğcileri bu tür etkinliklerde tebliği okumakla yetinmemeli, dinleyicilerle manevi ve duygusal bir bağ kurmaya da çaba göstermeliler. Sadece 'yerini bulsun' yaklaşımı pek de hoş olmasa gerek. Bununla birlikte -kanaatime göre- sempozyumun tebliğciler arasında dikkati çekenleri Selahattin Polat, Bünyamin Erul ve Ayhan Tekineş olmuştur. Hem muhteva hem de ana konuyla irtibatı bakımından, dinleyicilerden tam not almışlardır.

5-Sempozyumda değerlendirme oturumunda M. Hayri Kırbaoğlu'nun, içerik ve mesaj bakımından doğru ve tutarlı sayılabilecek bir duygu ve düşüncüyü aktarırken sert ve maksadını aşan bir üslup kullanması kimi dinleyiciler tarafından yadırgatıcı bulunmuştur. Tertip heyeti adına son konuşmacı olarak söz alan Prof. Dr. Zekeriya Güler, Kırbaoğlu'nun sempozyumun tümüne yönelik olarak ifade ettiği "laf-ı güzaf" nitelemesine "iki gündür 'bilgi şöleni' şeklinde geçen sempozyumun bu biçimde değerlendirilmesinin pek de isabetli olmadığı" şeklinde karşılık vermiştir.

6-Sempozyumun, iki gün boyunca salonun tamamına yakınının dolu olarak hiç eksilmeden takip edilmesi son derece sevindirici olmuştur. Bu aynı zaman da organizasyonun başarısının bir başka göstergesi sayılabilir.

7-Katılımcıların moral olarak, ahenkli bir birliktelik oluşturması, organize ekibinin titiz ve içtenlikli hizmetleri unutulması güç bir başka güzellik olarak hafızalarda yerini almıştır. Bütün bunların yanında yapılan ikramlar da Konya'mıza yaraşır bir jest olarak anılacaktır.

Son olarak söylemek gerekirse, bizi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'i sevenleri, onun yâd edildiği bir ortamda bir araya getiren organizasyon sahiplerine, maddi ve manevi emeği geçenlere ve katılımcılara en içten tebriklerimi sunuyor, benzeri etkinliklerin milli ve manevi dünyamıza büyük katkılar getireceğini umuyorum.



## İNSANİYET, FİKR-İ DİNİ, MEDENİYET\*

Halim Sabit ŞİBAY\*\*

İnsanlar bi-t-tab' medenidir. İnsanların tab'ında medeniyet hissi vardır, bir cemiyet teşkil ederek teâvün ve tenâsur ile imrâr-ı hayat her insanda bir hiss-i fitridir. Tarih, maziye doğru ne kadar uzanırsa uzansın mutlaka bir medeniyet, bir cemiyet-i beşeriyeye tesadüf eder. İnsanların pek eski zamanlarda da kendilerine göre bir cemiyetleri vardı. Şu kadar var ki medeniyet, efrâd-ı cemiyetin hâiz

\* Halim Sabit, "İnsaniyet, Fikr-i Dinî, Medeniyet", *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, Aded: 2, 1324, s. 27-30. Yayına haz. Dr. Adem EFE, SDÜ İlahiyat Fakültesi.

\*\* Halim Sabit Şibay, 1883 yılında Tataristan'ın Simbir vilayetine bağlı Küçük Tarhanlı Lâbit köyünde doğmuştur. Simbir'de Medrese-i Halimiyye'de öğrenim gören H. Sabit, daha sonra geldiği İstanbul'da Mercan İdadisi'ni bitirmiş ve nihayet Darülfunun'dan (1906) yılında mezun olmuştur. 1914-1919 yılları arasında Darülfunun'da hocalık yapmıştır. Mart 1925'te Seyyid Bey'in ölümü üzerine İslam hukuku müderrisi olarak tekrar Darülfunun'a dönmesi teklifini geri çevirmiş; bilahare 1933'te kendi isteğiyle üniversiteye dönmek istediye de başvurusu kabul edilmemiştir.

Devrin siyasi cereyanlarına doğrudan katılmamakla birlikte Halim Sabit, İttihad ve Terakki liderlerinin İslam Birliği, Türkçülük ve Rusya meselesi hakkındaki fikirlerinden faydalandıkları düşünce adamlarından biri olmuştur. Ziya Gökalp'lerle birlikte Türk Ocağı'nın kurulması faaliyetlerine katılmıştır. *Sırat-ı Müstakim* Dergisinde "İctihada Dair", başlığı altında 16 tefrika; *Sebilü'r-reşad* Dergisinde "Hac ve Ka'be" unvanıyla 20 adet; *Türk Yurdu*'nda 23 adet "Altaylara Doğru" başlığıyla yayınladığı uzun soluklu makaleleri ile tanınmıştır. Ancak onun asıl ilmi faaliyeti, 12 Şubat 1914 ila 30 Ekim 1918 yılları arasında 63 sayı olarak yayınlamış olduğu *İslam Mecmûası*'nda görülmüştür. İttihad ve Terakki'nin mali desteğiyle çıkartılan dergi ile deyim yerindeyse özdeşleşmiştir. Derginin logosu olan "dinli bir hayat, hayatlı bir din" ilkesi doğrultusunda yazılar yazan Halim Sabit, yeni bir yorumla İslam'a hareketlilik kazandırmanın ve dinî sosyal canlanmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Dinin asıl şekline döndürülmesi hususunda yazılar kaleme alan düşünürümüz hutbelerin de halk tarafından anlaşılması için Türkçe okunması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu yüzden Modernist-İslamcı, Türkçü-İslamcı olarak nitelendirilmiştir. Halim Sabit, uzun sayılabilecek öğrenim hayatı sayesinde İslamiyet, İslam Tarihi ve Fıkıh üzerinde derin bir vukuf sahibi olmuştur. Temel kaynaklara dayanarak yazdığı makale ve ansiklopedi maddeleri onun bu alandaki gücünü gözler önüne serecek mahiyettedir. 27 Aralık 1946 tarihinde Ankara'da vefat etmiş olan Şibay, Cebeci Asrı Mezarlığına defnedilmiştir.

Eserleri: 1-Ameli İlm-i Hâl (I-V), İstanbul 1328-1332; 2-Ulema ve Talebe-i Ulûm Efendilere-İslah-ı Medaris Münasebetiyle, İstanbul 1329; 3- Rusya'da iken yazdığı *Tecvid-i Fennî*, Şakirdlik Alemi, Cennet Malda Değil gibi bazı risaleler ve *Çocuk Dünyası* adlı dergi; 4- İslam Ansiklopedisi'nde "Azimet", "Azrail", "Bakillani", "Beraet", "Cebrail", "Cennet", "Cehennem", "Cihad", "Ebu Hanife" maddeleri ve *İctimaiyât Mecmuası*, *Yeni Mecmua*, *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilü'r-reşad*, *Bilgi Mecmuası*, *İslam Mecmuası*, *Kırım Mecmuası*, *Hikmet* ve *Türk Yurdu* gibi dergilerde; *Vakit* ve *Cumhuriyet* gazetelerinde çok sayıda makaleleri vardır.

Kaynaklar: Halim Sabit Şibay, "Dinin Asl-i Şeklisine İrcâi Lüzumu", *Sebilü'r-reşad*, C. 11, Aded: 278, 1329, s. 273-275 ve "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, Aded: 6, 10, 13, 1324; Ali Birinci- Tuba Çavdar, "Halim Sabit Şibay", *DİA*, İstanbul 1997, C. 15, s. 336-337; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1992, s. 394; Mustafa Karabacak, *Halim Sabit Şibay'da Din Sosyolojisi*, SDÜSBE, Isparta 2001, s. 1-6 (Yhn).

oldukları ilim ve marifet ve terbiye-i fikriyeleriyle mütenâsip bulunuyor. Binaen-aleyh pek zamanlarda gelip geçen insanların terbiye-i fikriyeleri de kendileri gibi hâl-i ibtidaide bulunduğundan cemiyet ve medeniyetleri de şimdiki medeniyete kıyas olunmaz derecede basit bir halde idi.

Evet, ilerde bir gün gelecek ki işte şimdi bizim derece-i kusvâsına vâsıl oldu zannettiğimiz medeniyet, adeta vahşet olup kalacaktır. Ahlâf bize de vahşi nazarıyla bakacaktır.

Anlaşıyor ki medeniyet insanîyet ile tev'emdir.<sup>1</sup> Fakat insanların terbiye-i fikriyeleriyle mütenasiptir. Binanen-aleyh beraber terakki ederler, beraber tedennî ederler.

Her bir şey kanûn-ı tekemmüle tâbidir. Şerâiti cem ettiği surette terakki eder, tekâmüle doğru hatve-endâz<sup>2</sup> olur.

Terbiye-i fikriye de tabii bir şeydir; Kanûn-ı tekemmüle tâbi olması elbet zaruridir. Fakat terbiye-i fikriyenin kanûn-ı mezkûr tahtına duhûl edebilmesi için büyük bir şart vardır. O da teâvün ve tenâsur ve adalet üzerine müesses bir bir cemiyet-i beşeriyenin vücud ve devamıdır. Evet, bu şüphesiz şarttır "Barika-yı hakikat tesâdüm-i efkâr ile meydana çıkar" diyorlar; işte bu kelam-ı hikmet-meâl bu müddeânın sübutuna şahadet ediyor.

Anlaşıyor ki terbiye-i fikriyenin mevcûdiyeti ve terakkisi cemiyet-i beşeriye ve hey'et-i ictimâiyenin taht-ı muhafazada bulunmasına menûttur.<sup>3</sup> Hukuk-ı ictimâiyenin taht-ı muhafazada olması da cemiyete mensûp her bir ferдин kendi hakkını mutlaka taht-ı emniyette bulundurmakla beraber vatandaşlarına karşı üzerine lazım gelen bütün vazâifi tamamıyla ifâ etmekle olacaktır.

Demek cemiyetin devam ve bekâsı için iki şart var; biri: Her bir şahsın kendi hissine isabet eden "hak", diğeri vatandaşlarına karşı medyûn olduğu "vazife"dir.

İşbu hak ile vazife arasında olan nispeti tetkik ettiğimizde her bir hakkın karşısında bir vazife, her bir vazifenin karşısında bir hak olduğunu görüyoruz. Âdeta aralarında olan nispet de übüvvet ile nübüvvet beyninde olduğu gibi bir tezâyüf<sup>4</sup> andırıyor: Bir hak vazifeden, bir vazife de haktan kat'iyen infikâk<sup>5</sup> etmez. Ale-t-tarîki-t-tezâyüf beraber bulunurlar.

Anlaşıyor ki hak ile vazife bütün efrâd-ı beşer için bir sırât-ı müstakim teşkil ediyor. Cemiyete dâhil olan bir ferдин işbu tarîk-i mahdûd üzerinde hareket etmesi zarûridir, mecburidir. İşbu tarîk-i muayyen ve mahdûdun her iki tarafı bir

<sup>1</sup> tev'em: ikiz.

<sup>2</sup> hatve-endâz: adım atan.

<sup>3</sup> menût: bağlı.

<sup>4</sup> tezâyüf: benzeşme.

<sup>5</sup> infikâk: bir şeyden ayrılma.

ka'r-ı cahîmdir.<sup>6</sup> İnsan hangi tarafına meyl ederse etsin bir girdaba vâki' oluyor. Ya kendi hakkını ihlâl veyahut gayrın hakkını pâ-y-mâl etmiş olur. Her iki hal cemiyetin intizamını ihlâl eder. Binaen-aleyh bu gibi hale hiçbir vecihle kat'iyen cevaz verilmez. Be-heme-hâl hak ile vazifeden teşekkül eden tarîk-i adaletten hiçbir vecihle zerre kadar inhirâf etmemek lazım gelir.

Fakat insan, kuvve-i şeheviyye ve kuvve-i gazabiyye arasında mahsûr bulunmaktadır. Bi-çare insan ne yapacak? Bu iki kuvvet kendisini sürüklüyor. İnsan çâr-nâ-çâr<sup>7</sup> işbu kuvvetlerin evâmirine inkıyâd ediyor... Zaten tab'-ı insaniyede hissi-i inkıyâd var. İnsan mûti' ve münkâd bir hayvandır. O kuvve-i şeheviye, o kuvve-i gazabiyyenin teklif ettikleri o cicili bicili müşteheyât,<sup>8</sup> o intikam ve taaddî hisleri!... Bi-çare insan o iki kuvvetin elinde esirdir... Ba-husus kendisini o müşteheyât huzurunda gördü mü artık kuvve-i akliyye ve vücudiyyenin hükmü kalmaz. Zaten insan zaif olarak yaratılmıştır.

Müstebân oluyor ki efradımızın bu tarîk üzere sâbit olub hiçbir vecihle etrafa meyl ü inhirâf etmemesini temin eden bir muhafız ve kâid lazım. Fakat bu kâidlik ve muhâfızlık vazifesini kim ifâ edecek? Bu vazifeyi hangi bir kuvvetin eline tefviz ve tevdi' etmeli? İşte bu noktada az çok taharriyât icrâsına ihtiyacımız vardır.

Bâdi-i emrde işbu vazife-i mühimmeyi ifâ etmek üzere hatırıma dört türlü kuvvet tebdâdür<sup>9</sup> ediyor: "Kuvve-i Cebriye", "Namus=Şeref-i Nefs", "Hükümet ve Kanunu", "Fikr-i Dini".

İbtidâ kuvve-i cebriyyeyi ele alalım: Evet, kuvve-i cebriyye ile insanı sırât-ı müstakim üzerinde sâbit bulundurmak mümkün gibi gözüküyor. Şöyle ki herkes alabildiği alet-i harbiye ve silahı eline alır, vazifesini bilmeyip ihlâl-i hukuka yeltenenlere isti'mâl ile hakk-ı meşru'unu ziya'dan muhafaza eder! Bu mümkündür değil mi?

Fakat bu pek çirkin, pek vahşiyâne bir usûldür. Şâyân-ı insaniyete hiçbir vecihle yakışmaz. İntizâmı taht-ı muhafazada bulunduracağım derken asayiş ihlâl edilmiş olur, ortalık kana boğulur. Bununla beraber hak daima kuvvet ve miknet erbabında kalır. Böyleleri hiçbir vakit kendi vazifelerini hakkıyla ifâ etmezler, daima haklarını gaib eder, mağdur olurlar. Binaen-aleyh bu usûl bizim işimize gelmez. Başka bir usûl, başka bir hâmi aramalıyız.

Bir de hükümet-i muntazama ve kanûnu sayesinde bu vazifenin taht-ı muhafazada bulundurulabileceği vârid-i hatır oluyor. Acaba doğru mu? Hayır, bu da doğru olamaz. Zira bir hükümet ne kadar muntazam ve kanûnu ne kadar muhkem olursa olsun, insanın a'mâk-ı kalbiyesine değil, derûn-i hanesinde ce-

<sup>6</sup> ka'r-ı cahîm: cehennem çukuru.

<sup>7</sup> çâr-nâ-çâr: çaresiz.

<sup>8</sup> müşteheyât: lezzetli şeyler.

<sup>9</sup> tebdâdür: ansızın akla gelme.

reyân eden ahvâle bile kesb-i ittîlâ edemez; kanûnun orada tatbiki de mümkündür olamaz. Hükümetin vazifesi ve kanûnun tatbiki ahvâl-i zâhireden zerre kadar ileriye gidemez... Hâlbuki insanlardan zuhûr eden ahvâl, ef'âl, temeyyülât pek mütefâvit.<sup>10</sup> Biri meydanda zuhûr ederse, yüzde doksan dokuzu hiçbir kimsenin kesb-i ittîlâ edemeyeceği bir keyfiyet üzere sudûr eder. İşte hükümet böylelerine karşı tedbir edecek... Ef'âl-i hafîye ve temeyyülât-ı muzırraya karşı nasıl muamele icrâ ve hangi kanûnu tatbik edebilecek?... Ortalığı casus ile mi dolduracak? A'mâk-ı kalbiyelerimize kadar "gûş-i tecessüs" mü uzatacak? Heyhat... Hiçbiri kâr etmez.

Ve bir de erkân-ı hükümet aynı bizim gibi insanlar değil mi? Ya onların kendilerini kim taht-ı muhafazada bulunduracak? Onlar masumlar zümresinden mi? Hayır bil'akis... Kuvve-i şehevîyelerine bir de câ<sup>11</sup> ve riyaset inzimâm etmekle müşteheyâta inhimâk hususunda daha ziyade sabırsızlık ve azgınlık ibrâz ediyor. Binaen-aleyh bu noktayı uzun uzadıya isbata hâcet yoktur zannedirim.

İşte bu kâidlik ve muhafızlık vazife-i mühimmesini kendilerinde bulunması mefrûz bulunan "namus=şeref-i nefis" in eline tefvîz etmek isteyenlere de çok tesadûf olunuyor. Zamanımızda bu fikir hayli taammüm etmiştir. Güya "namus" hak ve adaletin yegâne hâmisî imiş gibi telakki olunmaktadır. Herkes mühim bir davasının isbatında namusunu şahid olarak ileriye sürüyor.

Acaba "namus=şeref-i nefis" denilen haslet böyle mühim bir vazifeyi kabul ve ifâ edebilecek mi? Veyahut delilsiz olarak, açıktan ve şâyân-ı itimâd olmayan bir dava mı?

İşte bu cihetleri az çok araştıralım: Namus, şeref-i nefis, künh ü hakikati pek de açık bir surette malûm olmayan bir sıfattır ki insanın kavm ve kabilesi ve mensûb olduğu cemiyeti nezdinde mezmûm ve makdûh<sup>12</sup> ve onların arasında hâiz olduğu makam ve rütbesine gayr-ı münasip olan bir şeyin irtikâbını men' eder. İşte namus ve şeref-i nefis dediğimiz haslet bundan ibarettir.

Fakat bu haslet pek mütefâvit ve pek muhtelif tarzlarda zâhir oluyor, bir hadd-i muayyeni yoktur, bir hakikat-ı ma'rûfesi de malûm değildir. Her bir kabile ve bütün cemiyetlerin arasında müttfekun aleyh ve bir merkezde sâbit bir numunesi pek az bulunuyor. Hatta birçok noktalar vardır ki bir cemiyet nezdinde kendisini irtikâb, namussuzluk addedildiği halde diğerlerince ayn-ı namus ve şeref-i nefis sayılır. Sahâif-i vukuât buna pek çok şahidler irâe edebiliyor. Mesela: Avrupalılarca balolarda, bahçelerde vesair umumi mahallerde erkek kadın, kız oğul, baba ana, bedevi saç gibi karma karışık olup, canı istediği bir kimsenin koltuğuna girerek gezmeleri, baba oğuldan, ana kızıdan hicâb etmemeleri daire-i namus iken, İslamlarca, belki bütün şarklılarca kıpkırmızı bir namussuzluktur.

<sup>10</sup> mütefâvit: birbirinden farklı.

<sup>11</sup> câ: makam, mevki.

<sup>12</sup> makdûh: beğenilmemiş.

İşte bu tefâvüt ve şu tezad yalnız cemiyet ve kabileler arasında değil, belki bir cemiyetin dâhilinde olan bütün sınıf ve tabakaları beyninde meşhûd oluyor.

Malûmdur ki insanlardan sâdır olan bütün ef'âl ve büyüen temeyyülât hep insanın kendi saâdet içindir. Yani insan ne yaparsa, ne düşünürse, kendi saâdeti için yapar, kendi saâdeti için düşünür. "Saâdet" daima illet-i gâiyyedir.

Fakat insanların saâdeti pek mütefavit tarzlarda zâhir olur. Her sınıf ve tabaka saâdetlerini ayrı ayrı kapılardan bekliyorlar. Saadetin zuhûru yeknesak değildir. Mesela: İnsanlardan kimi rencberliği kimi katipliği, kimi askerliği, kimi de padişahlığı vesâit-i saâdet olarak kullanıyor. İşte bu vesâite saadet terettüb ediyor. Bunların arkasında saâdet vardır.

Fakat işbu saâdetin devamı için namus, şeref-i nefis lazım ve şarttır. Yani saadetin hâmisi şeref-i nefis, namustur. İşte "namus ve şeref-i nefis" in işe yarayacağı nokta burasıdır.

Anlaşıyor ki vesâit-i muhtelifeden iktitâf<sup>13</sup> edilen "saâdet"ler pek mütefavit olarak meydana geliyorlar. Bu halde bunların hâimleri olan "namus ve şeref-i nefis" in de onlara muvâfık ve onlar ile mütenâsip olması zaruridir. Katib, rencber, padişah, esnafın vesâit-i muhtelifeleri ile elde edebilecekleri "saâdet"leri arasında hiçbir münasebet olmadığı gibi işbu "saâdet"lerin hâimleri olan derece-i namusları arasında da göze çarpacak derecede tefâvütler olması tabiidir.

Bir diplomat saâdeti diplomatlığında arıyor, saâdeti şu san'atından tahsile çalışıyor; muvaffak da oluyor. Tabii bu saâdetin karşısında bulunması lazım olan namusu da var. Fakat şu namus bir esnafın namusuna hiç benzemez. Bir esnaf için hiyel<sup>14</sup> ve desâisi<sup>15</sup> irtikâb ve nakz-i ahud<sup>16</sup> gibi şeyler namussuzluktan ma'dûd olduğu halde bir namussuzluk diplomat mesleği iktizâsı olarak bu gibi şeylere pekâlâ müracaat edebilir. Bu hal namussuzluk sayılmaz.

Bismark bütün ömrünü hiyel ü desâis siyaeti ile geçirdiği halde hiçbir kimse Bismark'ı namussuzluk ile ithâm etmedi. Zaten namuslu bir zat idi. Çünkü hâiz olduğu şeref-i nefis ve mevkii-i şahsiyyesini pek güzel muhafaza etti.

İşte görülüyor ki namus ve şeref denilen haslet müzebzeb<sup>17</sup> ve bir merkezde takarrür<sup>18</sup> etmez. Bin yüzlü, sebatsız bir sıfattır. Binaen-aleyh böyle bir emri mühim kendisine tefvîz edilmez.

Bir cemiyet ashâbı kendi namusları müsaade ettiğinden bir iş yaparlar. Halbuki o iş diğer cemiyet için zararlı olur. İşte birinci cemiyetin yaptığı iş namusları dairesinde olmakla beraber diğer cemiyet erbabına karşı bir vazifesizlik

<sup>13</sup> iktitâf: devşirme, toplanma.

<sup>14</sup> hiyel: hileler.

<sup>15</sup> desâis: hileler, el altından yapılan işler.

<sup>16</sup> nakz-i ahûd: ahdi bozma, sözünden cayma.

<sup>17</sup> müzebzeb: karmakarışık.

<sup>18</sup> takarrür: yerleşme, karar kılma.

teşkil eder. Çok vakitler işitilmiş görülmüştür ki biri namusu dairesinde bir iş yapar; lakin arkadaşı tarafından tahtie<sup>19</sup> edilir, namussuzluk ile ithâm edilir. Çünkü onun o işi ile hakkını zayi' etmiş oluyor. İşte görüyoruz ki vâki'de bunların her ikisi haklı, her ikisi namuslu. Lakin ortada bir "hak" zâyi' oldu. İşte böyle ziya'-ı hak, vazifesizlikler bir değil, iki değil; pek çok. Lakin namus dairesinde, namus perdesi altında... Bu gibi hallerin ziyânı birinci def'alarda pek zâhir olmuyorsa da, tabii tekerrür ettiği surette asayiş ve intizâmı ihlâl ederek cemiyet-i beşeriye ve medeniyeti sarsar.

Binaen-aleyh "kaidlik ve muhafızlık" vazife-i mühimmesi "namus" gibi ittîrâdsız<sup>20</sup> bir şeye tefviz ve tevdi' edilmez. Yalnız namusları namına iş görenlerin hali de şâyân-ı emn ü i'timâd görülmez.

İşte görüyoruz ki nefis-i insaninin tarîk-i adl u savâbdan inhirâf etmemesini hakkıyla iltizâm edebilecek bir kuvvet bulamadık. İşte ta'mîk-i<sup>21</sup> nazar edildikte kuvve-i cebriye, namus ve şeref-i nefis, hükümetin vazife-i mezkûreyi ifâya kifâyet etmeyeceği anlaşıldı, meydana çıktı. Şimdi yegâne ümidimiz fikr-i dinîde kaldı.

İşte bu fikr-i dinînin şu vazâif-i mühimmeyi hakkıyla ifâ edebileceği şüphesizdir. Zira "fikr-i dinî" Cenab-ı Allah'a ve hayat-ı ebediyeye imandan ibarettir. Bu halde bir mü'min daima bütün kâinâtın mevcudu ve bütün âlemin sâni'i olan Cenab-ı Kadir Mutlak hazretlerine inanır. Bir mü'min daima kendisini cenab-ı alimü's-sır ve hafiyâtın nezareti altında olduğunu düşünür. Bir mü'min daima kendisini müntakim ve kahrân olan Cenab-ı Hakk'ın taht-ı tarassudunda olduğunu bilir. Bununla beraber hafî ve aşikâre yaptıkları bütün ef'âl ve hareketinden mes'ûl olacağını ve an-karîb Cenab-ı Zü'l-Celal'in nezd-i sübhanisinde muhâkeme edileceğini de düşünür, ne yaptı ise onu ceza-yı sezâsını bulacağını yakinen bilir.

İşte bir mü'min-i kâmilin hâli.

Düşünölsün. İmanı kâmil olan bir insan sadâ-yı vicdanisini dinlemeyerek kuvve-i şehevîyyesine nasıl kapılır? Başkasının hakkına tecâvüz ederek vazifesizliği nasıl tecvîz eder? Bir insan Cenab-ı Allah'a ve hayat-ı uhrevîyeye hakkıyla iman ettiği halde tarîk-i adl ü savâbdan nasıl inhirâf edebilir?

İşte bir mü'min böyle bir idare ve böyle bir kâid ve muhafızın zîr-i câyesinde bulunuyor. Padişah, vezir, emir, hâkim, Katip, esnaf, rencber, zengin, fakir, büyük, küçük, kavî, zaif, ilh... Hep müsâvî olarak işbu câyenin altında sâye-bân<sup>22</sup> olurlar.

<sup>19</sup> tahtie: yanlışını çıkarma.

<sup>20</sup> ittîrâd: birbirini takip etme.

<sup>21</sup> ta'mîk: derinlemesine araştırma.

<sup>22</sup> sâye-bân: gölgelik, koruyan.

Ya kuvve-i cebriye, namus ve şeref-i nefis dediğimiz şeylerin hâli böyle mi idi? Heyhat.

Bir de işbu câye daimidir, âdildir.

Hükümetin idaresi, kanûnun tefevvüzü<sup>23</sup> ve tatbiki böyle mi idi?...Heyhat.

Binaen-aleyh bu vazife-yi mühimmeyi ifâ eden ancak dindir; Ancak fikr-i dinidir.

İşte bu mütalâa gâlib-i umûr ve ekseriyet-i ahvâle bakılarak istintâc edilmiştir. Yoksa bir mü'min bütün ömrünü esir-i şehvet olarak imrâr ettiği halde diğer bir dehrinin bil'lakis bütün fazail ve edeb ve iffeti cem ederek ömründe bir def'a olsun nâ-meşru' bir işi irtikab etmemesi câiz, belki vukû'u da vardır. Fakat bu gibi ahvâl nevâdir kabilinden olmakla kaide-i külliyeye karşı bir madde-yi nakz teşkil edemez. Zaten hüküm ekseriyet üzere bina olunur.

Hülâsa ve netice. İnsaniyet, fikr-i dinî medeniyet zinciri gibi yekdiğerlerine merbuttur. Birinin yerinden kopması diğerinin velev bataetle<sup>24</sup> olsun, esasından mahv u berbâd olmasını istilzâm eder. Ve birinin yerinden oynaması sarsılmasını icâb eyler... Binaen-aleyh bunlardan birinin diğerinden infikâkının adem-i cevazı netice-i katîa' olarak meydana çıkıyor.

<sup>23</sup> tefevvüz: üstüne alma.

<sup>24</sup> bataet: ağır davranma.