

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 12 • sayı / issue: 2 • yaz / summer 2012

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü

owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu

editorial board

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Grer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler

co-editors

Arş. Gör. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Arş Gör. Mesut Kaya

Arş. Gör. Necmettin Güney

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM ve  
Akademia Sosyal Bilimler Indeksi (ASOS Index)  
tarafından taranmaktadır.



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e – mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak

interior design and cover

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Selçuklu kapak ii

baskı & yönetim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Kasım 2012

yıl / year: 12 sayı / issue: 2

yaz / summer 2012 KONYA

*danışma kurulu*  
*advisory board*

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)  
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)  
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Hayati Hökeleli (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)  
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Bayyığit (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mevlüt Uyamık (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)  
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)  
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)  
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)  
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)  
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

*sayı hakemleri*

*rewivers of the issue*

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bahattin Dartma (Yüzüncü Yıl Ü)  
Prof. Dr. Cemal Ağırman (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. Dilaver Güler (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Hakkı Köylü (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Akif Çukurçayır (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Muhammet Kösecik (Turgut Özal Ü)  
Prof. Dr. Orhan Çeker (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Soner Gündüzöz (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Şadi Eren (İğdir Ü)  
Doç. Dr. Ali Kaya (Uludağ Ü)  
Doç. Dr. Habil Şentürk (S. Demirel Ü)  
Doç. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Muhittin Uysal (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Seyit Bahçıvan (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Veli Atmaca (Fırat Ü)  
Doç. Dr. Yunus Macit (Ondokuz Mayıs Ü)  
Yrd. Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)  
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk (Ç. Onsekiz Mart Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan (Muş Alparslan Ü)

## Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

### GENEL İLKELER

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

• *MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

• Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) ya da [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com) adresinden yapabilirler.

• Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

### YAYIN İLKELERİ

• *MDAD*'nde yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

• *MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekli ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

• Bir araştırmamanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

• Bir araştırmamanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

• İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.

• Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

• "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

### YAZIM İLKELERİ

• Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

• Yazılar (resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

• Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

• Araştırmamanın sonunda "kaynaçça" verilmelidir.

• Özetler, derginin [www.marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

### GENERAL PRINCIPLES

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

• *MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

• All submitted works are published by the approval of editorial board.

• All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

• The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

• Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com)

• Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

### PUBLISHING PRINCIPLES

• Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

• Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

• Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

• The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

• If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

• If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

• If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

### WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

• The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

• Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

• The title of the articles should be given in Turkish and English.

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: [www.marife.org](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.

# içindekiler

editörden

*makaleler / articles*

Niyet Amel İlişkisi Bağlamında “Ameller Niyetlere Göredir” Hadisi Üzerine  
Bir Yorum Denemesi

*A Comment Attention on the Hadith of "The Deeds Are Based On Intention"  
In the Context of the Relation between Intention and Deeds*

Nuri Tuğlu 9-25

Biat Hadîsleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil

*Hadiths on Allegiance (Biat): An Analysis in Terms of Training Principles and Methods*

Yunus Macit 27-48

Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılmasının Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi

*The Assessment of Withholding and Withdrawing Life Support in Medicine in Fiqh*

Ülfet Görgülü 49-66

Buhârî’de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu’r-Rikâk Örneği)

*Perception of this World and Afterlife in Bukhari*

*(The Case of the Book of Kitab al-Riqâq/Tender-Heartedness)*

Mustafa Öztürk 67-92

Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim

*Co-Education in the West and Islamic World*

Şakir Gözütok 93-112

Türk Belediyeciliğinin Milli Kökleri

*National Roots of the Turkish Municipality*

İlker Gündüzöz 113-130

| Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine  
*A Hermeneutic Reading about Classic Book Titles*  
Numan Konaklı 131-143

| Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik  
*Religiosity and Social Self in Adolescents*  
Bünyamin Solmaz - Adem Şahin 145-158

| Kur'ân'da Geçen (لَعَلَّ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları  
*The Meanings of the Word "la'alla" (لَعَلَّ) in The Qur'an and  
their Reflections into Turkish Translations*  
Aydın Temizer 159-181

| Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları  
*The Development Process of Hadith in Andalusia*  
Mustafa Öztoprak 183-197

| Sahîh-i Buhârî Rivayetinde Bir Otorite: Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye  
*An Authority in Narration of Bukhari Kerime bint Ahmed el-Merveziyye*  
Hasan Yenibaş 199-217

| *incelemeler / rewives*

| Uluslararası Ramazan Sempozyumu  
Recep Demir 219-223

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Türkiye'nin sosyal bilimler akademik birikimini okurları ile buluşturmaya devam eden *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, "Ulakbim Ulusal Veri Tabanı ve ASOS Index" taramasının ardından 13. yılında uluslararası bir indekse müracat hazırlıklarını tamamlamıştır. Böylece dergimiz, ülkemizin bilimsel birikimini uluslararası akademik camiaya taşımayı hedeflemektedir.

*MDAD*, bundan böyle Türkçe yanı sıra İngilizce ve Almanca özgün makaleler de yayımlayarak uluslararası akademik dergiler arasında yer almayı amaçlamaktadır.

*MDAD* okurlarına bu sayısında;

Nuri Tuğlu'nun *Niyet Amel İlişkisi Bağlamında "Ameller Niyetlere Göredir" Hadisi Üzerine Bir Yorum Denemesi*, Yunus Macit'in *Biat Hadîsleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil*, Ülfet Görgülü'nün *Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılmasının Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi*, Mustafa Öztürk'ün *Buhârî'de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu'r-Rikâk Örneği)*, Şakir Gözütok'un *Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim*, İlker Gündüzöz'ün *Türk Belediyeciliğinin Milli Kökleri*, Numan Konaklı'nın *Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine*, Bünyamin Solmaz ile Adem Şahin'in *Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik*, Aydın Temizer'in *Kur'ân'da Geçen (كَلِمَاتٍ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları*, Mustafa Öztoprak'ın *Endülüs'te Hadis İliminin Gelişim Aşamaları* ve Hasan Yenibaş'ın *Sahîh-i Buhârî Rivayetinde Bir Otorite: Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye* adlı makalelerden oluşan zengin içeriği sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin hazırlıkları tamamlanmış 2012 yılının üçüncü (36.) sayısında buluşmak ümidiyle...

*Fikret Karapınar*





# Niyet Amel İlişkisi Bağlamında “Ameller Niyetlere Göredir” Hadisi Üzerine Bir Yorum Denemesi

Nuri Tuğlu

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
nurituglu@sdu.edu.tr

Öz

*Bu çalışma İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yer tutan “Ameller niyetlere göre-  
dir” hadisi üzerinde durmaktadır. Söz konusu hadis ibadetten hukuka varıncaya kadar  
pek çok konu ile ilişkili kabul edilmiştir. Hadis üzerine yapılan değerlendirmelerin önemli  
bir kısmı da bu merkezde yapılmıştır. Yapılan bu değerlendirmeler yer yer önemli tespit-  
ler içermektedir. Ancak söz konusu hadis, genellikle ibâdet merkezli bir yorumla anlaşıl-  
maya çalışılmıştır. Bu çalışmada, yapılan bu yorumlara kısaca temas edilecektir. Hadisin  
yorumlanmasında dikkate alınması gereken hususlar da vardır. Bir amelin netice itiba-  
rıyla değerlendirilebilmesi için, niyet sahibinin aynı zamanda bilgi, beceri (kabiliyet), ey-  
lem ve eylemi devam ettirebilme sorumluluğunu da taşıması gerekir. Hadisin anlaşılma-  
sında bu hususların dikkate alınması önem arz etmektedir.*

*Anahtar Kelimeler: Hadis, yorum, niyet, amel, medeniyet.*

## ***A Comment Attention on the Hadith of “The Deeds Are Based On Intention” In the Context of the Relation between Intention and Deeds***

*This study focuses on the hadith that “The deeds are based on intentions” which has an  
important place in Islamic culture and civilization. This hadiths is accepted as associated  
with many subjects from law to worship. Great amount of evaluations on this hadith were  
made in this center. These evaluations include many determinations rightful. However,  
the hadith was often tried to understand worship-centered interpretations. In this study,  
these interpretations will briefly be mentioned, and other considerations will be ad-  
dressed. While interpreting this hadith, there are some points to be taken into considera-  
tion. In order to assess the consequential deeds, the owner of the intention must also have  
knowledge, skills (capability), action and the responsibility to continue the action. It is  
important to consider these issues while trying to understand the hadith.*

*Key Words: Hadith, interpretation, intentions, deeds, civilization.*

Atıf

*Nuri Tuğlu, Niyet Amel İlişkisi Bağlamında ‘Ameller Niyetlere Göredir’ Hadisi Üzerine  
Bir Yorum Denemesi, Marife, Yaz 2012, ss. 9-25*

## 1. Giriş

Bazı hadisler vardır ki onlar İslam ümmetinin tavır ve davranışlarında daha önemli bir yer tutar. Âdeta mihenk taşı konumundadırlar. Bu tür hadisler, kısa ve özlü ifadelerle söylenmiş (Cevâmiu'l-kelim) olsalar da çok geniş manalar ifade etmeleri bakımından, diğer rivayetlerden ayrılırlar. Bazıları tek bir sahabîden nakledilmekle birlikte ümmet arasında şöhret bulurlar. Söz konusu hadislerin hem tercümesi hem de doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Herhangi bir hadisin tercümesinin doğru yapılmış olması, hadisin taşıdığı mana derinliğinin anlaşılması olduğunun kesin göstergesi de sayılamaz. Çünkü az söz ile geniş anlamlar taşıyan hadislerin yorumlanmasında, onların bu özelliğinin kimi zaman gözardı edilerek, birçok yönden ele alınabilecek olmasına rağmen tek bir yönde yorumlama çabasına girildiği, kimi zaman ise çok önemli manalar ihtiva ettiğinden yola çıkılarak ilgisiz bazı yorum ve te'viller yapıldığı bilinmektedir.

Çalışmada, Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir" sözüyle niyet-amel ilişkisine vurgu yaptığı hadisin anlaşılmasında, selef âlimlerimizin üzerinde yoğunlaştığı anlamdan ve ondan bazı düsturlar çıkarma yönünden daha geniş bir perspektifin bulunduğu kanaatini taşımaktayız. Bu kanaatimizden hareketle hadisin anlaşılması üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

Hadis-i şerif Ömer b. el-Hattâb'dan (r.a) rivâyet edilmiş olup şu şekildedir:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

Ömer (r.a) anlatıyor: Rasûlullah (a.s) buyurdular ki:

*"Ameller ancak niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır. Öyleyse kimin hicreti Allah'a ve Rasûlü'ne ise, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir. Kimin hicreti de elde edeceği bir dünyaya veya nikâhlanacağı bir kadına ise, onun hicreti de o hicret ettiği şeydir."<sup>1</sup>*

Niyet hadisinin çeşitli târikları, rivayetlerdeki lafız farklılıkları üzerinde durmak çalışmamızda hedeflediğimiz hususlardan değildir. Çünkü hadisin bütün boyutlarıyla ele alınması, kitap boyutunda bir mesaiye ihtiyaç duymaktadır. Bu hususlar hadis şerhlerinde önemli ölçüde ele alınmaktadır. Biz burada sadece hadisin rivâyetlerinin bazı lafız farklılıkları taşıdığına işaret etmekle yetineceğiz.<sup>2</sup> Hadisin bazı rivayetlerinde بِالنِّيَّاتِ بِالنِّيَّاتِ ibaresindeki بِالنِّيَّاتِ kelimesi بِالنِّيَّةِ şeklinde tekil olarak da zikredilmektedir.<sup>3</sup> "ameller niyete göredir"<sup>4</sup> şeklindeki ibare ile nakledildiği

<sup>1</sup> Buhârî, *Sahîh*, Bedu'l-Vahiy 1, İman 41; Tirmizî, *Fedâilu'l-Cihâd* 16; Neseî, *Sünen*, Tahâret 60, Talâk 24, Eymân 19; İbn Mâce, *Sünen*, Zühd 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 25, 43; Humeydî, *Müsned*, hn:28; Tayâlisî, *Müsned*, s. 9.

<sup>2</sup> Hadisin lafız farklılıkları hakkında bk. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 56; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 12.

redilmektedir.<sup>3</sup> الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ “ameller niyete göredir”<sup>4</sup> şeklindeki ibare ile nakledildiği gibi, العملُ بِالنِّيَّةِ “amel niyete göredir”<sup>5</sup> şeklinde de rivayet edilmiştir.

Buhârî'nin ifadesine göre Hz. Peygamber'den çeşitli meseleleri içine alması bakımından bundan daha şumüllü, insanlara sağladığı fayda bakımından daha zengin bir başka rivâyet yoktur. Bu sebeptendir ki, âlimlerin pek çoğu bu hadisin İslam'ın üçte birine, bir kısmı dörtte birine muadil olduğu kanaatini serdetmişlerdir.<sup>6</sup> Müminin niyetinin amelinden daha üstün görüldüğü anlayışını da doğurmuştur. Zira “Mü'minin niyeti amelinden hayırlıdır”<sup>7</sup> rivâyeti bu anlayışta etkili olmuştur. Çünkü niyete fesat karışmaz iken amele karışabilir. Diğer yandan hadisin önemini belirtmek üzere Abdurrahman b. Mehdî'nin (198/814) hadis hakkındaki şu mütalaasını kaydetmekte yarar vardır: “Eğer bir kitap yazıp onu bölümlere ayırsaydım, Hz. Ömer'den nakledilen “Ameller niyetlere göre değer kazanır” hadisini mutlaka her bölümün başına koyardım.”<sup>8</sup>

## 2. Hadisin Vürûd Sebebi

Hadisin vürûd sebebi olarak kaynaklarda nakledilen olay şöyledir: Abdullah ibn Mes'ûd; “Küçük kabilelere mensup bir adam Ümmü Kays isminde bir hanıma evlenme teklif etmişti. Kadın, hicret etmedikçe kendisiyle evlenemeyeceğini söyledi. Bunun üzerine o zat hicret etti. O hanım da kendisiyle evlendi. Bundan dolayı biz o kişiye Ümmü Kays Muhaciri ismini vermiştik,”<sup>9</sup> demiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği bu hadisenin Rasulullah (s.a) zamanında mı yoksa daha sonraki bir zamanda mı olduğu tartışmalıdır.<sup>10</sup> İbn Hacer (852/1448) hadisin bu olayla ilgili söylendiği yönünde, hadisin tarikleri arasında herhangi bir açıklamaya ulaşamadığını kaydeder.<sup>11</sup> Hadisin vürûd sebebinin, yukarıda anlatılan hâdis olduğu yönündeki kanaat, âlimler arasında yaygındır. İbn Hacer'in “Ameller niyetlere göredir” hadisinin vürûd sebebi olarak aktarılan bu hâdisenin söz konusu hadisle ilgili olduğu yönünde bir kayda rastlayamadığını söylemesine rağmen, hadisin anlaşılmasında söz konusu hâdis önemli bir yer tutmaktadır. Genellikle herhangi bir rivayetin yorumunun tek bir hâdisenin cereyanı ile ilişkili değerlendirilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a) söz ve fiillerinin evrensel boyutunun ihmal edilmesine de yol açabilmektedir. Bu nedenle sebab-i vürûd, hadislerin anlaşılmasında ana mihver kabul edilse bile, bazen onların, daha geniş anlam ve evrensel boyutta yorumlan-

<sup>3</sup> Hadisin “niyet” kalıbıyla tekil olarak kaydedildiği tariklerin bazıları için bk. Buhârî, İmân, 41; Tirmizî, Cihâd, 16; Neseî, Tahâret, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 167; İbn Hıbban, *Sahîh*, II, 115.

<sup>4</sup> Buhârî, İtk, 6, Menâkibu'l-Ensâr, 45, Talâk, 11, Eymân, 23; Müslim *Sahîh*, İmaret 155; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Talâk 11-12; Neseî, Tahâret, 60, Talâk, 24, Eymân, 19.

<sup>5</sup> Buhârî, Nikâh, 5. Rivâyet'in farklı lafızlarla ilgili değerlendirme için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 12; Aynî, I, 43 vd.

<sup>6</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 11.

<sup>7</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VI, 185.

<sup>8</sup> Bk. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 57; İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm* s. 5-6.

<sup>9</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IV, 106. Süyûtî de hadisin sebab-i vürûdu için söz konusu bilgiyi aktarır. Bk. Süyûtî, *Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs*, s. 72-74.

<sup>10</sup> Bk. İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm*, s. 11.

<sup>11</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 10; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 61; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, XIII, 56.

masına mani olacak, sınırlandırarak bir mahiyete büründürülmemesi de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca “sebebin hususi olması, mananın umumiyetine mani değildir”<sup>12</sup> kaidesi de hadislerin yorumunda önemli bir yer tutmaktadır.

### 3. Sıhhat Durumu

Hadisin sahih olduğunda ittifak, mütevatir olup olmadığı konusunda ise ihtilaf vardır. Mütevatir hadisleri derleyen el-Kettânî (1346/1927), rivâyetin mütevatir olduğunu söylese<sup>13</sup> de hadisin ilk râvîsi Hz. Ömer ve tabiîn neslinden râvîsi Alkame b. Vakkâs rivâyetlerinde tek kalmış olduklarından hadis haber-i vâhiddir. Ancak sonraki nesiller arasında meşhur olsa bile mütevatir olma vasfını taşımamaktadır. Bedrüddîn el-Aynî'nin (855/1451) de vurguladığı gibi, “Bazılarının zannettiğinin aksine hadis mütevatir değildir.”<sup>14</sup> Hadd-i zatında başlangıcında tek kişinin rivâyet ettiği bir rivayet daha sonraki dönemlerde ne kadar şöhret bulursa bulsun, mütevatir derecesine ulaşamaz.<sup>15</sup> Bu usûl kaidesi gereğince, rivayetin mütevatir olmadığı anlaşılmaktadır. Hadis, sahih ancak mütevatir değildir.

### 4. Hadisin Yorumu

Muteber hadis kitaplarında yer alan bu hadis, mana ve muhteva bakımından İslam'ın temel dayanağı olan hadislerden biri olarak kabul edilmiş ve hadise bu anlamda büyük önem atfedilmiştir.<sup>16</sup> Bu yüzden hadisin İslam'ın pek çok hükmünü içine aldığı ve birçok hükmünün bu hadisle ilişkisinin olduğunu ifade eden âlimler de olmuştur. Abdurrahman b. Mehdî (198/813) bu hadis hakkında; “İlmin otuz kadar konusunu içine almaktadır” derken, Şâfiî'nin (204/819) “ilmin yetmiş konusunu içine almaktadır” şeklindeki ifadeleri yanında, Ebû Dâvud (275/888), Tirmizî

<sup>12</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 36.

<sup>13</sup> Kettânî, *Nazmu'l-Mütenâsir*. s. 17-20. Tûfî, hadisin “sonraki nesiller arasında mütevatir gibi” kabul gördüğüne atıfta bulunur. Bk. Tûfî, *Şerhu'l-Erbeîn*, s. 112.

<sup>14</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî* I, 47. Hadisin farklı rivayet tariflerinin sıhhat durumu hakkında bk. Aynî, a.g.e, I, 56.

<sup>15</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 75.

<sup>16</sup> İslam'ın esasları arasında sayılan diğer bazı rivayetler şunlardır: Ahmed b. Hanbel “İslam'ın temelini şu üç hadis oluşturur: “Ameller niyetlere göredir”, “Kim dinimizde bulunmayan bir şeyi ihdas ederse o mutlaka reddedilir”, “Helaller bellidir, haramlar bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli olan şeyler vardır...” (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 11). Ebu Davûd (275/888) ise; “Müsned hadisleri inceledim. Bunların aslının dört bin kadar olduğunu gördüm. Sonra bunları da inceledim. Bu dört bin hadisin temelini de şu dört hadis olduğunu tespit ettim: Numan b. Beşir'in (r.a) 'Helaller bellidir, haramlar bellidir...' hadisi, Ömer b. el-Hattâb'ın (r.a) “Ameller niyetlere göredir...” hadisi; Ebû Hureyre'nin (r.a), “...Allah temizdir ancak temiz olanı kabul eder, Allah peygamberlere emrettiği şeyi müminlere de emretmiştir...” hadisi, ve “Kişinin, kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi Müslümanlığının güzelliğindedir” hadisidir. Bunların her biri ilmin dörtte birini teşkil eder” demiştir. (İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, IX, 201) Bazı kaynaklarda Ebû Dâvud'un, “Allah temizdir ancak temiz olanı kabul eder” hadisinin yerine “Bir mü'min kendisi için sevip arzuladığı şeyi mümin kardeşi için de sevip istemedikçe mümin olamaz/imanı kemale ermez,” hadisini zikrettiği kaydedilmektedir. Yine Ebû Dâvud'dan nakledilen bir başka bilgiye göre o, fikhın temelini şu dört hadise dayandırmıştır: 1-Helaller açıktır, haramlar da açıktır, ikisi arasında şüpheliler vardır. 2-Zarar vermek ve zarara karşılık zarar vermek yoktur, 3-Ameller niyetlere göredir, 4-Din nasihatidir, samimiyyəttir. (Bk. İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm*, s. 5-6).

(279/892) ve diğer bazı âlimler de onun “dinin üçte birini içerdiğini” belirten sözler söylemişlerdir.<sup>17</sup>

İbn Dakîk el-İd (702/1302), İbn Hacer (852/1449), Aynî (855/1451) ve Kastallânî (923/1517) hadis üzerine geniş mütalaaları bulunan âlimlerden bir kadıdır. Kastallânî “Ameller söz olsun fiil olsun; farz olsun, nafîle olsun; az veya çok olsun, müminlerden sadır olan bedenî ameller” şeklinde ameli ifade eder ve Hanefilerin “Ameller niyetlerle kemâle erer” şeklinde anladıklarını belirttikten sonra, “Evlâ olan amellerin sıhhati ancak niyetlere göredir” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre amellerin sıhhati veya kemâlî ancak niyetlere göredir. Amellerin sevabı, niyetlere göre sabittir.<sup>18</sup> Pek çok âlim amellerin kemâl veya sevabının ancak niyetlere göre olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>19</sup>

Aynî, hadisin *وَأَنَّ لِأَمْرِ مَا نَوَى* “Herkesin eline niyet ettiği geçecektir,” cümlesinin tekraren zikredilmesini dört sebep ve hikmet zikredip izah ettikten sonra şunları kaydeder: “Kimin niyeti, Allah Teâlâ’ya müteveccih ise, iki dünyada da sevab ve hayırla mükâfatlandırılır, kimin niyeti de dünyadaki şeylerden birine yönelik ise, onun sevaptan nasibi yoktur ve dünya ve âhiret hayrını elde edemez”.<sup>20</sup>

Yine son dönem âlimlerimizden Kâmil Miras, “Bu hadis-i şerif mücibince, kişinin her nevi hal ve hareketinin kıymeti, niyetinin nevine bağlı bulunduğuna ve herkesin sevab ve ikaba mazhariyeti, niyet ettiği hayır ve şerden ibaret olduğuna göre, her nevi hareketimiz üzerinde niyetin pek büyük tesiri vardır. Böyle yüksek hakikati bildirmekte olduğu için (bu hadis), hadis müellifleri kitaplarının başına geçirmişlerdir,”<sup>21</sup> diyerek hadisin önemine işaret etmektedir.

Hadis üzerine yapılan yorumları değerlendiren Hâfız es-Sindî (1136/1724) şunları kaydeder: “Ulema bu hadis üzerine sayfalar dolusu konuşmuşlar ve hadisle ilgili müteaddit manalar vermişlerdir. Kanaatimce manası şöyle olmalıdır: Kişilerin kendi iradeleriyle işledikleri fiiller ancak niyet, yani kalbin karar vermesiyle oluşur. Hiçbir fiil kalbin karar vermesi dışında meydana gelmez. Bir fiil ve işten elde edilecek menfaat yahut zarar ancak niyete göredir. Yapılan bir şeyin ibadet sayılması veya cezayı mucib olması ancak niyetten kaynaklanır.”<sup>22</sup> Sindî’nin bu sözlerinden, ulemanın, hadisin yorumu üzerinde çokça durdukları ve uzun uzun izahlar yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu izahlarda üzerinde durulan hususlar genelde, rivayetin gramatik açıdan ele alınması, ibâdet ve tâatin niyetsiz yapıldığında sevap getirmemesine karşın niyetle yapıldığında sevap kazandırdığına dair hususlar öne çıkmaktadır.<sup>23</sup> Bu hadis-i şerifte vicdânî temayüllerimizin, medenî münasebetleri-

<sup>17</sup> Bk. Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, XIII, 53-54; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 11.

<sup>18</sup> Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, s. 51-54.

<sup>19</sup> Bu âlimlerin isimleri için bk. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, I, 27.

<sup>20</sup> Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, I, 22.

<sup>21</sup> Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tercümesi ve Şerhi*, XI, 359.

<sup>22</sup> Sindî, *Haşiyetu’s-Sindî*, VIII, 80.

<sup>23</sup> Hadisin yorumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Nevevî, *Şerhun-Nevevî*, XIII, 53-55; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 10 vd.; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 80; İbn Receb, *Câmiu’l-Ulâm*, s. 6 vd.; İbn Dakik el-İd, *İhkâm* I, 11 vd.

mizin hayır ve şerre mukârin iyi ve fena olmasının yegâne miyarı, fiil ve hareketin icâb veya terkinde niyetin hâkim bulunduğu insanlara tebliğ edilmiştir.<sup>24</sup>

Hadis, dilden dile dolaşarak halk arasında şöhret bulduğu gibi, fıkıhın en temel kaideleri arasında da yer almış ve Osmanlı döneminde hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı İslâmiyye'nin de temel maddelerinden biri olmuştur.<sup>25</sup> İbadetlerin niyetle ilişkisi üzerinde çokça durulması, hadis-i şerifin taşıdığı diğer derin anlamlardan bir kısmının arka planda kalmasına neden olmuştur. Âlimlerimiz bu hususlar üzerinde uzun uzun durmalarına karşın, niyetle birlikte fiilin, amaçlanan neticeye götürecekt unsurlara hemen hemen hiç yer vermemişlerdir. Bunun neticesi olarak, zaman zaman "niyet hadisi" ile de ilişkilendirilerek, ön plana çıkarılan "iyi niyet" kavramı bazen suiistimallere de neden olmuştur. Burada hadisın, genelde ulemamızın da özellikle temas ettiği niyet-amel ilişkisini oluşturan ve rivayette de vurgu yapılan kavramların ihtiva ettiği anlamlar üzerinde durmak icap eder. Zira yorumlarda genellikle niyet-amel ilişkisi kurularak sonucun değerlendirilmesi niyet esaslı olmuştur. Oysa niyetle amelin ortaya çıkıp sonucun ne olduğunun görülmesine kadar geçen bazı hususlara yeterince işaret edilmemiştir.

## 5. Niyet ve Amel

### a. Amel

Dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan her türlü iş ve davranışı ifade eden bir kavram olan amel, insanın gayeli olarak yaptığı iş olarak da ifade edilebilir. Amel fiilden daha özel bir anlam ifade etmektedir. Zira fiil, bilgisiz ve gayesiz olarak yapılan işleri kapsar.<sup>26</sup> Amel kelimesi dinî emir ve yasakları da konu edinen, eylem sonucunda ceza ve mükâfat bulunan tutum ve davranış anlamıyla dini literatürde yerini almıştır. Pek çok âyet ve hadiste, amel terimi aynı zamanda sözlü davranışları da içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bunun yanında amelin niteliğini vurgulayan bir başka kavram daha vardır. O da *amel-i sâlih*, ya da *salih amel* kavramıdır. Kur'an, hadis ve diğer İslâmî kaynaklarda tâatten sayılan ameller, amel-i sâlih olarak nitelendirilmiştir.<sup>27</sup> Güzel iş şeklinde tercüme edilen bu terim Türkçe karşılığında da öte anlamları içine alan bir mahiyete sahiptir. Salih ameller, dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işlerdir. Buna karşın, yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan amellere de kötü amel veya gayr-i sâlih amel denilmiştir.

<sup>24</sup> Bk. Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tercümesi ve Şerhi*, XI, 360.

<sup>25</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı İslamiyye*, (nşr. Ali Himmet Berkî), s. 19, madde: 2.

<sup>26</sup> Isafahânî, *Müfredât*, "amel" ve "fiil" md.

<sup>27</sup> Amel-i salihle ilişkili olarak hasene veya çoğul olarak hasenat tabiri de kullanılır. Amel hakkında geniş bilgi için bk. Uludağ-Dönmez, "Amel", *DİA*, III, 13-20.

## b. Niyet

Niyet kelime olarak; ciddiyet, kararlılık göstermek ve yönelmek veya hâl-i hazırda veya gelecekte arzuya uygun olan şeye meyiletmek gibi anlamlara gelir.<sup>28</sup> Niyet, Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbî olmak üzere bir fiile yönelen iradedir. Daha veciz bir ifade ile "niyet bir şeyi kastetmektir ki, o da kalbin ona yönelmesidir" diye de tarif edilebilir.<sup>29</sup> Nitekim et-Tehânevî (1158/1745'ten sonra); niyet bir menfaati celbetmek ya da bir zararı defetmek üzere bir maksada uygun gördüğü şeye kalbin yönelmesidir. Din niyeti, Allah'ın rızasını kazanmak ve hükmüne uymak gayesiyle bir fiile irade ile yönelmeye tahsis etmiştir. Tıpkı cemâdâtın fiili gibi kabul edilerek, uyuyan ve gafil bir kimsenin fiili, işlenmemiş sayılmıştır. Bu nedenle niyet lügat yönüyle bir işe azmetmek, dini olarak da Allah rızasını kazanmak için bir işi yapmaya kastetmektir," der.<sup>30</sup> Niyet, kalbin hemen veya sonucu itibarıyla maksada uygun bulduğu, yani bir yarar sağlayacağı yahut da bir zararı ortadan kaldıracığına hükmettiği fiile yönelmesi şeklinde tanımlandığı gibi, "Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tabi olmak üzere fiile yönelen irade" olarak da tanımlanabilir.<sup>31</sup> Niyet bazen, irade ve kasıt kelimeleri ile aynı anlamda kullanılır. Niyet kalbin bir hâl ve sıfatıdır. Niyet ve amel Allah'ın kuldan istediği taatler arasındadır. Her ikisinin de varılmak istenen gayeye katkısı vardır. Böyle durumlarda niyet amelden daha önemli bir durum arzuetmektedir.<sup>32</sup> Gazâlî, niyetin "kalbin hemen veya gelecekte fayda sağlayacağına inandığı şeye yönelmesi" anlamına geldiğini, "gaflet içinde yapılan niyetten ne az ne çok, hiç bir hayır yoktur" ifadesiyle de, sadece sözle ifade edilmesi ile niyetin bu yönelmesinin oluşmayacağı kanaatindedir.<sup>33</sup> Bu durumda sözle ifade edilen niyetin, mahallinin neresi olduğu sorusu akla gelmektedir. Niyetin mahalli kalptir. Bununla birlikte kalbin akılla ilişkisi dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Filozofların azınlığı ile fukahanın çoğunluğuna göre aklın yeri kalptir. Filozofların çoğunluğu ve fukahanın azınlığına göre dimağdır. Zira dimağ zarar gördüğünde akıl zayıf olmaktadır.<sup>34</sup>

Hadisin yorumu yapılırken niyetin ehemmiyeti ve amellerin değerlendirilmesinde temel ölçü olduğunu gösteren birçok âyet ve hadise işaret edilir. Üzerinde durduğumuz bu hadisteki "Ameller niyetlere göredir" ifadelerinde geçen "niyyât" ibaresi için muhtelif anlamlar takdir edilmek suretiyle açıklanmaya çalışılmıştır. İbarenin anlaşılması ile ilgili bazı bilgileri kaydettikten sonra İbn Receb (795/1393) şunları söyler: "Ameller niyetler ile sahih olur, muteber olur, makbul olur, reddedilir, sevap verilir veya verilmez. Buna göre hadis, bir amelin geçerli

<sup>28</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VIII, 393-394; İbn Manzûr, *Lisân*, VI, 4588-4589; er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, s.688; Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 658.

<sup>29</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VIII, 394; el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derrârî*, I, 18. Niyetle ilgili diğer tanımlar için bk. Aynî, *Umdetu'l-Karî*, I, 53; Zeydan, "İslam'a Göre Sadece Niyet", (trc. Hasan Güleç), *Diyanet Der.*, (1976), C. XV, S. 4, s. 217.

<sup>30</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1735.

<sup>31</sup> Dönmez, "Niyet", *DİA*, XXXIII, 169-170.

<sup>32</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 661.

<sup>33</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 661-664.

<sup>34</sup> Karâfî, *el-Ümniyye*, s. 17-18.

veya geçersiz oluşunun niyetin iyi ya da kötü oluşuna bağlı olduğuna dair amelin şerî hükmünü haber vermiş olmaktadır. Tıpkı Resûlullah'ın (s.a), "Ameller sonuçlarına göre değerlendirilir"<sup>35</sup> hadisinde olduğu gibi. Yani bir amelin geçerli veya geçersiz oluşu, kabul veya reddedilmesi amelin sonucuna göredir. (Hadiste geçen) وَإِنَّمَا وَرَائِهِ لَمِزَةٌ "İnsan için niyetinin karşılığı vardır" ibaresi; kişinin amelinden eline geçecek şeyin sadece niyetinden ibaret olduğu, hayır niyet etmişse hayır elde edeceği, şer niyet etmiş ise şer elde edeceğini ifade eder. "İnsan için niyetinin karşılığı vardır" cümlesi hadisin metninde tekraren söylenmesine karşın birinci geçtiği anlamdakinden daha farklı bir anlam ihtiva etmektedir. Birincide bir amelin geçerli veya geçersiz oluşunu, gerekli olan niyete bağlamaktadır. İkinci cümle ise, amel işleyen kişinin sevap almasının, amelin, salih niyetle yapılmasına bağlı olduğuna ve cezalandırılmasının sebebinin de ameli kötü niyetle yapmasından kaynaklandığına delâlet eder. Kişinin niyeti bazen mubah olur, o zaman ameli de mubah olur. Bu ameli karşılığında kişi ne bir sevap kazanır ne de ceza."<sup>36</sup> Söz olsun, fiil olsun; farz olsun, nafîle olsun; az olsun, çok olsun mümin mükelleflerden sadır olan amellerin tamamı niyetle ilgilidir. Ancak hadisin ihtiva ettiği, *niyete göre değerlendirilen amelin ne olduğunun* sınırının belirlenmesi gerekir.<sup>37</sup> Bu noktada Şâtıbî (790/1388) bu noktada şunları kaydeder: "Ameller niyete göredir" hadisi, genelde üzerinde ittifak edilen bir esastır. Bu husustaki deliller katıyet ifade edecek derecededir. Hadisin manası şudur: Hakkında (Kur'an ve Sünnete) özel delil bulunanlar bunun dışındadır. Hadis bunun dışında her yerde uygulama alanı bulan bir kaidedir. Kasıt bulunmadığında niyet itibara alınmadığına göre, bu tür fiiller şeriat nazarında hayvanların ve diğer cansızların hareketleri mesabesinde sayılmaktadır. Hayvanların ve cansızların hareketlerine teklîfi hükümlerin tealluk etmeyeceği hem aklen hem de naklen sabittir."<sup>38</sup> Şâtıbî'nin bu sözleri göstermektedir ki, niyet ve amel ilişkisinde daha çok ibadetlerle ilgili yöne vurgu varsa da niyetsiz ameller şeriat nezdinde bir değer taşımamaktadır.

Hadiste geçen "amel" ifadesinden, ihtiyaç duyulan şer'î amellerin kastedildiği kanaatini taşıyan âlimler, hadise "ameller niyete göre; sahih, muteber ve makbul olur" anlamını vermişlerdir. Niyetin etkisi bakımından da ameller üçe ayrılmıştır:

1-Yasaklanmış fiiller (Masiyet)

2-Yapılması emir ve tavsiye edilmiş fiiller (Tâat)

3-Yapılması serbest bırakılmış fiiller (İbâha)<sup>39</sup>

<sup>35</sup> İbn Hıbban, *Sahîh*, II, 52; Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, VI, 147; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 335.

<sup>36</sup> İbn Recep, *Câmiu'l-Ülüm*, s. 7.

<sup>37</sup> Nitekim Gazâlî, işlenecek günahların iyi niyetle, sevap niyetiyle işlenmesinin onu günah olmaktan çıkarmayacağına özellikle vurgu yapmaktadır. (bk. *İhyâ*, IV, 664.)

<sup>38</sup> eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, I, 138. Hadisin yorumunda niyet-amel ilişkisi üzerinde durulduğunu gösteren diğer açıklamalar için bk. Hattâbî, *İlamu's-Sünen*, I, 18-22; Aynî, *Umdetul-Kârî*, I, 63 vd.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 664-670. Amelleri şöyle tanımlayabiliriz. Ma'siyet; günah işler olup bunlar, Allah'ın (c.c) beğenmediği şeylerdir. Allah'ın emrettiği şeyi yapmamak veya yasakladığını yapmak ma'siyettir, (günahıtır). Tâat; buna hasene de denmektedir. Allah'ın beğendiği şeylerdir. Allah'ın, yapan Müslümanlara sevab vaad ettiği fiillerdir. Mubah ise; günah veya taat olduğu bildirilmemiş olan şeylerdir. Yapının niyetine göre tâat ya da mubah olur. (bk. Ayyallı, "Ameller Niyetlere Göredir Hadisi Hakkında Birkaç Söz", *SÜİFD*, (1991), S. 4, s. 91.



Fakihlerce fıkhn özünü tanımlamaya yeter bulunan beş külli kaideden biri olup Mecelle'de "bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2) şeklinde yer alan ilke, ibadet konuları yanında hukukî meselelerin de ele alınıp çözümlenmesinde geniş ölçüde işlenmiştir. Bu hadisten mühlhem olarak konulan kural ve kanunların hem yapım aşamasında hem de uygulanmasında sürekli göz önünde tutulmuş olması, hadise atfedilen değer bakımından ayrı bir önemi haizdir. Ahmet Cevdet Paşa'nın bu inceliği yakalayarak hadisi bir usûl kâidesi haline getirmesi câlib-i dikkat bir durumdur. Niyet, namaz, oruç vb. bazı ibadetlerde şart koşularken, abdest ve ezan gibi ibadetlerde niyet şart olarak aranmamıştır. Niyette, uhrevî sonuçlar itibarıyla esas alınacak ölçü, amelin dış dünyaya yansıyan yönü değil, ilahî iradeye boyun eğme azim ve kararlıdır. Bu nedenle sadece niyetten dolayı sevap verilmiştir. Dünyevî sonuçları bakımından ibadetlerde niyetin şart koşulması, ibadetlerin farzlarla nafileleri birbirinden ayırt etmek içindir.<sup>40</sup>

İslam âlimleri niyet konusunu işlerken niyet-ihlâs ilişkisine de dikkat çekerler. Bir şeyin safiyetini gideren hususlardan arındırılması anlamına gelen ihlâs terimi; inançla, düşünce ve davranışla da ilişkilidir. Genel itibarıyla ihlâs, kişinin kalbinin şirk, riyâ ve batıl inançlardan temizlenmesini, arındırılmasını, sadece Allah rızasının gözetilmesini ifade etmektedir. Nitekim kaynaklarımızda bu konuda pek çok haberin nakledildiğine şahit olmaktayız. Bütün hadis kitaplarının zühdle ilgili bölümlerinde ihlâsın önemine vurgu yapan rivayetleri bulmak mümkündür.<sup>41</sup> Bu rivayetler dikkate alındığında, niyet, aynı zamanda amelde ihlâs ve samimiyeti gerektiren bir kalb işidir. Bu sebeple yalnız ibadetlerde değil, insanoğlunun her türlü dünyevî hareketlerinde de kendisi için bir kazanç kaynağı ve Allah'a (c.c) yaklaşma vesilesidir. Yemek, içmek veya karın doyurmak, insanın tabii ihtiyacıdır ve bu ihtiyacın günün muayyen saatlerinde giderilmesinde, vücûdun sağlığını korumaktan veya normal hayatı devam ettirmekten başka bir gayenin bulunmadığı aşıkardır. Bununla beraber insan, karnını, Allah'a (c.c) itaât etmek için kuvvet kazanmak niyetiyle doyurursa, sevab ve ikab yönünden hiçbir değeri olmayan mücerred "yemek" fiili, bu niyetle sevab yönünden bir değer kazanır.<sup>42</sup> Genellikle hadiste zikredilen niyet ve amel ilişkisi mübahlarla ilgili hususlarda dile getirilir. Niyet-amel ilişkisinde mübahlarla ilgili hususların dile getirilmesi yerinde olduğu gibi, niyet-amel arasında kurulan bağın daha geniş bir yelpazeyi ihtiva ettiğinin de vurgulanması önemlidir.

## 6. Niyete Bağlı Diğer Unsurlar

Yapılacak işte, niyetin doğru yapılmasının zarureti yanında işin niyete uygun bir şekilde sonuçlandırılabilmesi için onu tamamlayan diğer başka hususların da olması gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla niyetle birlikte bulunması gerekli

<sup>40</sup> Fakihler tarafından hadisin fıkıhla ilişkisi üzerine değerlendirmeler için bakınız, Dönmez, "Niyet", *DİA*, XXXIII, 171.

<sup>41</sup> Vekî b. el-Cerrah, *Kitabu'z-Zuhd*, III, 628-634. İbn Ebî'd-Dünya, bu konuda müstakil bir kitap kaleme almış ve adını *el-İhlâs ve'n-Niyye* vermiştir. Daru'l-Beşair, Dımeşk, trs.

<sup>42</sup> Koçyiğit, "Hareketlerin Ölçüsü Niyetlerdir", *Diyanet İşleri Başkanlığı Der.*, (1971), C. X, S. 106-107, s. 73.

diğer hususları şöyle sıralayabiliriz: 1-Bilgi, 2-Beceri (kabiliyet), 3-Eylem ve 4-Uygulamayı devam ettirebilme sorumluluğudur.

Niyet gerçekten istenmediği için içtenlikten (samimiyetten) yoksun olan ya da ezberlendiği ve şartlandırıldığı için üzerinde düşünülmemen ve bu nedenle kendi başına ve kopuk kalan, boş bir sözün ötesine geçemeyen, dolayısıyla da bilgi, beceri ve sorumlulukla desteklenmeyen bir niyet, sadece sözde bir niyet olmaktan öte geçemez.<sup>43</sup> Niyet edilen eylem ve amel içtenlik yanında üzerinde düşünülmüş, amel ile bağı kurulmuş, bilgi ve beceri ile desteklenmiş ise yerinde bir niyet olur, değilse boşlukta kalan ve istenilen sonucu getirmeyen, niyetlenen işin akım kalmasının temel sebebi olarak ortada kalmış bir eğilim olur ya da kalbin meyli olmaktan başka bir şey ifade etmez.

Niyetin bilgi, beceriyle (kabiliyet) birlikte eylemi devam ettirme sorumluluğu ile olan ilişkisinin irdelenmesi de hadisin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Hadisin anlaşılmasında ve anlamlandırılmasında üzerinde durulmayan niyet-bilgi, niyet-beceri ve niyet sorumluluk vb. hususların da hadisin yorumunda dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

#### a. Niyet-Bilgi İlişkisi

Yapılmaya niyet edilen iş ve eylemle ilgili bilgi yoksa, orada, söz konusu amelin nasıl ve niçin yapılacağı ile ilgili meselelere ait bilgi de yok demektir. Eğer bu soruların cevabı alınabiliyorsa yapılan niyet değer kazanmaktadır.

Gazâlî (505/1111) niyet ile amel ilişkisine dikkat çekmeye çalışan âlimlerimizden biridir. O, bu manada şunları kaydeder: “Bilmelisin ki, niyet bir mana üzere devreden irade ve kastın ayrı deyimleridir. Bu da kalbin bir hâli ve vasfıdır. Onu iki iş destekler. Bu iki iş ilim ve ameldir. İlim amelden önce gelir. Zira ilim, asıl ve şarttır. Amel ise ilme tabidir. Çünkü amel ilmin meyvesidir. Her amel, yani ihtiyari olan her hareket ve sükûn ilim, irade ve kudret ile meydana gelir. İnsan ancak bildiği şeyi murad edebilir. Bir şey irade edebilmesi için önce bilgi ister. Murad etmeden bir şey yapamaz, bundan dolayı da irade ister.”<sup>44</sup> Gazâlî’nin bu ifadesinden niyetin maksuda uygun bir amelle neticelenmesi için, niyetle birlikte bir bilginin gerekliliğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bilgi ile birlikte kabiliyet, beceri veya yeteneğin de gerekliliğini vurguladığı görülmektedir.

Hz. Peygamber (a.s) birine bir iş verirken o işin nasıl ve niçinini bilen olmasını dikkate alırdı. Bunun yanında Allahü Teâlâ “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا” *“Allah size emanet edilen şeyleri (tevdî edilen işleri) ehil olanlara vermenizi emreder”*<sup>45</sup> buyurmuştur. Bu emriyle Yüce Allah, o işi yapabilecek bilgi, beceri vb. sahibi olan insanlara görevlerin verilmesini istemiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber (s.a), işlerin ehline verilmediği zaman toplumsal felakete, “kıyametin kopuşuna” vurgu yapmıştır. Nitekim Ebû Hureyre’den (r.a) nakledildiğine göre Resûlullah (s.a) “iş

<sup>43</sup> Cüceloğlu, *‘Mış Gibi’ Yaşamlar*, s. 41.

<sup>44</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 658.

<sup>45</sup> Nisa, 4/58.

ehil olmayanlara verilince kıyameti bekle"<sup>46</sup> buyurmuştur. Burada Resûlullah'ın (s.a) bir görevi üstlenecek olan kişinin dolayısıyla bir işe niyet eden kimsenin o işin nasıl ve niçin yapılacağı konusunda bir bilgisinin olması gerektiğine dikkat çektiğini görmek mümkündür.

Hadiste geçen iş kelimesi din ile ilgili her işi ifade ettiği gibi, dünyalık işleri de içine alır. Devlet yönetiminden en küçük kamu görevine kadar her türlü enerji, beceri ve ehliyet isteyen işleri kapsamaktadır. İşin ehil olanlara verilmemesi, cehaletin yaygınlığı ve ilmin ortadan kalkmış olmasından ileri gelmektedir. İlim bir işin veya her hangi bir problemin çözümünün esas unsurudur. Problemlerin çözümsüzlüğünün temel sebebi de bilgisizlikte yatmaktadır.<sup>47</sup>

Kâdî İyaz (544/1149), "Beldeler ulemadan hâli kalmış, cahiller tayin suretiyle fetva ve tedris mevkilerinin başına getirilmiştir. Artık biz selamet ve afiyet" dilemez derken, zamanındaki bir takım olumsuz hâdiselerin yaşanmasında "cahillerin tayin suretiyle" işbaşına getirilmesinin etkili olduğuna vurgu yapmıştır. Kanaatimizce bu durum, günümüz için de geçerlidir. Tayin edenlerin biz iyi şeyler yapmak istiyoruz, niyetimiz halisti gibi ifadelerle bilgisiz ve beceriksiz kimselere işleri tevdi etmeleri problemin çözümüne katkı sağlamamaktadır. Ortaya çıkan olumsuzlukları da telafi etmemektedir. Bu nedenle öncelikle işlere ehil insanların yetiştirilmesi ve işlerin ehil, bilgili ve birikimli insanlara tevdi edilmesi önem arz etmektedir. Nitekim ayeti kerimede, "*Bilmediğin şeyin arkasına düşme...*"<sup>48</sup> buyrulmak suretiyle, yapılacak işlerde niyet yanında bilginin de ehemmiyetine dolaylı olarak vurgu yapılmıştır. İnsanlara bilgisizlikten uzak durmalarının emir ve tavsiye edildiği bu ayet yanında Kur'an ve Sünnet baştan sona bilgi öğrenmeyi tavsiye etmektedir. "*فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*" "*Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz...*"<sup>49</sup> âyeti de bu hususa vurgu yapmaktadır.

Bilgisiz insanların bir işi yapmaya niyet etmeleri onların o işi yapacağını göstermemektedir. Ayrıca başarısızlıkları durumunda da niyetlerinin halis olmasının veya iyi niyet taşıyor olmalarının sonuca bir katkısı olmayacaktır. Niyet ile bilgi arasında bir uyumsuzluk var ise, elbette ki neticede bir tutarsızlık ve eksikliğin olması kaçınılmaz olacak, beklenen faydaya ulaşılmayacaktır. Bir işe niyet eden kişinin yapılacak olan işle ilgili bilgisinin olması gerektiği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

## b. Niyet-Beceri (Kabiliyet) İlişkisi

Amellerin niyet ile hedeflenen sonuca ulaşmasında gerekli olan bir diğer unsur ise beceri yahut kabiliyet meselesidir. Kişi niyet ettiği işin niçin yapılması gerektiğinin şuurunda olabilir, nasıl yapılacağını bilgisine de sahip olabilir. Ancak eğer işi yapacak beceri ve kabiliyetten yoksun ise yine işin başında ortaya konulan niyet ve iradeden beklenen sonucun elde edilmesi ihtimali şansa bırakılmış de-

<sup>46</sup> Buhârî, İlim, 2.

<sup>47</sup> Bk. Çakan, *Hadislerle Gerçekler*, s. 536-538.

<sup>48</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>49</sup> Nahl, 16/43.

mektir. Bu sebeple insanlar yapılacak işle ilgili bilginin yanında onu icra edebilecek kabiliyet ve yeteneğe sahip olmalıdırlar.

Allah insanlara beceri ve kabiliyetlerinin elvermediği işleri yüklememiştir. Nitekim O, “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” “Allah hiç bir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz,”<sup>50</sup> buyurmuştur. İnsanlar Şâri’in kastına ters düşen bir kasta sahip iseler, bu batıl, hükümsüz ve boş bir kasıt, boş bir niyet olarak telakkî edilmiştir.<sup>51</sup>

Niyet ile birlikte beceri ve kabiliyetin de gereğine işaret etmeye çalışan Gazâlî, bir kimsenin yemek yemesini ele alır ve şunları kaydeder: “Yemeği görüp heves ile onu yemek istediği halde alıp yiyebilecek imkândan yoksun olan sayısız insan vardır.” der. Gazâlî kudretin amele dönüşmesi için de bazı sebeplerin olması gerektiğini ve bunların dört kısma ayrıldığını açıklar. Bir işi yapmayı istemek yeterli değil, ayrıca onu yapabilecek imkânları olmadığında yapamayan nice insanlar vardır. Bu yüzden Allah Teâlâ insanlara işi yapabilecek kudret imkân ve hareket eden alet ve azalar vermiştir. Bunlar kudret ve güç yetirmekle hareket ederler. Bir işi yapmaya dair iradenin ortaya çıkmasından sonra kudret azaları harekete geçirir. İrade ise bilgi ve inanca bağlıdır. Kudretin harekete geçmesi ise amel olarak ortaya çıkar.<sup>52</sup> Gazâlî’nin bu ifadeleriyle vurgulamaya çalıştığı gibi niyet ile yönelinen eylemin ortaya çıkması için güç yetirmenin bir diğer unsuru olan kabiliyet ve becerinin olması da niyet amel ilişkisinin diğer önemli ayağını oluşturmaktadır.

### c. Niyet-Sorumluluk İlişkisi

Bir işe başlamanın bilgiden sonraki adımı niyettir. Yapılacak işin niçin ve nasıl yapılacağına dair bilgi ve beceri ortada olsa bile, o işin devamını sağlama ve neticelendirme sorumluluğunun da bulunması kaçınılmazdır. Bir işe niyet edilip yapmaya başlanıldığında artık işin nihayetinde o işle sorumluluk da meseleye dahil olmaktadır. Burada yapılan amelin sonunda bazen vicdanî bazen ictimaî bazen de dinî sorumluluk söz konusudur.

Bu anlamda İslam dini insanlarda sorumluluk bilincini ön planda tuttuğu gibi işlenen amelin sonucunda ceza veya mükâfata da vurgu yapmıştır. Sorumluluk; 1-Her insanın fitratında bulunan ve kendisini takdir eden veya suçlayan *vicdani sorumluluk*, 2-kişinin birey olarak topluma karşı sorumluluğunu ihtiva eden *ictimâî sorumluk*, 3-ilk ikisinin eksikliğini gideren ve Yüce Yaratıcı’nın mükellef tuttuğu *dinî sorumluluk*<sup>53</sup> şeklinde kısımlandırılabilir.

İslam dininde sorumluluk, insanların kendi iradesiyle isteyerek yaptığı ve üstlendiği iş ve görevlerin hesabını vermekle sorumlu tutulması önemli hususlardan biridir. Bu nedenle İslam, insanın yapacağı her iş ve söyleyeceği her sözde sorumlu olduğu bilincini asla göz ardı etmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Sorumlu-

<sup>50</sup> Bakara, 2/286.

<sup>51</sup> Bk. Şâtîbî, *Muvafakât*, I, 213.

<sup>52</sup> Bk. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 659-660.

<sup>53</sup> Yıldız, “Sorumluluk”, *DİA*, XXXVII, 380.



*lu bir çobandır, Onların (hepsinden) sorumludur. Köle, efendisinin malının çobanıdır, ondan sorumludur. Aklınızdan çıkarmayın! Hepiniz çobansınız. Hepiniz kendi sürünüzden sorumlusunuz.”<sup>60</sup>*

Ebû Mûsâ (r.a) şöyle demiştir: Ben beraberimde Eş’ârî kabilesinden iki kişi olduğu hâlde, Peygamber’in yanına vardım. (Bu kişiler Peygamber’den iş istediler.) Bunun akabinde ben (sıkılarak): -Bunların iş ve memurluk isteyeceklerini ben bilmiyordum, dedim.- “iş isteyen kimseyi biz işimizde kullanmayız”<sup>61</sup> buyurmak suretiyle, ehil olup olmadığına bakılmaksızın yöneticilerden iş isteyenlere karşı Hz. Peygamber’in gösterdiği bu tavır, günümüz idarecileri açısından oldukça dikkat çekici bir prensibi dile getirmektedir. Hz. Peygamber bir işi yapmaya niyetlenen ve onu isteyenlere, sorumluluğunu yerine getiremeyeceği gerekçesiyle, onların bu isteğini reddetmiştir.

Yine görevi için hem kabiliyet, hem bilgi hem beceri hem de sorumluluğun önemini ifade etmek üzere Hz. Peygamber, “İdarecilik görevi haktır. Elbette halk için bu görevi üstlenen kimselere ihtiyaç vardır. Fakat bu görevi yüklenenler (bu görevlerini hakkıyla yerine getirememelerinden dolayı) cehennemlik (olma tehlikesiyle karşı karşıya)dırlar,”<sup>62</sup> buyurmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in bireysel olarak kişinin sorumluluk bilincini daima göz önünde bulundurması gerektiğine dikkat çeken şu sözü de burada kaydedilebilir: “Bir işi yapmak istediğinde onun sonunu düşün, eğer sonu iyi olacaksa onu yap, değilse ondan vazgeç.”<sup>63</sup> Vekî b. Cerrâh da; “Bir kul Allah için bir şeyi terk ederse, Allah da onun yerine hesap edilemeyen daha hayırlı bir şeyi onun yerine koyar. Bir kimse bir iş konusunda (yapması gerekeni yapmayı) gevşek davranır ve uygun olmayan şeyi üstlenirse, Allah ona ondan daha ağır olan (bir iş, yük) verir,”<sup>64</sup> demiştir.

Hz. Peygamber’in “Ameller sonuçlarına göre değerlendirilir” hadisini de dikkate aldığımızda, bir iş için iyi niyetin yeterli olmadığı, bunun yanında onun sonuçlarının da dikkate alınması gerektiği unutulmamalıdır. Sehl b. Sa'd es-Sâidî (r.a) şöyle dedi: Peygamber (s.a) Hayber harbinde müşriklarla mukâtele etmekte olan bir adama baktı. O adam savaştaki yeterlilik bakımından Müslümanların en büyükleri derecesinde idi. Ona baktı da: -“Her kim cehennem ehlinen bir adama bakmak isterse, şu adama baksın!” buyurdu. Peygamber'in bu sözü üzerine sahâbîlerden bir zât hiç ayrılmaksızın o adamı takip edip gözledi. O adam sonunda yaralanınca çabuk ölmek isteyerek kendi kılıcının sivri ucunu göğsüne koydu. Sonra üzerine dayanıp yüklendi, kılıç iki küreği arasından dışarı çıktı (ve öldü). Onun bu işi Hz. Peygamber’e ulaştınca: -“*Kul, görünüşte cennet ehlinin amelini yapar, hâlbuki o, muhakkak ateş ehлиндendir. Yine kul insanların gözünde ateş ehlinin amelini*

<sup>60</sup> Müslim, İmâre, 20.

<sup>61</sup> Buhârî, Ahkâm, 7; Müslim, İmâre, 14.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, Harâc, 5.

<sup>63</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, XI, 165.

<sup>64</sup> Vekî b. Cerrâh, *Zühhd*, II, 635.

yapar, hâlbuki o, cennet ehliendirir. Ameller ancak sonlarına göre değerlendirilir," buyurdu.<sup>65</sup>

Bu rivâyet de sebab-i vürûdu dikkate alınarak yorumlanmış ve bu bağlamda anlaşılmalıdır. "Ameller ancak ve ancak sonucuna göre değerlendirilir,"<sup>66</sup> şeklinde bir izah getirilmiştir. Hadisin vürûd sebebi anlamın tahsisini zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetin aynı zamanda niyetle birlikte sorumluluğun da bulunmasının lüzumuna işaret ettiği söylenebilir. Bu durumda amellerin sevap-günah, mükâfat-ceza bağlamında değerlendirilebilmesi onun sonucuna göredir. Eğer iş niyete uygun neticelenmemiş ise, o amelin sevap ve ceza yönünden de sonucunun başlangıçtaki niyete uygun düşmediği şeklinde ortaya çıkmaktadır. "Ameller niyete göredir," hadisi bir amelin geçerli veya geçersiz oluşunun, niyetin iyi veya kötü oluşuna bağlı olduğuna dair amellerin şer'î hükmünü haber vermektedir. "Ameller sonuçlarına göre değerlendirilir" rivâyeti de bir amelin geçerli veya geçersiz oluşunun, kabul veya reddinin neticesine göre değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>67</sup> Her ne kadar bu hadis, insan hayatının son anındaki iman durumuyla ilişkili olarak değerlendiriliyorsa da, sebab-i vürûdundan ayrı düşünüldüğünde amellerin sonucuyla da ilgili olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla iki rivâyet birlikte değerlendirildiğinde, iyi niyetle başlanmış bir amelin sorumluluk içerisinde yapılmasını ve bu sorumluluğun devamlılığının da amelleri değerlendirirken dikkate alınması gerektiği görülmektedir.

## Sonuç

İslam'ın ikinci kaynağı hadis veya sünnetten İslam âlimleri külli kaideler tespit etmeye çalışmışlar ve bu kaidelere işlerlik kazandırmada başarılı da olmuşlardır. Söz konusu külli kaidelere kaynaklık eden rivayetlerden biri de "Ameller niyetlere göredir" hadisidir. Hadisin sebab-i vürûd bağlamı yorumlarında genellikle "Amellerin niyetlere göre makbul ve sevaba ulaşacağı" üzerinde durulmuştur. "Ameller niyetlere göredir" hadisi de "sebab-i vürûdun hususî olması, mananın hususî olmasını gerekli kılmaz" kaidesine, anlamının genişlemesine engel teşkil etmeyeceği aşikârdır. Bu durumda, niyetle beraber işin niyete uygun bir şekilde neticelenmesini sağlayacak diğer bazı hususların da dikkate alınması gerektiğinin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Gazâlî'nin ve Şâtıbî'nin de kısmen dile getirmeye çalıştığı, niyetle beraber bilgi, beceri ve sorumluluk gibi hususlar ilk akla gelenlerdir. Yine sebab-i vürûd bağlamında değerlendirilmek suretiyle "Ameller niyetlere göredir" rivâyetinin anlamının daraltıldığından hareketle bu rivâyetin, "Ameller sonuçlarına göre değerlendirilir" hadisi ile birlikte düşünülerek, "Ameller niyetlere ve sonuçlarına göre değerlendirilir" şeklinde anlaşılması daha isabetli bir anlama ve anlamlandırma olacağı kanaatindeyiz. Böylece "Ameller niyetlere göredir" sözü söylenerek yapılan bazı suiistimallerin de önüne geçilmesi sağlanabilir.

<sup>65</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 33, Kader, 5; Müslim, İman, 179; Tirmizî, Kader, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 335.

<sup>66</sup> Bk. Kirmânî, *Kevâkibu'd-Derrârî*, XXIII, 70; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 507-508; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXIII, 236.

<sup>67</sup> Bk. İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm*, s. 10.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî (211/826), *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ahmed Naim -Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara 1972.
- Aynî, Bedrüddîn (855/1451), *Umdetu'l-Kârî fi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Ayvallı, Ramazan, "Ameller Niyetlere Göredir Hadisi Hakkında Birkaç Söz", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1991, S. 4, s. 85-93.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerle Gerçekler*, Erkam Yayınları, İstanbul 2006.
- Doğan Cüceloğlu, *Mış Gibi' Yaşamlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 169-172.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas (275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, trs.
- Halîl b. Ahmed (175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzumî, İbrahim es-Samarrâî, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut, trs.
- Humeydî, Abdullâh b. ez-Zübeyr (219/834), Ebu Bekr, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut/Kahire, trs.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, Yûsuf (463/1071), *et-Temhîd li'bnî Abdilberr*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr, Müessesetü'l-Kurtuba, Rabat 1401/1981.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyyuddîn (702/1302), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali, *İhkâmü'l-İhkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1426/2005.
- İbn Hacer el-Askalânî (851/1448), Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz, Dâru't-Tîb, Rîâsetu İdârâti'l-Buhûsî'l-İlmiyye, el-Arabiyyetu's-Suudiyye, trs.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed (354/965), *Sahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnaud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/886), *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed (795/1393), *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Dâru't-Turâs, Kahire 1962.
- Kârâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs (684/1285), *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşâdü's-Sârî ilâ Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Kahire 1304.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Ahâdisi'l-Mütevâtir*, Daru'l-Mearif, Halep, trs.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.
- Koçkuzu, Ali Osman, , *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İ'tikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Koçyiğit, Talat, "Hareketlerin Ölçüsü Niyetlerdir", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1971), C. X, S. 106-107, s. 71-75.
- Mecelle-i Ahkâm-ı İslamiyye*, nşr. Ali Himmet Berkî, Hikmet Yayınları, İstanbul 1979.
- Nevevî, Yahya b. Şerefüddîn (676/1277), *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahihî'l-Müslim*, Beyrut 1392.
- Öcal, Mustafa, "Sorumluluk", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir, *Muhtâru's-Sihâh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1984.
- Serahşî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir b. Ahmed b. Ebî Sehl (490/1096), *Usûlü's-Serahşî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarabad, trs.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî, *Haşiyetu's-Sindî Alâ İbn Mâce*, by., trs.
- Uludağ, Süleyman, İ. Kafi Dönmez, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, III, 13-20.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Esbâbu Vürûdî'l-Hadis*, thk. Yahya İsmail Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîa (İslamî İlimler Metodolojisi)*, trc. Mehmed Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed 360/970), *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefî, Mektebetu'l-Ulûm, Musul 1404/1983.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, Ebû Dâvûd, el-Fârisî, el-Basrî (204/819), *Müsnedü't-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, trs.



- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Fünûn*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (279/892), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî (716/1317), *Şerhu'l-Erbeini'n-Neveviyye*, thk. Kamil Ahmed Kamil, Dâru'l-Basâir, Kahire 1430/2009.
- Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Vekî b. el-Cerrâh, *Kitâbu'z-Zuhd*, thk. Abdurrahman Abdücebbar el-Ferivâî, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1404/1984.
- Yıldız, Kemal, "Sorumluluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 380-382.
- Zeydan, Abdülkerim, "İslam'a Göre Sadece Niyet", trc. Hasan Güleç, *Diyanet Dergisi*, (1976), C. XV, S. 4, ss. 216-228.



# Biat Hadîsleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil

Yunus Macit

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi  
yunusmacit55@hotmail.com

Öz

*Hız. Peygamber (s.a) ile ashâbı çeşitli vesilelerle birçok kere biatlaşmışlar ve ne pahasına olursa olsun anlaştıkları / sözleştikleri hususlardan caymayacaklarına kesin söz vermişlerdir. Hız. Peygamber'in ortaya koyduğu Nebvî mesajın insanlığa sunmuş olduğu değerlerin birçoğu biat hadislerinde ifade edilmiştir. Bu süreçte Hız. Peygamber (s.a) eğitime dair ilke ve yöntemlerin çoğunu biat sürecinde de dikkate almıştır. Aldığı biatlarla Hız. Peygamber, kendi değerlerini oluşturmuş, onlara göre tutum ve davranışlarını belirleyen, kendini onlara göre yöneten ve denetleyen özgür, bağımsız, ahlaklı kişilerin bir arada yaşadığı bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir. Böylece toplumun ortak değerler etrafında birleşmesi, gücünü ve verimliliğini artırması temin edilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Hız. Peygamber, Sahabe, Biat, Eğitim, Tahlil.*

## **Hadiths on Allegiance (Biat): An Analysis in Terms of Training Principles and Methods**

*The Prophet Muhammad (pbuh) and his companions have declared their allegiances to one another in a number of occasions and make commitment to themselves that no matter what the cost might be, they would never broke their promises. Many of the values which presented by Prophet Muhammad (pbuh) to humanity has been stated in hadith narrations on allegiance (biat). In this process, the Prophet (pbuh) has taken into consideration many of the principles and methods of education. In the process of accepting allegiances of companions, Prophet Muhammad (pbuh) created his own values and aimed to build a society which is consisted by a combination of independent and decent person. Thus, it is ensured the unification of the society around common values and also enhancement of its power and efficiency.*

*Key Words: Prophet Muhammad, Companions, Education, Allegiance (Biat), Analysis.*

Atıf

Yunus Macit, *Biat Hadîsleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil*, Marife, Yaz 2012, ss. 27-48

## Giriş

Tebliğ ve tebyîn göreviyle yükümlü olan Hz. Muhammed (s.a)'in amacı, İslâm toplumunun lideri olarak, vahiyle kendisine bildirilen ilahî talimatların yaşanabileceği bir zemin oluşturmak ve bu mesajları çeşitli vesilelerle ulaşabildiği fert ve toplumlara duyurmaktır. Nitekim o, davet görevine başladığı ilk günden itibaren muhataplarına İslâm'ı bildirmiş, din ve ırk ayrımı gözetmeksizin davetine icabet edenlere kucak açmıştır.

Yüce Allah'ın "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Resûl'e ve sizden buyruk sahiplerine itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, onun hallini Allah'a ve Resûlü'ne bırakın..."<sup>1</sup> buyruğu İslâm'ı benimseyen herkese hitap etmektedir. O halde bir Peygamber olması ve Müslümanların idarecisi olması<sup>2</sup> yönüyle her Müslüman'ın Hz. Muhammed (s.a)'e itaat etmesi gerekmektedir.

Hız. Peygamber'e itaat edeceklerine ve ona tabi olacaklarına söz verenler (biat edenler) genellikle önceden İslâm'ı kabul etmiş veya en azından bu amaçla ona gelmiş kişilerdir. Bu çoğunluğun biatı, İslâm'ın din olarak kabul edilmesinden sonra bir çeşit söz verme, sözleşme olayıdır. Bununla birlikte bir vesile ile Hz. Peygamber ile bir araya gelen, karşılıklı görüşmeler sonunda İslâm'ı kabul etmeye karar verip biat edenler de bulunmaktadır.

Şüphesiz Hz. Peygamber'in İslâm toplumunu inşa etmesinde bu biatların önemli bir fonksiyonu olmuştur. Bu makalede Hz. Peygamber ile yapılan biatların sahabenin eğitimi açısından değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

## I. Biatın İslâmî Açıdan Önemi

Allah Teâlâ insanlar arasından bazı kullarını, emirlerini tebliğ etmek üzere Resûl olarak seçmiştir. Allah, görevlendirdiği bu kişilere buyruğunu vahiy ve ilham yoluyla bildirmiştir. Âdem (a.s) "Yeryüzünde Allah'ın ilk halifesi" olduğu gibi<sup>3</sup> bütün peygamberler de kendi devirlerinde İbrahim (a.s), Dâvud (a.s) vs. gibi tek başına, ya da Musa (a.s) ve Harun (a.s) gibi ikisi birlikte Allah'ın Halifesi olmuşlardır. Hz. Muhammed (s.a) ise peygamberlerin sonuncusudur. O'nun izlediği yöntem, kendisini Allah'ın Resûlü olarak kabul edenlerden bağlılık andı (*biat*) istemek şeklinde olmuştur. Siyasî-dinî bir topluluğu oluşturan ana umde, insanların yapmış olduğu bu bağlılık ve itaat yeminidir. Burada, bir başkan tarafından yönetilen bir toplumun temelinde yatan bir tür toplumsal sözleşme söz konusudur.<sup>4</sup>

Türkçemizde "Biat" diye ifade edilen kavramın Arapça aslı "bey'at"tir. Biat, "satmak, satın almak" manasındaki "bey" masdarına bağlı olarak "yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek" manasında kullanılmıştır.<sup>5</sup> İslâm'da

<sup>1</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>2</sup> Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at*, s. 29.

<sup>3</sup> Bakara, 2/30.

<sup>4</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, no: 1454.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 26; X, 200; Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 120-121.

önemli bir siyasal kavram olan biat, Hz. Peygamber döneminde Allah Resûlü'ne ve dinin temel ilkelerine 'bağlılık bildirme' şeklinde olmuştur.<sup>6</sup>Bu bağlılık (*biat*), aslında Peygamberin şahsına değil, ancak onun aracılığı ile Allah'a verilmektedir. Nitekim "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir,"<sup>7</sup> şeklindeki âyette buna dikkat çekilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a) nasıl biata (ittifak anlaşması) başvurmuşsa, daha sonra halifeleri de, iktidara gelişlerini meşrulaştırmak için en üst derecede böyle bir uygulamaya ihtiyaç duymuşlardır. Prensipler olarak egemenlik Allah'a aittir ve onu istediğine veren de O'dur; ancak uygulamada, ilâhî iradeyi temsil eden, toplumun genel iradesidir. Hz. Muhammed (s.a), "halkın sesi, Hakk'ın sesidir" demek yerine "Allah'ın eli, tek vücut olan topluluğun (cemaat) üzerindedir";<sup>8</sup> "Ümmetim asla yanlış bir hüküm üzerinde ittifak etmeyecektir,"<sup>9</sup> diyecektir.<sup>10</sup>

Ashabın yaptığı biatlar Hz. Peygamber'e ve İslâm'ın emirlerine bağlanmayı ihtiva ettiği için O'nu devlet başkanlığına getirmek anlamını taşıyordu. Ancak O'nun peygamberliği aynı zamanda devlet başkanı olmasının da gereği idi. Dolayısıyla ona biat, hem Peygamber olarak yapacağı tebliğlere inanmak, hem de devlet başkanı olarak vereceği emirlere itaat etmeye söz vermek anlamlarını birlikte ifade ediyordu.<sup>11</sup>

İslâm'ı kabul eden bireyin biat ile katılıp beraber yaşamaya başladığı toplumun dinî-kültürel değerlerini benimseyerek, toplumun yaşama biçimine uygun bir biçimde hayatını sürdürmesi ve böylece toplumsal yaşama aykırı düşen davranışlarla toplum düzenini bozmaya çalışması önlenmiş olacaktır. Toplumsal kontrol mekanizması içinde birey biat ile toplumsal istikrarın korunabilmesi için, Hz. Peygamber'in inşa etmek istediği toplumda yerleştirmeye çalıştığı davranış kalıplarına uygun davranmayı benimsemiş oluyordu ki bu, toplum içinde yer alan bireylerin belirli bir düşünce, amaç ve idealde buluşması anlamına geliyordu.

Mekke dönemi denilince biat hususunda ilk akla gelen Akabe mevkiinde yapılanlar ise de, daha başka biat hâdiseleri de görülür. Söz gelimi Ezd-i Şenûe kabilesinin başkanı olan Dımâd, umre maksadıyla Mekke'ye geldiğinde müşriklerin tüm olumsuz propagandalarına rağmen Hz. Peygamber ile görüşmüştü. Bu görüş-

<sup>6</sup> Kapar, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at*, s. 22, 29,33; Abdülkerim el-Hatîb, *el-Hilâfetu ve'l-İmâme*, s. 280; Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 203; Altuntaş, *Kur'an'da Temel Siyasî Kavramlar*, s.142-163; Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 120-121; Azimli, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", *DAAD*, VII (2007), S. 1, ss. 35-59; Hurç, "Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi", *FÜSBD*, XIII, S. 1, Elazığ 2003, ss. 389-418; Özkan, "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu", *HÜİFD*, 2008/1, VII, S. 13.

<sup>7</sup> Fetih, 48/10. Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, no: 1456.

<sup>8</sup> Nesâ'î, *Tahrimü'd-dem*, 6; Tirmizî, *Fiten*, 7.

<sup>9</sup> İbn Mâce, *Fiten*, 8.

<sup>10</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, no: 1457.

<sup>11</sup> Hulefâ-i Râşidîn görevlerine daima bir biatle başlamıştır. Ancak bu dönemde biat, "halifeyi seçme ve seçilene itaat etme" anlamında siyasî bir içerik kazanmıştır. Söz konusu dönemde biata yüklenen bu anlamın pratikteki yansımaları ise -seçiliş şekilleri farklı da olsa- Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halkın biatı neticesinde halife olarak seçilmiş olmalarıdır. Emevîler'den itibaren İslâm devletlerinde de halifenin değişimi sırasında biat daima başvuru bir prosedür olmuştur. Bk. Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 120-124.

me neticesinde kelime-i şehadet getirerek Müslüman olmuş, kendisi ve kabilesi adına Hz. Peygamber'e biat etmişti.<sup>12</sup>

Toplu biatlar ilk defa peş peşe Akabe'de gerçekleşmiş ve Akabe biatları olarak kayıtlara geçmiştir. Hz. Peygamber'in Akabe'de aldığı ilk biattan sonra yeni Müslüman olan Mü'mine kadınlardan, Allah'a hiçbir şeyi şirk/ortak koşturmak, hırsızlık yapmamak, zinâ etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu sahiplenerek kocasına isnadda bulunmamak (hiç yoktan yalan uydurup iftira atmamak) ve iyi (ma'ruf) işlerde Peygamber'e karşı gelmemek üzere biat almıştı.<sup>13</sup>

Medine'ye hicretin beşinci yılında bilhassa Müslümanlar için tehlikelerin söz konusu olduğu Hendek gününde sahabe Resûlullah'a sağ kaldığı sürece İslâmiyet, cihad<sup>14</sup> ve hicret üzere<sup>15</sup> biat etmişlerdi.

Hicretin 6. yılında vuku bulan Bey'atu'r-ridvân Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de Mekkelilerle antlaşma yolu aradığı sırada gerçekleşmişti. Bu, Hz. Peygamber'in ashabından 1400 kişiyle beraber Kâbe'yi ziyaret etmek üzere silahsız olarak yola çıkması, ancak Kureyşlilerin O'nu Mekke'ye sokmamaları, elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ı alkoymaları ve baskı altında tutmaya çalışmaları üzerine sahâbilerden yeniden biat almasıdır. Son derece önemli olan bu olay Kur'ân'da "*Andolsun ki Allah inananlardan, ağaç altında sana baş eğerek biat edenlerden razı olmuştur. Gönüllerinde olanı da bilmiş, onlara güvenlik vermiş, onlara yakın bir zafer ve ele geçirecekleri bol ganimetlerden bahsetmiştir*"<sup>16</sup> âyetleriyle ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber, hicri 8. yılda Mekke'yi fethedince de Safa Tepesi'ne oturmuş, kadın-erkek, büyük-küçük herkesi affettiğini ilan etmiş ve onlardan iman, İslâm ve şahadet üzere biat almıştır.<sup>17</sup>

Hz. Peygamber bu toplu biatlar dışında da İslâm'a girmek isteyen kişilerden, yani yeni ihtida olaylarında hicret etmek üzere ve cihad gibi önemli faaliyetlere karar verirken, iyi ve temiz bir dinî hayat yaşamak isteyenlerden önemli siyasî olaylar arifesinde veya zaman zaman ashabıyla gerekli gördüğü başka durumlarda biatlaştığı görülür. Nitekim Ubâde b. es-Sâmit "Biz Resûlullah (s.a)'a, zorlukta ve kolaylıkta, tasada ve kıvançta ve başkalarının bize tercih edilmeleri hallerinde dahi dinlemek ve itaat etmek, idarecilerle yönetim hususunda kavgalara girmemek, nerede olursak olalım hakkı söylemek, Allah hakkında hiç kimsenin ayıplamasından korkmamak şartıyla biat ettik,"<sup>18</sup> der.

## II. Biatın Bireysel Açıdan Önemi

İslâm'ın varlığını sürdürebilmesi ve hedeflediği misyonu gerçekleştirebilmesi için Müslümanların dinî amaçlara uygun davranmalarının sağlanması gerekmektedir. Bunun için de Müslümanlar, dinî amaçların gerçekleştirilmesine katkıda

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 241; Müslim, Cum'a, 46.

<sup>13</sup> Mümtetine, 60/12.

<sup>14</sup> Buhârî, Cihad 33,34, Ahkâm, 43; Müslim, Cihad, 130.

<sup>15</sup> Ahmed, *Müsned*, III, 429.

<sup>16</sup> Feth, 40/18, 19.

<sup>17</sup> Ahmed, *Müsned*, III, 415; IV, 168; İbn Esîr, *el-Kâmil*, II, 125.

<sup>18</sup> Buhârî, Ahkâm, 43; Müslim, İmâret, 41; Mâlik, *Muvattâ*, Cihâd, 5; Nesâî, Biat, 1.

bulunurken, kendi amaçlarına da ulaşabileceklerini algılamalıydılar. İşte bu da biat sisteminin etkin işlemesiyle sağlanabilirdi.

Biat, bir anlamıyla da, kişinin Hz. Peygamber/İslâm ile psikolojik olarak bütünleşmesi, dinin amaç ve hedeflerini özümsemesi ve bu doğrultuda kişinin dinî yaşamaya sebat etmede duyduğu kararlılığı ifade eder. Böylece Hz. Peygamber/İslâm ile İslâm'ı kabul edip biat eden kişi arasında bir duygusal bağlılık oluşmaktadır.

Dinî bağlılığı, "kişinin mensubu olduğu din ile psikolojik olarak bütünleşmesi, dinin amaç ve hedeflerini özümsemesi ve bu doğrultuda kişinin dinde kalma yolunda duyduğu arzu" şeklinde tarif edebiliriz.<sup>19</sup>

Duygusal bağlılığı güçlü olan Müslümanlar İslâm'ın öne çıkardığı değerlerini, hedeflerini ve amaçlarını içtenlikle benimser; İslâm'ın bir parçası olarak kalmak isterler. Biat ile gerçekleşen duygusal bağlılık, kişinin kendini İslâm'la özdeşleştirmesini ve onun değerlerine adanmasını içerir. Bu da biatı, kişinin tutum ve davranışlarıyla İslâm'ı içselleştirmesi açısından en önemli bağlılık türü yapmaktadır.

Biat ile oluşan duygusal bağlılığın kişinin kendini İslâm'la birlikte ifade edebilmesi esasına dayanan üç önemli unsurdan bahsedilebilir. Bunlar:

- Dinin amaç ve değerlerine olan inanç ve bunların güçlü şekilde kabulü,
- Dini yaşama ve temsil hususunda daha fazla çaba sarf etmeye gönüllü olması,
- Dine bağlılığı devam ettirme konusunda güçlü bir arzunun varlığı olarak belirtilebilir.

Biat sonucu ortaya çıkan duygusal bağlılık; kişilerin dine pasif olarak itaat etmelerinden daha fazlasını ifade etmekte ve kişilerin, dinî hayatın daha iyi olabilmesi için kendileriyle ilgili birtakım fedakârlıklar yapmaya razı olmaları durumunu kapsayan aktif bir bağ ortaya çıkarmaktadır. İnananların duygusal bağlılığı onların dinî hedeflere daha sıkı sarılmalarının, özdeşleşmelerinin, dinle bütünleşmelerinin, dinî amaç ve değerleri kabullenmelerinin ve din yararına olağanüstü çaba sarf etmelerinin bir göstergesidir.<sup>20</sup>

İslâm'a duyulan bağlılık, Müslüman'ın kendini görece olarak mensup olduğu dinle tanımlama ve onunla ilgilenme derecesi olarak kabul edilebilir. Böylece Müslümanlar, biat ile dinin öngördüğü ödül veya ceza sisteminden beklentileri ya da korkuları olmadan da, dine duydukları bağlılık sayesinde dinî bir yaşantı sergileyebilirler.

<sup>19</sup> Bu tanım, "örgütsel bağlılık" tanımından hareketle tarafımızdan yapılmıştır. Örgütsel bağlılık tanımı için bk. Gürbüz, "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ile Duygusal Bağlılık Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", *ESAD*, Bahar 2006, III, S. 1, s. 58.

<sup>20</sup> Konunun, örgüte duygusal bağlılık yönü itibarıyla bk. Gürbüz, "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ile Duygusal Bağlılık Arasındaki İlişkiler", *ESAD*, Bahar 2006, III, S. 1, s. 59-60.

### III. Biata Konu Olan Hususlar

Hiz. Peygamber'in Mekke döneminde başlayan biat alma geleneğinin farklı konular ve safhalar içerdiği görülür. Hiz. Peygamber, biat esnasında genellikle pratik bir faydayı temin etmeyi düşünmüş, öncelikle muhataplarının içinde bulunduğu veya etkilenebileceği durumları söz konusu etmiştir. Söz gelimi şirkin bütün çeşitleriyle hüküm sürdüğü bir ortam olması itibarıyla O'nun biatlarda muhatabından istediği ilk şey Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak (tevhid) olmuştur.<sup>21</sup>

Bu aşamada O'nun biatlarda önemle üzerinde durduğu bir öncelik de Resûl ve idareci olarak kendisine itaat edilmesidir. Bunun yanında o, biatlarda ibadetlerden namaz ve zekât gibi insanların gevşeklik gösterebilecekleri veya zorlarına gidecek olanlara yer vermiş, cahiliye döneminin çocukları öldürme, ölü arakasından bağırıp çağırarak ağlama, iftira vb. hususlara da yer vermiştir.<sup>22</sup>

Hiz. Peygamber'in biate konu ettiği hususlar bazı âyet ve hadîslerde belirtilmiş olmakla birlikte, özellikle nübüvvetin son dönemlerinde bütün bu hususların birer birer zikredilmesi yerine muhataplarıyla tek kelime yani "İslâm" üzere biat almakla yetindiği de görülmektedir.<sup>23</sup> Bu gerçeği dikkate aldığımızda özelde biate konu olan hususların nihaî hedefinin aslında bir bütün olarak İslâm'ın kendisi olduğu söylenebilir.

Burada yine de bir fikir vermesi açısından ilgili âyet ve hadîslerde biate konu olan hususları maddeler halinde zikretmek uygun olacaktır:

1. İslâm üzere biat,<sup>24</sup>
2. Hiz. Peygamber'i dinlemek ve O'na itaat etmek,<sup>25</sup>
3. Allah'a şirk koşmamak,
4. Hırsızlık yapmamak,
5. Zinâ etmemek,<sup>26</sup>
6. Çocukları öldürmemek,
7. Kimseye iftira etmemek,<sup>27</sup>
8. Beş vakit namaz kılmak,
9. Zekat vermek,
10. Her Müslüman'a karşı samimi olmak,
11. Her Müslüman'a nasihatte bulunmak,
12. Müşriklerden mutlaka ayrılmak,<sup>28</sup>
13. Sırrı gizlemek,

<sup>21</sup> Buhârî, Ahkâm, 49; Müslim, İmâret 88.

<sup>22</sup> Buhârî, Ahkâm, 49; Tefsiru sure 60/3; Nesâî, Salât 5, Bey'at 18; *Muvatta*, Bey'at 2.

<sup>23</sup> Buhârî, Cihâd, 109; Diyât, 22; Müslim, Kasâme 10, Cihâd 130.

<sup>24</sup> Buhârî, Diyât, 22; Müslim, Kasâme 10, Cihâd 130.

<sup>25</sup> Buhârî, Ahkâm, 43; Nesâî, Bey'at 16; *Muvatta*, Bey'at 2.

<sup>26</sup> Buhârî, Ahkâm, 49; Müslim, İmâret 88.

<sup>27</sup> Buhârî, Ahkâm, 49; *Muvatta*, Bey'at 2.

<sup>28</sup> Buhârî, Cihâd 110; Nesâî, Bey'at 17.



14. Ölünün arkasından ağıt yakmamak,<sup>29</sup>
15. Allah ve Resûlü için kendini feda etmek,<sup>30</sup>
16. Cihâd etmek,<sup>31</sup>
17. Yağmacılık yapmamak,<sup>32</sup>
18. Hicret etmek,<sup>33</sup>
19. Sabretmek,<sup>34</sup>
20. İş ve vazifeye yetkili olanla tartışmamak, münakaşa etmemek,
21. Adaletli davranmak,
22. Dinî hayatta, kimsenin ayıplamasından korkmamak,
23. Başkalarını kendisine tercih etmek,<sup>35</sup>
24. Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, Resûl olarak Hz. Muhammed (s.a)'i kabul etmek,<sup>36</sup>
25. Müslüman toplumun kendilerine halife unvanıyla idareci tayin etmeleri ve ona Biat etmeleri.<sup>37</sup>
26. Halktan bir şey istememek.<sup>38</sup>
27. Savaştan kaçmamak.<sup>39</sup>

Hz. Peygamber'in biatına konu edindiği bu maddelerden iman, İslâm, itaat, Hz. Peygamber'e bağlılık ve namaz, zekât, oruç, hac vb. İslâm'ın temel esas ve ibadetleri gibi hususların öncelikle Müslümanları ilgilendirdiği açıktır. Buna karşılık Hz. Peygamber'in biatına konu edindiği hırsızlık yapmamak, zinâ etmemek, çocukları öldürmemek, kimseye iftira etmemek, sırları ifşa etmemek, yağmacılık yapmamak, sabretmek, iş ve vazifeye yetkili olanla tartışmamak, adaletli davranmak, başkalarını kendisine tercih etmek, halktan bir şey istememek, savaştan kaçmamak vb. gibi hususların her zaman ve dönemde tüm insanlığı ilgilendiren ahlaki – evrensel değerler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim biatlarda kabul edilen maddelerin sadece ortaya çıktığı tarih ve coğrafya ile ilgili olmayıp her zaman, her yerde ve her insan için uygulanabilir hükümler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla biat sürecinde Hz. Peygamber'in sahabe'yi eğitimi, tüm insanlığa, zamana ve mekâna bağlı olarak değişmeyecek olan evrensel değerleri kazandırması açısından da önem arz etmektedir.

<sup>29</sup> Buhârî, Tefsiru sure 60/3; Nesâî, Salât 5, Bey'at 18.

<sup>30</sup> Nesâî, Bey'at 8.

<sup>31</sup> Buhârî, Cihâd 33, 34; Müslim, Cihâd 130; Nesâî, Bey'at 9.

<sup>32</sup> Buhârî, Mezâlim 30, Menakıbu'l-ensâr 43; Müslim, Hudûd 44.

<sup>33</sup> Müslim, Musakât 123; Tirmizî, Buyû' 22; Nesâî, Bey'at 9, 10.

<sup>34</sup> Buhârî, Cihâd 110.

<sup>35</sup> Nesâî, Bey'at 5; İbn Mâce, Cihad, 41.

<sup>36</sup> Müslim, Siyâm 197; Ahmed, *Müsned*, V, 297.

<sup>37</sup> Buhârî, Fiten 21; Ahmed, *Müsned*, I, 75, II, 48.

<sup>38</sup> Müslim, Zekat, 108; İbn Mâce, Cihad, 41.

<sup>39</sup> Müslim, İmâret 68, 76; Tirmizî, Siyer 34; Nesâî, Bey'at 7; Dârimî, Siyer, 18.

#### IV. Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Hz. Peygamber'in Biatları

Kur'an'a göre Hz. Peygamber "teblîğ" ve "tebyîn" göreviyle yükümlüdür.<sup>40</sup> Teblîğ ise bir eğitim-öğretim işidir. Nitekim O'nun yaptığı işin bir öğretim ve eğitim faaliyeti olduğunu çeşitli âyetler de ortaya koymaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca, birçok âyette, peygamberin, "doğru yolu gösteren bir rehber"<sup>42</sup> "bir uyarıcı, hatırlatıcı, dikkat çekici"<sup>43</sup> olarak takdim edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla bütün bu anlamdaki âyetler, peygamberin teblîğ ve tebyîn görevinin, tamamen bir eğitim-öğretim görevi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber (s.a)'in bizzat kendisi de vurgulu bir ifadeyle, "Ben, ancak muallim olarak gönderildim"<sup>44</sup> buyurarak bu özelliğinin temel görevleri arasındaki yerini ve niteliğini açıkça belirtmektedir.<sup>45</sup> Nitekim O'nun faaliyetlerinde ve sözlerinde bilgi, öğrenme, öğretme, öğrenci ve öğretmene verilen değer çok fazla yer tutar.

Eğitim ve öğretimde esas olan, kişiyi belli hedefler doğrultusunda yetiştirmektir. Bunu başarabilmek için bazı ilke ve yöntemlerin dikkate alınması gerekir. Zira metod, amaca ulaştırın en kısa yoldur. Uygulanan alan ve ulaşılmak istenen amaca göre, bir değil, birçok metod söz konusu olmakta ve bazen metod, kompleks bir karakter arz edebilmektedir. Ayrıca her konunun öğretim ve teblîği farklı metodlarda olabilir. Bu bakımdan tek bir metod yoktur, metodlar vardır.<sup>46</sup> Bu gerçek, eğitimin hedeflediği amaca ulaşabilmesi için eğitimcilerin çeşitli prensiplerden faydalanabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>47</sup> Bu prensiplerin belirlenmesinde, teblîğ edilen veya öğretilen konunun özellikleri, teblîğ veya öğretimin amacı, muhatap veya öğrencinin özellikleri, konunun öğretildiği yer ve zaman gibi faktörler rol oynamaktadır.

Makalenin bu bölümünde Hz. Peygamber ile ashabı arasında yapılan biatleşme süreci eğitim ilke ve yöntemleri açısından ele alınacaktır.

##### A. Eğitim-Öğretim İlkeleri Açısından Biat Hadîsleri

Birleştirici yaptırımların nispeten az bulunduğu Arap toplumlarında yaşayan insanları bilmedikleri, üstelik ilk bakışta karşı koymaya çalıştıkları yeni bir toplum hayatına alıştırmak, onlara yeni bir inanç sistemi getirerek kabul etmelerini sağlamak, üstelik medenî hayattan nasibini alamamış insanları teşkilatlı toplum hayatına çekmek Hz. Peygamber (s.a) için gerçekten oldukça zor olmuştur. Özellikle kan bağından başka hiçbir bağ tanımayan Arap kabileleri arasında söz konusu bağdan daha kuvvetli ve devamlı bir başka bağ tesis etmek hiç şüphe yok ki, siyasî

<sup>40</sup> Bk. Âl-i İmrân, 3/20; Maide, 5/67, 99; Ra'd, 13/40; Nahl, 16/35, 82; Nur, 24/54; Ankebut, 29/18; Teğabun, 64/12.

<sup>41</sup> Bk. Bakara, 2/151; Cuma, 62/2; Ayrıca bk. Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/164.

<sup>42</sup> Şûra, 42/52.

<sup>43</sup> Zariyat, 51/55.

<sup>44</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 17, No: 229; Ayrıca bk. Muslim, Talak, 4. hadis metninde geçen "innemâ" edatının kullanımı için bk. Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, s. 43-49.

<sup>45</sup> Aydın, "Hz. Peygamber'in Eğitim(ciliğ)ini Güncellemek", *DAD*, Nisan 2010, S. 232, s. 25.

<sup>46</sup> Kemertaş, *Uygulamalı Genel Öğretim Metodu*, s. 57, 327.

<sup>47</sup> Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 29.

idarî ve sosyal konularda belli ilkeler uygulamakla mümkün olabilecekti. Hz. Peygamber (s.a)'in, dağınık bir hayat yaşamaya alışmış insanları İslâm hayat nizamına çekebilmesi, gerçekten, belli prensipler dâhilinde hareket etmesiyle imkân alanına girmişti.<sup>48</sup> Biz Hz. Peygamber'in biat esnasında dikkate aldığı bu prensiplerden bazılarına değinmek istiyoruz.

### 1. Kolaylığı Tercih

Hız. Peygamber biat esnasında, tebliğinin genelinde de olduğu gibi, özellikle birçoğu ilk defa İslâm ile yeni tanışacak olan insanları eğitime ve onlara İslâm'ı duyurma hususunda takip ettiği ilkelerden birisi kolaylaştırmak olmuştur. Nitekim âyet ve hadîslerde, dinin kolaylık olduğu vurgulanır.<sup>49</sup>

İslâm'ı kabul eden herkes bizzat veya temsilcileri vasıtalarıyla Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Biat sürecinin devamı mahiyetinde O'nun vekâlet yoluyla biat eden bu kimselere İslâm'ı öğretilmeleri için muallimler göndermesi söz konusu olmuştu. Hz. Peygamber, muallim olarak gönderdiği bu görevlilere "müjdeleyin, nefret ettirmeyin. Kolaylık yolunu gösterin; güçlük çıkarmayın"<sup>50</sup> buyurarak kolaylığı tercih etmelerini emretmiştir. Zira İslâm Dini'ni kabul eden veya Müslüman olmak isteyen birine kolaylık gösterilirse itaat etmesi de kolaylaşır. Böylelerinin, sonunda genellikle itaatleri artar. Oysa zorluk çıkarılırsa Müslüman olsa bile itaati devamlı veya gerektiği şekilde olmaz.<sup>51</sup> Bundan dolayı insanların İslâm'ı kabul etmesi ve dinin öğretilmesinde kolaylık prensibi esastır. Zira insanların bir şeyi kabul etmesi için en kolay olanını tercih etmek, kolaydan zora, esastan teferruata, bilinenen bilinmeyene doğru zamanla ilerleyen bir tadrîcî metoda sahip olmak gerekir.

Bunun biat esnasında gerçekleşen güzel bir örneğini Ümeyme bt. Rukayka (r.a) anlatır. O, Ensâr'dan bir grup kadınla Peygamber (s.a)'a geldiklerini ve "Allâh'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, hiçbir zaman iftira atmamak, meşrû emirlerinde Hz. Peygamber'e isyan etmemek üzere" biat ettiklerini, O'nun hemen "Gücünüz yettiği ve takat getirebileceğiniz husûslarda!" buyurması üzerine de, "Allah ve Resûlü bize karşı bizden daha merhametlidir, haydi bey'at edelim" dediklerini anlatır.<sup>52</sup>

### 2. Biat Edenlerin Durumunun Dikkate Alınması

Toplumu oluşturan fertler çeşitli yönleriyle birbirlerinden farklı olup her birinin kendine özgü psikolojik ve biyolojik yapısı mevcuttur. Toplumların da yine kendilerine özgü sosyolojik özellikleri vardır. Eğitimin istenilen düzeye ulaşabilmesi için kişilerin ve toplumların özel durumlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Hz. Peygamber (s.a), biatlarında da bu hususa dikkat etmiştir. Biatın sağ-

<sup>48</sup> Uğur, "Asr-ı Saadette Sosyal Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, I, 168.

<sup>49</sup> Bk. Bakara 2/185; Hacc 22/78; Nisâ 4/28; Buhârî, İman, 29; Ahkâm, 43; Müslim, İmâre, 90; Nesâî, İman, 28.

<sup>50</sup> Müslim, Cihâd, 6.

<sup>51</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 42.

<sup>52</sup> Tirmizî, Siyer, 37; *Muvatta*, Bey'at, 2.

lıklı bir şekilde gerçekleşmesi için O'nun, muhataplarının yaşantıları, bilgi düzeyleri, inançları, temel değer ve tutumları, o anki psikolojik durumları hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu ve bunları dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

#### a. Kişisel Farklılıklara Dikkat Etmek

Eğitimde amaç, insanları bizzat ferdi farklılıkları göz önünde bulundurularak eğitmek ve hayata hazırlamaktır. Aynı kültür ve çevrede yaşayan insanlar, aynı çevresel faktörlerin etkisi altında buldukları halde farklı olaylardan etkilenebilmektedir. Bir kimsenin temel kişilik özellikleri, bize onun dinî tutumu ve davranışları hakkında da bilgi verebilir.<sup>53</sup> Fert ve toplum eğitiminin ne kadar önemli olduğu, Hz. Peygamber'in biatlarında ele alınan konuların çeşitliliğinden de anlaşılmaktadır. Bu eğitimle yetişen fertlerin oluşturduğu toplum, isyan, bozgunculuk, Allah ve Resûlüne karşı gelmek ve insanlar arasında saygısızlık ve ara bozuculuk yapmaktan uzak kalarak toplumun huzur ve mutluluğu için en büyük adımı atmış olacaktırlardır.

Hız. Peygamber biat için huzuruna gelen fertlerin durumlarını dikkate alır, onların varsa endişelerini ifade etmelerine imkân verir, söz hakkı tanır. O, biat için gelenlerin geçmişteki yaşamlarına dair endişelerini giderme doğrultusunda ileri sürdüğü şartlarına açıklık getirirdi. Nitekim Amr İbnu'l-Âs Müslüman olmak üzere Hz. Peygamber'e geldiğinde daha önceden Müslümanlara karşı işlediği olumsuzluklar nedeniyle endişe etmişti. Amr o anı şöyle anlatır: "Bir anda kendimi O'nun önünde buldum. Utancımın dolayısı başımı kaldırıp yüzüne bakamıyordum. Elini uzat sana biat edeceğim, dedim. O elini uzatınca, elimi çektim. "Ne oldu, neden elini çektin?" dedi. Sana biat için bir şartım var, dedim. "Nedir?" dedi. Geçmiş günahlarımın bağışlanmasını, affedilmemi diliyorum, dedim. "Ey Amr! Biat et ve Müslüman ol. Korkma İslâm kendinden öncekileri siler atar" dedi. Ben de elini tutup Müslüman oldum."<sup>54</sup> Bu cevapla İbnü'l-Âs'ın tereddütleri giderilmişti.

Bunalan ve yaptıkları hatalardan dolayı vicdan azabı çeken insanları içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak için onları müjdeleyerek rahatlatmak, onlara umut vermek en uygun eğitim metodudur. Bir insanı, yaptığı bir hatadan dolayı ya da işlediği bir suçtan dolayı kınamak ya da korkutmak, o insanı daha da içine kapatacak ve suçluluk duygusuna kendisini iyice kaptırarak psikolojik bir bunalıma itecektir. Hz. Peygamber'in biat esnasında korkutmadan, kolaylaştırıcı ve müjdeleyici bir tavırla muhataplarına yaklaşması, onun bu husustaki genel uygulamaları ile uyum içindedir. Aynı zamanda böyle bir mesaj ve yakınlaşma, suçların önüne geçme açısından da önemlidir. Böylece biat, erdemli insanlardan oluşan bir toplum inşa etme hedefinin gerçekleşmesine de katkıda bulunacaktır.

#### b. Toplumsal Farklılıklara Dikkat Etmek

İslâm'ı tebliğ sürecinde Peygamber (s.a)'in farklı farklı muhatapları olmuştur. Dolayısıyla O, peygamberlik misyonu gereği toplumu oluşturan fertlerin bireysel özellikleri kadar, toplumsal farklılıkları da dikkate almıştır. Sözgelimi Esed ka-

<sup>53</sup> Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, s. 52.

<sup>54</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 258; Ahmed, *Müsned*, IV, 199.

bilesine Tay kabilesinin sularına ve topraklarına izinsiz girmelerini yasaklayan bir emirname vermiştir.<sup>55</sup> Söz konusu yazı sadece bu hükümle, başlarına Kudâî b. Âmir'in tayin edildiğini bildiren ibareyi içeriyordu.

Adiy b. Hâtim'in yaşadığı bölgede avcılık önemli bir geçim kaynağı olduğu için bu kabilenin temsilcilerine ayrıca İslâm'ın av ile ilgili hükümleri ayrıntılı bir şekilde öğretilmiştir.<sup>56</sup>

Cerîr b. Abdullah örneğinde olduğu gibi Peygamberimiz Yemen'de bazı kabileleri ve şahısları İslâm'a davet için merkezden ordular göndererek İslâm'ı yaymak üzere faaliyete geçmek yerine, yeni dini benimseyen kabile liderlerini kendi vatan-daşlarına ve komşu kabilelere göndermiştir.<sup>57</sup> O'nun bu tutumu, toplum psikolojisini göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in bu ve buna benzer uygulamalarından, hangi kabilelerde ne tür problemlerin bulunduğunu çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Zira bir davetin başarıya ulaşması, davetçinin, muhatabının kültürel ve psikolojik yapısını göz önünde bulundurarak yaklaşmasına bağlıdır.<sup>58</sup>

#### *c. Biat Edenlerin Sevgi, Hoşgörü ve Dostça Karşılınması*

Hz. Peygamber'in görevi, insanlara dini tebliğ etmek, din konusunda onları eğitmektir. İnsanlara sevgi ve saygı çerçevesinde dostça yaklaşmak ve onlara hoşgörülü davranmak, eğitim-öğretimde arzulanan hedefe ulaşabilmek için aranan temel şartlardandır. Cüreş temsilcileri, Müslüman olup biat etmek üzere geldiklerinde Hz. Peygamber onlara şu sözleriyle iltifatta bulunmuştur: "Hoş geldiniz! İnsanların en güzel yüzlüleri, en doğru, en tatlı sözlüleri, emaneti en çok gözetenleri! Sizler bendensiniz, ben de sizdenim". Ayrıca Hz. Peygamber onlara ikramda bulunmuş, hayvanları için otlak olmak üzere Cüreş civarındaki belirli korulukları tahsis etmiştir.<sup>59</sup>

Mekke'nin fethinden sonra halkın İslâm'ı kabul ile biat etmelerini temin için yapılan ve başarıya ulaşan uygulamalar da bu kapsamda ele alınabilir. Zira Hz. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra, daha önce kendisine ve Müslümanlara onca işkence ve eziyet yapmış, Mekke'den çıkmak zorunda bırakmış olan halka bir konuşma yapmıştı. O bu konuşmasında şunları söylemişti:

"Ey Kureyş cemaati! Ey Mekkeliler! Ne dersiniz? Şimdi hakkınızda benim ne yapacağımı sanırsınız?" diye sordu. Kureyşliler "Biz, senin hayır ve iyilik yapacağını sanır ve 'Sen hayır yapacaksın!' deriz. Sen, kerem ve iyilik sahibi bir kardeş; kerem ve iyilik sahibi bir kardeş oğlusun! Gücün yetti, iyi davran!" dediler.

Bunun üzerine, Hz. Peygamber: "Benim halimle sizin haliniz, Yusuf (a.s.)'ın kardeşlerine dediği gibi olacaktır. Yusuf (a.s.)'ın kardeşlerine dediği gibi, ben de: 'Size bugün hiçbir başa kakma ve ayıplama yoktur! Allah sizi yarlıgasın! O, Esirge-

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 264.

<sup>56</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 257.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 264.

<sup>58</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 260.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 338.

yticilerin En Esirgeyicisidir!"<sup>60</sup> diyorum. Gidiniz! Sizler, hür ve serbestsiniz!" buyurdu.<sup>61</sup>

Halid b. Velid, Osman b. Talha ve Amr b. As'ın biatları esnasında Hz. Peygamber'in sergilemiş olduğu sevgi dolu, hoşgörülü ve dostça tavır da eğitim açısından önemli bir örnektir. Bu üç arkadaşı İslâm'ı kabul ettiklerini bildirmek üzere mescide gitmişlerdi. Mescide girdiklerinde Resûlullah'ı bir grup Müslümanla sohbet ederken buldular. O anı Amr şöyle anlatır: Resûlullah'ın yanına girdiğimizde yüzü pırlı pırlı parlıyordu. Sevinçliydi. Müslümanlar çevremizi sardılar. Onlar da sevinç içindeydiler. Resûlullah bize baktı ve gülümseyerek "Mekke ciğerparelerini kucağıma attı", dedi.<sup>62</sup>

Halid de Resûlullah'la karşılaşmasını şöyle anlatır: Bizi görünce gülümsedi. Gülümsemesi yüzünden hiç eksilmedi. Selâm verip yanına yaklaştım. Selâmımı güler yüzle karşıladı. Allah'tan başka ilâh olmadığını ve senin de O'nun elçisi olduğunu kabul ediyorum, dedim. "Beri gel" dedi. İyice yaklaştım. "Senin akıllı olduğunu ve er-geç hakikati göreceğini biliyordum. Sana doğru yolu gösteren Allah'a şükürler olsun", dedi. Ben Ey Allah'ın Resûlü, durumumu biliyorsun. Sana karşı açılan bütün savaşlarda bulundum. Günahlarımın bağışlanmasını dile, dedim, "İslâm kendinden öncekileri siler; günahları keser atar", dedi.<sup>63</sup>

Hız. Peygamber biat için huzuruna gelecek olan fertlerin durumlarını dikkate almıştır. Bunu en güzel örneklerinden birisi İkrime'ninbiatı sürecinde yaşanmıştır. Zira İkrime b. Ebû Cehil Mekke'nin fethi sırasında öldürülme korkusuyla Yemen tarafına kaçmıştı. İkrime'nin hanımı Ümmü Hakîm, Hız. Peygamber'e gelip biat ederek Müslüman olmuş, sonra kocasının öldürüleceğinden korkarak kaçtığını belirterek eman vermesini istemişti. Hız. Peygamber'in İkrime için eman vermesi üzerine Ümmü Hakîm, onu bulmuş ve emniyette olduğunu bildirerek birlikte Mekke'ye dönmüştü. İkrime ile buluşma aşamasında Hız. Peygamber ashabına: "İkrime, sizin yanınıza, mü'min ve muhacir olarak geliyor! Sakın, onun babasına kötü söz söylemeyiniz! Çünkü ölüye kötü söz söylemek yaşayan yakınlarını üzer, ölüye de bir şey erişmez!" buyurmuştu.<sup>64</sup> Hız. Peygamber İkrime'yi gördüğü zaman da onun gelişine sevincinden dolayı hemen sıçrayıp ayağa kalkmış, onu karşılayarak kucaklamış ve ona "Hoş geldin süvari muhacir!" buyurmuştu.<sup>65</sup>

Hız. Peygamber'in Mekke'nin Fethi'nde sergilediği hoşgörü ile elde ettiği başarıyı değerlendiren İngiliz subayı Bodley, çok yönlü bir insan olan Hız. Muhammed (s.a)'in insanların zaafalarını hesaba kattığını ve bu zaafılara karşı müsamaha gösterdiğini, insanların ihtiraslarını anladığını vurgular. O, Hız. Peygamber'in hoşgörü çizgisini hemen her ortamda izlediğini, itidalden en sıkıntılı zamanlarında bile ayrılmama çabası içinde bulunduğunu ifade eder. Bodley, hoşgörü, kolaylaştırma ve

<sup>60</sup> Yûsuf 12/92

<sup>61</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifa*, I, 229; Kastalânî, *Mevâhibü'l-ledüniye*, II, 469; Şâmî, *Sübülül-hüdâve'r-reşâd*, V, 242.

<sup>62</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, II, 744, 745; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, IV, s. 346.

<sup>63</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, II, 748, 749; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 252, VII, 395.

<sup>64</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, II, 851; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, III, 1082.

<sup>65</sup> Zübeyrî, *NesebüKureys*, s. 311; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, III, 1084; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, IV, 67-70.

ılımlı politikanın onun başarısına damgasını vurduğunu dile getirir ve "Ebû Cehil'in oğlu İkrime'nin İslâm'ı kabul etmesi, *itidal ve kolaylığı* haklı gösteren bir zaferdi,"<sup>66</sup> der.

Hız. Peygamber biat esnasında muhataplarının hoşgörü sınırlarını zorlayacak isteklerini, onları incitmeden ikna ederek reddetmiştir. Sözelimi Tâifliler İslâm'ı kabul etmeye hazır olduklarını bildirip biat etmek üzere Medine'ye bir heyet göndermişlerdi. Heyettekiler anlaşma koşullarını baştan sona yazmışlar, sadece Muhammed (s.a)'in mührü için boş yer bırakmışlardı. Tâifliler Hız. Muhammed (s.a)'i Allah'ın Elçisi olarak kabul etmek için namaz, zekât ve cihad gibi ibadet ile zina, içki ve faiz gibi yasaklardan muaf tutulmalarını ön şart olarak ileri sürmüşlerdi. Bunun üzerine Hız. Peygamber onlara şunları söyledi: "Namaz, Rabbimiz olan Allah'ın varlığını kabul etmenin sadece bir dış görüntüsüdür. Allah inancı taşıyan bir din, namaz kılmak gibi Allah'ın varlığını tanımayı ifade eden bir hareketi içinde barındırmıyorsa, din denilmeye layık değildir. Fuhuş ve zinaya gelince, toplumsal hayatta bundan daha iğrenç ve nefrete layık bir hareket yoktur. İçinizden hanginiz hanımının, kız kardeşinin ya da kızının herhangi bir insan tarafından tecavüze uğramasını ister? Öyleyse diğer insanların da sizden kendi akrabalarına tecavüzde bulunmanızı istememelerini anlayışla karşılamamız gerekir."<sup>67</sup>

Oldukça nâzik bir ortamda geçen bu görüşmelerde Hız. Peygamber'in üstlendiği ilâhî tebliğ görevinin esasları ve hangi noktalar üzerinde durduğu hemen göze çarpmaktadır. Allah'ın birliği (vahdâniyet) ve putperestliğin kabul edilemezliği konularında o sarsılmaz bir kararlılık sergiliyordu. Fuhuş ve zina gibi, ahlâka aykırı düşen en önemli kusur ve kötü fiilleri kesinlikle kabul etmiyordu.<sup>68</sup> Ama bu tavrını yine de muhataplarını ikna ederek onları kırmadan, incitmeden ortaya koyuyordu.

### 3. Eğitimde Süreklilik İlkesi: Biat Edenlerle Birlikte Muallim Gönderilmesi

İnsan, fıtratı gereği hayat boyu öğrenme, yeni şeyler kazanma ihtiyacını hissederek.<sup>69</sup> Hız. Peygamber'e biat edenlerin kabul ettikleri yeni dinin esaslarına uygun bir şekilde yaşamaları, bu din hakkında bilgi sahibi olmalarıyla mümkündür. Biat öncesinde az da olsa bu dini benimseyecek kadar ön bilgiye sahip oldukları var sayılsa bile, dinî hayatın tamamı hakkında yeterli bilgi sahibi oldukları söylenemez.

Hız. Peygamber'e biat edenler, verdikleri sözlere bağlı kalma yanında, kabul ettikleri yeni dinin esaslarını öğrenmek için öğreticilerle birlikte memleketlerine dönüyorlardı. Hız. Peygamber, hicretten iki yıl önce Mekke'ye gelip Akabe mevkiinde Müslüman olup biat eden Medinelilerin eğitimi ile de ilgilenmiş; istekleri üzerine onlara Kur'ân'ı ve İslâm'ın prensiplerini öğretmek için Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye öğretmen olarak göndermiş ve böylece biat sürecini bir tebliğ ve tebyîn faali-

<sup>66</sup> Bodley, *Tanrı Elçisi Hız. Muhammed*, s. 377. (Nakleden, Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 279.)

<sup>67</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, no: 819.

<sup>68</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, no: 819.

<sup>69</sup> Özbek, "İslam Eğitiminin Özelliklerine Genel Bir Bakış", *SÜİFD*, 1990, S. 3, s. 272.

yetine dönüştürmüştü. O sırada 25 yaşlarında bir genç olan Mus'ab b. Umeyr'in faaliyetleri sonucunda Üseyd b. Hudayr ve Sa'd b. Muaz gibi iki nüfuzlu kabile reisinin de içlerinde olduğu pek çok Medineli Müslüman olmuştu.<sup>70</sup>

Hicretten sonra Hz. Peygamber hem ashabını eğitmek, hem de öğretici ihtiyacı karşılamak üzere Mescid-i Nebevî'ye bitişik Suffe denilen gölgelikte bir medrese açarak burada ihtiyacı olan davetçi ve muallimleri yetiştirmeye başlamıştı. Burada eğitim ve öğretim görenler, sürekli Peygamberimizin yanında bulunup ilim tahsiliyle meşgul oldukları için dinin ahkâmını, Kur'ân ve sünneti iyi bir şekilde öğreniyorlardı. Medine dışındaki kabileler biat sonrasında muallim ve mürid istedikçe Peygamberimiz onlara umumiyetle Ashâb-ı Suffe'den bazılarını gönderirdi. Böylece Medine'de birkaç gün süren eğitim ve öğretimlerine kendi yurtlarında da Hz. Peygamber tarafından tayin edilen bir öğretici vasıtasıyla devam etmek suretiyle bir süreklilik sağlanıyordu.

## B. Eğitim-Öğretim Yöntemleri Açısından Biat Hadîsleri

Hz. Peygamber'in eğitim sürecinde bulunduğu ortam ve muhatapların durumuna göre birden fazla metod uyguladığı görülmektedir. Hatta aynı anda farklı metodları uyguladığı da olmuştur. Biz bir makale sınırları içinde onun biat esnasında uyguladığı metodlardan bir kaçına işaretle yetinmek istiyoruz.

### 1. Takrir Metodu

Eğitim ve öğretimin olduğu her yerde, hemen ilk bakışta göze çarpan ve adeta eğitim ile klasik bir bütünlük sağlamış yegâne metod, takrir metodudur. İnsanların en kolay ve rahat anlaşabilmelerini sağlayan unsur dil, yani ifadedir. İnsanlar düşündüklerini, bildiklerini ve tecrübelerini çoğu zaman araya başkalarını veya bir aracı koymadan ve doğrudan doğruya karşılarındakilere aktarmak ihtiyacını duymuşlardır. Bu sebeple takrir metodu, bilgi edinmede ve aktarmada kullanılan en eski ve en etkili metodlardan biridir.<sup>71</sup>

Eğitimde kullanıldığı manada takrir metodu, bir soru veya problem şekline konulmuş önemli bir hususun, muhataplara açık bir şekilde anlatılması, izah edilmesi ve açıklanması manasında kullanılan bir öğretim tekniğidir.<sup>72</sup>

Peygamberimiz biat için kendisine gelen kişi veya heyetlerin hemen hepsine onlara İslâm'ı takdim ederken takrir metodunu kullanmıştır. Sözelimi Havlân heyeti temsilcilerine İslâm'ın temel esaslarını, helal ve haram olan hususları açıklamıştır.<sup>73</sup>

### 2. Soru-Cevap Metodu

İnsanlar bilmek istedikleri şeyleri sorarak öğrenirler. İnsan bilgisinin büyük çoğunluğu sorarak öğrendiği şeylerden oluşmaktadır.<sup>74</sup>İnsanın en büyük özelliklerle-

<sup>70</sup> İbn-i Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 219, III, 118.

<sup>71</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s.144.

<sup>72</sup> Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, s. 241.

<sup>73</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 324.

<sup>74</sup> Demirek, *Kur'an'ı Kerim'de Teşvik ve Sakındırma Metodu*, s. 88.



rinden biri de meraklı olması, etrafında olup biten olayları devamlı öğrenme isteğinin olmasıdır. İnsan çocuk yaşlardan itibaren konuşmaya başladıktan sonra her şeyi sorarak öğrenme isteğini belirtir.<sup>75</sup>

Hz. Peygamber, genel eğitiminde olduğu gibi biatları esnasında da soru-cevap metodunu kullanmıştır. Ashab bütün problemlerini Hz. Peygamber'e sorarak öğrenirdi. Biat için gelenler de Hz. Peygamber'e sorular sormaktaydı. Kimisi, bilmediğini öğrenmek için soruyor, kimi, tartışma çıkarmak için, kimi de Hz. Peygamber'i sınava tabi tutmak için soruyordu.<sup>76</sup> Sözelimi Benî Selâmân geldiklerinde Hz. Peygamber'e namaz, İslâm şeriatları, göz değmemesi için okuyup üflemenin caiz olup olmadığı vb. şeyler hakkında birtakım sorular sormuşlardı.<sup>77</sup>

Eman verilmesi üzerine Hz. Peygamber'in huzuruna çıkan İkrime "Yâ Muhammed! Sen beni nelere davet ediyorsun?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "Ben seni Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına ve benim de Resûlullah olduğuma şahadet etmeye, namaz kılmaya, zekât vermeye, oruç tutmaya, haccetmeye ve şöyle söyle yapmaya davet ediyorum!" buyurup, İslâmiyet esaslarını ve İslâm ahlâkını saymıştı.<sup>78</sup>

Biat edenler, biata konu olan hususlar dışında bölgelerinde var olan uygulamalar veya kendi özel durumları ile ilgili soru soruyorlardı. Sözelimi Ceşân temsilcileri Medine'ye geldiklerinde Yemen'de imal edilen bal şarabı (bit') ve arpadan yapılan içki (mızr) nin adını zikrederek hükmünü sormuşlardı. Bu içkilerin çok içildiğinde sarhoş ettiğini öğrenen Hz. Peygamber "Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır" buyurmuştu. İşçilerine içirmek için şarap bulduran bir adamın durumunu sorduklarında da "Her sarhoş edici şey haramdır" cevabını vermişti.<sup>79</sup> Kendilerinin üzüm ve içki sahibi olduklarını, şarabın haram kıldığını ve üzümü ne yapacaklarını soran Fîrûzed-Deylemî'ye "Onu kurutup kuru üzüm yapınız" demişti.<sup>80</sup>

Soru, öğrenmek isteyen den gelebileceği gibi öğretmenden de gelebilir. Söz gelimi Adiy bin Hatim'in İslâm'ı kabul edip biat etmesi sürecinde bunu görüyoruz. Kavminin lideri ve Hıristiyan biri olan Adiy'i Hz. Peygamber evinde misafir etmişti. Aralarında geçen konuşmalar esnasında o (s.a) bir ara Adiy'e dönmüş ve sorular sormaya başlamıştı. Adiy bu anı şöyle anlatır:

Hz. Peygamber bana döndü ve şöyle sordu: Adiy, de bakayım Allah'tan başka ilah var mı? Hayır, dedim.

- Sen Rekusi misin (Hıristiyanlık ile yıldızlara tapan Sâbiiler arasında karma bir din) diye sordu.

- Evet cevabını verdim.

- Sen kavminin savaş ganimetlerinden dörtte bir pay alıyor musun?

- Evet alıyorum dedim.

- Peki, bunun Rekusilikte haram olduğunu bilmiyor musun? Diye sordu.

<sup>75</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 172.

<sup>76</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 150.

<sup>77</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 332.

<sup>78</sup> Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 852.

<sup>79</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 359.

<sup>80</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 232.

- Evet vallahi yaptığım haramdır. Doğru diyorsun dedim.

Müslüman olmana engel nedir? Hz. Peygamber (s.a) bana baktı ve şöyle devam etti: "Adiy! Sanıyorum seni Müslümanlığı kabulden alıkoyan şeyler şunlardır:

- Belki Müslüman halkın yoksul hali seni İslâm'a girmekten alıkoyuyor. Vallahi, gelecekte Müslümanların malı o kadar çok olacak, o kadar zengin olacaklar ki mallarını koyacak yer bulamayacaklardır.

- Belki seni Müslümanların sayısının az, düşmanlarının çok olması etkilemiş, dine girmekten alıkoyuştur. Vallahi yakın gelecekte Irak'tan tek başına yola çıkan bir kadın Mekke'ye kadar tek başına yolculuk edecek de kimseden ürkemeyecek.

- Belki sen güç ve kudretin başkalarında olduğunu görünce İslâm'dan kaçırıyorsun. Vallahi yakın gelecekte Babil'deki beyaz sarayların (Irak ve İran'ın) Müslümanlara boyun eğdiğini göreceksin."

Bu sözleri duyan Adiy, "Ey Allah'ın Resûlü ben İslâm'ı kabul ettim"<sup>81</sup> demekten kendini alamaz.

### 3. Yaşayarak (Aktif) Öğrenme Metodu

Eğitim biliminde yaparak ve yaşayarak öğrenme metodunun genel bir ifadeyle karşılığı aktif öğrenme metodudur. Aktif öğrenme metodu, birçok eğitim ve öğretim metodu arasında, önceden tespit edilen bir programı hazmettirmek suretiyle gerçekleştirmeye çalışan bir yoldur.<sup>82</sup> Bu hazmettirme işini, dışarıdan verilen bilgilerle değil, kişinin bizzat yaparak ve yaşayarak gerçekleştirmesi bu metodun aynı zamanda bir "öğrenme" metodu olduğunu göstermektedir.<sup>83</sup>

İslâm dini iman edenlere mutlaka Allah'a ibadet etmek vazifesini yüklemek ve ondan çeşitli ameller işlemesini talep etmektedir. Böylece iman eden kimse, birçok dinî faaliyet ile karşı karşıya kalmaktadır. Yapılan bu faaliyetler, duyu organlarını eğitir, kişiye görgüye dayanan yeni ve sağlam bilgiler kazandırır, hafızayı çabuklaştırır, doğruluğu sağlar ve kavrayış yeteneğini çoğaltır.<sup>84</sup>

Yaşayarak öğrenme metodunun en güzel şekilde icra edildiği ibadet namazdır. Namaz, Hz. Peygamber'in biatlarında, muhataplarının hemen hepsinden yerine getirmelerini şart koştuğu bir ibadettir. Örneğin Cerîr b. Abdullah Resûlüllah(s.a)'a namazı tam olarak kılmak, zekâtı hakkıyla vermek, her Müslüman'a nasihat etmek üzere biat ettiğini bildirir.<sup>85</sup> Dolayısıyla biat edenlerin uygulamaya başladığı ilk ibadet olan namazın öğretilmesinde aktif metodun uygulandığını söyleyebiliriz.

### 4. Model Alma Yoluyla Öğrenme (Sosyal Öğrenme)

Eğitim ve öğretimin her alanında olduğu gibi, dinî ve ahlâki öğretimlerde de güçlü bir modele her zaman ihtiyaç vardır. Davranışları örnek vererek insanları eğitmek, Hz. Peygamber'in genel eğitim metodlarından biridir.<sup>86</sup> Allah, Hz. Muhammed (s.a)'i, insanlar gibi yaşayan, aynı duygulara sahip biri olarak, onların içinden

<sup>81</sup> İbn Hacer, *el-İsabe*, IV, 388-390.

<sup>82</sup> J. Leif ve G. Rustin, *Pedagoji Doktrinleri Açısından Genel Pedagoji*, s. 284.

<sup>83</sup> Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, s. 267.

<sup>84</sup> Kanad, *Kısaltılmış Pedagoji*, İstanbul 1977, s. 218.

<sup>85</sup> Buhârî, İmân 42, Mevâkît 3, Zekât 2; Müslim, İmân 97-98.

<sup>86</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'da Üsve-i Hasene Kavramı- Model Alma Yoluyla Öğrenme", *Diyanet İlmî Dergi*, XLII, S. 3, Ankara 2006, s. 38.

seçmiş ve onları eğitmesi için göndermiştir.<sup>87</sup>Kur'ân'ın ilk öğrencisi ve aynı zamanda sahabîlerin ve bütün Müslümanların öğretmeni olarak O, söz ve davranış bütünlüğüyle Kur'ân'ın hayata uygulanışı noktasında bir modeldir.

İnsanlar bilmedikleri şeylere karşı mesafeli dururlar. Bilgisizlikten kaynaklanan bu olumsuzlukları bertaraf etmenin etkili yolları arasında gerçeği bizzat göstermek, söz eylem birliği sergilemek, kısaca muhataba örnek bir model sunmak sayılabilir. Bunun eğitimdeki başarısı da göz ardı edilemeyecek derecede büyüktür. Nitekim Hz. Peygamber biat için gelenlere, ashabının örnek hayatını izlemelerini eğitiminin bir parçası yapmıştır. O bu amaçla, biat için gelenlerin Medine'de bir müddet kalmalarını, bu arada Mescid-i Nebevî'de sahabîleri izlemelerini, bazı evlerde misafir olmalarını, böylece İslâm'ı kabul eden insanların hayatlarında ne gibi değişiklikler meydana geldiğini gözlemleyebilmelerine ortam hazırlamıştır.<sup>88</sup>

Sakîf heyetinden Osman b. Ebi'l-Âs'ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber Sakîf heyetini, kalpleri yumuşasın diye, Mescide indirmişti.<sup>89</sup>Sakîf temsilcileri, geceleyin okunan Kur'ân-ı Kerîm'i ve ashabın teheccüd namazında okuduklarını dinlemekte, Müslümanların beş vakit namazlarında saf oluşlarını seyretmekte ve Muğîre'nin evine dönmekte idiler.<sup>90</sup>Bir müddet böyle devam etmiş, yaptıkları gözlemler ve çeşitli görüşmeler sonunda Sakîf temsilcileri Müslüman olmuşlardır.<sup>91</sup>

## 5. Uzaktan Öğretim Metodu: Biat İçin Gelenlere Eğitim Amaçlı Mektuplar Vermesi

Uygulamalı eğitimin az olduğu alanlarda uzaktan eğitim metodu alternatif bir öğrenim biçimi olarak öne çıkmaktadır. Uzaktan eğitimi, öğretici ve öğrenenin fiziksel olarak farklı mekânlarda olduğu, öğrenimlerini kendi hız ve kapasitelerine göre ayarlayarak, eğitim teknolojilerinden yararlanarak, verimli ve kaliteli bir şekilde öğrenme - öğretme etkinliklerini sürdürebilecekleri bir eğitim sistemi olarak tanımlayabiliriz.<sup>92</sup>

Hz. Peygamber'in İslâm'ı cihana yaymak için kullandığı tebliğ vasıtalarından biri de çevre ülkelerin devlet başkanlarına yazdığı mektuplar ve gönderdiği elçilerdir. Bizzat gitmeye imkân bulamadığı bölgelerin insanlarına mektuplar ve elçiler göndererek onların İslâm'ı kabul edip biat etmelerini temin etmeye çalışmış, İslâm'ın esaslarını bazı kabilelere yazılı olarak vermiştir.<sup>93</sup> Hz. Peygamber'in mektuplar göndererek eğitim öğretimin devamını sağlamaya çalışması, onun uzaktan eğitiminin örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Has'am kabilesi mensupları da Hz. Muhammed (s.a)'e tabi olduklarını bildirerek biat etmek üzere Medine'ye bir heyet gönderirler. Onlar Hz. Peygamber'e "Allah'a, O'nun elçisine ve onun Allah katından getirdiği şeylere inandık. Sen bize bir mektup yaz, biz de onun içinde olanlara tabi olalım" derler. Bunun üzerine

<sup>87</sup> Ahzâb, 33 / 21.

<sup>88</sup> Benî Selâmân temsilcileri biat için geldiklerinde Remle bintiHâris'in konağında misafir edilmişler (Bk. İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 19) ve burada üç gün kalmışlardı. İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser*, II, 321.

<sup>89</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 218, Ebû Dâvud, Harâc, 25-26.

<sup>90</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, III, 965. Ebû Dâvud, Şehr Ramazan, 9.

<sup>91</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, III, 965-966, 968; Ebû Dâvud, Harâc, 25-26.

<sup>92</sup> Gümüş, *Çevrimiçi İşbirliği Ekiplerinde Öğrenenlerin Sorun Çözerek Öğrenmeyle İlgili Tutum ve Görüşleri*, s. 8.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 324.

kendileri için şu belge yazılır: "Bu, Allah'ın elçisi Muhammed'den Bîşe'de ve çölde yaşayan Has'amlılara bir ahidnâmedir. Câhiliye döneminde dökülmüş olan kanlarınızdan dolayı intikam almanız kaldırılmıştır. Sizin içinizden her kim İslâmiyet'i isteyerek veya istemeyerek kabul ederse, bolluk ve kıtlık zamanına göre artan-eksilen, yağmur suyu veya şebnem suyu ile sulanan yumuşak arazideki ziraatın yetiştirilmesi ve yenilmesi kendisine aittir. Akan su ile sulanan yerlerden öşür, yani onda bir, kuyu ile sulananlardan ise yirmide bir alınır".<sup>94</sup>Has'amlılar için düzenlenen yazı, kan davalarının yasaklandığına dair ifadeleri ve arazi ürünlerinden tahsil edilecek zekâtın miktarlarını içermesi bakımından önemlidir.

## V. Eğitim Açısından Biatın Sonuçları

Hız. Peygamber'e biatta duygusal ve mantıksal olarak O'nu kabullenmenin önemli yeri vardır. Bu kabulde, henüz peygamberliği öncesinde dost düşman herkes tarafından el-Emîn (güvenilir bir kimse) olarak tanınıp kabul edilmesinin de O'na biat edenlerin bağlılığını artırdığı düşünülebilir. Zira güven bireyler arası ilişkilerin inşa edilmesinde ve sürdürülmesinde önemli bir faktördür.

Biat sonucu oluşan duygusal bağlılık ile sahabenin bilinçli bir dinî hayatı yaşama ve biat ile verdiği sözü tutma çabasını hayatı boyunca devam ettirme arasında olumlu bir ilişki olduğu söylenebilir.

Hız. Peygamber'in ortaya koyduğu Biat ilkelerinin en önemli fonksiyonlarından biri çeşitli durumlarda davranışa rehberlik eden standartlar sağlamasıdır. Ortak mefkûre etrafında birlik beraberliği sağlama çabasının, İslâmî sistem içinde karışıklığı önlemek adına Müslümanlar arasında ortak düşünceyi temsil eden yöneticiye biat edecek birey yetiştirme amacına hizmet ettiği de bir vakiadır. Biatlaşma, kader birliği yapmak, topluca belli bir yaşam tarzına talip olarak mücadele sorumluluğunu bireysel, dolayısıyla Müslümanların denetimi dışında tutma anlayışından Allah'ın vacip kıldığı şahitliği birlikte, yapısal bir kimlik ile ifa etmektedir.

Eğitim açısından bakıldığında biatta söz konusu edilen değerler ile Hız. Peygamber'e biat eden bir Müslüman'ın şu kazanımlara sahip olabileceği düşünülebilir:

- Amaç ve yönünü tayin edebilir;
- Bireysel ve toplumsal faaliyetlerinin esaslarını ve genel yönünü kavrayabilir;
- Davranışlarını yargılayabilir;
- Başkalarından ne beklemesi gerektiğini ve kendisinden ne beklendiğini bilebilir;
- Doğru ve yanlış, haklı ve haksız, hoş giden ve gitmeyeni, ahlaki olanı ve olmayanı ayırt edebilir.

Biat için gelenler, İslâm'ı hangi zaman ve zeminde olursa olsun insanlara anlatmak isteyen Hız. Peygamber için iyi bir fırsat olmuştur. Özellikle bazı heyetlerin kabileleri adına gelmeleri de bu hususta büyük bir avantajdı. Hız. Peygamber İslâm'ı kabul ederek gelen ve kendisine biat eden veya Medine'de Müslüman olan

<sup>94</sup> Şâmî, *Sübülül-hüdâve'r-reşâd*, VI, 331-332.

heyetlerin burada bir müddet kalarak Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmelerini, dinin prensip ve esaslarına vâkıf olmalarını, bizzat kendisinin ve sahâbîlerin tatbikatını, İslâm'ın yaşanış ve uygulanış tarzını görmelerini sağlamaya çalışıyordu. Heyet üyelerinin sorularını cevaplandırıyor ve mükellef oldukları hususları bildiriyordu.<sup>95</sup> Bu durum ise İslâmiyet'i kabul eden kişilerin yaşayarak dini öğrenmelerinin sağlanması yanında öğretim ilke ve yöntemleri açısından da son derece önemlidir.

Biatlardan sonra sahâbîler, Hz. Peygamber'in bir sözüne, tavsiyesine muhatap olduklarında, bu söz, kendiliğinden emir ve süreklilik haline dönüşürdü. Sürekli olarak sünneti gözetmek, Hz. Peygamber'in sözlerini daima hatırdâ tutup ona göre yaşamak, verdikleri sözlerden sonra sahâbîler için zor değildi. Çünkü biat, onların dine girişlerinde verdikleri sözdü. Nitekim Hz. Peygamber, biat almaya gelen bir gruba "Başkalarından bir şey istemeyeceğinize dair biat edeceksiniz" şartını koştuğu için bu kimseler, kamçıları yere düşse dahi onu hiç kimseden istemez, bineklerinden inip kendileri alırlardı.<sup>96</sup> Resûlullah (s.a) bir başka defa "Bana hiç kimseden bir şey istemeyeceğine kim söz verir, ben de ona cenneti garanti edeyim" buyurmuş, hizmetçisi Sevân "Ben" demiş ve gerçekten de hayatı boyunca hiç kimseden bir şey istememiş,<sup>97</sup> Hz. Peygamber'e verdiği sözü tutmuştu.

Sahabe, biatlarda verdiği sözlere bağlılığını her an tutmak, sürdürmek gerektiği bilincinde idi. Bunu asla vazgeçilmeyecek bir söz olarak düşünüyorlardı. Biat sürecinde Hz. Peygamber'in, isteklerini, Müslüman olma şartı ve cennetle ilgilendirmesi, onların sürekliliği gerektirecek ciddiyette olduğunun bir başka işaretidir. Bu anlayıştan hareketle Hz. Âişe, Resûlullah (s.a)'in hanımlara "sizin için cihâdın en iyisi ve en güzeli hacctektir" buyurduğunu duyduktan sonra "Hacca gitmeyi terk etmem" demiştir.<sup>98</sup> Hz. Osman da döneminde vuku bulan olaylar sebebiyle yaptığı konuşmada "Ben Resûlullah (s.a) ile sohbet etmiş, ona biat etmişimdir. Allah onu (s.a) vefat ettirinceye kadar O'na isyan etmedim ve O'nu hiçbir zaman aldatmadım"<sup>99</sup> diyerek biat ile verdiği sözlere olan bağlılığının devam ettiğini, Peygamber'e verdiği sözü tuttuğunu bildirmektedir.

İkrime b. Ebû Cehil Mekke'nin fethi sonrasında Hz. Peygamber'e biat etmiş, sonra da "Vallahi, yâ Rasûlallah! Allah'ın kullarını Allah'ın yolundan çevirmek için harcadığımın iki katını Allah yolunda harcamadıkça, Allah yolundan çevirmek için yaptığım savaşların iki katını da Allah yolunda yapmadıkça geri durmayacağım!" demiş,<sup>100</sup> hayatı boyunca bu sözünü tutmak için çaba göstermiştir.

Özellikle kadınlar arasında yerleşmiş ve âdet haline gelmiş birtakım yanlışların toplum hayatından sökülüp atılması öyle pek kolay olmamakta, ama verilen sözler de bir şekilde zaman içinde tutulmaya çalışılmaktadır. Ümmü Atiye Nüseybe (r.a) Resûlullah (s.a)'in biat sırasında, ölüye yüksek sesle ağlamayacaklarına dair kadınlardan söz aldığıni belirttiikten sonra, kendisiyle birlikte o biatta bulunan ka-

<sup>95</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 255.

<sup>96</sup> Müslim, *Zekât* 108.

<sup>97</sup> İbn Mâce, *Zekât*, 25; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 27.

<sup>98</sup> Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 26.

<sup>99</sup> Buhârî, *FedâiluAshâbi'n-Nebi*, 7; Menâkıbu'l-ensâr, 37; Ahmed, *Müsned*, I, 75.

<sup>100</sup> Vâkıdî, *El-Megâzî*, II, 852, 853.

dınlardan beşinin bu verdikleri söze derhal uyduklarını, ötekilerin ise zaman içinde uymayı başarabildiklerini ilave etmektedir.<sup>101</sup>

Kavimleri adına da biat edip onlara İslâm'ı anlatmak üzere Hz. Peygamber'den ayrılan temsilcilerin mensubu oldukları kabilelerin daha sonraları Müslümanlığı kabul ettikleri anlaşılmaktadır ki bu biat sırasında verilen sözlerin yerine getirildiğini gösterir. Nitekim Benî Sudâ temsilcileri hem kendileri, hem kavimleri adına Peygamberimiz'e biat edip Müslüman olmuşlar ve yurtlarına dönmüşler, İslâmiyet böylece Benî Sudâ'lar arasında da yayılmıştı.<sup>102</sup>

Keza Hz. Peygamber'in süt annesi Halime'nin kabilesi olan Sa'd b. Bekir heyetinin başkanı Dımâm b. Sa'lebe, Sahâbe ile oturan Hz. Peygamber'le görüşmüş, kelime-i şahadet getirerek Müslüman olmuş ve "Ben Allah tarafından getirdiklerimin hepsine iman ettim ve bunların tamamını eksiksiz yerine getireceğim. Ben kabilemi temsilen gönderilmiş bulunuyorum. Dönünce onlara burada duyduklarımı anlatacağım" demiş ve memleketine hareket etmişti. Dımâm, kendisini heyecanla bekleyen kabilesinin yanına dönmüş, onların tapmakta olduğu putları kötüleyerek konuşmaya başlamıştı. Putları kötilediği için başına bir belâ gelebileceği hususunda ikaz edilmişse de o bunlara aldırmamış, Hz. Peygamber'le yaptığı konuşmayı ayrıntılarıyla anlatmıştı. Kısa bir tereddütten sonra kabile mensupları o gün Müslüman olmuşlar, tapmakta oldukları putlarını hemen tahrip etmişler, mescid yapmış ve namaz kılmak için ezan okumuşlardı.<sup>103</sup>

Şair Hassan b. Sabit (r.a), Ensâr'ın Peygamber (s.a) ile beraber yaşadıkları savaş günlerini saydığı ve onunla birlikte savaşta buldukları yerleri andığı bir şiirinde biat ile ilgili söyledikleri aslında her şeyi açıkça ortaya koymaktadır:

"... Onlar bir kavimdir ki, Bedir'de bütünüyle Rasûl ile birlikte bulundular. Ne kusur ettiler, ne de yardımsız bırakıp gittiler. Onlar biat ettiler, onlardan hiçbiri o biatı bozmadı ve imanlarında bir fesat da olmadı..."<sup>104</sup>

Hassan b. Sabit'in bu tespiti ve zikredilen diğer örnekler, bir bakıma biat eden sahabenin her şart altında Hz. Peygamber'e verdikleri sözü tuttuklarını gösterdiği kadar, biat kapsamında söz konusu edilen eğitim öğretimin kişiler üzerinde olumlu ve sürekli etkisini de göstermektedir.

## Sonuç

Hz. Muhammed (s.a) ile ashâbı çeşitli vesilelerle birçok kere biatlaşmışlar ve ne pahasına olursa olsun anlaşmışlar / sözleşmişler hususlardan caymayacaklarına kesin söz vermişlerdir.

İslâm, hiçbir kişiye, zümreye, kültüre, medeniyete indirgenemeyecek olan, kendi bütünlüğü içinde bir değerler sistemine sahiptir. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu Nebevî mesajın insanlığa sunmuş olduğu değerler, bu mesajın uygulanabilirliği, çağımız sorunları karşısında konumu gibi konuların gündeme getirilmesi önemli bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır. Bu değerlerin birçoğu, -tek ke-

<sup>101</sup> Buhârî, Cenâiz, 46, Ahkâm, 49; Müslim, Cenâiz, 31, 32.

<sup>102</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 326; İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser*, II, 319.

<sup>103</sup> Ahmed, *Müsned*, I, 264-265; İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser*, II, 288-289.

<sup>104</sup> İbn Kesîr, *El-Bidâye*, V, 43.

lime ile İslâm üzere olanları dikkate alındığında tamamı- biat hadîslerinde ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a)'in insanlara tesir etmesi ve onlar üzerinde büyük değişiklikler icra etmesinin sebeplerinden birisi, eğitime dair metot ve ilkeleri çok güzel uygulamasıdır. O, eğitim sürecinde uyguladığı eğitime dair metot ve ilkelerin birçoğunu biat alırken de dikkate almıştır.

Hz. Peygamber'in biat yoluyla eğitiminin temelinde Müslümanlar arasındaki birliği kuvvetlendirecek, dinî kültürü, İslâm devletinin bağımsızlığını ve egemenliğini koruyup güçlendirecek, "yeni tip" insanı yetiştirmek hedefi önemli bir yer tutmaktadır.

Eğitimde, Allah'ın emir ve yasaklarına uymayı temin etmenin uygulamadaki anlamı, Hz. Peygamber'e itaat eden, onun getirdiği prensipleri benimseyen ve çizdiği ideale bağlı, İslâmi kültüre sahip çıkacak, koruyacak ve güçlendirecek "fedakâr Müslüman"ı yetiştirmektir.

Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu biat ilkeleri İslâm devletinin kuruluş koşullarında toplumsal değişimin acil öncelikleri doğrultusunda atılacak adımları ve o günün koşullarındaki toplumsal yapının özelliklerini yansıtır. Eğitim sistemi içindeki yaşantıları düzenleyici bir rol oynaması beklenen bu ilkelerin, bu özellikleri ile sistem içinde istikrara, sürekliliğe, birlikteliğe hizmet ettikleri söylenebilir.

Sonuç olarak İslâm'ı kabul eden Müslümanlardan aldığı biatlarla Hz. Peygamber, kendi değerlerini oluşturmuş, onlara göre tutum ve davranışlarını belirleyen, kendini onlara göre yöneten ve denetleyen özgür, bağımsız ahlaklı kişilerin bir arada yaşadığı bir toplum inşa etmeye çalışmıştır. Böylece toplumun ortak değerler etrafında birleşmesi, gücünü ve verimliliğini artırması temin edilmiştir.

## Kaynakça

- Abdülkerim el-Hatîb, *el-Hilâfetu ve'l-İmâme*, Beyrut 1975.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992.
- Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul 1988.
- Altuntaş, Abdurrahman, *Kur'an'da Temel Siyasî Kavramlar*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Aydın, Mehmet Ş., "Hz. Peygamber'in Eğitim(ciliği)ni Güncellemek", *Diyanet Aylık Dergi*, Nisan, 2010, S. 232.
- Azimli, Mehmet, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (DAAD)*, VII (2007), S. 1, ss. 35-59.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve*, Beyrut 1405.
- Bodley, R.V.C., *Tanrı Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Semih Yazıcıoğlu, İstanbul, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1413/1992.
- Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Erzurum, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Demirlek, Hacı Ali, *Kur'an'ı Kerimde Teşvik ve Sakındırma Metodu*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Gümüş, Salih, *Çevrimiçi İşbirliği Ekiplerinde Öğrenenlerin Sorun Çözerek Öğrenmeyle İlgili Tutum ve Görüşleri*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans tezi, Eskişehir 2007.
- Gürbüz, Sait, "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ile Duygusal Bağlılık Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (ESAD)*, Bahar 2006, C. 3, S. 1, 3:48-75.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990.
- Hurç, Ramazan, "Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi", *FÜSBD*, C. 13, S. 1, Elazığ-2003, ss. 389-418.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah (ö. 463/1071), *el-İstiâb fî Esmâ'îl-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1412/1992.

- İbn Esfır, İzzüddînEbü'l-Hasen (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmürî, Beyrut 1417/1997.
- , *Usdu'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-kutübü'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1415.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *El-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Darulhyai't-turasi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebü Abdullah el-Basrî ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakatü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v. 734/1333), *Uyûnu'l-eser fî Fununi'l-Meğâzive's-Şemâilve's-Siyer*, Beyrut 1414/1993.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadlîyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *es-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*, Amman 1407.
- Kallek, Cengiz, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. VI, ss. 120-124.
- Kanad, H. Fikret, *Kısaltılmış Pedagoji*, İstanbul 1977.
- Kapar, Mehmet Ali, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul 1998.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'ân'da Üsve-i Hasene Kavramı- Model Alma Yoluyla Öğrenme", *Diyanet İlmi Dergi*, C. XLII, S. 3, Ankara 2006.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbas ŞihabuddinAhmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *Mevâhibü'l-ledünniye*, Kahire, ts.
- Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*, Samsun 1998.
- Kemertaş, İsmet, *Uygulamalı Genel Öğretim Metodu*, İstanbul 1965.
- Leif, J. ve Rustin, G., *Pedagoji Doktrinleri Açısından Genel Pedagoji*, çev. Nejat Yüzbaşıoğulları, Ankara 1974.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, İstanbul 1413/1992.
- Müslim, Ebü Hüseyin Müslim b. Haccac (ö. 261/875), *es-Sahîh*, İstanbul 1413/1992.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Ankara 1990.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Konya 1998.
- , "İslâm Eğitiminin Özelliklerine Genel Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, yıl 1990, ss. 255-297.
- Özkan, Mustafa, "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, C. VII, S. 13.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf (942/1535), *Sübülül-hüdâve'r-reşâd fî sîretihayril-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1414/1993.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *et-Târîh*, Beyrut 1387.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Uğur, Mücteba, "Asr-ı Saadette Sosyal Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, İstanbul 1994.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer (207/822), *el-Meğazi*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1989/1409.
- Zübeyrî, Ebü Abdullah el-Mus'ab b. Abdullah (236/850), *Nesebü Kureyş*, thk. E. Levi Provençal, Kahire, ts.



# Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılmasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi

Ülfet Görgülü

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı  
Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı  
ulfetgorgulu@gmail.com

Öz

20. yy'ın ikinci yarısından itibaren tıp alanında kaydedilen gelişmeler sonucunda uygulanan tedavi yöntemleriyle bir taraftan insan ömrü uzatılırken ve hastalara yaşam desteği vermeye başlanırken diğer taraftan sağlığından ümit kesilmiş, komada olan ya da şiddetli ıstırap çeken hastalara verilen yaşam desteğinin kesilmesi veya tedavinin başlatılmaması yani hastanın ölümüne izin verilmesi konusu tıp etiği, hukuk ve din açısından tartışılmaya başlanmıştır. Biz bu çalışmamızda hastaya uygulanması gereken yaşam desteğinin başlanmaması ya da sonlandırılmasının etik ve hukuki yönüne kısaca temas ederek meselenin fıkhi boyutunu inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Yaşam desteğinin kısıtlanması, yaşam desteğinin sonlandırılması, beyin ölümü.

**The Assessment of Withholding and Withdrawing Life Support in Medicine in Fiqh**  
Dating from the second half of the 20th century, much progress has been made in medical science for the sake of extending the human life span. Now, while enabling man to live longer and providing the patients with life support, withholding and withdrawing the life support applied to patients especially those with hopeless case, in coma or those suffering severe pain or even without applying them any treatment by any means which means letting them die are being discussed from the viewpoint of medical ethic, law, and religion. In this study, I'll touch on the subject ethically and as regards Law, itself shortly and then I mainly intend to examine the point in Islamic Law terms.

**Key Words:** Withholding of life support, withdrawing of life support, brain death.

Atıf

Ülfet Görgülü, Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi, Marife, Yaz 2012, ss. 49-66

## I. Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılması Nedir?

Yaşamı destekleyen tedaviler/sistemler hastanın ölümünü geciktirmek için uygulanan her türlü tıbbi girişimi ve teknolojinin kullanılmasına yönelik uygulamaları kapsamaktadır. Bunlar çoğunlukla yoğun bakım ünitelerinde söz konusu olmaktadır.

Yoğun bakım; hastalık, travma, ameliyat vb. nedenlerle yetersiz hale gelen vücut fonksiyonlarının monitörlerden izlenerek, esas neden ortadan kalkıncaya kadar desteklenmesinin ve bu süreç içinde hastanın hayatta kalmasının sağlandığı özel bakım üniteleridir<sup>1</sup>.

Yoğun bakım hastası, fizyolojik dengesini yitirmiş, günün 24 saati, haftanın 7 ve yılın 365 günü sürekli ve aynı standartta yoğun izlem, monitörizasyon ve organ destek tedavisi gerektiren hastadır<sup>2</sup>.

Tıpta ve buna paralel olarak yoğun bakım ünitelerinde uygulanan tedavi yöntemlerinin hızla gelişmesi daha önceleri ölümlü sonuçlanacak durumlarda yaşam süresini uzatmayı mümkün hale getirmiştir. Günümüzdeki tıbbi teknoloji ve tedavi imkanları göz önüne alındığında, tedavinin kesilmesi veya uygulanmamasının ölüm sebeplerinin başında geldiği söylenebilir<sup>3</sup>.

Yaşam desteğinin kısıtlanması (withholding of life support) bazı tıbbi tedavilerin hastaya başlanmamasıdır. Yaşam desteğinin kısıtlanmasına örnek olarak, ileri derecede kronik obstrüktif akciğer rahatsızlığı olan hastaya, mekanik ventilasyon (MV) uygulanmaması gösterilebilir. Yaşam desteğinin sonlandırılması (withdrawing of life support) hastaya verilen çeşitli tıbbi tedavilerin durdurulmasıdır. Yaşam desteğinin sonlandırılmasına da, beyin ölümü gelişen bir hastada MV tedavisinin durdurulması örnek verilebilir. Her iki durumda da tedavilerin kısıtlanması ya da sonlandırılması sonrası hastanın öleceği beklentisi vardır. Yaşam desteğinin kısıtlanması ya da sonlandırılması uygulamalarının en sık görüldüğü yerler arasında yoğun bakımlar yer alır<sup>4</sup>.

Yaşam destek tedavilerinin başlanmaması ya da başlanmış tedavilerin kesilmesi uygulamaları öncelikle ABD’de gerçekleşmiştir. American Thoracic Society tarafından 1990 yılında yapılan bir ankete katılan 879 yoğun bakımçı 848’inin (%96) tedavinin başlanmaması ya da kesilmesi yönünde kararlar verdiği görülmüştür<sup>5</sup>. ABD’de 1992-93 yıllarında bu oran % 90 olarak gerçekleşmiştir<sup>6</sup>. Avrupa ülkelerinde yapılan bir anket çalışmasında da hekimlerin büyük çoğunluğunun

<sup>1</sup> Tacir, *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*, s. 135.

<sup>2</sup> İskit, “Yoğun Bakım Hastası”, *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2007, C. 7, S. 1, s. 9.

<sup>3</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, “Yoğun Bakım Ünitelerine İlişkin Etik Konular”, *Türk Toraks Dergisi*, yıl. 2002, C. 3, S. 3, s. 313.

<sup>4</sup> Uysal, “Yoğun Bakımda Yaşam Desteğinin Sonlandırılması”, *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2004, C. 4, S. 4, s. 211.

<sup>5</sup> Dikmen, “Yoğun Bakımda Hastadan Desteği Çekme ve Etik-Ötanazi”, *Medikal Etik*, s. 37.

<sup>6</sup> Uysal, *agm.*, s. 212.

(%93) “anamlı bir hayat sürme umudu olmayan hastalarda” bunu uyguladıkları tespit edilmiştir<sup>7</sup>.

Yaşam desteğinin sonlandırılması sırasında sıklıkla durdurulan tedaviler arasında kan ürünleri transfüzyonu, hemodiyaliz, MV, antibiyotikler, intravenöz sıvılar gelmektedir<sup>8</sup>.

Yaşamın son dönemindeki hastaya yaşam desteğinin verilmemesi ya da sonlandırılması uygulamaları konunun etik yönden tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Biz de tıbbi etik açısından konuya ilişkin yaklaşımlara değinmeyi uygun görüyoruz.

## II. Tıbbi Etik Açısından Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılması

Günümüzde, hastanın yaşamını idame ettirmek, hastalığı tedavi etmek ve ağrıyı ortadan kaldırmak gibi uygulamaları içeren “yarar sağlamak” tıbbi etiğın en önemli ilkesi olarak belirtilmektedir. Buna paralel olarak “zarar vermemek”, hastanın kendi tıbbi bakımı konusunda daha fazla söz sahibi olma hakkını ifade eden “otonomi”, hastanın tıbbi karara katılımını sağlamak amacıyla tıbbi bilgilerin doğru ve yeterli biçimde açıklanması anlamına gelen “bilgilendirilmiş onay” ve tıbbi kaynakların ihtiyaca göre dürüstçe ve hakça paylaşılmasını öngören “sosyal adalet” gibi ilkeler de belirlenmiştir<sup>9</sup>.

Hayatını yaşam desteği ile sürdürebilen terminal durumdaki (yakın bir sürede ölümü beklenen) hasta için bu desteğın kesilmesi ya da tedavinin başlatılması tıp etiğı açısından tartışılmaktadır. Özellikle son dönemlerde konuyla ilgili yapılmış çalışmaların bir kısmında böyle bir uygulamanın etik açıdan uygun olduğu görüşünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu görüş sahiplerine göre; “Yaşamı destekleyen tedaviler, hastanın beklenen yaşam kalitesini yükseltme amacının yanı sıra yaşam süresini uzatarak ölümünü erteleyebilmektedir. Bununla birlikte bu tür tedaviler, yaşamının son evresindeki hastanın iyileşmesini sağlamadığı, fizyolojik bir yarar getirmediği gibi ilave ağrı ve acı çekmesine ya da ıstırabının süresinin uzamasına neden olabilmektedir. Bu durumda yaşam destek tedavilerinin başlaması etik açıdan uygun bulunmamaktadır. Zira artık yararsız tedavi sınıflaması altına girmektedirler. Ayrıca sınırlı kaynakların nafıle kullanılmasına izin verilmesiyle hekimin diğer hastalara karşı yükümlü bulunduğu yararlı olma, zarar vermemeye ve hatta ölüme neden olmama sorumlulukları ihlal edilmekte böylece adalet ilkesiyle de ters düşülebilmektedir. Olağın dışı tedavilerin psikolojik yarar sağlayacağı gerekçesiyle kullanılması diğer hastaların bu kaynaklardan adil pay almalarını engelleyecektir.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Dilmen, *agm.*, s. 39.

<sup>8</sup> Uysal, *agm.*, s. 213.

<sup>9</sup> Bk. Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 307; Aydın, Ersoy, “Tıp Etiğı İlkeleri”, *Tıp Etiğı, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1995, C. 2, S. 3, s. 50; Akpir, “Yoğın Bakım Hastalarında Hasta Desteğı ve Devamı ile İlgili Kararların Verilmesi”, *Medikal Etik*, s. 29.

<sup>10</sup> Metin, *Biyotıp Etiğı ve Hukuk*, s. 326; Bk. Dikmen, *agm.*, s. 35.

Yine bu görüşü benimseyenlere göre; terminal dönemdeki hastaya uygulanan testlerin, endoskopi vb. tetkiklerin faydası yoktur. Bu durumdaki bir hastanın yoğun bakıma gönderilmesi de doğru değildir. Zira yoğun bakımın hedefi ciddi derecede hasta olan kişiye mevcut kötü durumu geçinceye dek yoğun destek verip hayatını kurtarmaktır. Oysa yaşama ümidi olmayan bir hasta, ailesiyle olması gereken en önemli dönemde yoğun bakımda yalnız kalmaktadır. Ayrıca yoğun bakımın ciddi maddi yükü de vardır<sup>11</sup>. Yoğun bakım ünitesinden çıkartılabilecek terminal evredeki hastalar; geri dönüşsüz beyin hasarı olanlar, geri dönüşsüz multi organ yetmezliği olanlar, kemoterapi ya da radyoterapiye yanıt vermeyen metastatik kanserli hastalardır<sup>12</sup>. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre yoğun bakım tedavileri sonlandırılırken ana amaç hastanın kalan ömrünü rahat ve ağrısız bir şekilde geçirmesini sağlamaktır<sup>13</sup>.

1990 yılında Society of Critical Care Medicine (SCMM) tarafından yayınlanan rapora göre; yaşam destek tedavilerinin, hasta veya yakınlarının isteği doğrultusunda ya da hekim tarafından tedavi hedeflerine ulaşmanın mümkün olmayacağına görüldüğü durumlarda (futility/boşuna) başlanmaması veya kesilmesinin etik açıdan uygun olduğu bildirilmiştir<sup>14</sup>.

Hangi tedavilerin “boşuna tedavi” kapsamında değerlendirileceği konusundaki belirsizliği gidermek üzere SCCM’ın Etik Komitesi 1997 yılında yeni bir rapor yayınlarak, kesilmesi ya da başlanmaması söz konusu olabilecek yaşam destek tedavilerini; fizyolojik olarak hiçbir yararı olmayacak tedaviler, fizyolojik olarak yararlı olma olasılığı çok düşük olan tedaviler, yararlı olabilecek ancak çok pahalı tedaviler ve sonuçları belirsiz ya da tartışmalı tedaviler olmak üzere dört gruba ayırmıştır<sup>15</sup>.

Yaşam desteğine bağlı bir hastanın tedavisinin sonlandırılması ile tedaviye hiç başlanmaması arasında etik açıdan bir fark bulunup bulunmadığı da üzerinde tartışılan konulardandır.

Teoride her iki durumda etik açıdan fark olmadığı kabul edilse de başlanmış tedavinin kesilmesi, tedaviye hiç başlanmamasına göre genellikle daha zordur<sup>16</sup>. Hekimlerin genel eğilimi tedaviye başlamamanın, başlanmış bir tedaviyi kesmekten daha kolay olduğu yönündedir. Avrupa ülkelerinde yapılan bir anket çalışmasında hekimlerin %93’ünün yaşam destek tedavilerine başlamamak eğiliminde olduğu saptanmıştır<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Ecel, “Hayat Sonu Bakımı”, *Hayat Sağlık Dergisi*, yıl. 2010, S. 3, s. 31.

ABD’de yapılan bir araştırmaya göre günlük masraf 1500 dolar civarındadır. Bk. Değer, “Yoğun Bakım Etiği”, *Medikal Etik*, s. 14.

<sup>12</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 316.

<sup>13</sup> Uysal, *agm.*, s. 213.

<sup>14</sup> Aksoy, Çevik, Edisan, “Yaşamın Sonunda Verilen Kararlara İlişkin Bir Etik Tartışma”, *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2002, S. 10, s. 266-267.

<sup>15</sup> Dilmen, *agm.*, s. 38.

<sup>16</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 313.

<sup>17</sup> Dilmen, *agm.*, s. 38, 39.

Yaşam desteğinin kısıtlanması ya da sonlandırılmasının tıbbi etik açısından mümkün olduğu görüşünü benimseyenlere göre bu kararı kimin vereceği konusunda belirsizlik söz konusudur. Bu konudaki tartışmalarda özellikle “otonomi ilkesi”nin üzerinde durulduğu görülmektedir. Buna göre hastanın, kendisine uygulanacak tedaviyi reddetme talebinin yasal dayanağının otonomi ilkesi olduğu üzerinde durulmaktadır.

Hastanın kendi geleceğini belirleme hakkı, vücuduna ne yapılacağını belirlemesini, hastalığı ve tedavisi konusunda kendi inanç, değer ve yargılarına göre seçimde bulunabilmesini gerektirir<sup>18</sup>. Otonomi, kişinin kendi vücudu ve sona erdirilmesi de dahil olmak üzere hayatı üzerindeki kontrol yetkisini ifade eder<sup>19</sup>.

Otonomi ilkesinin bir gereği olarak kişilerin tedavileri ile ilgili karar alma sürecine katılmalarına ilişkin diğer bir tartışma konusunu ise “gelişmiş sağlık direktifleri/yönlendirici direktifler” oluşturmaktadır. Gelişmiş sağlık direktifleri, çok ciddi bir hastalık durumunda ya kişinin kendisine verilecek sağlık hizmeti ile ilgili taleplerini içeren veya hastanın, kendi kararlarını alamayacak duruma geldiğinde yerine karar alacak kişiyi tayin ettiği yazılı belgelerdir<sup>20</sup>. Buna göre yönlendirilmiş direktif kişinin tedaviye ilişkin talebini ortaya koyamayacak derecede ağır hasta olduğu durumlarda yaşam destek tedavisi almak isteyip istemediğine dair talebini içerir.

Bu konudaki ilk yasal düzenleme Kaliforniya eyaletinde gerçekleştirilmiş ve söz konusu düzenlemede yönlendirici direktiflerin ölümcül durumdaki hastalar için tedavide kullanılan yapay desteklerin durdurulmasına ya da devamına ilişkin olabileceği belirtilmiştir. Buna göre hastanın talebi, iyileşmesi mümkün olmayan döneme girmesiyle gerçekleşecek, kısa sürede iyileşmesi bekleniyorsa bu direktifler hükümsüz kalacaktır<sup>21</sup>.

Tedavinin kısıtlanması ya da sonlandırılması için hastanın rızasının gerektiği, bilinci yerinde olmayan bir hasta için ise yakınlarının izninin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ancak hastanın aynı derecedeki yakınlarının bu konuda farklı görüş beyan edebilecekleri, bu durumun hekimin davranışlarını etkileyip karar vermesini zorlaştıracığı da belirtilmektedir<sup>22</sup>.

Hastaların ve yakınlarının bu karar sürecine dahil edilmesi Kuzey Amerika’da yaygın olarak uygulanmakta iken, bu tür kararların hasta ya da yakınları tarafından verilemeyecek derecede komplike olduğu görüşünden hareketle bu durum Avrupa’da daha az sıklıkla gerçekleşmektedir<sup>23</sup>.

Öte yandan yaşam desteğinin kısıtlanması ya da sonlandırılması kararını kim verirse versin bu aynı zamanda “yaşama son verme/ölme kararı” anlamına

<sup>18</sup> Tacir, *age.*, s. 312.

<sup>19</sup> Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s. 128.

<sup>20</sup> Kahveci, “Son Dönem Yaşam Destek Kararlarına Hastaların Katılımı”, *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2007, S. 15, s. 91.

<sup>21</sup> Tacir, *age.*, s. 140, 141.

<sup>22</sup> Değer, *agm.*, s. 12.

<sup>23</sup> Uysal, *agm.*, s. 212.

gelmektedir. Bu itibarla yaşam desteğinin sonlandırılması ile ötanazi arasında bir fark olup olmadığı hususu öteden beri tartışılmaktadır.

### III. Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılmasının Ötanazi İle İlişkisi

Ötanazi, ölümün kaçınılmaz olduğu ve tıp biliminin verilerine göre iyileştirilmesi imkanı olmayan veya dayanılmaz acılar içinde olan kişinin tıbbi yollarla öldürülmesi veya tıbbi yardımın kesilerek ölüme terk edilmesidir<sup>24</sup>. Ölümü sağlayan tıbbi yöntemlerin doğrudan doğruya kullanılması aktif ötanaziyi oluştururken, pasif ötanazi hastanın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan yaşam desteğinin çekilmesi veya verilmemesi halidir<sup>25</sup>. Hekimin bu uygulamadaki rolü yaşam desteğini sonlandırarak hastalığı doğal seyrine bırakmaktır.

İnsan haklarının bir uzantısı olarak ele alınan hasta hakları konusunda “onuru ile ölme hakkı”ndan söz edilmektedir. Tıptaki ve teknolojiadaki gelişmeler yaşamın cihazlara bağlı olarak devamına imkan sağlamıştır. Bu durum beraberinde böyle bir yaşamın gerekip gerekmediği sorununu gündeme getirmiştir. Hastanın yaşamının aktif ya da pasif bir tutumla sonlandırılmasının hastanın onuru ile ölme hakkı çerçevesinde bir hak olup olmadığı tartışması güncelliğini korumaktadır<sup>26</sup>.

Yaşam desteğinin kısıtlanması ya da kesilmesi konusunda genel olarak iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Konuyu yaşamın kutsallığı ve kişi hakkı bağlamında ele alanlara göre tedaviyi reddetme ya da sonlandırma yaşam hakkının ihlali anlamına gelmektedir. Oysa kişinin aksi yöndeki iradesi ve rızasına rağmen bu hakkın korunması gereklidir. Kişinin kendisi de dahil herkes bu hakka saygı göstermek, onu ihlal etmemek, ortadan kaldırmamakla yükümlü tutulmuştur<sup>27</sup>.

Konuyu otonomi/kişi özerkliği kapsamında değerlendirenlere göre ise ölüme istemek de dahil olmak üzere kişinin kendi vücudu üzerinde söz hakkı vardır. Her türlü tedaviyi kabul ya da reddetmesi kişinin iradesine bağlıdır.

Dolayısıyla tedavinin reddini bir insan hakkı olarak nitelendirenler vardır<sup>28</sup>. Bir kimse hayatının cihazlara bağlı tutularak haftalarca devam ettirilmesini ya da yıllarca biyolojik olarak canlı tutulmayı yaşamı için çok kötü olarak nitelendiriyorsa, bu durumdan kaçınmak için önceden direktif hazırlaması ve diğer insanların da buna uyması onun yaşamının kutsallığına daha fazla saygı göstermek demektir<sup>29</sup>.

Otonomiyi belli sınırlar içinde kabul edenler öldürme ile ölüme terk etme arasındaki farka değinerek bir ayırım yapma gereği üzerinde dururlar. Esasen ötanazi tartışmasının temeli de buna dayanır. Öldürme, bir kimsenin ölümünü amaçlayan kasdi veya ihmali davranıştır. Ölüme terk etme ise yararsız veya uygunluğu tartışmalı olan bir tedaviden kaçınma ya da başlanan tedavinin sonlandırıl-

<sup>24</sup> Güven, *age.*, s. 11; Kaya, “İslam Hukukuna Göre Ötanazi”, *UÜİFD*, yıl. 1994, C. 6, S. 6, s. 133.

<sup>25</sup> Güven, *age.*, s. 15; İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 135.

<sup>26</sup> Sert, *Hasta Hakları*, s. 240.

<sup>27</sup> MK madde 23. Bk. Güven, *age.*, s. 3-5.

<sup>28</sup> Aksoy, Çevik, Edisan, *agm.*, s. 267.

<sup>29</sup> Metin, *age.*, s. 316, 317.

masıdır<sup>30</sup>. Birinci durumda hasta hekim tarafından başlatılan olay nedeniyle ölmekte, ikinci durumda ise hasta, hastalığın neden olduğu olayların akışına müdahale edilmediği için ölmektedir<sup>31</sup>.

Pasif ötanaziye taraftar olanlar bu görüşlerini yaşamın kalitesiyle gerekçelendirmişlerdir. Yaşamada kantititenin (sürenin) değil kalitenin önemli olduğu, pasif ötanaziyi haklı kılan vakalarda ise yaşam kalitesinden bahsedilemeyeceği ileri sürülmektedir. Bu durumdaki bir hastanın iyileşmesini beklemenin mucize beklemek anlamına geleceği ve tıbbın işinin bu olmadığı belirtilmektedir<sup>32</sup>. Örneğin; multi organ yetmezliği olan, ancak tam olarak beyin ölümü ölçütlerine uymayan, bilinci kapalı bir hasta için ölümün gerçekleşmiş olduğunun söylenebileceği, kognitif yaşamın sona ermesinin beyin ölümüyle eşdeğer olduğu öne sürülmüştür<sup>33</sup>.

Pasif ötanazinin, tedavinin sonlandırılması anlamında, hukuka aykırı olmasına rağmen sıkça uygulandığı iddia edilmektedir<sup>34</sup>. Ankara'da 1007 hekim üzerinde yapılan bir anket çalışmasında; "Ölümcül hastaların bakımında, bazı durumlarda yaşamı sürdürme uygulamalarının endike olmadığına karar verilebilir" biçimindeki maddeye 814 hekim (%80.8) katıldığını bildirmiştir. "Bence yaşam kalitesini artıramadığınız bir hastayı canlı tutmak, ona acı çektirmektir" biçimindeki maddeye ise 556 hekim (%44.8) katılmıştır. Görüldüğü gibi hekimlerin önemli bir çoğunluğu yaşam desteklerinin kesilmesini kabul edilebilir bulmaktadır. İngiltere'de yapılan bir çalışmada da 308 deneğin 276'sı (%91,1) pasif ötanaziye olumlu baktığını ve bunu uygulayabileceğini bildirmiştir<sup>35</sup>.

Yaşam desteğinin sonlandırılmasının pasif ötanazi olarak nitelendirilmesine karşı çıkanlara göre; bir kalp-akciğer cihazının kapatılması, hastaya zehir enjekte etmekten daha az bir aktiflik gerektirmemektedir<sup>36</sup>. "Bir hastayı mekanik ventilatörden ayırmak ile mekanik ventilatörde iken sedatif dozunu artırmak arasında etik açıdan bir fark var mıdır?" sorusunda olduğu gibi. Her iki durumda da hasta açısından sonuç benzerdir. Bu noktada ötanaziye karşı olan görüşlerin yanı sıra, hasta açısından bakıldığında yaşam desteğini kesmenin ötanaziye kıyasla daha acı verici ve daha az etik olduğunu savunan gruplar da vardır<sup>37</sup>.

Konunun hukuki boyutuna bakıldığında ötanazi ile ilgili tartışmanın özünde, temel hak ve özgürlükler kapsamında değerlendirilen "yaşama hakkı" yer almaktadır. Anayasanın 15. maddesinde yaşama hakkına sadece kanuni istisna hallerin-

<sup>30</sup> Güven, *age.*, s. 130; İnceoğlu, *age.*, s. 141.

<sup>31</sup> İnceoğlu, *age.*, s. 145.

<sup>32</sup> Güven, *age.*, s. 60; Bk. Sert, *age.*, s. 247-250.

<sup>33</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 313.

<sup>34</sup> İnceoğlu, *age.*, s. 136.

<sup>35</sup> Oğuz, Şenol, Özgüven, Ankazan, Özen, Ünal, Şencan, "Ankara'da Çalışan Hekimlerin Ötanazi ile İlgili Görüşlerini Belirlemeye Yönelik Bir Anket Çalışması", *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji (3P) Dergisi*, yıl. 1996, S. 4, (Ek. 3). s. 46.

<sup>36</sup> Rosenau, "Ötanazinin Kabul Edilmiş Formları Bağlamında Aktif Ötanazi", *V. Türk Alman Tıp Hukuku Sempozyumu*, s. 112.

<sup>37</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 313-314.

de dokunulabileceği öngörülmüştür. Yaşama hakkının dokunulmazlığını ortadan kaldıran istisnai haller meşru müdafaa, savaş hukukuna uygun filler sonucu meydana gelen ölümler ile ölüm cezalarının infazı olarak belirlenmiştir<sup>38</sup>. Yine Anayasanın 17. maddesinde herkesin yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahip olduğu vurgulanarak tıbbi zorunluluklar ve kanunda yazılı hallerin bunun dışında olduğu bildirilmiştir<sup>39</sup>.

Buradan hareketle yaşamın dokunulmazlığının mutlak bir dokunulmazlık olmadığı ve yaşam desteğinin sonlandırılması anlamında pasif ötanazinin tıbbi zorunluluk kapsamında değerlendirilebileceği yorumu yapılmıştır. Yine “hastanın rızası”nın tıbbi müdahaleleri hukuka uygun hale getirdiği, bu sebeple rızanın bulunması durumunda pasif ötanazinin hukuken kabul edilebilir olduğu üzerinde durulmuştur<sup>40</sup>.

Hasta Hakları Yönetmeliği'nin 13. maddesinde ötanazi kesinlikle yasaklanırken, 25. maddede tedaviyi reddetme ve durdurma hakkı tanınmıştır<sup>41</sup>. 24. maddede ise rızanın müdahale başladıktan sonra geri alınması, ancak tıbbi yönden sakınca bulunmaması şartıyla kayıtlanmıştır. Böylece tedavinin baştan reddedilmesi ile başladıktan sonra rızanın geri alınması farklı hükümlere bağlanmış olmaktadır. Yasada, terminal dönemdeki hastalara yaşam desteğinin başlatılmaması ya da kesilmesine ilişkin açık bir hüküm bulunmamaktadır.

İHAM ise içtihatlarıyla yaşam hakkının ölme hakkını kapsar şekilde bir yorumuna izin vermemiş ve kişi özerkliğini değil, yaşamın kutsallığı tezini öne çıkarmıştır<sup>42</sup>.

Yaşam desteğinin başlatılmaması ya da çekilmesi anlamına gelen pasif ötanazinin kamu ve bireysel vicdanı rahatsız etmediği, bu nedenle ahlaki ve kabul edilebilir ötanazi sıfatıyla hukuk açısından önerilebileceği üzerinde durulmuştur. Bu görüşe göre hastaya verilen yaşam desteğinin çekilmesi hastanın ömrünü normal şartlarda noktalaması anlamı taşır. Ölüm sebebi tedavinin verilmemesi veya sonlandırılması değil hastanın bizzat kötü olan sağlık durumudur<sup>43</sup>. Dolayısıyla yaşam desteğinin çekilmesinin amacı hastanın ölüme terk edilmesi değil, insan haysiyetine uygun biçimde ölmesinin sağlanmasıdır<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Güven, *age.*, s. 99.

<sup>39</sup> <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm>

<sup>40</sup> Tacir, *age.*, s. 288.

<sup>41</sup> Madde 13: Ötanazi yasaktır. Tıbbi gereklerden bahisle veya her ne suretle olursa olsun hayat hakkından vazgeçilemez. Kendisinin veya bir başkasının talebi olsa dahi, kimsenin hayatına son verilemez.

Madde 25: Kanunen zorunlu haller dışında ve doğabilecek olumsuz sonuçların sorumluluğu hastaya ait olmak üzere hasta kendisine uygulanması planlanan veya uygulanmakta olan tedaviyi reddetmek veya durdurulmasını istemek hakkına sahiptir. Bu halde tedavinin uygulanmamasından doğacak sonuçların hastaya veya kanuni temsilcilerine veyahut yakınlarına anlatılması ve bunu gösteren yazılı belge alınması gerekir. (Resmi Gazete, tarih 01.08.1998.)

<sup>42</sup> Metin, *age.*, s. 322.

<sup>43</sup> Güven, *age.*, s. 141, 142; Tacir, *age.*, s. 289.

<sup>44</sup> Tacir, *age.*, s. 142.



Bu görüşü benimseyen hukukçulara göre fail insancıl düşüncelerle ve merhamet hissiyle hareket etmekte ve mağdurun acılarını sonlandırma amacı taşımaktadır. Failde zarar verme kastı bulunmadığından manevi unsurdaki farklılık nedeniyle failin cezalandırılmaması daha uygundur<sup>45</sup>.

Terminal dönemdeki hastaya yaşam desteğinin verilmemesi ya da kesilmesi ile ilgili olarak öne sürülen etik ve hukuki görüşlerin bir kısmına böylece değindikten sonra İslam hukuku açısından konuyu incelemeye çalışacağız.

#### IV. Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya da Sonlandırılmasının Fikhi Boyutu

İyileşmesinden ümit kesilmiş hastaya yaşam desteğinin verilmemesi ya da verilmekte olan desteğin sonlandırılması kararında hasta, yakınları ve sağlık çalışanlarının dini inanışları etkin rol oynayan faktörlerin başında yer almaktadır. Bu itibarla konunun dini açıdan incelenmesi de önem arz etmektedir. Konunun fikhi yönünü incelerken; canın korunması ilkesi, tedavi olmanın dindeki yeri ve ölümün tespiti konuları üzerinde duracağız.

##### 1. Canın Korunması İlkesi

İslam'da insan hayatına büyük önem verilmiş ve korunması için gereken önlemler üzerinde dikkatle durulmuştur. İslam'ın, korumasını hedeflediği temel değerlerin başında "canın korunması" gelmektedir<sup>46</sup>. Darda kalan ve yiyecek bir şey bulamayan kimsenin ölmeyecek ölçüde dinen yasak kılınmış maddeleri yemesi<sup>47</sup>, yemeyip ölmesi durumunda dinen sorumlu tutulması<sup>48</sup>, ikrah halinde Allah'ı inkara izin verilmiş olması<sup>49</sup>, farzları ifa sırasında hayati tehlikenin söz konusu olması durumunda ruhsatla amel etme kolaylığının tanınması<sup>50</sup> gibi hususlar canın korunmasına verilen önemi ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra savaş<sup>51</sup>, meşru müdafaa<sup>52</sup> ve yetkili kurumların onayladığı cezanın infazı<sup>53</sup> gibi hukuki bir gerekçe olmadıkça bir kimsenin hayatına son verilmesinin yasaklanmış olması, intiharın büyük günahlardan sayılması<sup>54</sup> ve kişilerin hayatına yönelik haksız saldırılara karşı cezai müeyyide belirlenmiş olması<sup>55</sup> canın korunmasına yönelik getirilmiş düzenlemelerdir. Bu bağlamda Kur'an-ı Ke-

<sup>45</sup> Metin, *age.*, s. 446.

<sup>46</sup> "Zarûriyyât/zarurî maksatlar" da denilen bu beş ilke; 1- Canın korunması, 2- Neslin korunması, 3- Aklın korunması, 4- Malın korunması, 5- Dinin korunmasıdır. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-'usûl*, I, 287; Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*, II, 4.

<sup>47</sup> Bakara, 2/173.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, X, 105; Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyi'l-İslâmî*, I, 570.

<sup>49</sup> Mâide, 6/3; Nahl, 16/106.

<sup>50</sup> Bakara, 2/267; Nisa, 4/43; bk. Görgülü, *İslam Hukukunda Kolaylık Prensibi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

<sup>51</sup> Bakara, 2/190-191.

<sup>52</sup> Nahl, 16/126.

<sup>53</sup> Mâide, 6/32.

<sup>54</sup> Nisa, 4/29.

<sup>55</sup> Bakara, 2/178; Mâide, 5/45; Nisa, 4/92.

rim'de; "Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın. Meşru bir hak karşılığı olmadıkça Allah'ın haram kıldığı canı öldürmeyin."<sup>56</sup>, "...Kim bir insanı bir can karşılığı veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini yaşattırsa o sanki bütün insanları yaşattırıştır."<sup>57</sup>, "Ey İman edenler! Öldürenler hakkında size kısas farz kılındı."<sup>58</sup> buyurulmaktadır. Hz. Peygamber de; "Kim kasten bir cana kıyarsa (cezası) kısastır."<sup>59</sup> ve "Dünyanın yok olması Allah nezdinde bir Müslüman'ın öldürülmesinden daha değerlidir."<sup>60</sup> şeklindeki ifadeleriyle canın korunmasının önemine dikkat çekmiştir. Böylece yaşam hakkına yönelik tecavüz fiilinin büyük günah olduğu<sup>61</sup> ve ebedi cehennemde kalmayı gerektireceği<sup>62</sup> belirtilerek manevi, kısas<sup>63</sup> ya da diyet<sup>64</sup> gibi maddi cezai müeyyidelerle kişi dokunulmazlığı teminat altına alınmıştır.

Canın korunmasıyla öncelikle kişinin kendisi sorumludur. "Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın."<sup>65</sup> ve "...kendinizi öldürmeyin"<sup>66</sup> ayetleriyle kişinin kendi canına kıyması veya buna teşebbüs etmesi yasaklandığı gibi, herhangi bir hastalık ya da çekilen sıkıntı nedeniyle ölümü temenni etmesi de yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber; "Hiç biriniz başına gelen bir musibet sebebiyle sakın ölümü temenni etmesin."<sup>67</sup> buyurmakta, vücudundaki yaranın acısına dayanamayıp kendini öldüren kimse hakkında Allah Teala'nın; "Kulum ölüme teşebbüsle benim önüme geçti. Ben de ona cenneti haram kıldım." buyurduğunu bildirmektedir<sup>68</sup>.

Söz konusu ayet ve hadislerden hareketle tıbbi etikte önemli bir yeri olan ve yaşam destek tedavilerinin kısıtlanması ya da sonlandırılmasının etik olduğuna dair görüşün kendisiyle temellendirildiği otonomi/özerklik ilkesinin dinen kabul edilemez olduğu söylenebilir. Zira İslam inancında can kişiye emanettir. Dolayısıyla kişi bu emaneti korumakla yükümlü olup canı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine sahip değildir. Öte yandan var olmak insanın elinde olmadığı gibi, yaşamına son verme ya da ölme hakkı da yoktur. Kişi kendisi böyle bir hakka sahip olmadığı gibi, kanuni temsilcisinin de böyle bir hakkı bulunmamaktadır. Bir başkasının hayatı üzerinde tasarruf hukuken yok hükmündedir<sup>69</sup>.

Canın korunmasının insan/lar için dini bir sorumluluk olduğu belirlendiğine göre hastalık durumunda tedavi cihetine gidilmesinin bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği üzerinde de durulması gerekir.

<sup>56</sup> En'am, 6/151.

<sup>57</sup> Mâide, 6/32.

<sup>58</sup> Bakara, 2/178.

<sup>59</sup> İbn Mâce, Diyât, 8.

<sup>60</sup> Tirmizî, Diyât, 7.

<sup>61</sup> Buhârî, Hudûd, 44; Nesâî, Tahrîm, 3; Dârimî, Diyât, 9.

<sup>62</sup> Nisa, 4/93.

<sup>63</sup> Bakara, 2/178; Mâide, 5/45.

<sup>64</sup> Nisa, 4/92.

<sup>65</sup> Bakara, 2/195.

<sup>66</sup> Nisa, 4/29.

<sup>67</sup> Buhârî, Merdâ, 19; Temennî, 6.

<sup>68</sup> Buhârî, Enbiya, 50.

<sup>69</sup> Kâsânî, *age.*, X, 247.

## 2. Tedavi Olmanın Hükümü

Kur'an-ı Kerim'de çeşitli vesilelerle hastalıktan söz edilmiş olmasına rağmen<sup>70</sup> tedavi olmaya ilişkin herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı ayetler tedavinin meşruiyetine delil olarak gösterilmiştir<sup>71</sup>.

Kur'an'da hastalıkların tedavilerinden söz edilmemesi tedaviye başvurmanın tabii bir ihtiyaç ve akli bir yöntem olması ve meşruiyetinin dinin genel amaç ve ilkelerinden kolayca anlaşılabilmesi ile açıklanabilir<sup>72</sup>.

Hadislerde ise tedavi olmaya ilişkin açık ifadeler yer verilmiştir. "Tedavi olun. Zira Allah şifasını var etmediği hiçbir hastalık yaratmamıştır."<sup>73</sup> ve "Her hastalığın bir ilacı vardır. İlaç bulunduğu hastalık iyileşir."<sup>74</sup> buyuran Hz. Peygamber'in, vefatından önce yakalandığı hastalık süresince dönemin hekimlerince tedavisi için çaba harcadığı bildirilmektedir<sup>75</sup>.

Fakihler hastanın tedavi olmasının gerekli olup olmadığı hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Fakihlerin çoğuna göre tedavi olmak farz olmayıp mübahtır ve tevekkül anlayışına aykırı değildir<sup>76</sup>. Tedavi olmayı teşvik eden hadislerden hareketle tedavinin mendup olduğu belirtildiği gibi<sup>77</sup>, müstehap olduğu da ifade edilmiştir<sup>78</sup>. Bazı fakihler ise tevekkül anlayışına daha uygun olduğu için tedavinin terk edilmesini efdal kabul etmişlerdir<sup>79</sup>.

İbn Kayyim, tedavinin tevekkül ile bağdaşmadığı görüşüne karşı çıkararak, tedavinin hadislerle emredildiğini ve tevekküle aykırı olmadığını belirtmektedir. Aksine tedavinin Allah'ın koyduğu sebeplere sarılmak anlamına geldiğini, bu itibarla tedavi olmamanın tevekküle aykırı olduğunu ifade etmekte, Hz. Peygamber'in her hastalığın bir ilacı olduğuna dair hadisinin hastaları tedavi olmaya, hekimleri de araştırma yapmaya teşvik ettiğini öne sürmektedir<sup>80</sup>.

Karadavi, şiddetli ıstırap duyulması, tedavinin sonuç vermesi ve iyileşme ümidinin olması durumunda tedaviyi gerekli görenlerle aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir. İyileşme ümidi olmayan durumlarda hasta ve yakınlarını düşünerek doktorun tedaviyi başlatmaması ya da durdurmasını caiz ve meşru görmektedir. Ona göre cihaz, ilaç vb. yollarla tedaviyi sürdürmek hastalığı uzatmak ve hastanın uzun süre acı çekmesi anlamına gelmektedir. Hasta fiilen ölmüş olsa da yaşam destek ünitesine bağlı olarak solunum ve kan dolaşımı devam etmektedir. Ancak hasta bunun bilincinde değildir. Hastanın bu durumda kalması büyük masraf gerektirdiği

<sup>70</sup> Bakara, 2/184, 185; Nisa, 4/43; Mâide, 5/6; Tevbe, 9/91; Nûr, 24/61; Müzzemmil, 73/20.

<sup>71</sup> Bakara, 2/195; Nisa, 4/29; Nahl, 16/69.

<sup>72</sup> Kahraman, "Tedavi", *DİA*, XXXX, 255.

<sup>73</sup> Ebû Dâvud, Tıp, 1; İbn Mâce, Tıp, 1; Buhârî, Tıp, 1.

<sup>74</sup> Müslim, Selam, 69.

<sup>75</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 67.

<sup>76</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kana'*, II, 76; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XXIV, 149.

<sup>77</sup> Kâsânî, *age.*, XI, 14.

<sup>78</sup> Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, II, 96; *Mecmu'*, V, 97; *Mevsûatu'l-fikhiyye*, XXI, 117.

<sup>79</sup> Nevevî, *Mecmu'*, V, 97; *Mevsûatu'l-fikhiyye*, XXI, 117. Tedavinin hükmü hakkında farklı görüşler ve değerlendirmeleri için bk. Abdulfettah Mahmud İdris, *Hükmü't-tedâvî bi'l-muharramât*, yy, 1993.

<sup>80</sup> İbn Kayyim, *Zâdu'l-meâd*, IV, 13-14.

gibi, yaşam desteğine muhtaç diğer hastaların cihazdan mahrum kalmasına neden olur. Bu durumda doktorun cihazı durdurması tedavinin terk edilmesi anlamına gelir ki bu caizdir<sup>81</sup>.

İslam Fıkıh Akademisi'nin tedavinin hükmü hakkındaki kararında; kişilere göre tedavinin hükmünün farklılık arz edeceği belirtilerek, terki halinde can veya organ kaybı yahut hastalığın başkasına bulaşması söz konusu ise tedavinin vacip olduğu ifade edilmiştir<sup>82</sup>.

Biz de Akademi'nin bu kararının isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Fakihlerin çoğunluğunun tedaviyi mübah görmelerinin sebebinin dönemlerinde uygulanan tedavi yöntemi ve ilaçlarla ilgili olduğu söylenebilir. Fayda verip vermeyeceği belli olmayan uygulamaların ve ilaçların kullanılmasını gerekli görmeyip tedaviyi kişinin tercihi bırakmaları anlaşılır bir yaklaşımdır. Hatta hastalanan ve ilaç kullanmayı reddeden bir kimsenin bu yüzden ölmesi durumunda günahkar olmayacağı belirtilmesi de bu algıya dayandırılmıştır<sup>83</sup>. Dolayısıyla o günkü tıp bilgisi ve uygulamalarından hareketle verilmiş olan hükmü bugüne aynen taşımak doğru olmasa gerektir. Günümüzde tıp ve teknolojiye elde edilen gelişmeler sonucunda özellikle kritik durumdaki hastalara yaşam desteği uygulanmasını mübah olarak değerlendirip, bilhassa maddi boyutunu gerekçe göstererek tedavinin terk edilmesini meşru olarak nitelendirmenin canın korunması ilkesiyle bağdaşmayacağı kanaatindeyiz.

İyileşme ümidi olmayan hastadan yaşam desteğinin kesilmesi hastayı ölüme terk etmekle aynı anlama gelmektedir. Bu konuda hastanın yönlendirilmiş direktifinin bulunması, hasta rızasının bulunmadığı durumlarda yakınlarının izni ya da hekimin kararı uygulamanın sonucu değiştirmez. Hastanın rızasının, ölümle sonuçlanacak bir uygulamayı yasal hale getirmeyeceği kanaatindeyiz. Bu görüşü, klasik fıkıh eserlerinde üzerinde durulan "suça rıza" hususuyla ilintilendirmek mümkündür. İslam hukukunda prensip olarak mağdurun suçun işlenmesine rıza göstermesi, suçun unsurlarından birini ortadan kaldırmadıkça, o suçu mübah/işlenebilir hale getirmez. Şer'î bir nass bulunmadıkça canın dokunulmazlığı genel ilkedir. Kişinin öldürülmesine rızasının fiil üzerinde etkisi olmadığı için yok hükmündedir. Dolayısıyla öldürmeye rıza, fiili yasaklıktan çıkarmaz<sup>84</sup>.

Öte yandan hasta yakınları ya da doktorun kararıyla yaşam desteğinin başlatılmaması ya da sonlandırılması uygulaması klasik fıkıh literatüründe yer alan ihmal ile ölüme sebebiyet verme bağlamında da değerlendirilebilir. Bir kimsenin, hapsedilip aç ve susuz bırakılarak ya da yola açılan bir çukura düşmesiyle ölümüne sebebiyet verilmesi, cezai müeyyideyi gerektiren bir suç olarak kabul edilmiştir<sup>85</sup>. Buradan hareketle hastaya gerekli olan yaşam desteğini vermeyerek ölümüne se-

<sup>81</sup> Yusuf Karadâvî, *Fetâva'l-muâsıra*, II, 525-529.

<sup>82</sup> *Mecelletü'l-mecma'*, S. 7, C. 3, s. 563.

<sup>83</sup> *Fetâvâ Hindîyye*, V, 355.

<sup>84</sup> Kâsânî, *age.*, X, 109, 247; Üdeh, *age.*, I, 439-441.

<sup>85</sup> Kâsânî, *age.*, X, 238; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IX, 127.

bebiyet verilmesinin cezai sorumluluğu gerektirecek bir uygulama olduğu söylenebilir.

Değindiğimiz bu fıkhi yaklaşımlardan hareketle hastanın ölümü gerçekleşmedikçe yaşam desteğinin kesilmesinin dinen mümkün görünmediğini söyleyebiliriz. Burada üzerinde durulması gereken husus hangi durumda hastanın ölümüne hükmedileceği meselesidir. Diğer bir deyişle tıbben beyin ölümü hakiki anlamda ölüm kabul edilebilir mi?

### 3. Beyin Ölümünün Mahiyeti ve Hakiki Anlamda Ölüm Kabul Edilip Edilemeyeceği

XX. yy'a gelinceye dek ölüm denilince kalbin ve solunumun geri dönüşsüz bir şekilde durması anlaşılmiştir.

1950'lerde Byorn Ibsen'in respiratörü icadıyla birlikte durum "geri dönüşmez" bir biçimde değişmiştir. Zira derin komadaki hastalarda bile solunumun ve dolaşımın dışarıdan destekle sürdürülmesi imkanı ortaya çıkmıştır. 1959'da Mollaret ve Goulon "beyin ölümü" olarak bilinen kavramı tanımlamışlardır<sup>86</sup>. 1967'de gerçekleştirilen ilk başarılı kalp nakli ile birlikte beyin ölümü daha çok konuşulur olmuştur.

1968'de Harvard Tıp Fakültesinde oluşturulan özel bir organ nakli komitesi beyin ölümü için kriterler belirlemiştir<sup>87</sup>.

Günümüzde ölüm, total veya geri dönüşsüz olarak kardiyopulmoner fonksiyonların veya beyin fonksiyonlarının kaybı olarak tanımlanmaktadır<sup>88</sup>. Beyin ölümü, şiddetli bir beyin hasarının yol açtığı geri dönüşsüz koma, beyin sapı reflekslerinin olmaması ve apne, yani kendiliğinden solunumun olmaması biçiminde tanımlanan klinik bir tablodur. Kafa içi basıncının artması, beyin ölümünün temel fizyopatolojik mekanizmasıdır. Bu basınç artışı ile beyin içine doğru olan ve onu hayatta tutan kan akımı yavaşlar ve nihayet durur. Bu durumda bir yandan devam etmekte olan beyin dokusunun yıkımına (nekroz) rağmen, gerektiğinde bedendeki (sistemik) kan basıncının devamını sağlayan ilaçlar ve mekanik solunum cihazı ile bedenin ve organların hayatta kalmaları sağlanır<sup>89</sup>.

Beyin ölümünde beyin sapı fonksiyonları geri dönüşsüz olarak kaybolmuştur. Günümüzde beyin sapı ölümünün, yasal ölüme eşdeğer, tanımlayıcı bir kriter olarak kullanılması tercih edilmektedir. 1981 yılında Amerika Birleşik Devletleri

<sup>86</sup> Hanoğlu, "Ölürse Beyinle Ölür Organlar Ölesi Değil", *Hayat Sağlık Dergisi*, yıl. 2010, S. 3, s. 34.

<sup>87</sup> Steineck, "Brain Death, Death and Personel Identity", *KronoScope*3:2, yıl. 2003, s. 232; Belkin, "Brain Death and The Historical Understanding of Bioethics, vol. 58, July 2003, s. 325.

2238 sayılı organ ve doku alınması, saklanması ve nakli hakkındaki kanununun 11. maddesinde; tıbbi ölüm hali, bilimin ülkede ulaştığı düzeydeki kuralları ve yöntemleri uygulanmak suretiyle, biri kardiyolog, biri nörolog, biri nöroşirürjiyen ve biri de anesteziyoloji ve reanimasyon uzmanından oluşan 4 kişilik hekimler kurulunca oy birliği ile saptanır, denilmektedir.

Beyin ölümü kriterleri ise 1 Şubat 2012 tarihli organ ve doku nakli hizmetleri yönetmeliğinde yer almaktadır.

<sup>88</sup> Erkekol, Numanoğlu, Gürkan, Kaya, *agm.*, s. 312.

<sup>89</sup> Hanoğlu, *agm.*, s. 36; bk. Gürkanlar, Keskil, "Yoğun Bakımda Geri Dönüşsüz Beyin Hasarı", *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2007, C. 7, S. 4, s. 434.

Tıbbi ve Biomedikal Etik Araştırma komitesi beyin ölümünü bir sonuca bağlamıştır. Bu komiteye göre ölüm;

1. Dolaşım ve solunum fonksiyonlarının irreversibl kaybı,

2. Tüm beyin (Korteks, spinal kord, beyin sapı) fonksiyonlarının irreversibl kaybıdır.

Bu tanımlamalar nedeniyle "Gerçek ölüm, beyin ölümünün tanımlandığı zamandır" kavramı ortaya çıkmış ve "Gerçek ölüm, beyin ölümüdür" tezi tartışılmaya başlamıştır<sup>90</sup>. Üst beyin fonksiyonlarının ölüm için kriter olarak gösterilmesinin sonraki yoğun bakım hizmetlerini ve sonucu belli olan olayın geciktirilmesini ortadan kaldıracacağı belirtilmektedir<sup>91</sup>.

Beyin ölümü gerçekleşmiş ancak bedeninin canlılığı yaşam desteğiyle sürdürülen bir hastaya ne yapılacağına dair sağlık ekibinin ve hasta yakınlarının karar vermesi gerekmektedir. Bu durumda yaşam desteği çekilmeli mi yoksa sürdürülmesi midir?

Beyin ölümü ile ölümü eşdeğer kabul edenlerin temel dayanaklarından birisi mümkün olan en üst düzeyde tedaviye rağmen kalbin kısa sürede durmasının kaçınılmaz olduğu düşüncesidir. Nitekim İngiltere’de üç beyin cerrahi kliniğinde takip edilen beyin ölümü tanısı almış 609 hastanın hiç birinin düzelmediği ve makinaya bağlı oldukları halde kalplerinin durmasına kadar geçen sürenin dört gün olduğuna dair araştırma sonucunun<sup>92</sup> bu düşüncüyü doğruladığı görülmektedir.

Taiwan kaynaklı benzer bir çalışmada da beyin ölümlü 73 vakanın tümünün verilen tam kardiyopulmoner desteğe rağmen kalp durması ile sonuçlandığı, bunun hastaların % 97’sinde bir hafta içinde gerçekleştiği bildirilmektedir. Tüm bu bulgulara göre, beyin sapının klinik kriterler çerçevesinde tespit edilen ağır ve geri dönüşsüz hasarı, dışarıdan kalp ve akciğer işlevleri ikame edilmeye çalışılsa bile sonuçta kalbin durmasına yol açmaktadır<sup>93</sup>.

1993 tarihli Organ Nakli Merkezleri Yönetmeliği’nde “Hasta yakınına beyin ölümü deklare edildikten sonra organ bağıışı izni alınmadığında, hastaya uygulanan tıbbi destek kesilir” ifadesi bulunmaktaydı. Buna göre; beyin ölümü gerçekleşen bir hastada organ bağıışı yapılmadığında, hastaya verilen tıbbi destek hekimin kararıyla kesilebilmekteydi. 2000 tarihli Organ Hizmetleri Yönetmeliği ile beyin ölümü tanısı konan hastalarda tıbbi desteği kesme kararındaki yetki, hekimlerden alınıp hasta yakınlarına devredilmiştir. Böylece hasta yakınları kabul etmediği sürece beyin ölümlü hastaya uygulanan tıbbi destek kesilememektedir<sup>94</sup>. 1 Şubat

<sup>90</sup> Salaçın, Gülmen, Erkol, Dönbak, “Beyin Ölümü Kavramına Sosyal Yaklaşım”, *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1996, S. 4, s. 85.

<sup>91</sup> Bükey, “Organ Aktarımlarında Beyin Ölümünün Tıbbi, Felsefi ve Teolojik Yönleri”, *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1996, S. 4, s. 84.

<sup>92</sup> Hanoğlu, *agm.*, s. 38.

<sup>93</sup> Hanoğlu, *agm.*, s. 38-39.

<sup>94</sup> Hot, Ahmet Dirican, Hanzade Doğan, “Hemşirelerin Beyin Ölümüne Yaklaşımı”, *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2009, S. 17 (2), s. 99.

2012 tarihli ve 28191 sayılı Resmi gazetede yayınlanan organ ve doku nakli hizmetleri yönetmeliğinde ise bu konuya hiç değinilmemiştir.

Buna karşılık beyin ölümünün gerçek ölüm sayılmasına itiraz edenlerin öne sürdükleri ilk ve en temel argüman, beyin ölümünün insanın bedensel bütünlüğünün bozulmasına yol açmaması ve sindirim, boşaltım gibi biyolojik fonksiyonlarının devamını engellememesidir. Ayrıca beyin ölümü gerçekleşen bazı kişilerin organlarının alınması sırasında genel anestezi uygulanmadığında kalp hızı ve kan basıncında artış olduğu da ileri sürülmektedir. Ancak bu argümana söz konusu reaksiyonların beyin sapı değil omurilik kaynaklı olduğu şeklinde açıklama getirilmektedir<sup>95</sup>.

Görüldüğü gibi beyin ölümünün gerçek ölüm olarak kabulü konusunda tıp camiasında tam bir görüş birliğine ulaşılamamıştır. Bununla birlikte uygulamada beyin ölümünün genel bir kabul gördüğü de vakıadır. Konunun dini yönü ise tıbbi bilgiler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Konunun fıkhi yönünün ortaya konmasında önemli bir nokta koma ile beyin ölümü halinin ayırt edilmesidir. Tıbben, şuurun gitmesinden beyin ölümü denen safhaya kadar, koma, derin koma ve bitkisel hayat denen aşamalar mevcut olup bu durumların tamamında geri dönüş, yani hastanın iyileşmesi mümkündür. Bitkisel hayattaki bir kişinin mucizevi olarak iyileşebildiği vakalar dahi bildirilmiştir. Bitkisel hayattaki insanda beynin korteks (kabuk) denen kısmı ölmüş olup, bu kısım hafıza, zeka, kişilik vb. özelliklerin kontrol edildiği kısımdır. Bitkisel hayattaki hastalarda beyin sapı denilen ve hayati organların kendi kendine çalışmalarını, birtakım hayati refleks fonksiyonları yürüten kısmı ise ölmemiş, çalışmaya devam etmektedir. Bu nedenle bitkisel hayattaki kişiler ölü kabul edilmez. Ancak beyin ölümü denen durumda beynin korteks tabakasının haricinde beyin sapı bölümü de tamamen ölmüş olup iyileşme kesinlikle mümkün değildir ve bu kavram beyin fonksiyonlarının geri dönüşsüz olarak kaybını ifade etmektedir. Nitekim bugüne kadar beyin ölümü tanısı konmuş hiç kimse geri dönmemiş yani iyileşmemiştir<sup>96</sup>.

Konuyla ilgili fıkhi çalışmalarda beyin ölümünün gerçek ölüm olarak kabul edildiği, dolaşım ve solunum cihaza bağlı olarak sürdürülse de geri dönüşün mümkün olmadığı fikrinin benimsendiği görülmektedir.

İslam Fıkıh Akademisinin yaşam desteğinin sonlandırılmasına ilişkin kararında; "Bir insanda şu iki durum meydana geldiğinde dinen ölüm vaki olmuş sayılır. O insan için, bir cenaze için yapılması lazım gelen ne ise onun yerine getirilmesi gerekir:

1) Beyin fonksiyonlarının tamamen durması ve ihtisas sahibi seçkin doktorların bundan geriye dönüşün imkansız olduğuna ve beyinde çözülmenin başladığına karar vermiş olmaları,

<sup>95</sup> Bk. Hanoğlu, *agm.*, s. 36, 37.

<sup>96</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00216.htm>.

2) Kalbin ve solunum sisteminin tamamen durması ve doktorların da kalbin ve solunum sisteminin tamamen durduğuna, hastanın bir daha hayata dönemeyeceğine karar vermiş bulunmaları. Bu iki durum kesinleştikten sonra her ne kadar hastanın solunum sistemi ve kan dolaşımı bağlanan aletler sayesinde çalışmasını devam ettirse de dinen ölmüş sayılan bu kimseye bağlı olan cihazın kaldırılması mümkündür.”denilmektedir<sup>97</sup>.

Rabıtatu'l-Alemi'l-İslami'ye bağlı olarak çalışan Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî'nin konuyla ilgili kararında da; beyin ölümünün üç uzman doktorun kararıyla tespit edileceği, dolaşım ve solunumun yaşam destek cihazına bağlı olarak devam etmesine rağmen beyin ölümünün geri dönüşümü olmadığı belirtilmekte ancak cihazın durdurulmasının ardından kalp ve solunum durmadıkça şer'an hastanın ölümüne hükmedilemeyeceği ifade edilmektedir<sup>98</sup>.

Karaman'a göre de tıbben beyin ölümü gerçek ölüm olarak kabul edildiğinden tıbbın ölü dediği dinen de ölüdür ve beyin ölümü gerçekleşmiş olan kişinin yaşam desteğine son verilir<sup>99</sup>.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konuya ilişkin 14.12.2006 tarihli mütalaası ise şöyledir: “Yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi;

a) Beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine,

b) Bu durumdan geri dönüşün artık imkansız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir.”<sup>100</sup>

Biz de beyin ölümünün beynin tüm fonksiyonlarının geri dönüşsüz olarak sona ermesi anlamına geldiği ve beyin ölümü gerçekleşmiş olan kimselerin kısa süre içinde kalp ve dolaşımının da durduğuna ilişkin tıbbi bilgi ve verileri esas alarak beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın yaşam desteğinin sonlandırılabilirliği görüşünü isabetli bulmaktayız.

## Sonuç

Terminal dönemdeki bir hastaya yaşam desteğinin başlatılmaması, derin koma ya da bitkisel hayatta bulunan bir hastanın yaşam desteğinin sonlandırılması uygulamaları gün geçtikçe yaygınlık kazanmaktadır. Bilinci kapalı bir hastanın yaşamından söz edilemeyeceği, cihazlarla yaşatmaya çalışmanın hem hasta hem yakınları için zor bir sürecin uzatılmasından başka bir anlam ifade etmediği ayrıca maliyeti yüksek olan fakat sonuç vermeyecek bir tedaviyi sürdürmenin tıbbi imkanların adil paylaşımı ilkesiyle bağdaşmadığı dolayısıyla yaşam desteğinin sonlandırılmasının tıbbi etik açısından doğru bir uygulama olduğu kanaati gittikçe kabul görmeye başlamıştır. Ayrıca hastanın kendi geleceğini belirlemesi anlamına gelen otonominin üzerinde önemle durulmakta, pasif ötanazi olarak da nitelenen

<sup>97</sup> *Mecelletü'l-mecma'*, S. 3, C. 2, s. 523.

<sup>98</sup> *Karârâtü Mecmaî'l-Fıkhî'l-İslâmî* (1977-2002), s. 216.

<sup>99</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00216.htm>.

<sup>100</sup> <http://www.diyagnet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=1170>.



yaşam desteğinin kısıtlanması ya da sonlandırılması uygulamalarına yasal zemin teşkil edeceği görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Söz konusu görüş ve uygulamalar İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde öncelikle İslam'da insan hayatına büyük önem verildiği ve kişi dokunulmazlığının naslarla teminat altına alındığı vurgulanmalıdır. Hastalık durumunda tedavi olunması canın korunması ilkesinin bir gereğidir. Ölümü istemek dinen meşru olmadığına göre başlanmaması ya da sonlandırılmasının ölümle sonuçlanacağı yaşam destek tedavilerini hastanın ya da yakınlarının reddetme, diğer bir ifadeyle kişinin "ölme hakkı"nın bulunmadığı ifade edilebilir. Ölümü gerçekleşmedikçe, bir kimsenin mevcut tıbbi imkanlar kullanılarak yaşamının devamının sağlanması hem hasta yakınları hem sağlık çalışanları hem de toplumun sorumluluğundadır.

Bitkisel hayat ya da derin koma halinde olan fakat henüz son nefesini vermemiş bir kimsenin yeniden iyileşip hayata dönmesi mümkündür. Üstelik böyle bir hastanın halen yaşamakta olduğu gerçek /yakîn, ölüm ihtimali ise galip zandan ibarettir. Yakîne itibar etmeyip zanna göre karar vermek caiz görülemez<sup>101</sup>. Öte yandan maliyetinin yüksek olması gerekçesiyle yaşam destek tedavilerinin başlatılmaması ya da sonlandırılmasını tasvip etmek de mümkün değildir. Zira İslam hukukunda canın korunması malın korunması ilkesine öncelenmiştir. Hiçbir tedavi insan canından daha pahalı ve değerli olamaz.

İslam hukuku açısından söz konusu uygulamalara ancak hastanın ölümü durumunda cevaz verilebilir. Özellikle yoğun bakım servislerinde koma halindeki hastalarda mekanik vantilatör (solunum cihazı) vasıtasıyla akciğerlerin şişirilmeyle solunum sağlanmaktadır. Hasta cihazdan çekildiğinde solunum ve kalp durur. Beyin fonksiyonları devam ettiği sürece vantilatör desteğiyle solunumu sağlanan ve kalbi çalışmakta olan bu hastalarda yaşam desteği sonlandırılmaz. Ancak yasal kriterlere uygun olarak beyin ölümü tanısı konmuş, geri dönüşsüz şekilde beynin tüm fonksiyonları yitirilmiş, omuriliğe bağlı basit refleksler dışında başka hiçbir tepkinin alınmadığı hastalarda yaşam desteği sonlandırılabilir. Zira tıbben beyin ölümü gerçek ölüm olarak kabul edilmektedir. Kanaatimizce makul olan, tıbben ölümüne hükmedilen bir kimsenin dinen de ölmüş olarak kabul edilmesidir.

## Kaynakça

- Abdulfettah Mahmud İdris, *Hükmü't-tedâvî bi'l-muharramât*, yy, 1993.  
Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.  
Akpır, Kutay, "Yoğun Bakım Hastalarında Hasta Desteği ve Devamı İle İlgili Kararların Verilmesi", *Medikal Etik*, İstanbul 2001.  
Aksoy, Şahin-Çevik, Ebru-Edisan, Zehra, "Yaşamın Sonunda Verilen Kararlara İlişkin Bir Etik Tartışma", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2002, S. 10.  
Aydın, Erdem-Ersoy, Nermin, "Tıp Etiği İlkeleri", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1995, C. 2, S. 3.  
Belkin, Gary, "Brain Death and The Historical Understanding of Bioethics", Vol. 58, July 2003.  
Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayın., İstanbul 1992.  
Buhûti, Mansûr b. Yûnûs b. İdrîs (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ*, Beyrut 1402.

<sup>101</sup> Yücel, "Tedavisinin İmkansızlığı Sebebiyle Öldürülmesini İsteyen Hasta Doktor Tarafından Öldürülemez", *Diyanet Gazetesi*, yıl. 1982, S. 281, s. 5, 8.

- Bükey, Nûkê Örneke, "Organ Aktarımlarında Beyin Ölüminün Tıbbî, Felsefî ve Teolojik Yönleri", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1996, S. 4.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman (ö. 255/868), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Değer, Mebrure, "Yoğun Bakım Etiği", *Medikal Etik*, İstanbul 2001.
- Dikmen, Yalım, "Yoğun Bakımda Hastadan Desteği Çekme ve Etik-Ötanazi", *Medikal Etik*, İstanbul 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ece, Sharon, "Hayat Sonu Bakımı", *Hayat Sağlık Dergisi*, yıl. 2010, S. 3.
- Erkekol, Ferda Öner-Numanoğlu, Numan-Gürkan, Özlem Ural-Kaya, Akın, "Yoğun Bakım Ünitelerine İlişkin Etik Konular", *Türk Toraks Dergisi*, yıl. 2002, C. 3, S. 3.
- Fetâvâ Hindiyeye*, Mısır 1310.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Mısır 1322.
- Göngürlü, Ülfet, *İslam Hukukunda Kolaylık Prensipleri*, İzmir 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Gürkanlar, Keskil-Doğa, İ. Semih, "Yoğun Bakımda Geri Dönüşsüz Beyin Hasarı", *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2007, C. 7, S. 4.
- Güven, Kudret, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, Ankara 2000.
- Hanoğlu, Lütfü, "Ölürse Beyinler Ölür Organlar Ölesi Değil", *Hayat Sağlık Dergisi*, yıl. Kasım 2010, S. 3.
- Hot, İnci-Dirican, Ahmet-Doğan, Hanzade, "Hemşirelerin Beyin Ölümüne Yaklaşımı", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2009, S. 17 (2).
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdu'l-meâd fi hedyi'l-hyeri'l-ibâd*, Beyrut 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, Riyad 1381.
- İnceoğlu, Sibel, *Ölme Hakkı*, İstanbul 1999.
- İskit, Arzu Topeli, "Yoğun Bakım Hastası", *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2007, C. 7, S. 1.
- Kahraman, Abdullah, "Tedavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011, XXXX, 255-256.
- Kahveci, Rabia, "Son Dönem Yaşam Destek Kararlarına Hastaların Katılımı", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 2007, S. 15.
- Karadâvî, Yusuf, *Fetâvâ'l-muâsıra*, Kuveyt 1996.
- Karârâtü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî (1977-2002)*.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-serâi*, Beyrut 1974.
- Kaya, Ali, "İslam Hukukuna Göre Ötanazi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 1994, C. 6, S. 6.
- Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslami*, Cidde, C. 2, S. 3.
- Metin, Sevta, *Biyotıp Etiği ve Hukuk*, Levha Yayınları, yy., ts.
- Mevsûatu'l-fikhiyye*, Kuveyt 1992.
- Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nevevî, Muhyiddîn (ö. 676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib Mutî, Beyrut 1995.
- , *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttekîn*, Beyrut ts.
- Oğuz, Yasemin-Şenol, Selahattin-Özgülven, Halise Devrimci-Ankazan, Meryem- Özen, Ünal-Şencan, Ali Rıza, "Ankara'da Çalışan Hekimlerin Ötanazi İle İlgili Görüşlerini Belirlemeye Yönelik Bir Anket Çalışması", *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji (3P) Dergisi*, yıl. 1996, S. 4, (Ek. 3).
- Rosenau, Henning, "Ötanazinin Kabul Edilmiş Formları Bağlamında Aktif Ötanazi", *V. Türk Alman Tıp Hukuku Sempozyumu*, Ankara 2008.
- Salaçin, S., Gülmen-Erkol, M.K-Dönbak, Z. L., "Beyin Ölümü Kavramına Sosyal Yaklaşım", *Tıp Etiği, Hukuku, Tarihi Dergisi*, yıl. 1996, S. 4.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut 1990.
- Sert, Gürkan, *Hasta Hakları*, İstanbul 2004.
- Steineck, Christian, "Brain Death, Death and Personel Identity", *Krono Scope* 3:2, Leiden 2003.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts.
- Tacir, Hamide, *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*, Levha Yayınları, yy. ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Üdeh, Abdulkâdir, *et-Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Beyrut ts.
- Uysal, Nevin, "Yoğun Bakımda Yaşam Desteğinin Sonlandırılması", *Yoğun Bakım Dergisi*, yıl. 2004, C. 4, S. 4.
- Yücel, İrfan, "Tedavisinin İmkansızlığı Sebebiyle Öldürülmesini İsteyen Hasta Doktor Tarafından Öldürülemez", *Diyanet Gazetesi*, yıl. 1982, S. 281.

# Buhârî'de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu'r-Rikâk Örneği)

Mustafa Öztürk

Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
ozturk69@hotmail.com

Öz

*Tarih boyunca hayata yaklaşımda bir taraftan ahireti dikkate almayı sadece dünyaya itimat eden, dünya hâkimiyeti için her şeyi mübah gören, dünya hırs ve sevgisiyle dolu materyalistler, diğer taraftan ahireti kurtarmak adına dünyaya ve dünya nimetlerine olumsuz bakıp sırt çeviren bazı mistikler daima var olmuştur. İfrat ve tefriti temsil eden bu iki gruba ait söz konusu anlayışlar, fitrat dini İslam'la asla bağdaşmaz. Zira İslam'ın olaya bakışında "dünyadan nasiptar olmak fakat geçici dünyayı ebedi ahirete tercih etmemek" gibi bir tabiiyet vardır. Çalışmamızda mesele, Buhârî'nin Sahih'inin Rikâk bölümü çerçevesinde ele alınmış, kaydedilen bir kısım konu başlıkları ile hadislerle göre müellifin dünya ve ahiret algısı tetkik edilmiştir. Rikâk ya da rekâik, merhametli şefkatli ve ince kalpli anlamındaki rakîk'in çoğuludur. Mastarı rikkat'tir. Bölüme Kitâbu'r-Rikâk ismi verilmesi, ihtiva ettiği (dünya ve ahiretle ilgili) hadislerin gönüllerde rikkat/incelik oluşturması sebebiyledir.*

*Anahtar Kelimeler: Rikâk, Buhârî, dünya, ahiret, uzlet.*

## **Perception of this World and Afterlife in Bukhari (The Case of the Book of Kitab al-Riqaq/Tender-Heartedness)**

*Throughout history there have always been two extremist approach to life among people: on the one hand there have been materialists who have not paid attention to afterlife and paid attention only to the life in this world; and on the other hand there have been some mystics who have withdrawn themselves from the life of this world in order to save their lives in the Hereafter. The views belonged to the representatives of these two extreme approaches can never be in coherence with Islam, the religion of human nature. In Islamic thought exists the understanding of "to get shares from this world but not to prefer this world over the Hereafter." We have dealt with this question within context of the book of tenderness of the heart (Kitab al-Riqaq) from Bukhari's Sahih. We have tried to examine the author's perception of life and afterlife from some chapter headings of Kitab al-Riqaq and some ahadith recorded in it. Riqaq or raqaiq is the plural for of the Arabic word raqiq which means compassionate and soft-hearted. The infinitive form of the word comes as riqqa. The reason for giving the title of "Kitab al-Riqaq" to this part of Sahih is that the ahadith mentioned in this book in respect to this world and the afterlife create compassion and tenderness in the hearts of the readers.*

*Key Words: Riqaq, Bukhari, the life of the world, hereafter, reclusion.*

Atıf

Mustafa Öztürk, Buhârî'de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu'r-Rikâk Örneği),  
Marife, Yaz 2012, ss. 67-92

## Giriş

İlâhî inanç sistemlerinin “belli bir dünya ve âhiret algısına” sahip olduğu, kullandıkları materyal ve söylemlerle müntesiplerini daima söz konusu algıya göre eğitmek istediği malumdur. Son din İslam da, dünya ve âhiret anlayışını Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü içerisinde insanlığa takdim etmiştir. Bu hususta henüz ilk dönemlerden itibaren *Kitâbu’z-Zühd* veya *Kitâbü’z-Zühd ve’r-Rekâik* ismiyle geniş çapta müstakil bir literatür dahi oluşmuştur.<sup>1</sup> Ayrıca konuyla ilgili sünnete ait verilerin, genelde hadis musannafatında serpiştirilmiş olarak yer aldığı görülürken, özelde “alel-ebvâb” tertiple yazılmış birçok kaynakta ez-Zühd, er-Rekâik veya er-Rikâk gibi isimlerle anılan bölümlerde bir düzen ve anlayış örgüsü içerisinde ve daha yoğun bir şekilde yer aldığı görülür.<sup>2</sup> Buna göre literatürle alakalı risâle, kitap veya bölümlerde musanniflerin kaydettiği başlıklar ve hadisler, onların dünya ve ahiret anlayışını belli oranda ortaya koyabilmektedir. Hele hele Buhârî gibi görüşlerini bab/konu başlıklarına yansıtma gayreti içinde olan bir musannif için bunu söylemek pek mümkündür.<sup>3</sup> Nitekim onun *es-Sahîh*’inin Kitâbu’r-Rikâk’ı okuyucusunu baştan sona önemli ölçüde bir hayat tarzı ve felsefesine çağırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, ilgili bölüm tetkik edilip seçilen bir kısım konu başlıkları ve hadisler çerçevesinde Buhârî’ye ait dünya-ahiret algısı tespit edilecektir.

### I. Kitabu’r-Rikâk’ın Muhtevası

“Rikâk” ya da “rekâik”, merhametli, şefkatli ve ince kalpli anlamındaki “rakîk”ın çoğulu bir kelimedir. Mastarı “rikkat”tır.<sup>4</sup> Bölüme “Kitâbu’r-Rikâk” ismi verilmesi, ihtiva ettiği (dünya ve ahiretle ilgili)<sup>5</sup> hadislerin gönüllerde rikkat/incelik oluşturması sebebiyledir.<sup>6</sup> Bölüm, 53 bab ve 182 hadis içermektedir. Başlıklar ve kaydedilen hadisler dikkate alındığında, bölümde öncelikle dünya ve dünyaya ait hususlar ahiret hayatıyla bağlantılı olarak ele alınmış, sonra da kıyâmet alametleriyle başlayan süreçle birlikte ahiret ahvaliyle ilgili meseleler serdedilmiştir. Yani bölüm özellikle dünya ve ahiret hayatı olmak üzere adeta iki kısımda mütalaa edilmiş, ancak her hâlükârda ahiret endeksli bir hayat hedef olarak gösterilmiştir.

<sup>1</sup> Literatür hakkında detaylı bir liste için bk. Yıldırım, “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi”, *SDÜİFD*, yıl. 2008/1, S. 20, s. 123-126. İslam’ın dünya hayatına bakışı hususunda, doktora çalışması olarak hazırlanıp neşredilen şu iki önemli eseri de burada zikretmek isabetli olsa gerektir. Tatlı, Alican, *Zühd Açısından Dünya ve Ahiret Nemetleri*, İstanbul 2005; Açıklalın, Bünyamin, *Kur’an’da Dünya Hayatına Verilen Değer*, İstanbul 2008.

<sup>2</sup> Mesela ilgili hadisleri, meşhur musanniflerden Buhârî ve Dârimî, Kitâbu’r-Rikâk; Müslim, Kitâbu’z-Zühd ve’r-Rekâik; Tirmizî ve İbn Mâce, Kitâbu’z-Zühd ismiyle bir arada toplamıştır.

<sup>3</sup> Nitekim bu bağlamda “Fıkhu’l-Buhârî fi terâcimihî (Buhârî’nin düşünce ve yorumları bab başlıklarındadır)” denilmiştir. Bk. İtr, *el-İmamu’t-Tirmizî*, s. 304; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 81.

<sup>4</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X, 121.

<sup>5</sup> Dünya ve ahiret vurgusu bana ait.

<sup>6</sup> İbn Hacer, *Fethû’l-Bârî*, XI, 229, 230; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXIII, 46.

## II. Konu Başlıkları ve Hadislerin Tertibi

Buhârî, başlıklarını daha ziyade serbest bir metinden yahut âyet ve hadislerden seçilen iktibaslardan oluşturmuştur. Onun bir hadisi, ilgisi dolayısıyla *Sa-hih*'in çeşitli bölümlerinde veya aynı bölümde hatta aynı babda tekrar ettiği görülür. Bunun yanında Buhârî bablar içerisinde hadislerin sıralanışında da bir anlayışa ulaşma gayreti gösterir. Genelde başlıklarla hadisler arasındaki ilgi çok belirginken bazen söz konusu ilgiyi yakalamak oldukça zorlaşabilir. Muhtelif sebepleri olan bu tür başlık-muhteva ilişkisine, aşağıda konular tetkik edilirken zaman zaman atıfta bulunulacaktır.

### A. Ahirete Kıyasla Dünyanın Değeri

Bir olay veya olgu genellikle teşbih yahut kıyas yoluyla anlatıldığında insan zihninde ve benliğinde tabii olarak daha çok yer eder. Bu sebeple dünya hayatı, âyet ve hadislerde muhtelif benzetme ve kıyaslamalarla zaman zaman da ahiret hayatıyla mukayese edilerek tanıtılır. İşte Buhârî, bölümün ilk konularında bir taraftan söz konusu benzetme ve kıyaslamalara yer veren malzemeleri kullanmak suretiyle, dünya gerçeğini tasvir eder, diğer taraftan da fitraten dünyaya tamah eden tul-i emel sahibi ve aynı zamanda sürekli imtihan halindeki insan gerçeğine dikkat çeker.

#### 1. Ahiret Öncelikli Bir Hayat

Buhârî, birinci babın başlığında ve muhtevâsında *"Hayat ancak ahiret hayatıdır"* hadisiyle öncelikle tercih edilmesi gereken hayatı gösterirken, ikinci babın başlığında şu âyetle dünya-ahiret mukayesesi yapar:

"Biliniz ki, dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, onun bitirdikleri ziraatçilerin hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfiyeti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir."<sup>7</sup>

Âyet-i kerîme'nin içeriğine uygun olarak Buhârî, ikinci babda getirdiği hadisle ahiretteki nimetlerle dünya hayatını kıyas etmekte, cennetteki bir kırbaç yeri kadar küçücük bir parçanın dünya ve dünyanın bütün imkân ve nimetlerinden daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. Ancak hadisin devamında Allah yolunda yapılan bir sabah veya akşam yürüyüşünün, hiç şüphesiz yine dünyadan ve dünya varlıklarından daha hayırlı olduğu ifade edilir ki, böylece genel anlamda değersiz adedilen dünyanın ahireti kazanma düşüncesiyle değerli hale geldiği anlatılmaktadır. Diğer bir deyişle dünyayı kıymetli hale getiren eylemler, orada yapılan ibadetler, iyilikler, hayırlardır. Allah için bir şey yapılmaksızın yaşanan hayatın değersizliği ortadadır.

<sup>7</sup> Hadîd 57/21.

## 2. Dünyada Bir Garip Hatta Bir Yolcu Gibi Olabilmek

Buhârî, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer'in omuzuna elini koyarak "*Dünyada bir garip hatta bir yolcu gibi davran!*" tavsiyesini, bölümün üçüncü başlığı ve aynı zamanda başlık altındaki tek hadis olarak kaydedip dünyanın bir misafirhane olduğunu ima eder. Buna göre hadisin verdiği mesaj şöyle anlaşılabilir: Memleketinden, ailesinden, dostlarından ayrı düşmüş bir garibin, akli-fikri, kalbi-gönlü hep öz yurdunda, sevdiklerinde olur. Öyleyse dünya hayatını bir gurbet sayıp, hissiyatları ve işleri asıl gidilecek ahiret yurduna göre düzenlenmek gerekir. Ayrıca insanın bulunduğu yere ünsiyet edip gönül bağlama özelliği olduğundan, kendisini garip sayması da bazen yeterli olmayabilir. Bu durumda kişi, hayatı aynı zamanda bir yolcu duyarlılığında yaşmalıdır. Zira uzun bir sefere çıkmış kimse, geçtiği ve konakladığı yerlerdeki güzelliklere takılıp kalmaz. O hep gideceği, özlemle kavuşacağı asıl vatanını düşünür.<sup>8</sup>

Öte yandan garip veya yolcu gibi olmak insanı içe kapanmaya, pısrıklığa değil; hedefe ulaşmak için dinamik olmaya "anı değerlendirmeye" sevk etmelidir. Hadisin muhatabı Abdullah b. Ömer, rivâyetin ardından tam bu noktada şu öneride bulunmaktadır:

"Akşama girdiğinde sabahı bekleme, sabahladığında akşamı bekleme! Sağlıklı günlerinde hastalanacağın vakit için, hayatın boyunca da öleceğin vakit için tedbirli ol!"<sup>9</sup>

## 3. Tûl-i Emel ve İmtihan Gerçeği

Kitâbu'r-Rikâk'ın dördüncü konu başlığı "tûl-i emel" hakkındadır. Tûl-i emel, bitmek tükenmek bilmeyen hırs ve arzular anlamında kullanılır. Başlıkta ayrıca "... *Bu dünya hayatı, aldanma metâından başka bir şey değildir.*"<sup>10</sup> "*Bırak onları; yesinler, eğlensinler ve boş ümit onları oyalayadursun. (Kötü sonucu) yakında bileceklerdir!*"<sup>11</sup> meâlindeki âyetler yanında Hz. Ali'nin şu sözüne yer verilir:

"Dünya hızlıca bir sona doğru gitmekte, ahiret ise koşarak bize doğru gelmektedir. Dünyanın da ahiretin de tâlipleri vardır. Siz ahireti talep ediniz. Dünyanın tâlipleri olmayınız. Bugün hesap günü değil, çalışma günüdür. Yarın ise çalışma yok, hesap vardır."

Buhârî bu babda gerek insanların gönül dünyalarındaki tûl-i emeli, gerekse dünyanın bir imtihan yeri olduğunu ön plana çıkaran bir tek hadise yer verir. Hayatı bir ahtapot gibi kuşatan musibetler ve ecelin tasvir edildiği bu hadise göre insan bitmek tükenmek bilmeyen geçici arzu ve istekleri için koştururken bir musibetten diğer musibete duchar olur, neticede nihai hedefine ulaşmadan ölümle karşılaşır. Emel ve arzuları dünyada kalır.

Beşinci bab başlığı ve muhtevası da benzer meselelere atıfta bulunur. Buhârî burada öncelikle altmış senelik bir ömür/bir imtihan tecrübesi yaşayan kimsenin ahirette Allah'a karşı bir özür beyan edemeyeceğini belirten hadisi nakleder. Ar-

<sup>8</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 234.

<sup>9</sup> Buhârî, *Rikâk*, 3.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>11</sup> el-Hicr 15/3.

dından yaşlı kalbin genç duyguları olarak tasvir edilebilecek ve insanın iç dünyasını gözler önüne seren şu hadisleri kaydeder:

“Yaşlı kimsenin kalbi iki hususta daima gençtir: Biri dünya sevgisi, öteki tûl-i emeldir.”

“Adem oğlu büyür, onunla beraber iki duygu da büyür. Bunlar, mal sevgisi ve çok yaşama arzusudur.”

Ne var ki gerçekte istikbale ait bütün emeller kötü değildir. Zira eğer geleceğe ait hayal kurma kâbiliyeti olmasaydı, insan hayattan zevk almaz, yaşama sevinçiyile dolu olmaz, yeni teşebbüslere başlama gücü bulamazdı. Bu işin olumsuz tarafı, boş ve anlamsız isteklere kapılmak, âhiret için hazırlık yapmamaktır.<sup>12</sup> Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), geleceğe yönelik bitmek tükenmek bilmeyen olur olmaz arzu ve istekleri kötülerken, kitaplar yazıp eser veren ulemanın ümit ve arzularını istisna etmektedir.<sup>13</sup>

## B. Dünya Nimetleri

### 1. Sağlık ve Boş Vakit

Bölümün henüz birinci başlığı<sup>14</sup> altında ilk olarak insanların birçoğunun sağlık ve boş vakit gibi iki nimet konusunda aldandığını ifade eden hadise, ikinci olarak da Hz. Peygamber'in savaş için hendek kazımı esnasında söylediği “*Allahım! Hayat ancak ahiret hayatıdır...*” sözüne yer verilmiştir.<sup>15</sup>

Buhârî, bu iki rivâyeti bir arada zikretmekle bir taraftan dünya hayatının bitip tükeneceğini, asıl hayatın ahiret yurdu olduğunu belirtmekte, diğer taraftan dünya hayatını ideal anlamda yaşamak ve gerçek hayatı kazanmak için sağlık ve boş vaktin çok iyi değerlendirilmesine vurgu yapmış olmaktadır. Zira kulluk vazifelerinin hakkıyla yerine getirilmesi hem sağlıklı olmayı hem de boş vakte sahip olmayı gerektirir. Sağlık ve boş vakit insan için büyük bir sermayedir. Sermayesini akıllıca kullanıp, dürüstlükten taviz vermeyen bir tâcir, kârına kâr kattığı gibi sağlığını ve boş vaktini Allah'a iman, nefisle ve şeytanla mücadele yolunda harcayan kimse de iki dünyanın özellikle de ahiretin hayırlarına ulaşır. Ne var ki insanların birçoğu, ahiret öncelikli bir hayatı tercih etmediklerinden bu iki nimeti sadece dünya için harcamakta, dolayısıyla aldanmış olmaktadır. Ayrıca hadisin farklı tarihlerine bakıldığında genel olarak önce sağlığın, ardından boş vaktin zikredilmesi<sup>16</sup> anlamlıdır. Zira boş vaktin hakkını verebilmek için sağlıklı olmak gerekir.

<sup>12</sup> Bk. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, IX, 238, 239; Kandemir-Çakan-Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn*, III, 443, 444.

<sup>13</sup> Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII, 51.

<sup>14</sup> Başlığın kendisi de başlık altındaki “*Hayat ancak ahiret hayatıdır*” anlamındaki ikinci hadisten oluşmaktadır.

<sup>15</sup> Hz. Peygamber'in bu ifadeyi, zaman zaman hayatın tatlı telaşları karşısında da kullandığı anlaşılmaktadır. Mesela Mescid-i Nebî'nin yapımı ve Hac esnasında söylediğine dair bk. İbn Ebî Şeybe, *Muasnef*, XII, 166; Ahmed b. Hanbel, II, 381, III, 118.

<sup>16</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 230.

Öte yandan bu iki nimetten istifade edememek Kâmil Miras'ın tabiriyle "rikâti mûcib ve yufka yürekle acınacak bir durumdur."<sup>17</sup> Hadisin "Rikâk" bölümünde zikredilmesi de bu yönüyle tam bir uyum arz eder.

## 2. Maddî Güç ve İmkanlar

Buhârî'nin yedinci başlık altında "maddî güç ve imkânları" konu edinen hadislerden yaptığı derlemenin sonucunda şu muhteva ortaya çıkmaktadır:

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra ümmeti adına en çok endişe ettiği husus, onların fakirliğe veya şirke düşmeleri değil de, "zehretü'd-dünya" veya "berekâtü'l-arz" diye tabir ettiği dünya nimetlerini bol miktarda elde etmeleri ve önceki milletler gibi dünya malı konusunda helal haram hassasiyeti göstermeksizin kargaşaya düşüp neticede helak olmalarıdır. Yine bu babdaki bazı hadislerde sahâbeden iki nesil sonra hıyânet ve güvensizliğin yaygın hale geleceği hatta çok yemekten kaynaklanan şişmanlığın/obezitenin sıklıkla ortaya çıkacağı hatırlatılmaktadır.

Buhârî bu bağlamda "Ey insanlar! Allah'ın va'di haktır, dünya hayatı sizi aldatmasın"<sup>18</sup> "Mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir fitnedir"<sup>19</sup> âyetlerini ayrı ayrı iki bab başlığı olarak kullanmış,<sup>20</sup> kaydettiği hadislerle aşırı arzuların, dünya nimetlerini fitne haline dönüştürdüğünü belirtmek istemiştir. İlgili hadislerde paraya (dinara-dirheme) ve bir kısım dünya nimetlerine köle olanların hüsrana uğrayacağı, insanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüyü isteyeceği, aç gözlü kimseyi ancak toprağın (ölümün) doyuracağı bildirilmektedir.<sup>21</sup>

Ayrıca mala mülke karşı ilginin ve sevginin fitrattan kaynaklandığı, fakat bunları hırs göstermeden ve başkasının hakkına el uzatmadan kazanmanın, israfa düşmeden kullanmanın hatta imkân nispetinde gizlice ihtiyaç sahiplerine tasaddukta bulunmanın Nebevî yol ve metot olduğu gerçeği hatırdan çıkarılmamalıdır. Bütün bu hususları okuyucusuna hissettiren Buhârî, açtığı bir başka başlıkta<sup>22</sup> "Dünya malı cazip ve tatlıdır" hadisini serlevha yapmış, hemen ardından şu âyeti zikretmiştir:

"İnsanlara kadınlar, oğullar, biriktirilmiş altın ve gümüş yığınları, salma atlar, sağmal hayvanlar ve ekinler çok sevimli, çekici ve süslü gösterilmiştir. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır."<sup>23</sup>

Bu babın tek hadisi ise Hakîm b. Hizâm (r.a)'dan nakledilir. O der ki:

"Hz. Peygamber'den mal istedim, bana verdi, bir daha istedim, yine verdi, tekrar istedim, tekrar verdi. Sonra şöyle buyurdu: 'Ey Hakîm! Gerçekten şu mal çekici ve tatlıdır. Kim onu hırs göstermeksizin alırsa, o malda kendisine bereket verilir. Kim de ona göz

<sup>17</sup> Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarih*, XII, 178.

<sup>18</sup> Fâtr 35/5.

<sup>19</sup> Teğâbûn 64/15.

<sup>20</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 7, 10.

<sup>21</sup> Buhârî, Rikâk, 10.

<sup>22</sup> Buhârî, Rikâk, 11.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/14.



dikerek hırs ile alırsa, o malın bereketi olmaz. Böylesi kişi, yiyip yiyip de bir türlü doymayan obur gibidir. Veren el, alan elden daha hayırlıdır.”<sup>24</sup>

### 3. İmkanları Paylaşmak

İnsanların Allah'ın verdiği nimetleri kullanma ve paylaşma konusunda farklılık arz ettiği malumdur. Bazıları hem istifade etmesini hem de paylaşmasını bilirken, bazıları da bencil davranıp nefsinden başkasını görmemekte; hatta bazen kendisine ve ailesine karşı bile cimri davranıp malının sadece bekçiliğini yapmaktadır. Buhârî bu noktaya işaret etmek üzere “kişinin (hayır yapmak niyetiyle) önceden harcadığı malının gerçekte kendisine ait olduğunu” ifade ettiği on ikinci babda şu hadisi nakleder:

Hız. Peygamber ashâbına:

“– Hanginize mirasçısının malı, kendi malından daha sevimlidir?” diye sormuş, Onlar da:

“– Ey Allah'ın Resûlü! Hepimiz ancak kendi malımızı daha fazla severiz” demişler, bunun üzerine Hz. Peygamber:

“– Kişinin kendi malı, hayır yaparak önceden gönderdiği, mirasçısının malı ise, harcamayıp geriye bıraktığıdır!” buyurmuştur.

Buhârî on üçüncü başlık ve muhtevada, “*Dünyada varlığı çok olanlar, ahirette sevabı az olanlardır*” hadisini ön plana çıkarmakta, böylece dünyevî imkânlarla çokça sahip olmanın ahirete yatırım yapmaktan mahrum bıraktığı mesajını vermektedir.

On üçüncü bab on dörtle birlikte okunduğunda Hz. Peygamber'in, bu sözü Ebû Zer el-Ğifârî'ye hitaben ve şu bağlamda söylediği anlaşılıyor. Ebû Zer diyor ki:

Nebî ile birlikte Medine'nin Harra mevkiinde yürüyordum. Derken Uhud Dağı karşıma çıkıverdi. Hz. Peygamber:

“– Ey Ebû Zer!” dedi. Ben:

“– Buyur yâ Resûlallah! Emrine âmâdeyim,” dedim. Allah Resûlü:

“–Şu Uhud dağı kadar altınım olsa, bu beni sevindirmez. Bir borcu ödemek için ayırdığımdan başka yanımda bir dinar bulunarak üç gün geçmesini istemem.” Resûlullah önüne, sağına, soluna ve arkasına elleriyle verme işareti yaparak, “Yanımda bulunanı, Allah'ın kullarına şöyle şöyle dağıtmak isterim” dedi. Sonra yoluna devam etti ve: “Dünyada varlığı çok olanlar ahirette sevapları az olanlardır. Yalnız sağına, soluna ve ardına şöyle, şöyle ve şöyle verenler müstesnadır. Fakat onlar da ne kadar azdır” buyurdu.<sup>25</sup>

### C. Dünyayı ve Ahireti Islaha Yönelik Değerler

Buhârî'nin Kitâbu'r-Rikâk'da ele aldığı konuların ekserisi dünyayı ve ahireti ıslaha yönelik manevî değerler olarak algılanabilir. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralayabiliriz.

<sup>24</sup> Buhârî, Rikâk, 11.

<sup>25</sup> Buhârî, Rikâk, 14.

## 1. Allah Rızası İçin Amel/Eylem

Amel ya da eylem, bütün davranışların genel adıdır. Kullar için en önemli tarafı onun Allah için yapılıp yapılmadığıdır. Buhârî yapılan işlerde Allah rızasının gözetilmesine dair açtığı başlık altında üç hadis zikreder.<sup>26</sup> Birinci hadiste, Resûlullah'ın ağzına aldığı suyu (beş yaşlarındaki)<sup>27</sup> çocuk sahâbî Muhammed b. Rebî'e püskürttüğü, dolayısıyla onunla şakalaştığı nakledilir. Doğrusu bu hadisin ilk bakışta başlıkla ilgisi yokmuş gibi gözükür. Ancak birazcık düşünüldüğünde bir çocukla şakalaşmanın bile Allah rızasına matuf olması gerektiği hatıra gelmektedir. Buna göre basit gibi algılsa da, Allah için yapılan hiçbir iş küçük görülmemelidir. İkinci hadiste, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle "*Lâ ilâhe illallah*" diyen kişinin ahiretteki kurtuluşuna kesin bir dille vurgu yapılmaktadır. Üçüncü hadiste ise, çok sevdiği bir kimseyi kaybedenin, ecrini Allah'tan beklemesi halinde ahirette cenneti kazanacağı ifade edilir. Son iki hadisten birinin imanla, diğerinin sabırla ilgili olması da ayrıca anlamlıdır. Zira dünya hayatının zorluklarını göğüsleyip Allah'ın rızasını kazanmak, dolayısıyla ahireti kurtarmak iman kadar sabır da istemektedir.

## 2. Gönül Zenginliği

Gönül zenginliği konusunda söz söylemek için öncelikle maddi zenginlik ve fakirlikten bahsetmek uygun olsa gerektir. Kur'an-ı Kerîm'de zenginlik sebebi olan mala "hayr" adı verilmiş,<sup>28</sup> fakirlik için "şer" kelimesi kullanılmış,<sup>29</sup> ayrıca tevbe ve duâ ile malı artırmaya çalışmak telkin edilmiştir.<sup>30</sup> Bunun yanında Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e hitaben "*Rabbîn seni fakir bulup zengin kılmadı mı?*"<sup>31</sup> buyruğu, Hz. Peygamber'in, Enes hakkında: "*Allahım onun malını ve çocuklarını çoğalt!*"<sup>32</sup> diye duâ etmesi, zenginliğin büyük bir lütuf olduğunu göstermektedir. Ancak zenginlik denilince akla sadece mal mülk ve servet sahibi olmak gelmemelidir. Övgüye layık zenginlik, zannedildiği gibi sadece maddeye yönelik bir mesele değildir. Buhârî'nin de bir kısmını başlık olarak getirmeyi tercih ettiği hadiste gerçek zenginliğin "mal çokluğu değil, gönül zenginliği" olduğu bildirilmektedir.<sup>33</sup> Buhârî söz konusu hakikati şu âyetlerle de teyit etmektedir:

"Sanıyorlar mı ki, onlara verdiğimiz servet ve oğullar ile kendilerine faydalar sağlamak için can atıyoruz? Hayır, onlar için farkına varamıyorlar."<sup>34</sup>

Buna göre zenginlik veya fakirlik kişilerin kalbî kıvamına göre hayır olabilirdiği gibi şer de olabilir. Resûlullah'ın (s.a), "unutturan fakirlikle birlikte azdıran zenginlikten ümmetini sakındırması,"<sup>35</sup> dualarında "zenginlik ve fakirlik fitnessinin

<sup>26</sup> Buhârî, Rikâk, 6.

<sup>27</sup> Bk. Buhârî, İlim, 18.

<sup>28</sup> Bakara 2/180.

<sup>29</sup> Meâric 70/20.

<sup>30</sup> Nûh, 71/10-12.

<sup>31</sup> Duhâ 93/ 8.

<sup>32</sup> Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 141, 142, 143.

<sup>33</sup> Buhârî, Rikâk, 15.

<sup>34</sup> Mü'minûn 23/55, 56.

<sup>35</sup> Tirmizî, Zühd, 3.

şerrinden Allah'a sığınması,"<sup>36</sup> söz konusu hakikati ortaya koymaktadır. Zenginlik daha ziyade şükür, fakirlik ise sabır ister. Ancak eldeki imkân ve nimetleri nefsanî arzular doğrultusunda kullanmamak için şükürle birlikte ayrıca sabır da gerekir. Dolayısıyla zenginin fakire göre sorumluluğu daha fazladır. Muhtemelen bu sebeple Buhârî önce gönül zenginliğini,<sup>37</sup> sonra fakirliğin faziletini başlık yapmıştır.<sup>38</sup> Zira toplumlarda, mal zengini olduğu halde gönül fakiri, malı mülkü olmadığı halde gönül zengini nice insan vardır. Nitekim Buhârî'nin fakirliğin faziletine dair kaydettiği hadislerin birincisinde itibarlı, hatırlı, zengin bir genç ile itibarsız fakir bir genç karşılaştırılmakta, neticede birçok kimseye göre değer ve itibarın ölçüsü, varlık ve zenginlik olmasına rağmen, işin hakikatte böyle olmadığı vurgulanmaktadır. Yine cennet ehlinin ekserisinin fukaradan meydana geldiğini, Hz. Peygamber ve bazı mühacirlerin sadece Allah'ın rızasını umarak ve sadece ondan ecir bekleyerek hicret ettiklerini, dolayısıyla nice yoksulluk ve sıkıntılara katlandıklarını, ayrıca özellikle Resûlullah'ın yoksulluğunu ifade eden rivâyetler bu kısmı oluşturmaktadır. Hatta Buhârî bununla yetinmeyip Hz. Peygamber ve ashâbının dünya nimetlerinden oldukça mahrum yaşadıklarına vurgu yapan bir başlık açmış,<sup>39</sup> burada onların özellikle kıt kanaat sürdürdükleri hayatlarını detaylandıran rivâyetlere yer vermiştir.

### 3. Sabır

Sabır, sıkıntı, zorluk ve belalar karşısında dengeyi bozmadan tahammül göstermek, soğukkanlılıkla mukâvemet ederek sükûnete bürünmek, aynı zamanda nefsin istek ve arzularına karşı, aklın ve dinin gösterdiği yolda sebât etmek demektir.<sup>40</sup>

Buhârî konu başlığını "Allah'ın haram kıldıklarına karşı sabır" ifadesine ilaveten "*Sabredenlere mükâfatları hesapsız ödenecektir*"<sup>41</sup> âyetiyle birlikte Hz. Ömer'in "Hayatımızın hayrını sabırla elde ettik" sözüyle oluşturmakta, başlık altında iki hadis zikretmektedir.<sup>42</sup>

Birinci hadise göre müslümanlardan bazı kimseler Resûlullah'tan sık sık bir şeyler istemişler, Resûlullah da elindekiler bitinceye kadar onlara yardımcı olmuş, ancak verebileceği şeyler tükenince, ashâbına gönül tokluğu ve sabır tavsiye ederek insanogluna sabırdan daha hayırlı ve büyük bir lütf verilmediğini söylemiştir.

Tabii her ikrâmın bir sınırı vardır. Ancak sabır öyle bir nimet ve ikrâmdır ki, hayatın her safhasını kucaklar ve her türlü şartta sahibinin izzet ve şerefini korumasını sağlar.<sup>43</sup> Buhârî bu hadisi getirmekle kanaat ve sabrı bir tarafa bırakarak daima el açıp gelişi güzel istemenin Allah'ın yasaklarından olduğuna, bu yasağa

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, VI, 57.

<sup>37</sup> Buhârî, Rikâk, 15.

<sup>38</sup> Buhârî, Rikâk, 16.

<sup>39</sup> Buhârî, Rikâk, 17.

<sup>40</sup> Bk. Râğb, *Müfredât*, s. 273; Çağrıncı, "Sabır", *DİA*, XXXV, 337.

<sup>41</sup> Zümer 39/10.

<sup>42</sup> Buhârî, Rikâk, 20.

<sup>43</sup> Bk. Kandemir-Çakan-Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn*, I, 210.

karşı sabır potansiyelini devreye sokup sıkıntılara göğüs germek gerektiğine vurgu yapmış olmaktadır.

İkinci hadiste ise, Hz. Peygamber'in gece ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı, kendisine niçin bu kadar meşakkate katlandığı sorulunca, "*Şükreden bir kul olmayayım mı?*" buyurduğu rivayet edilir. Hadisin başlıkla ilgisine şöyle bakılabilir: Şükretmek her kulun vazifesidir. Bu görevi terk etmek ise yasaklardan sayılır. Kişinin sorumlu olduğu bir fiili yapması, onunla meşgul olması, yasaklardan kaçınması anlamına gelir. Bu da sabırla gerçekleşir. Şükretmeyi bir vazife olarak gördüğümüzde aslında itaat ve kulluk vazifesi için de sabır gerekir. Nitekim başlıktaki "*Sabredenlere, mükâfatları hesapsız ödenecektir*" âyet-i kerîmesi, ibtidasıyla birlikte yani "*Ey inanan kullarım, Rabbiniz'e karşı gelmekten sakının!*" buyruğuyla okundığında söz konusu mesaj alınabilir.<sup>44</sup> Ayrıca Hz. Ömer'in yukarıda nakledilen "Hayatımızın hayrını sabırla elde ettik" sözü, daha açık bir ifadeyle genel bir sabır; bütün bir ömrü kuşatmaktadır. İslam âlimleri de, "haramlardan uzak kalmak için sabır," "itaatte sabır," "bela ve sıkıntıya sabır" diye meseleyi yukarıdaki muhtevaya benzerlik arzeden muhtelif alt başlıklarda incelemişlerdir.<sup>45</sup>

#### 4. Tevekkül

Tevekkül, kulun yalnız Allah'a güvenmesi ve işlerini O'na havale etmesi demektir.<sup>46</sup> Elbette bu güven -sorumluluk bilinciyle- elden geleni yapıp bütün tedbirleri aldıktan sonra olmalıdır.

Buhârî konu başlığında "*Allah'a tevekkül eden kimseye Allah kâfidir*"<sup>47</sup> âyetini kaydetmekte, âyetin tefsiri kabilinden Rebî b. Huseym'in (ö. 63/682) insanlara meşakkatli gelen her türlü iş sebebiyle Allah'a tevekkül etmeleri gerektiğini belirten sözüne yer vermektedir.<sup>48</sup> Başlık altındaki tek hadis ise şöyledir:

"Ümmetimden yetmiş bin kişi hesaba çekilmeden cennete girecektir. Onlar büyü yapmayan, yaptırmayan, uğursuzluğa inanmayan ve Rablerine tevekkül edenlerdir."

Hadiste zikredilen "yetmiş bin" sayısı kesretten kinaye bir kullanımdır. Yani cennete hesapsız girecek vasıftaki müminleri lafızcı bir yaklaşımla yetmiş binle sınırlamak doğru değildir.<sup>49</sup> Öte yandan hadisin verdiği mesaja göre kişinin büyü yapmak ve uğursuzluğa inanmak gibi saplantılardan kurtulup sadece Allah'a tevekkül etmesinin ahiretteki karşılığı cennettir. Ayrıca böyle bir bakış açısı ve imana sahip kimse, aynı zamanda hayatının idamesi esnasında birçok olumsuz duygu ve düşüncenin sıkıntısından kurtularak özgürlüğünün kalitesini artırabilir.

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 303.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 305.

<sup>46</sup> Bk. Râğb, *Müfredât*, s. 531.

<sup>47</sup> Zümer 39/10.

<sup>48</sup> Buhârî, Rikâk, 21.

<sup>49</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII, 180.

## 5. Tevâzu

Tevâzu, kibrin karşıtı olup başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan arınmak demektir. Türkçe’de alçak gönüllülük tabiriyle de ifade edilir.<sup>50</sup> İnsan kendisinde bulunan ilim, mevki ve maddiyat gibi nimetler sebebiyle, üstünlük iddia ederek tevâzuunu yitirmemelidir. İslam’da kul öncelikle Allah’a karşı tevâzu sahibi olmalıdır. Zira bütün varlık ve imkânların gerçek sahibi O’dur. Dolayısıyla kulun Hakk’a teslim olup her şeyiyle O’nun hükmüne boyun eğmesi ideal anlamdaki tevâzudur.<sup>51</sup>

Buhârî, tevâzu başlığı altında iki hadis zikretmektedir.<sup>52</sup> İlk hadisin ifadesine göre, Hz. Peygamber’in Adba isimli devesiyle bir bedevinin devesi yarıştırmış, sonuçta o vakte kadar hiç mağlup olmayan Adba’yı bedevinin devesi geçmiş, bunun üzerine ashop çok üzölmüş, Hz. Peygamber de “*Dünyada, yükselttiği her şeyi daha sonra alçaltmak Allah üzerine bir hakıtır*” buyurmuştur.

Buhârî’nin bu hadisi tevâzu başlığında zikretmesine anlam veremeyerek başlıkla bir ilgisinin bulunmadığını söyleyenler olmuştur.<sup>53</sup> Ancak hadisten şu yorumu çıkarmak mümkündür: “Belli bir mevkide bulunmanız sebebiyle tevâzu bırakıp kibre düşmemelisiniz. Zira dünya hayatında her kemâlin bir zevali vardır.”<sup>54</sup> Ayrıca İbn Hacer’in de dikkat çektiği gibi bu rivâyette, bir bedeviyle yarışmayı kabul eden Hz. Peygamber’in tevâzu gösterilmektedir.<sup>55</sup>

Babın ikinci hadisi ise şöyledir:

“Her kim bir veli kuluma düşmanlık ederse, ben de ona karşı harp ilân ederim. Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden, bence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık kazanamaz. Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır, nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdetâ) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden her ne isterse, onu mutlaka veririm; bana sığınırsa, onu korurum...”

Hadiste, veli kullara düşmanlıktan sakındırma, nâfile ibadetlerin önemi vs. birçok mesele mevcuttur. Tevâzu konusu ise pek belirgin değildir. Ancak rivâyete dikkatle bakıldığında farzlarla birlikte nâfile ibadete devam eden kulun Allah’a karşı tazim ve tevâzu içinde olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>56</sup> Doğrudan tevâzu konusunda birçok sahih hadis varken,<sup>57</sup> Buhârî’nin burada dolaylı hadisleri tercih etmesi, konuyla ilgili kendi şartlarına uygun hadis bulamamasıyla ilgili olsa gerektir.<sup>58</sup>

<sup>50</sup> Çağrııcı, “Tevâzu” *DİA*, 2011, XL, 583.

<sup>51</sup> Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, I, 278.

<sup>52</sup> Buhârî, *Rikâk*, 38.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 341.

<sup>54</sup> Krş. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXIII, 135.

<sup>55</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 341.

<sup>56</sup> Kirmâni, *Şerh*, XXIII, 23. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXIII, 135.

<sup>57</sup> Bk. Müslim, *Cennet*, 64; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 40; İbn Mâce, *Zühd*, 16.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 347.

## 6. İtidâl ve Müdâvemet

İtidâl, duygu ve davranışlarda ölçülü ve dengeli olmak, aşırılıklardan uzak durmak demektir.<sup>59</sup> Dünyevî ve uhrevî her türlü faaliyette başarı için itidâlle birlik-te müdâvemet yani devamlılık/istikrar oldukça önemlidir. İşte Buhârî “Babu'l-kasde ve'l-müdâveme ale'l-amel” şeklinde açtığı başlıkla ve kaydettiği hadislerle konuyu ele almaktadır.<sup>60</sup>

Birinci ve ikinci hadisin verdiği mesaja göre Hz. Peygamber'e en güzel gelen iş ve ibadet devamlı olandır; kişinin devamlı olarak yaptığıdır. Mesela Resûlullah'ın (s.a) gece (teheccüd) namazı kılmasında bu istikrar vardır.

Diğer taraftan ilk iki hadisten sonra getirilen beş rivâyet, -birlikte okunduğunda- hem itidâle ve müdâvemet hem de istikamete çağırılmaktadır. Ayrıca itidâlin sıkıca vurgulandığı üçüncü hadiste yolculuk için üç vakit; gündüzün evveli, sonu ve gecenin son üçte biri özellikle tavsiye edilmektedir. Zira at ve deve gibi vasıtalarla sahrada yolculuk yapıldığı dönemlerde, gelişi güzel bir vakitte veya tam gün seyahat etmek yerine, söz konusu zamanlama esas alınarak hareket etmek daha akıllıcaydı. Aksi halde yorgun ve bitap düşmek, bazen de menzile varamamak kaçınılmazdı.<sup>61</sup> Nitekim bu duruma dikkat çeken hadis yine itidâl tavsiyesiyle “*Aman acelesiz gidiniz, telaşsız gidiniz ki, menzilinize, varacağınız hedefe ulaşasınız*” şeklinde tamamlanmaktadır. Meseleye mecazî açıdan bakıldığında dünya misafirhanesinde ahiret yolculuğuna çıkmış müminin, maksadına ulaşabilmek için ifrat ve tefrite düşmeden hususiyetle nafil ibadetleri, güne yayarak bu gibi zindelik arz eden zamanlarda yerine getirmesi daha isabetli olacaktır.<sup>62</sup>

Bu babdaki sekizinci ve son hadis şudur: Enes b. Mâlik diyor ki, Resûlullah (s.a) bize namaz kıldırıldı sonra hutbeye çıktı, ardından eliyle Mescid'in kible yönünü işaret etti ve şöyle buyurdu:

“Size namaz kıldırıldığımdan şu ana kadar, şu duvarın önünde cennet ve cehennem temsilen bana gösterildi. Hayır ve şer hususunda bugünkü gibisini görmedim. Hayır ve şer hususunda bugünkü gibisini görmedim.”

Konu başlığıyla açıkça ilişkili olmamakla birlikte bu hadisten salih amellere devama/istikrara teşvik eden bir anlam çıkarılabilir. Zira cennet ve cehennemi gözler önüne getirip tefekkür etmek, masiyetten uzak kalmaya ve Allah'a itaatte istikrara vesiledir.<sup>63</sup>

## 7. Allah Korkusu ve Gözyaşı

Buhârî “Allah korkusu sebebiyle ağlamak” diye kaydettiği başlıkta,<sup>64</sup> yedi kimsenin ahirette Allah Teâlâ'nın gölgesi altında gölgelenmek gibi istisnai bir lütfâ mazhar olacağını belirten hadise yer verir. Muhtasaran rivayet edildiği anlaşılan

<sup>59</sup> Çağrıcı, “İtidâl” *DİA*, XXIII, 456.

<sup>60</sup> Buhârî, Rikâk, 18.

<sup>61</sup> Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 95.

<sup>62</sup> Krş. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 95.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 300; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, IX, 268.

<sup>64</sup> Buhârî, Rikâk, 24.

hadise göre bu yedi kişiden biri “Allah’ı zikredip gözleri yaşaran kimsedir.” Buhârî, hemen ardından konunun pratikteki boyutuna dikkat çekmek üzere “Allah’tan korkmak” başlığı altında bir hadisin iki rivâyetini aktarır.<sup>65</sup> Huzeyfe ve Ebû Saîd el-Hudrî’nin Resûlullah’tan naklettikleri hadisten anlaşıldığına göre geçmiş ümmetlerden bir şahıs, amelinin kötülüğünü düşünerek ailesine: “Öldüğümde beni yakınız, kapkara kömür olduğumda beni öğütüp un ufak yapınız, sonra rüzgârlı bir günde denize savurunuz” vasiyetinde bulunur. Vasiyeti yerine getirilen adam Allah’ın huzuruna çıktığında kendisine bunun sebebi sorulur. Adam: “Senin korkun Ya Rabbi!” der, Allah Teâlâ da onu affeder.

Geçmiş ümmetlerden günahkâr bir kimse hakkındaki bu hadis, Allah korkusu yanında Allah’ın rahmetini de çarpıcı bir üslupla ortaya koymaktadır. Kitâbu’l-Enbiyâ’nın Benî İsrâîl babında da nakledilen aynı rivâyete göre, söz konusu şahıs kefen soyucusu olarak tanıtılır.<sup>66</sup> Doğrusu Allah’tan korkmak, günahlar sebebiyle aşırı pişmanlık duygusu yaşamak bizatihi bir değerdir. Fakat kişiye fayda sağlama için işlenen günahı terk etmek de gerekir. Muhtemelen bu kimse işlediği çirkin fiilden vazgeçmekle birlikte cürmünün büyüklüğünden ve tevbesinin kabul edilmeyeceği endişesinden hareketle dehşete kapılmış, söz konusu vasiyeti bir çıkış yolu olarak görmüştür.<sup>67</sup> Allah Teâlâ huzurunda verdiği cevap da bunu gösterir. Netice itibarıyla bu hadis, Allah korkusunun sonuçta insanın selâmetine vesile olmasını göstermesi bakımından son derece önem arz eder.

## 8. Uzlet

Uzlet, cemiyete karışmamak, insanlardan ayrı yaşamak demektir.<sup>68</sup> Dinî inceliklere riayet etmek dolayısıyla manevî hayata düzen vermek için tercih edilen bu durum hakkında<sup>69</sup> Buhârî, “Kötülerle birliktelikten uzlet (uzak durmak) rahatlıktır” başlığını kaydetmiş,<sup>70</sup> naklettiği iki hadisle, yanlış anlaşılmaya müsait bir kavram olan uzletin gerçek boyutlarını okuyucusuna hissettirmiştir. Birinci hadiste, bir bedevînin hangi insanın daha hayırlı olduğuna dair sorusuna, Hz. Peygamber’in şu cevabı verdiği görülür:

“Canıyla malıyla cihad eden ve bir de bir vadiye çekilip Allah’a ibadet eden ve insanları kendi şerrinden uzak tutan kimsedir.”

Allah yolunda canıyla ve malıyla cihad eden kimsenin Allah katındaki değeri ve üstünlüğü birçok âyet-i kerîmeyle de sabittir.<sup>71</sup> Hadisimizde en üstün ve en faziletli olarak nitelendirilen diğer kişi ise bir vadiye çekilip Allah’a ibadetle meşgul olan ve insanları kendi şerrinden uzak tutandır. Doğrusu bir taraftan cihada, diğer taraftan köşeye çekilmeye çağırın bu hadisin tezat teşkil ettiği akla gelebilir. Oysa

<sup>65</sup> Buhârî, Rikâk, 25.

<sup>66</sup> Buhârî, Enbiyâ, 50.

<sup>67</sup> Krş. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 315.

<sup>68</sup> Râgıb, *Müfredât*, s. 334; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 440.

<sup>69</sup> Uzletle ilgili detaylı bilgi için bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 730; Tosun, *Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, s. 18, 19.

<sup>70</sup> Buhârî, Rikâk, 34.

<sup>71</sup> Bk. Nisâ 4/95; Tevbe 9/20.

bu iki durum tam bir uyumluluk arz eder. Zira insanın, zaaflarını tefekkür edip ibadete yoğunlaşma ve başkalarına zararlı olacak hırs ve arzularını törpüleme düşüncesiyle zaman zaman uzlete çekilmesi, iç dünyasına yönelip murakabede bulunması da bir cihattır. Nitekim bir hadiste belirtildiği üzere “Gerçek mücahid nefsiyle cihad edendir.”<sup>72</sup> Zira iç düşmanla (nefisle) mücahede başarılı olamayanlar dış düşmana karşı da başarılı olamazlar. Buna göre Hz. Peygamber sürekli bir içe kapanmaktan öte benlik duygusundaki problemlere çözüm getirmek üzere geçici bir uzlete teşvik etmektedir. Dolayısıyla hadisin talep ettiği uzlet türü, başkalarının şerrinden korunma düşüncesiyle değil de, insanın kendine mahsus kötü hasletlerinden diğer insanların korunması için yapılır. Dikkat edilirse burada ciddi bir tevâzu ve mahviyet düşüncesi telkin edilmektedir. Aksi halde kişi uzlete çekilip nefsimi ıslah edeyim derken ucub hastalığına kapılıp kibir tehlikesine de düşebilir.

Öte yandan toplumda dinî yaşantıyı ciddi anlamda tehdit eden bir fitne olup, bu fitneyle mücadele etme imkânı olmadığı dönemlerde de uzlete çekilme tavsiye edilir. Buhârî'nin bu babda naklettiği ikinci hadis söz konusu uzlete şöyle vurgu yapmaktadır:

“Bir zaman gelecek ki müslümanın en hayırlı malı, dinini fitnelerden korumak için yanına alıp dağ başlarına ve otlak yerlere gideceği koyunlar olacaktır.”

## D. Kıyâmet Alametleri

### 1. Emânetin Ortadan Kalkması

Buhârî, “Emânetin kaldırılması” başlığı altında getirdiği hadislerle dinî ve ahlâkî zaafı sebebiyle insanlar arasında oluşan güven bunalımına ve bir sosyal problem olan bu bunalımın kıyâmet alameti olduğuna dikkat çeker. Başlıkta üç rivâyete yer verir.<sup>73</sup>

Birinci rivâyette, Hz. Peygamber'in emanetin zayı olmasına kıyâmetin yaklaşacağını belirtmesi üzerine kendisine, emanetin zayıının ne demek olduğu sorulmuş, Efendimiz de “İşler ehil olmayanlara verildiğinde kıyâmeti bekleyin!” buyurmuştur. Kıyâmetin ne zaman kopacağı bilinmemekle birlikte onun bir takım alametlerinin olduğu malumdur. Bunlardan bir kısmı deccâlin çıkması, güneşin batıdan doğması gibi fizikî alâmetler, bir kısmı da dinî hassasiyetlerin zayıflaması gibi ahlâkî alâmetlerdir. Hadiste yer alan alâmet de ahlâkî alâmetlerden biridir. Bilgi, beceri ve liyakat sahibi insanlar değil de ehil olmayan insanların iş başına getirilmesi emânetin zayı anlamına gelir. Bu zayıat diğer ismiyle kıyâmetin kopması, küçük bir müesseseden dünyanın idaresine kadar her türlü düzen için söz konusu olabilir.

İkinci hadiste ise dindarlığın aşırı derecede zayıflaması ve gaflet uykusu sebebiyle güven duyulan imanlı insanların kalmayacağı realitesine vurgu yapılır. Hadisin son kısmı şöyle tamamlanır:

<sup>72</sup> Tirmizî, Fedâilu'l-cihâd, 2.

<sup>73</sup> Buhârî, Rikâk, 35.



“... İnsanlar o hale gelir ki, alış-veriş yaparlar da, neredeyse emâneti yerine getirecek bir kişi bile kalmaz. Hatta şöyle denilir: ‘Filan oğulları arasında emin bir adam varmış.’ Bir başka kişi hakkında da: ‘Ne kadar akıllı, ne kadar zarif, ne kadar cesur bir kişi’ denilir. Oysa kalbinde hardal tanesi kadar bile iman yoktur.”

Buhârî, meseleyi teyit etmek üzere üçüncü rivâyet olarak naklettiği şu hadise yer verir:

“İnsanlar yüz deveden oluşan bir grup gibidir. Onlardan kullanmaya elverişli iyi bir binek deve neredeyse bulamazsın.”

Aslında hadis, toplumlarda sosyal sorumlulukları yüklenen, insanların problemlerine çözümler getiren nitelikli kimselerin hemen her devirde çok az bulunacağını ifade etmektedir. Ancak Buhârî bu rivâyeti “emânetin kaldırılması” bağlamında kaydetmekle söz konusu durumu kıyâmet alameti olarak değerlendirmektedir. Nitekim bazı âlimler de bu benzetmeyle ahir zamanda gelecek kötü nesillerin kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>74</sup>

## 2. Güneşin Batıdan Doğması

Buhârî’nin kıyâmet alameti olarak kaydettiği diğer bir bab/konu başlığı ise “Güneşin batıdan doğmasıdır.”<sup>75</sup> Başlık altında bir tek hadis nakledilir ki buna göre güneş batıdan doğmadıkça kıyâmet kopmayacaktır. Batıdan doğduğunda ise, insanlar toptan iman edecekler ancak şu âyet gereğince imanları onlara fayda vermeyecektir:

“Rabbinin bazı alâmetleri geldiği gün, önceden inanmayan veya imaniyla bir hayır kazanmayan kimseye, artık imânî fayda vermez.”<sup>76</sup>

Hadisin devamında Resûlullah (s.a) bu büyük olayın ardından vuku bulacak olan kıyâmetin kopma sürecinin hızı hakkında bilgi vererek buyuruyor ki:

“Muhakkak kıyâmet kopacaktır. Öyle ki satıcı ile müşteri aralarında kumaşlarını yaymış olacaklar da alım satım yapamayacak ve kumaşlarını da düremeyeceklerdir. Şüphesiz kıyâmet kopacaktır. Kişi sağmal devesinin sütünü sağıp getirdiği halde onu tadıp içmeyecektir. Kıyâmet kesinlikle kopacaktır. Kişi su havuzunu sıvayıp tamir edecek fakat onun suyunu kullanamayacaktır. Kıyâmet muhakkak kopacaktır. Öyle ki bir kimse lokmasını ağzına kaldıracak fakat onu yiyemeyecektir.”

Güneşin batıdan doğması kıyâmetin büyük alâmetlerindedir. Kozmolojik düzen bozulup bu alamet ortaya çıktıktan sonra kıyâmet kopmak üzere olacaktır. Yukarıdaki rivâyette de buna işaret edilmektedir. Hatta öyle ki can boğaza gelip ölüm anında, kâfirin imân etmeye kalkışması yahut günahkâr bir müminin yaptıklarına pişman olarak tevbe ve istiğfâr etmesi nasıl fayda vermez ise,<sup>77</sup> kâinatın

<sup>74</sup> Bk. Kirmânî, *Şerh*, XXIII, 19; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXIII, 130.

<sup>75</sup> Buhârî, Rikâk, 40. Kuşmîhenî ve Sâğânî nüshaları dışında *Sahîh*’in Kitâbu’r-Rikâk’ının 40. babında -bir önceki babla yakın ilgisi sebebiyle- terceme (başlık) zikredilmemiştir. (Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 352) Dolayısıyla bazı istisnalar hariç genelde *Sahîh*’in baskılarında ve ilgili şerhlerde 40. bab başlıksız olarak kaydedilmektedir.

<sup>76</sup> En’âm 6/158.

<sup>77</sup> Bk. Tirmizî, *Deavât*, 98.

ölüm anı demek olan güneşin batıdan doğmasından sonra da artık tevbe kapısı kapanmış olacaktır.

## E. Dünyanın Sonu; Kıyâmet ve Ahiret

### 1. Sûra Üfrülmesi

Buhârî “Sûra üfleme”<sup>78</sup> başlığını öncelikle Mücâhid ve İbn Abbas’ın sûr tarifleriyle pekiştirir. Mücâhid’e göre sûr, boru gibi bir şeydir ve korkunç bir ses çıkaracaktır. İbn Abbâs’a göre de sûr, bir borudur. Ona üfleme, iki kez olacaktır.

Bu babda birbirini tamamlayıcı mahiyette zikredilen iki hadise göre, insanlar kıyâmet gününde yıkılıp kalırlar/ölürler. Daha sonraki süreç hakkında Hz. Peygamber buyurur ki:

“İlk ayılacak kimse (veya ilk ayılacak kimselerden biri) ben olurum. O anda Mûsa’yı arşın bir tarafına sıkıca tutunmuş olarak görürüm. Ancak Musa bayılanların içinde idi de benden önce mi ayıldı, yoksa o, Allah’ın bayılmaktan müstesna kıldığı kimselerden miydi, bilmiyorum.”

Kıyâmetin bu sahnesi Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatılır:

“Sûra üfrülünce, Allah’ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince bir de ne göresin onlar ayağa kalkmış bakıyorlar.”<sup>79</sup>

Diğer bazı hadislerde de aynı anlamda birinci ve ikinci sûra üflemeden ve yaşanan hallerden bahsedilir.<sup>80</sup> Buhârî’nin başlık altında zikrettiği rivâyetlerde doğrudan sûr ve sûra üfleme tabiri geçmemekle birlikte,<sup>81</sup> her iki sûra üfleme sürecinde yaşananlar teyit ve tasvir edilmektedir.

Öte yandan birinci sûrun etkisinden istisna edilenlerin yani ölmeyenlerin Cebrâîl, Mîkâil, İsrâîl ve Ölüm meleği olduğu belirtilir. Bazı rivâyetlerde bunlara ilaveten arşı taşıyan melekler, hûriler, cennetin hazinedârı olan Mâlik’le cehennem bekçileri olan zebâniler de zikredilir.<sup>82</sup>

### 2. Haşir

Sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir mekânda toplamak” mânasına gelen haşir (haşr) kelimesi,<sup>83</sup> kıyâmet gününde yeniden diriltilen bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder.<sup>84</sup>

Buhârî, haşir bahsinde sekiz rivâyete yer verir.<sup>85</sup> Birinci rivâyetten anlaşıldığına göre insanlar üç fırka olarak haşr olunacaktır. Birinci fırka, ümit ve korku ha-

<sup>78</sup> Buhârî, Rikâk, 43.

<sup>79</sup> Bk. Zümer 39/68.

<sup>80</sup> Bk. Müslim, Fiten, 116; Tirmizî, Kıyâme, 8.

<sup>81</sup> Ayrıca bk. Buhârî, Husûmât, 1.

<sup>82</sup> Bk. Kurtubî, *Câmi*, XV, 268, 269.

<sup>83</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 190.

<sup>84</sup> Toprak, “Haşir”, *DİA*, XVI, 416.

<sup>85</sup> Buhârî, Rikâk, 45.

lindeki günahkâr müminlerdir. İkinci fırka, salih müminlerdir. Bunlar iki, üç, dört ve onar kişilik gruplar halinde bindikleri develerle mahşer yerine götürülürler. Üçüncü fırka ise kâfirlerdir. Bunları bir ateş haşredip toplar. Her ne zaman nerede bulunurlarsa o ateş onlarla birliktedir.<sup>86</sup> İkinci rivâyette kâfirlerin yüzükoyun haşredileceği bildirilir.

Üç, dört ve beşinci rivâyetlerde, ortak bir konudan; bütün insanların yalınayak, çıplak ve sünnetsiz haşredileceğinden bahsedilir. Öyle ki olayın dehşeti ve insanların her birinin kendi başının derdine düşmesi sebebiyle, o gün çıplaklık dikkat çekmeyecek, daha doğrusu kimse kimseye bakamayacaktır. Nitekim beşinci rivâyette Hz. Aişe'nin sorusu üzerine durumun böyle olacağı anlatılmaktadır.

O günün dehşet anlarından birini anlatan dördüncü rivâyete göre ise, Hz. Peygamber: *"İlk defa yoktan var ettiğimiz gibi yeniden yaratacağız, bu va'dimizdir. Biz gerçekten bunu yapmaya muktediriz"*<sup>87</sup> mealindeki âyeti okur ve ardından bu yurur ki:

"Haberiniz olsun! Kıyâmet günü insanların ilk giydirilene İbrahim aleyhisselâm'dır. Haberiniz olsun! Ümmetimden bir takım kimseler getirilip sol tarafa, cehennem tarafına sevk edileceklerdir. Ben:

'- Ey Rabbim! Bunlar benim ashâbım, benim ümmetim' derim. Bunun üzerine:

'- Sen, bunların senden sonra ne bid'atler ortaya çıkarıp ne kötülükler yaptıklarını bilmezsin' denilir. Ardından ben, sâlih kul İsâ aleyhisselâm'ın dediği gibi derim:

'- Ben aralarında bulunduğum sürece durumlarını gözettim, fakat sen beni öldürüp aralarından alınca, onların denetleyicisi ve gözetleyeni sadece sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin. Onları cezalandıracaksan şüphesiz ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlayacaksan, mutlak güçlü ve hikmet sahibi ancak sensin.'<sup>88</sup>

Bunun üzerine bana şöyle denilir:

'- Gerçekten onlar, sen kendilerinden ayrıldığından beri, geri dönüp, dindarlıktan dinsizliğe yönelmeye devam ettiler.'"

Hadisin baş kısmında belirtilen Hz. İbrahim'in ilk dirilişte öncelikle elbise giydirilmek gibi özel bir muameleye tabi tutulmasının hikmeti olarak, onun dünyada iken Allah için ateşe atıldığı vakit soyularak çıplak kalışı gösterilir. Ayrıca insanlar arasında ilk defa Hz. İbrahim'in sünnet olduğu ve sünnet mahalli açıldığı için, ilk tesettür mükâfatının ona verileceği söylenmiştir.<sup>89</sup> Bununla birlikte ilk elbise giydirilme konusunda çeşitli ve farklı rivâyetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber bir hadislerinde şöyle buyurur:

"İnsanlar diriltildikleri zaman kabrinden ilk çıkacak olan benim. Cennet elbiselerinden bir elbise giyerim, sonra arşın sağ tarafında ayakta dururum. O esnada bu makamda, Allah'ın yarattıklarından benden başka hiç kimse yoktur."<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Yorumuyla birlikte aktardığımız bu hadisin detaylı şerhi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 379.

<sup>87</sup> Enbiyâ 21/104.

<sup>88</sup> Mâide 5/117-118.

<sup>89</sup> İlgili yorumlar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 384; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, IX, 305.

<sup>90</sup> Tirmizî, Menâkıb, 1.

İbn Hacer bu ve benzeri rivâyetleri esas alarak Hz. İbrahim'in ancak Hz. Peygamber'den sonra diğer insanlara nispetle ilk elbise giydirilen kimse olacağı yorumunu yapmaktadır.<sup>91</sup> Ayrıca "cehenneme doğru sevk edilenlere" Resûlullah (s.a) tarafından "*ashâbım*" ve "*ümmetim*" diye sahip çıkılması meselesi, âlimler arasında yorumlanmış, söz konusu kimselerin meşhûr sahâbiler değil de Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında irtidad edip dinden dönen bedevîler veya o günkü münafıklar yahut daha geniş anlamda, sonraki asırlarda İslam'dan ayrılan mürtedler veyahut istikametten ayrılıp bidat çıkaran isyankârlar olabileceği söylenmiştir.<sup>92</sup>

Yedinci rivâyette, Hz. Peygamber cennet ehlinin yarısının ümmetinden meydana geleceğini kuvvetle umduğunu bildirmiş, ancak yine ümmetinin müşriklere göre sayısal oranının (siyah öküzün derisi üzerindeki beyaz kıl gibi) çok düşük olacağını ifade etmiştir.

Sekizinci rivâyette ise kıyâmet günü ilk çağrılacak kimse olarak Hz. Adem'den bahisle onun bütün insanlara (zürriyetine) takdim edileceği, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın cehennemlikleri ayrıştırması için kendisinden talepte bulunacağı, sonuçta yüz kişiden doksan dokuzunun cehennemlik olacağı bilgisine yer verilir.

### 3. Kısas (Hesap) Günü

Buhârî, konuyu "kıyâmet günü kısas"<sup>93</sup> başlığı altında tetkik etmekte, bab başlığını, bazı Kur'ân kelimeleri ve bunların tefsiriyle şöyle teyit etmektedir: "O gün, *el-hâkka*'dır. Çünkü sevaplar ve işlerin sabit olan hakikatleri o gündedir. *el-Hakka* ile *el-hâkka* aynı anlamdadır. O gün, *el-kâria* (kapı çalan), *el-ğâşiye* (dehşeti her yeri kaplayan) ve *es-sâhha* (kulakları sağır eden ses)'dir. O gün, *et-teğâbun* (kâr ve zarar günüdür)'dür. *et-Teğâbun*, cennet ehlinin cehennem ehlini aldatması demektir."<sup>94</sup>

Bu babda üç hadis zikredilir. Birinci hadiste kıyâmet günü ilk hükme bağlanacak suçların kan davaları olduğu bildirilir.

İkinci hadiste kul haklarının önemi ve vebalinden bahisle din kardeşine bu dünyada bir haksızlık yapan kimsenin, "altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyâmet günü gelmeden önce" kardeşine helalleşmesi önerilir. Aksi halde hesap günü kendisinin sâlih amelleri varsa, yaptığı haksızlık miktarınca sevaplarından alınıp hak sahibine verileceği, şayet sevapları yoksa haksızlık yaptığı kimsenin günahlarından alınarak onun üzerine yükleneceği ifade edilir.

<sup>91</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 384, 385.

<sup>92</sup> Kirmânî, *Şerh*, XVII, 106; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 385; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII, 165.

<sup>93</sup> Buhârî, *Rikâk*, 48.

<sup>94</sup> Yukarıdaki ifadeyle şu kastedilmiştir: Dünya hayatını ahiret hayatına tercih eden ehl-i dalaletin, yanlış bir alışveriş yaptığını, dolayısıyla ahireti mallarıyla canlarıyla satın alan müminlere karşı hesap gününde açık bir aldanma içinde olacakları ortaya çıkacaktır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXX, 23; Kurtubî, *Câmi*, XVIII, 133.

Üçüncü hadiste ise, dünyada haksızlık yapan veya haksızlığa uğrayan müminlerin ahirette birbirleriyle helalleşmesinin/hesaplaşmasının bir boyutu şöyle tasvir edilmektedir:

“Kıyâmet günü müminler ateşten kurtulurlar ve cennetle cehennem arasındaki bir köprü üzerinde durdurulurlar. Orada, dünyada iken aralarında meydana gelmiş haksızlıklar giderilir. Nihayet temizlenip arındıklarında cennete girmelerine izin verilir. Muhammed’in canı kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki o müminlerden her biri cennetteki menziline dünyadaki meskeninden daha iyi yol bulur.”

Müminlerin ateşten kurtulup ardından cennetle cehennem arasında durdukları köprü, sırat köprüsünün cennete doğru uzanan kısmı olarak yorumlanmıştır.<sup>95</sup> Demek ki bu kısımda cennete girmeden önce bazı müminlerin hesaba çekilme işleri devam etmekte, ancak hesap bittiğinde cennete girebilmektedirler. Öte yandan diğer hadislerden anladığımıza göre bilinen sırat, cehennem üzerinde kurulmuş bir köprüdür. İnsanlar bu köprüden ayakları kaymayıp cehenneme düşmekten kurtulduklarında bilahare cennete girmektedirler.<sup>96</sup>

Buhârî “kıyas babında” karşılıklı haklar mevzuuna odaklanmış ancak hemen konunun ardından “*Her kim inceden inceye hesaba çekilirse mutlaka azab edilir*” hadisini ayrı bir başlık olarak zikretmiştir.<sup>97</sup> Başlık altında ise genel hesap gününü tasvir eden rivâyetlere yer vermektedir. Bu rivâyetlere göre Allah bir insanı özellikle yaptığı kötülükleri sebebiyle -şayet affetmezse- inceden inceye hesaba çekecek ve cezalandıracaktır. Ayrıca kâfir bir kimseye yöneltilen “*Senin dünya dolusu altının olsaydı şu azaptan kurtulmak için onu feda eder miydin?*” şeklindeki suale “evet” diyeceği, hâlbuki dünyada iken kendisinden daha kolayının (tevhid) istenildiği hatırlatılacaktır.

Konuya ait diğer hadisler ise, Allah karşısında hesap vermenin çok zor olacağını bildirerek yarım hurmayla veya güzel bir sözle dahi yapılacak hayırla ateşten kurtulmayı tavsiye etmektedirler.

#### 4. Sırat/Cehennem Köprüsü

Buhârî “Cehennem köprüsü sırat” başlığıyla biri diğerinin parçası olan iki rivâyete yer verir.<sup>98</sup> Birinci rivâyetin baş kısmı ahirette Allah’ın görülmesiyle ilgilidir. Haşir günü insanlar dünyada taptıklarına tâbi olurken müminler de Allah Teâlâ’yı görüp ona tâbi olacaklar, derken cehennem köprüsü kurulacaktır.

Hz. Peygamber hadisin devamında şöyle buyurur:

“Ümmetini bu köprü üzerinden en önce geçirecek kimse ben olacağım. O gün peygamberlerin duası, ‘Allahım selâmete çıkar! Allahım selâmete çıkar!’ şeklindedir. Sırat köprüsünde sa’dan dikenlerine benzer birçok çengeller vardır... Bunların ne kadar büyük olduğunu ancak Allah bilir. Bu çengeller insanları kötü amellerinden dolayı kapıp alır-

<sup>95</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 399.

<sup>96</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 52.

<sup>97</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 49.

<sup>98</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 52.

lar. Kimi kötü ameli sebebiyle helak olur. Kimisi ciddi bir şekilde yaralanır sonra kurtulur.”

Hadisin sıratla ilgili kısmı bu kadar olup bundan sonraki kısmında “*Lâilâhe ilallah*” diyenlerin, cehennemden çıkarılacağı, özellikle meleklerin bunları secde izlerinden tanıyarak ayıklayacağı belirtilir. Ayrıca cehennemden en son çıkarılan şahsın hikâyesi anlatılır. Hatta bu konuda kaydedilen ikinci rivâyet de söz konusu şahsın hikâyesini tamamlar mahiyettedir, sıratla ilgili değildir.

Müslim’in rivâyet ettiği bir hadise göre de sırat köprüsünün iki yanında emânet ile sıla-i rahmin (akrabalık bağının) duracağı, adeta canlı birer varlık gibi buradan geçenlerden haklarını isteyecekleri anlaşılmaktadır. Bunun yanında ilk kâfilenin şimşek gibi, sonrakilerin amellerine göre rüzgâr gibi, kuşlar gibi, koşucular gibi süratle sıratı geçeceği, Resûlullah’ın (s.a) o süreçte “*Ey Rabbim! Selâmete çıkar! Selâmete çıkar!*” diye dua edeceği kaydedilir. Ancak neticede bir kısım kullanın amelleri, kendilerini sıratı geçirmede âciz kalacak, köprüsünün iki tarafındaki asılı çengellere takılacaklar, bunlardan bazıları yaralanmış vaziyette kurtulurken, bazıları da cehenneme yuvarlanacaktır.”<sup>99</sup>

## 5. Cennet ve Cehennem Tasvirleri

Buhârî, “Sıfatü'l-cenneti ve'n-nâr” diye kaydettiği başlık altında cennetin ve cehennemden bir kısım özellikleri yanında cennet ve cehennem ehlinin bazı hallerini belirten rivâyetlere yer verir.<sup>100</sup> Konu başlığında ayrıca “cennette ilk takdim edilecek yemeğin balık ciğeri olduğunu” ifade eden muallak bir rivâyet<sup>101</sup> ile bir Kur’ân tabiri olan “*adn*” kelimesinin ebedîlik ve ikamet manalarına geldiğine dair açıklamalar vardır. Bu babda yirmi yedi hadis mevcuttur.

Muhtevaya gelince, birinci ve ikinci hadisten anlaşıldığına göre, başlangıçta cennet ehlinin ekserisi, fakirlerden oluşacak, zenginler hesap vermek üzere uzun uzadıya alı konulacak, cehennem ehlinin ekserisi ise kadınlardan meydana gelecektir.<sup>102</sup>

Üçüncü hadis, ahiret hayatında ölümün ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir. Şöyle ki, cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme girdiğinde, cennetle cehennem arasında bir yerde (bir koş sûretinde getirilen) ölüm, boğazlanır ve “*Ey cennet*

<sup>99</sup> Bk. Müslim, İmân, 329.

<sup>100</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 51.

<sup>101</sup> Usûl terminolojisinde muallak hadis, senedin başından (müellif tarafından) bir veya birkaç râvinin ya da bütün râvilerin çıkarılıp doğrudan sahabe veya Resûlullah’tan nakladilen rivâyettir. Durum böyle olunca muallak rivâyet, zayıf hadis çeşidi olarak değerlendirilir. İlk dönem kaynakları arasında daha ziyade Buhârî’nin *Câmi*’inin bazı bab/konu başlıklarında görülür. Kaldı ki Buhârî bunların birçoğunu eserinin asıl metinleri içerisinde muttasıl olarak da zikretmiştir. Bab başlıklarında muallak hadisleri kullanması ise bazı pratik faydaları haizdir. Detaylı bilgi için bk. İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 32, 33. Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 171, 172.

<sup>102</sup> Cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlardan oluşması, onların erkeklere kıyasla fitratları gereği daha duygusal olmaları ve bu sebeple daha çabuk hata yapmaları, daha çok dünyaya meyledip ahireti ihmal etmeleriyle açıklanmıştır. (Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 420; Kastallâni, *İrşâdü’s-Sâri*, IX, 318) Ayrıca meseleye, dünya hayatında kadınların sayısının erkeklerden fazla olmasının tabii sonucu olarak da bakılabilir.

*ahalisi, artık ölüm yoktur. Ey cehennem ahalisi, artık ölüm yoktur*” diye nida edilir. Bunun üzerine cennet halkı sevincine sevinç katarken, cehennem halkı da hüznüne hüznü katar.

Dördüncü hadis ise cennetteki hoşnutluğun ve itminanın zirvesinden bahseder. Şöyle ki Allah Teâlâ cennet halkına kendisinden razı olup olmadıklarını sorduğunda onlar: *“Rabbimiz nasıl razı olmayalım, yaratıklarından hiç kimseye vermediğini bize ihsan eyledin”* derler. Neticede Allah Teâlâ bu nimetlerden daha şerefli bir nimeti; *“rızasını”* kendilerine helal kılıp, artık onlara asla gazap etmeyeceğini bildirir.

Beşinci hadis, Bedir savaşında şehit düşen genç sahabi Hârîse hakkındadır. Oğlunun cennete gidip gitmediğini soran gözü yaşlı anneye Hz. Peygamber, birçok cennet olduğunu söylemiş, Hârîse’nin Firdevs cennetine gittiği müjdesini vermiştir.

Altıncı hadiste (cehennemdeki) bir kâfirin iki omuzu arasının uzunluğu tasvir edilmekte, bu mesafenin hızlı bir süvari tarafından ancak üç günde kat edilebileceği belirtilmektedir.

Yedi ve sekizinci hadislerde, cennette bulunan büyük bir ağaç resmedilir. Öyle ki bir süvârî çok iyi cins ve eğitilmiş bir atla yüz yıl kadar koşturacak olsa, yine de onun gölgesini kat edemez.

Dokuzuncu hadiste, İslam ümmetinden yetmiş bin (veya yedi yüz bin) kişinin aynı anda sorgusuz sualsiz bir şekilde cennete gireceği, giriş esnasında herhangi bir izdiham yaşanmayacağı, yüzlerinin dolunay gibi parlayacağı bildirilmektedir. Bölümün tevekkül bahsinde ve başka rivâyetlerde geçtiği üzere bu kimseler, büyü yapmayan, yaptırmayan, uğursuzluğa inanmayan, vücutlarını dağlamayan ve Rablerine tevekkül edenlerdir.<sup>103</sup>

On ve on birinci hadiste cennetteki köşklerin yüksekliğinden bahisle onların gökteki yıldızlar gibi görüldüğü ifade edilmektedir.

On ikinci hadise göre cehennem ehlinin azabı en hafif olan kâfir bir kimseye yöneltilen *“Dünya hayatında yeryüzündeki her şey senin olsaydı şu azaptan kurtulmak için onları feda eder miydin?”* şeklindeki soruya *“evet”* diyeceği, hâlbuki Adem’in sulbünde iken kendisinden daha kolayının (tevhid) istenildiği ancak onun sirki tercih ettiği hatırlatılacaktır.

Diğer hadislerden toplam altı rivâyet Hz. Peygamber’in şefaatinin bahsetmektedir. Bu rivâyetlerden anlaşılan ortak manaya göre, günahları sebebiyle cehenneme düşmüş fakat kalbinde zerre kadar da olsa iman bulunan kimseler neticede Hz. Peygamber’in şefaatiyle cehennemden çıkarılacaktır. Yine konuyla ilgili başka rivâyetler tetkik edildiğinde şefaatin, ahirette müminlerin konumuna göre muhtelif şekillerde tezahür edeceği anlaşılmaktadır.<sup>104</sup> Nitekim Nevevî, Hz. Peygamber’in şefaatinin, mahşer yerinde hesabı kolaylaştırmak, hesapsız cennete girmek, azabı hak etmiş kimseleri cehenneme girmekten kurtarmak, günahkârları

<sup>103</sup> Bk. Buhârî, Rikâk, 51; Müslim, İmân, 367-373

<sup>104</sup> Bk. Müslim, İmân, 328-345.

cehennemden çıkarmak ve cennette derece yükseltmek üzere beş yerde gerçekleştirildiğini belirtir.<sup>105</sup> Buhârî'nin şefaata meselesiyle ilgili burada zikrettiği en detaylı rivâyette (yirminci rivâyet) de Allah Teâlâ insanları kıyâmet günü topladığında, onlar haşrin dehşetinden kurtulmak için şefaata talebine koyulacaklar, sırasıyla Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsa ve Hz. İsa'ya gidecekler fakat hiç birinden yardım alamayacaklar, sonuçta Hz. Muhammed'e geleceklerdir. Bundan sonrasını Hz. Peygamber şöyle anlatır:

"Bunun üzerine ben Rabbimin huzuruna girmek için izin isterim. Rabbimi görünce onun huzurunda secdeye kapanırım. Allah Teâlâ beni bu halde dilediği kadar bırakır. Sonra bana denilir ki:

'- Başını kaldır! İşte, sana verilir; söyle, sözün dinlenir; şefaata et, şefaatin kabul olunur!' Neticede ben, Rabbimin bana öğretmiş olduğu övgü dolu sözlerle ona hamd ederim. Benim için bir sınır (bir grup insan) belirlenir. Ben onları cehennemden çıkarıp cennete girmelerini sağlarım. Ardından tekrar birincide olduğu gibi ikinci, üçüncü veya dördüncü kez döner yine secdeye kapanırım (yine şefaata ederim). Sonuçta cehennemde Kur'ân'ın alıkoyduklarından yani kendilerine ebedi cehennem vacip olanlardan başka kimse kalmaz."

Hadisin baş kısmında, mahşerde insanların hesaba çekilmek üzere uzun süre bekletildikleri anda yapılan şefaatten bahsedildiği açıktır. Rivâyetin devamında ise Hz. Peygamber'in günahkârları cehennemden çıkarmak için vesile olduğu ayrı bir şefaata anlatılır. Yani burada iki ayrı şefaata söz konusudur.<sup>106</sup> Bu yorum, yukarıda kaydettiğimiz Nevevî'nin taksimatına da uygunluk arz eder.

Buhârî bu babda birbirleri arasındaki bağlantıyı göstermek üzere şefaata ilgili hadisleri ardı ardına sıralamaktadır. Mesela bir hadise göre cehennemlikler şefaata cehennemden çıkacak, diğer iki hadisin müşterek manasına göre bir kısım insanlar cehennem ateşini tattıktan sonra kırmızımsı siyah bir sima ile (Muhammed'in şefaatiyle)<sup>107</sup> cehennemden çıkıp cennete girecekler, cennet ehli onlara "cehennemlikler" diye hitap edecektir. Bir başka rivâyete göre de, Allah Teâlâ kalbinde hardal tanesi ağırlığında imanı olanların ateşten çıkarılmasını emredecek, bunun üzerine onlar simsiyah yanmış ve kömüre dönmüş olarak cehennemden çıkacaklar ve hemen hayat nehrine atılacaklar ve orada sel uğrağında kalan yabani reyhan tohumları gibi süratle yeniden bitecekler, yenilenmiş olarak cennete gireceklerdir.

Başlığın şefaata ilgili diğer hadislerinin muhtevasını şöyle derlememiz mümkündür: Kıyâmet günü Hz. Peygamber'in şefaatine en layık olanlar, gönülden ve samimi olarak "*Lâ ilâhe illallah*" diyen kimselerdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, iman nasip olmayan amcası Ebû Tâlib'e şefaatinin fayda vereceğini umduğunu belirtmiştir. Ancak bu şefaata sayesinde o, cehennemden kurtulamayacak,

<sup>105</sup> Bk. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, III, 38.

<sup>106</sup> Bk. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, III, 59.

<sup>107</sup> Başka bir rivâyette bu hadis "Muhammed'in şefaati" yerine "Allah'ın rahmetiyle" diye kaydedilmiştir. Bk. Buhârî, *Tevhîd*, 25.



yalnız “topuklarına ulaşan ateş, beynini kaynatacak” şekilde azabı hafifleyecektir. Konuyla ilgili Ebû Tâlib’in isminin geçmediği rivâyetlerde de, kıyâmet günü cehennem ehlerinden en hafif azap gören bir kimsenin “ayakları altına konan ateşin beynini kaynatacağı” nakledilir.

Oldukça geniş bir içeriğe sahip bu babın diğer hadislerinde ise, cennet ve cehenneme ait başka bazı tasvirlerle yer verilir. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber ashâbı huzurunda bir gün cehennemden söz edip onu görmüşçesine yüzünü geri çevirir ve Allah’a sığınır. Tekrar ondan söz edip tekrar yüzünü geri çevirip Allah’a sığınır. Sonra da “*Bir hurmanın yarısıyla bile olsa ateşten sakınınız. Bunu bulamayan güzel bir sözle ateşten sakınsın!*” buyurur.

Bir başka hadiste, cennetteki bir yay kadar veya bir ayak boyu kadar yerin, dünya ve dünyada bulunan her şeyden daha hayırlı olduğu bildirilir. Ayrıca cennet ehlerinden bir kadının yeryüzüne incek olması durumunda, yer ile gök arasını aydınlatacağı ve güzel kokuyla dolduracağı, onun bir tek başörtüsünün yine dünya ve dünyadaki her şeyden daha üstün olacağı ifade edilmektedir. Bunun yanında cennete giren herkese, şükürü artsın diye, dünyada iken kötü işler yapmış olsaydı, cehennemde bulunacağı makamı mutlaka gösterilecektir. Cehenneme giren herkese de, hasret ve pişmanlığı artsın diye, dünyada iyilik yapmış olsaydı, cennette bulunacağı makamı mutlaka gösterilecektir.

Buhârî’nin bu başlığın sonlarına bıraktığı hadis, cennete en son giren kimse hakkındadır. Muteber kaynaklarda hatta Buhârî’nin *Sahih*’inin başka bölümlerinde farklı lafız ve ifadelerle de nakledilen hadisin<sup>108</sup> son kısmı özellikle dikkat çekicidir. Şöyle ki, cehennemden emekleyerek çıkan bu kimseye Allah Teâlâ:

“– *Git cennete gir!*” buyurduğunda, cennet bu kimseye dopdolu gelir, neticede adam:

“– Ya Rabbi ben cenneti dopdolu buldum” der. Bu durum iki kez tekrarlanır, sonunda Allah Teâlâ aynı teklifi üçüncü kez yapınca adamcağız şaşkınlığını gizleyemez ve der ki:

“– Ya Rab sen yegâne Melik olduğun halde benimle dalga mı geçiyorsun!”

Hadisin râvîsi, Hz. Peygamber’in bu haberi anlattıktan sonra azı dişleri görününceye kadar güldüğünü söyler.

## 6. Havz ve Kevser

Buhârî, “havz” ve “kevser”in birbiriyle ilgisini göstermek üzere şu başlığı kaydetmiştir: Havz hakkında bab: Allah Teâlâ’nın “*Biz sana kevser’i verdik*” âyeti ve Nebî’nin (s.a) “*Havzın başında bana kavuşuncaya kadar sabrediniz*” hadisi.<sup>109</sup>

Buhârî bu konuda on dokuz rivâyet zikreder. Bunlardan bir kısmı kevser ve havzın özellikleri hakkındadır. Buna göre kevser Allah Teâlâ’nın Peygamber Efendimiz’e vereceğini va’d ettiği bir nehirdir. İki tarafında inciden oyulmuş kubbeler bulunan ve hayrı çok anlamına gelen, keskin misk kokulu kevserin, Resûlullah’a

<sup>108</sup> Mesela bk. Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 299; İbn Mâce, Zühd, 39.

<sup>109</sup> Buhârî, Rikâk, 53.

mahsus bir havza döküldüğü anlaşılmaktadır. Ümmet-i Muhammed kıyâmet gününde bu havzın etrafına gelecektir. Havzın yıldızlar adedince kadehleri vardır. Suyunun rengi süttten beyaz, kokusu miskten daha hoştur. Onu içen bir daha susamayacaktır. Uzunluğu (yürüyerek gidilebilecek) bir aylık yol mesafesi kadardır. Bu hususta Cerbâ ile Ezruh, Medine ile San'a, Eyle ile San'a arası kadar mesafe olduğu yönünde farklı rivâyetler de mevcuttur. Doğrusu bu rivâyetlerin, zorlama tevillerle hakiki manada anlaşılması yerine, Kâdî İyaz'ın da işaret ettiği gibi, hitap edilen toplumun konumuna ve anlayış kabiliyetine göre havzın büyüklüğü ile ilgili fikir verdiğini söylemek daha isabetli gözükmektedir.<sup>110</sup>

Konuya ait diğer bir hadiste Hz. Peygamber'in eviyle minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olduğu, minberinin havzı üzerinde bulunduğu ifade edilir. Muhtelif yorumları bulunmakla birlikte aslında bu hadisle genelde cennetin özelde havzın dünyadaki uzantıları olarak görülen söz konusu yerlerin kutsiyetinin güzel bir teşbihle anlatıldığı söylenebilir. İlgili yorumlardan bir kısmına göre de "Hz. Peygamber'in evi ile minberi arası (havz üzerindeki minberi de dahil) sonuçta aynen cennete nakledilecek ve cennet bahçelerinden bir bahçe olacaktır." "Orada ibadet yapıldığından sanki âbid cennet bahçesine girmiştir." "Melekler, insan ve cinlerin müminleri, o yerde daima bulunarak çokça Allah'ı zikredip ibadet ettiklerinden adeta orası cennet bahçesidir." "Bu hadiste ayrıca Medine'de ikamete teşvik vardır. Her kim Mescid-i Nebî'de ibadet ve zikre devam ederse ahiret hayatında cennet bahçesine yükselir ve havzdan su içer."<sup>111</sup>

Başlığın on dokuz rivâyetinden on biri, "*Ben havz başına sizden önce gideceğim ve sizin için hazırlık yapacağım*" hadisi etrafındadır. Birbirini tamamlayıcı mahiyetteki bu rivâyetlerden biri şöyledir:

"Ben âhirete sizden önce gideceğim ve sizin için hazırlık yapacağım; sizin Allah yolundaki hizmetlerinize şahitlik edeceğim. Buluşma yerimiz kevser havzının yanındır. Ben şu bulunduğum yerden havzımı görmekteyim. Ben sizin Allah'a şirk koşmanızdan endişe etmiyorum. Ama dünya hırsıyla birbirinizle didişip çekişmenizden endişe ediyorum."

Bu hadisi tamamlayan diğer rivâyetlere göre Hz. Peygamber, havzın başında ümmetini beklerken dünyada tanıdığı bazı kimselerin cehenneme doğru götürüldüğünü görecekti, onları "*ashâbım*" veya "*ümmetim*" diyerek yanına çağırarak, ancak görevli bir melek yaklaşmalarına izin vermeyecekti. Allah Resûlü bunun sebebini sorduğunda, kendisinin vefatından sonra onların bir kısım kötülöklere saptıkları, bidat çıkardıkları, hatta irtidat ettikleri (dinden çıktıkları) haberi verilecekti. Ardından Resûlullah da, "*Benden sonra dini tahrif edenler benden uzak olsun*" buyuracaktır.

İslam âlimleri, bu rivâyetlerde genelde "*ümmetim*" özelde "*ashâbım*" nitelemesiyle zikredilen kişilerin kimler olabileceğine dair muhtelif yorumlar getirmişlerdir. Söz konusu yorumlar yukarıda haşır meselesinde serdedilmişti.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 471; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII, 212.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 475; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIII, 220.

## Sonuç

Buhârî, *es-Sahîh*'inin Kitâbu'r-Rikâk'ında konuları başlıklandırıp hadisleri tanzim ederken baştan sona ahiret öncelikli bir dünya anlayışı sunmaktadır. Sözgeçimi o, ilk konuda boş vakit ve sağlığın önemine vurgu yapan hadisle birlikte yegâne hayatın ahiret olduğunu hatırlatan rivâyete de yer vermekte, daha başlangıçta peşinen bu durumu göstermeye çalışmaktadır. Buhârî'nin devamlı ön plana çıkarıldığı naslarda aslında dünya hayatının belli bir değeri vardır, fakat o değer kökleri, hep ahiret hayatında saklıdır. Dolayısıyla ahiret merkezli bir dünya hayatı oluşturmak, ahireti kazanmak üzere dünyadan faydalanmak esastır. Onun bu konudaki temel anlayışını, "âhireti öncelemek, dünyayı da ötelememek" yahut "ahirete, ahirette yaşayacak kadar, dünyaya da dünyada yaşayacak kadar özen göstermek" şeklinde özetlemek mümkündür. Durum böyle olunca dünya, nimet ve imkânlarıyla elde olmalı fakat gönüllere nüfuz etmemelidir. Bu bağlamda maddî zenginlik, infak (imkânları paylaşmak), gönül zenginliği ve fakirlik gibi hususlar bir bütün olarak değerlendirilmeli, tûl-i emel (sonu gelmeyen arzu ve istekler) kontrol altına alınmalı, hayat, imtihan gerçeğine göre tanzim edilmelidir. İşler Allah için yapılmalı, onun rızasına matuf eylemlerde küçük şeyin olmadığı daima hatırlanmalıdır. Hayata mukavemette ve kulluktaki başarıda, imandan sonra sabır, tevekkül, tevâzu, itidâl-istikrar, uzlet, Allah korkusu ve Allah için gözyaşı gibi değerlerin çok önemli olduğu bilinci hep taze tutulmalıdır.

Buhârî, bölümün başından itibaren dünya ve ahiret adına okuyucusunu belli değerlerin kadr ü kıymetini bilmeye teşvik ederken, okuyucu, bölümün yarısından sonra dünyanın sonu gelmiş, ahirete kapı aralanmış hissine kapılır. Öyle ki ilgili hadisler incelenirken gerçek hayatın ahirette yaşanacağına, dünyanın bu hayatı kazanmak için insana verilmiş çok mühim bir fırsat olduğuna dair duygu ve düşünceler daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Nitekim müellif, kıyâmet âlâmetleriyle başlayan, ardından sûrun üflenmesi ve kıyâmetin kopuşuyla devam eden süreçle birlikte ahiret halleriyle ilgili hususları tetkikte kaydettiği başlıklar ve hadislerle muhatap üzerinde ciddi bir tesir bırakmaktadır.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin er-Rikâk bölümü çerçevesinde ele aldığımız bu makale, seçilen belirli bablar/konular sonucu oluşmuştur. Elden geldiği kadar da (zaman zaman başka rivâyetlere atıflar olsa da) bölümdeki ilgili hadislerle yetinilmiştir. Tabiatıyla çalışmamız malzeme itibarıyla oldukça sınırlı kalmıştır. Ancak bir eserin bir bölümü üzerinde yapılan bu tür dar kapsamlı tetkiklerin, genel anlamda bir fikir verdiği, teorik ve pratik açıdan birçok faydaları haiz olduğu söylenebilir. Makalemizin, söz konusu faydaları ortaya çıkarmak üzere yapılacak başka çalışmalara vesile olmasını umuyoruz.

## Kaynakça

- Açıkalin, Bünyamin, *Kur'an'da Dünya Hayatına Verilen Değer*, İstanbul 2008.  
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1413/1992.  
Aynî, Bedrüddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1421/2001.  
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.  
Cebeciöğlü, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay. I. bs. Ankara, 1997.

- Çağrıncı, Mustafa, "İtidâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, XXIII, 456-457.
- , "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 337-339.
- , "Tevâzu" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011, XL, 583-585,
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. V. bs. İstanbul 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul 1413/1992.
- Itr, Nureddin, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetu beyne Câmiihi ve beyne's-Sahîhayn*, yy. 1390/1970.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Muasnef*, thk. Hamed b. Abdillâh-Muhammed b. İbrahim, Riyad 1425/2004.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî - Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni (ö. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdir, ts.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Mukaddimetü'bni's-Salâh fi ulûmi'l-hadîs*, Beyrût 1988/1408.
- Kâmil Miras (Ahmed Naim - Kâmil Miras), *Sahîh-i Buhârî Muhatasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. VIII. bs. Ankara 1985.
- Kandemir, M. Yaşar - Çakan, İsmail Lütfi - Küçük, Raşit, *Riyâzü's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay. İstanbul 1425/2004.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdü's-Sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Bulak 1323.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf (ö. 786/1384) *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî (Kevâkibu'd-derârî)*, Beyrut 1401/1981.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf, Kahire, Dâru'l-Meârif, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim-Mahmud Hâmid, Kahire 1416/1996.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Hacâc (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya (ö. 676/1277), *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Halil el-Mîs, Beyrut 1407/1987.
- Râgıb, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed el-İsfehânî (ö. 425/1033), *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 1411/1990.
- Tatlı, Alican, *Zühd Açısından Dünya ve Nimetleri*, Erkam Yay. İstanbul 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1413/1992.
- Toprak, Süleyman, "Haşır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 416-417.
- Tosun, Necdet, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995.
- Yıldırım, Ahmet, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2008/1, S. 20.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. IV. bs. İstanbul 2012.

# Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim

Şakir Gözütok

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Eğitimi Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
sgozutok@yahoo.com

*"Kadınları dinlerken, kadın hayatının sebep olduğu tarihi ve psikolojik değişiminin keşfini ve farkını duyuyorum. O tamamen şu düşünceyi değiştirmiştir: İnsanın hikâyesi nasıl anlatılır ve ayrıca kim onu anlatıyor."*

Carol Gilligan\*

Öz

*Bu çalışma, hem Batı dünyasında hem de İslam âlemindeki bilginlerin karma eğitime yaklaşımlarının teorik yapısını ve aynı zamanda bu teorik çerçevenin nasıl gelişip dönüş-tüğünü kısaca ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte çalışmamızda batı ve İslam dünyasında karma eğitimin tarihsel sürecine ve uygulamalarına da örnekler verile-rek genel yapı gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle İslam dünyasındaki karma eğitim ile il-gili uygulamaların, Resulullah (s.a) dönemindeki uygulamalara uygun olup olmadığı da tartışılmıştır.*

*Anahtar Kelimler: Karma Eğitim, Batı'da Karma Eğitim, İslam Dünyasında Karma Eği-tim.*

## **Co-Education in the West and Islamic World**

*This study aims at briefly pointing out the theoretical approaches of the scholars both in the western world and in the islamic world on coeducation together with the develop-ment and transformation of this theoretical framework. In addition, a general overview of the structure of coeducation in the western and Islamic world together with its histori-cal background and applications has been given through examples. A particular stress has been made on the question of whether the coeducational applications are in agree-ment with those in the period of the holy prophet (peace be upon him).*

*Key Words: Coeducation, coeducation in the west, coeducation in Islamic world*

*"Listening to women, I heard a difference and discovered that bringing in women's lives changes both psychology and history. It literally changes the voice: how the human story is told, and also who tells it."*

Carol Gilligan

Atıf

Şakir Gözütok, *Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim*, Marife, Yaz 2012, ss. 93-112

\* Howe, *Education and Women*, s. 187.

Son zamanlarda tek cinsiyete dayalı eğitim ile karma eğitim sistemleri, çok tartışılan konular arasında yer almaya başlamıştır.<sup>1</sup> Uzun yıllardır özel ve dini odaklı okulların etkisinde olan tek cinsiyet eğitimi kavramı, son yıllarda birçok Avrupa ülkesinde ilgi odağı olmuş ve basında tartışılmaya açılmıştır. Tek cinsiyete bağlı eğitim söz konusu olduğunda diğer karma eğitim de tartışma konusu olmaktadır. Aslında bu iki yaklaşım birbirlerini çağrıştıran kavramsal ve kurumsal yapılarıdır.

Karma eğitim, kadın ve erkeğin aynı kurum ve özellikle aynı sınıfta öğretim görmeleri demektir.<sup>2</sup> Karma eğitim, kadın ve erkek arası bir ilişkiyi de ifade ettiğinden genellikle düşünce ve inancın alanını belirlediği bir eğitim olmaktadır. Bu sebeple karma eğitimin belirleyici unsuru ne ekonomik ne de başka bir sebeptir, çoğu kez yalnızca dindir.<sup>3</sup> Pek çok ülke ve milletin tarihi incelendiğinde, öteden beri tek cinsiyete bağlı eğitimin tercih edildiği görülmektedir. Tarih boyunca, karma eğitimin değil de tek cinsiyete dayalı okulların tercih edilmesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunların en önemlileri hiç kuşkusuz dini ve kültürel gelenektir. Bunların yanında tek cinsiyete dayalı okulların tercih edilmesi güvenlik, çocukların oturdukları yerlerin okula olan mesafesi ve yalnızca kızların devam ettiği okullarda onların rahat etmeleri için gerekli seçeneklerin olması gibi durumlardan kaynaklanabilmektedir.

Eğitimciler, karma eğitim söz konusu olduğunda üç seçenekle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bunlardan birincisi, tek cinsiyete dayalı eğitim ve öğretimdir ki, bu durumda okul yalnızca erkek veya kızlara tahsis edilmiş olmaktadır. İkinci durum ise, okulun ve sınıfların erkek ve kızlardan oluşan karma hale getirilmesiyle birlikte, bazı özel derslerde kızların ve erkeklerin farklı sınıflarda ders yapması durumudur. Üçüncüsü ise, okulda kızların ve erkeklerin ayrı sınıflarda eğitim görmelerine karşılık bazı ders ve sosyal aktivitelerde erkek ve kızların karışık bir şekilde bulunmalarıdır.<sup>4</sup> Aslında son iki durum, günümüzde genel bir ifadeyle "karma eğitim" olarak nitelendirilmektedir. Karma eğitim fikri, cinsiyet eşitliğini desteklemek ve her iki cinsiyete de eşit eğitim erişimi sağlamak düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür eğitimin ciddi ve yoğun bir şekilde uygulanması, Avrupa ülkelerinde uzun soluklu değildir; tarihte bazı örnekleri görülse de İskandinav ülkeleri dışında, Avrupa ülkelerinin çoğunda İkinci Dünya Savaşı sonrasında, diğer ülkelerde ise (örn. Yunanistan, İspanya, Avusturya ve Portekiz) 1970'lerde ortaya çıkmıştır. Avrupa ülkelerinin çoğunda eğitim ilkesi olarak görülen karma eğitim ülkelere göre 35 ila 60 yıllık bir geleneğe dayanmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Amerika'da Planlama, Değerlendirme ve Politik Gelişme, Politika ve Program Çalışmaları Dairelerinin EğitimBölümü'nün bu konuda hazırladığı rapor için bk. U.S. Department of Education, Office of Planning, Evaluation and Policy Development, Policy and Program Studies Service, *Single-Sex Versus Secondary Schooling: A Systematic Review*, Washington, D.C., 2005.

<sup>2</sup> Collins, O'Brien, *The Greenwood Dictionary of Education*, s. 61.

<sup>3</sup> Russell, "Co-Education", I, 357.

<sup>4</sup> Unesco, *Single-Sex School for Girls and Gender Equality in Education-Advocacy Brief*, s. 1.

<sup>5</sup> Avrupa Komisyonu, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet farklılıkları: Avarupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum*, s. 85.

Son zamanlarda karma ve tek cinsiyetli okullarla ilgili yapılan çalışmalarda, başarı durumlarıyla ilgili bazı sonuçlar elde edilmiştir. R. Dale yaptığı bir araştırmada (1969), karma okulların diğer okullara nazaran akademik çalışma, tutum ve sosyal açıdan daha başarılı buldukları ortaya konulmuştur. Dale ve Miller tarafından yapılan başka bir çalışmada (1969), tek cinsiyetli okullardaki öğrenciler ile karma okuldaki öğrenciler arasında “farkındalık” ve “hazırbulunmuşluk” bakımından derece sınıflandırması bakımından herhangi bir ilişki bulunamamıştır. King’in yaptığı araştırmada ise (1959), tek cinsiyetli okullarda kız ve erkek çocukların karma okuldakilere göre matematik dersinden daha başarılı oldukları tespit edilmiştir.<sup>6</sup> Marsh ve Rowe’un yaptıkları araştırmada ise (1996), tek cinsiyetli okullardaki matematik sınıflarında erkek veya kızlar açısından avantajlı bir durum tespit edilememiştir.<sup>7</sup> Eva Van de Gaer ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada ise (2004), tek cinsiyetli okullardaki erkek ve kız öğrencilerin hem dil hem de matematikteki itibakın karma eğitimdekilere göre, sınıf ve okul yönünden daha başarılı olduklarını tespit etmiştir.<sup>8</sup>

Cowell ise, kişilerde fiziki, duygusal ve zihinsel büyümenin süratle geliştiği 11 yaş ile 16 yaşları arasındaki dönemde, kız ve erkek fark etmeksizin her iki cins bakımından duygusal ve zihinsel gelişimin sağlıklı olması bakımından, ayrı okullarda eğitilmelerinin daha iyi olduğunu ortaya koymuştur.<sup>9</sup> C. Riordan (2002) ise, tek cinsiyetli sınıfların düşük sosyoekonomik arka plana sahip risk taşıyan öğrenciler için daha etkili olduğu kanaatindedir.<sup>10</sup>

Yukarıda verilen değişik çalışmaların verileri, karma eğitim ile tek cinsiyetli okul veya sınıflar bakımından başarı ve gelişim açısından değişik sonuçlar elde edildiğini göstermektedir. O halde bu konuda ortaya konulan verilerin, göreceli olduğu, kesin bir ifade kullanmanın henüz mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Karma eğitimin İslam dünyası ile Batı dünyasındaki serencamı ise, çok değişik ve farklı şekillerde cereyan etmiştir. Öncelikle karma eğitimin Batı dünyasındaki serüvenine kısaca göz attıktan sonra İslam eğitim tarihinde karma eğitim ile ilgili gelişmeleri söz konusu edeceğiz.

## 1. Batı Dünyasında Karma Eğitim

Karma eğitim, eğitimin yalnızca erkeklere ait olduğu anlayışının zamanla zayıflayarak kadınların da eğitimde yer almalarından sonra, zamanla kadın ve erkeğin aynı çatı altında öğrenim görmeleri durumu da söz konusu olabilmıştır. Ka-

<sup>6</sup> Pathan, “A Comparative Study of Students’ Attitude Toward Co-Education From Single-Sex and Co-Educational Junior College From Pune City”, *Journal of Arts Science & Commerce*, Vol. II, Issue. 1, January 2011, s. 104, 105.

<sup>7</sup> Gaer, Pustjens, Damme, Munter, “Effects of Single-Sex versus Co-Educational Classes and Schools on Gender Differences in Progress in Language and Mathematics Achievement”, *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 25, No. 3 (Jul., 2004), s. 308.

<sup>8</sup> Gaer, *Effects of Single-Sex versus Co-Educational Classes*, s. 315.

<sup>9</sup> Smithers and Collings, “Co-Educational and Science Choice”, *British Journal of Educational Studies*, Vol. 30, No. 3 (Oct., 1982), s. 314.

<sup>10</sup> Bracey, “Separate But Superior? A Review of Issues and Data Bearing On Single-Sex Education”, s. 12.

dınların eğitimi söz konusu olduğu her yerde ve zamanda, beraberinde bazı tartışmaları da başlatmıştır. Bu yüzden karma eğitim uygulamasından önce kadınların eğitim ve öğretim alanında görülmelerinin sebeplerini ve geçmişini ele almak icap etmektedir.

Avrupa'da ortaçağın ilk dönemlerinde, okumanın Latince öğrenmeyi içerdiği zamanlarda, manastırlarda meslekten olmayan çocukları ya da aristokrat veya saray halkı için bir mürebbinin gözetiminde okumayı başlatan süreç, rahibe yetiştirmek gayesi gütmeyen kadınlara Latince metinleri okuma eğitimini temin eden bir fırsatı sunmuş oluyordu. On ikinci asırda Latince öğrenme kurumsallaşmaya başlayınca, daha önce kadınları kabul etmeyen üniversiteler ve gramer öğreten okullarda dahi kadınlar adına fazladan okul ücreti masrafı ortaya çıkmış oldu. Bu kadınların rekabet edemeyeceği bir sonuç ortaya koyduğundan, okuyan kadınlara gittikçe nadir rastlanır oldu. Böylece sadece özel merak ve maksatla bazı kadınlar okumaya devam edebildiler.<sup>11</sup>

Kuzeybatı Avrupa'da yer alan ve 1200 yıllarında rahibe ile keşişler tarafından oluşturulan bir geleneği ifade eden Beguine hareketinin ilk zamanlarında, kız çocuklarını öğrenci olarak kabul etmeye başladıklarını görüyoruz.<sup>12</sup> Avrupa'da, on ikinci ve on üçüncü yüzyılda genellikle bir anne veya bir ailenin yanında evde kız çocuklarına eğitim veren kadın öğretmenlerin görev yaptıklarına şahit olmaktayız. Buralarda öğretilenler, genellikle alfabe, Latince ve dini ibadetleri belleten metinlerden ibaretti. On dördüncü yüzyılda da kızların öğrenmeyi gerçekleştirmek için toplandıkları ayrı yerler mevcuttu. Manastırlarda da kız çocuklarına bu defa Latince'den ziyade anadilde dini metinleri okuma ve cemaatle dua edebileceği metinlerin öğretimine devam ediliyordu. Bu dönemde evlerde erkek çocukları kadar kız çocuklarına da öğretim verilmekteydi. On dördüncü asırda 1380 yılına gelindiğinde, Paris'te bazı okullarda bayan öğretmenler tarafından eğitimin verildiğini görüyoruz. Bu dönemde Paris'te yirmi iki tane öğretmenlik yapmaya yetki belgesi almış bayan bulunmaktaydı. Kızlar yavaş yavaş çok sayıda karma eğitimli ilköğretimlerde ve sıklıkla örgün olmayan eğitim kurumlarında eğitim görmeye başladılar. On beşinci yüzyıla gelindiğinde bunlara ilaveten bazı kilise cemaatlerin ilahi öğreten okullarında da kızlar eğitime devam eder oldular.<sup>13</sup> Fransa ve İtalya'da birer örgün eğitim kurumları olmasa da mahalli okullarda, ilköğrenimden kız ve erkek çocukları birlikte yararlanabiliyorlardı ve diğer ülkelere göre daha erken dönemde yani dokuzuncu yüzyılda bu şekildeki karma okullar yayılmaya başlamıştır. Bu sayı daha sonraki yüzyıllarda giderek artmıştır.<sup>14</sup>

On yedinci yüzyılda, kadınlara evlerinde eğitim veren bir bayana ait okullarla (dame school)<sup>15</sup> karşılaşmaktayız. Bunlar, komşu çocuklarına düşük ücret karşılı-

<sup>11</sup> Cruz, "Education Lay", s. 240.

<sup>12</sup> Simons, "Education Beguine", s. 239.

<sup>13</sup> Cruz, "Education Lay", s. 240.

<sup>14</sup> Cruz, "Education Lay", s. 240.

<sup>15</sup> Dame School: Bir kadın tarafından yürütülen ve genç kızların devam ettiği küçük ilkokullardır. Bu okullar aslında öğretmenin evinden ibaretti ve buralarda örgü ve dikişin dışında temel okuma, yazma





lığında öğretimde bulunmaktaydılar. On yedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde bir bayana ait bu okullar, hazırlık eğitimi için genel bir seçim sunuyordu ve şehir okulları için çeşitli avantajlar sağlıyordu. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde bu şekildeki bir bayana ait okullar (dame school), artık yaz sezonunda kız ve erkeklere öğretim veren Kadın Okullarına (Women's School) dönüşmeye başladılar.<sup>16</sup> Amerika'da ise ilk kez "Kardeşler Topluğu" denilen bir grup, 1690 yılında Philadelphia'da kız ve erkek çocuklarını öğrenci olarak kabul eden bir okul kurmuşlardı. Bu okul için belli bir ücret ödemek gerekiyordu, ancak fakir öğrencilere bedava idi.<sup>17</sup>

1792 yılında Clara Reeve, Avrupa kıtası için "içinden geçtiğiniz her şehirde altın levhalarla yazılmış 'Genç Kızlar Yatılı Okulu'nu görürdünüz" demektedir. Kız okulları gittikçe çoğalıyordu. On sekizinci yüzyılda aristokrat aileler, kız çocuklarını evlerden, vaftiz ebeveynlerinden ya da aile üyelerinden eğitim görmeleri için uzaklara, bazıları da rahibelere has manastırlara gönderiyorlardı. Manastırlardaki çözülme ve rahibelere ait manastırların kapanması, kadın eğitimi için başka stratejilerin geliştirilmesini sağladı. İngiltere'de "Kadın Sanatları Üniversitesi" olarak bilinen bir bölge olan Hackney'de 1630'larda çok sayıda kız okulları mevcuttu. Bütün ülkede on yedinci yüzyılın ikinci yarısında kız okullarının sayısında devamlı bir artış görülmekteydi. 1714'te İngiltere'de kadınların okuma oranı yaklaşık % 25 iken, 1750'lere gelindiğinde bu oran % 40'lara kadar yükselmisti.<sup>18</sup> Bu durum, Avrupa'da reform hareketlerinin neticesinde kız okullarının çoğalmasını sağlayan bir trendi göstermektedir.

Batı ülkelerinde kadınların cinsiyetlerinden dolayı, erkeklerden ayrı okullarda okutulmasının üç ayrı sebebi vardı. Bunlar endüstrileşme, din ve gelenektir. Din ve gelenek, kadınların eğitimini zorlaştırırken, endüstrileşme bunun önünü açan bir süreci başlatmıştır. İskoçya'da da 1720'lerde birkaç okulda her beş erkeğe karşılık ancak bir kız öğrenci bulunurken, yaklaşık bir asır sonra yani 1830'larda neredeyse sınıfların yarısını kızlar oluşturmaya başlamıştı.<sup>19</sup> Aynı şekilde Pennsylvania'da da, 1779 yılında ilk zamanlar kız ve erkek öğrenciler için kurulmuş olan Westtown adlı okul, 1824'lere gelindiğinde artık neredeyse tamamen kızların devam ettiği bir okula dönüşmüştü.<sup>20</sup> Böylece endüstrileşmenin başlamasıyla birlikte karma eğitimin ilk örnekleriyle karşılaşmış oluyoruz. Görüldüğü gibi, bu dönemde çoğu özel okullarda kızların oranı erkekleri geçiyordu. 1880 yıllarına gelindiğinde, ortaokulların önemli bir kısmı tek cinsiyetli eğitim verirken, ilkokulların yanında bazı kasaba okullarında da karma eğitim uygulanmaya başlanmıştır.<sup>21</sup> Amerika'nın Philadelphia Eyaletinde 1787 yılında Genç Bayanlar Akademi-

→

ve aritmetik ile ilgili beceriler kazandırılmaktaydı. Bk. Collins, *The Greenwood Dictionary of Education*, s. 96.

<sup>16</sup> Miller, "Introduction", s. 5

<sup>17</sup> Smith, *Women's Roles*, s. 148.

<sup>18</sup> Bellaigue, *Educating Women Schooling and Identity in England and France 1800-1867*, s. 11.

<sup>19</sup> Moore, "Education and Learning", s. 113.

<sup>20</sup> Smith, *Women's roles*, s. 173.

<sup>21</sup> Moore, "Education and Learning", s. 113.

si'nin (Young Ladies' Academy) kurulduğunu ve ilk yıl yaklaşık yüz bayan öğrenciyi kabul ettiğini görüyoruz.<sup>22</sup>

Batı Avrupa ülkeleri arasında bir karşılaşma yaptığımızda, Hollanda'da diğer ülkelere göre ortaokullara karma eğitimin uygulanması Katolik azınlığa rağmen daha kolay olmuştur. Hollanda'da ilk kez 1871 yılında bir erkek okuluna on kız öğrencinin kabulüyle karma eğitim süreci başlamış oluyordu. Beş yıl sonra çoğunlukla Katolik olmayan orta tabakaya ait kızların, ortaokullara devam etmesiyle bu okullarda da karma eğitim uygulamasına geçilmiştir. Katolik eğitimcilerin karma eğitim ile ilgili görüşlerinin değişmesi için 1950'leri beklememiz gerekmektedir.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi, Batı dünyasında öncelikle kadınların okullara kabul edilişi ve ardından öteden beri erkeklere tahsis edilmiş okullarda öğrenim görmeleri çok uzun bir sürecin neticesinde gerçekleşmiştir.

## 1.2. Batı Dünyasında Karma Eğitimin Teorik Temelleri

Karma eğitimde iki ana unsur vardır. Birincisi, kadın ve erkek baştan sona kadar mümkün olduğu kadar eşit şartlar altında eğitim görmelidirler. İkincisi ise, durumun farklılaştığında, bu farklılaşma cinsiyeti değil davranışları temel almalıdır.<sup>24</sup> Bu iki temel unsur göz önünde bulundurulduğunda, (yukarıda ifade ettiğimiz gibi) karma eğitimin belirleyici unsuru ekonomik veya başka bir faktörden çok inanç ve düşünce tarzı olmaktadır. Batı dünyasında da karma eğitime yaklaşım, din ve dinin beslediği gelenekle sıkı sıkıya bağlıdır. Zira toplumun sahip olduğu kültür öğelerini belirleyen en önemli unsur din ve gelenektir. Batı toplumlarının nerdeyse tamamı Hıristiyan dinine mensup olmalarından dolayı, karma eğitime bakışını Hıristiyan inancının esasları ve yorumu belirliyordu.

Batı dünyası, Hıristiyan anlayışının kadına biçtiği rolü her sahada olduğu gibi eğitim alanına da taşımıştır. Bilindiği gibi Hıristiyan inancı ve dini kurumlarda, erkek egemenliğine dayanan bir hiyerarşi mevcuttur. Batıdaki bu erkek egemen anlayış, dini esaslara dayanmaktadır. Çünkü kadının zayıflığı meselesi ilhamını Kutsal Kitap'tan almaktadır. Tevrat'ta Hz. Adem "karının sözünü dinlediği" ve ondan yemeyeceksin denildiği halde ağaçtan yediği için yeryüzünün lanetlendiği ifade edilir.<sup>25</sup> İncil'de Timoteosa Birinci Mektuplarda, "Ve Adem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suçla düştü"<sup>26</sup> denilerek, Tevrat'ta geçtiği gibi kadının doğuştan suçlu olduğu kabul edilir. Aslında bu anlayışın kökü antik Yunan filozoflarından Aristotile'nun "iklim" felsefesine kadar dayandırılır. Aristotile, "güzel iklim, yalnızca bendende güzel bir zarafet meydana getirmez, o aynı zamanda zekâ ve yeteneğe de yardım eder" diye düşünür. Bundan hareketle iklim teorisini temellendirmeye çalışan Huarte de San Juan, "bir kadın akıl ve zekâ sahibi de olsa, psikolojik olarak kadın

<sup>22</sup> Smith, *Women's roles*, s. 172.

<sup>23</sup> Essen, "No Issue, No Problem? Co-education in Dutch Secondary Physical Education During the Twentieth Century", *Gender and Education*, Vol. 15, No. 1, 2003, s. 59.

<sup>24</sup> Russell, "Co-Education", I, 357.

<sup>25</sup> Tekvin, 3/17.

<sup>26</sup> Timoteosa, 2/14.

*cinsinden ziyade erkeğe daha çok kapalıdır, bu yüzden erkek ile eşit olamaz” demektir.*<sup>27</sup> Batı dilinde kadın anlamına gelen Femina (Female), Latincedeki “Fe minus” kelimesinden gelmektedir ki, bu da “inancı az ve zayıf” anlamına gelmektedir. Zira onların anlayışına göre kadın inanç meselesinde erkekten daha zayıftır.<sup>28</sup> Bu bakış açısı pek çok sahada olduğu gibi eğitim alanına da egemen olmuş ve bu yüzden uzun süre kadın eğitim ve öğretim sahasında kendisine yer bulamamıştır. Çünkü kadın ve erkeğe biçilen bu roller, aynı zamanda sosyal hayattaki rolleri de belirlemektedir. Bu anlayış yirminci yüzyıla gelinceye kadar ciddi bir değişime uğramamıştır. Ancak Protestan anlayışının zorlamasıyla manastırlarda kadınlar erkeklerle eşit görev almaya başlamışlardır.<sup>29</sup>

Tarihsel olarak da batı kültürlerinde eğitimde cinsiyet konusunda iki ana yaklaşım söz konusu olmuştur. Birincisi, muhafazakârlara göre cinsiyet biyolojik, doğal ve dolayısıyla da değişmeyen özelliklere sahiptir. Birçok kültürde ve dönemde bu bakış açısı değişmemiştir ve kadınların daha az önemli olduğu düşünülmüştür. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılda İngiltere’de kadın ve erkekten beklenen, toplumda farklı rollere sahip olmalarıydı: Erkekler toplumla; kadınlar ise özel hayatla ilişkilendirilmişti. Bu anlayışı desteklemek için yapılan bilimsel çalışmalara göre, eğer kadınlar üniversiteye giderlerse ‘üreme’ yetilerinin zarar göreceğini ‘kanıtlamışlardı’. Yirminci yüzyıldaki düşüncedeki gelişim ise, cinsiyetler arasındaki davranış farklılıklarının, doğuştan biyolojik farklılıklardan kaynaklandığı düşüncesi- dir. Buna göre, erkekler fiziksel olarak daha güçlü, daha az dirençli, mekânsal, sayısal ve mekanik becerileri daha kuvvetlidir; nesnelere, fikirler ve kuramlarla dünyayı algılamaktadırlar. Diğer taraftan kadınlar erken yaşlarda fiziksel ve psikolojik olarak olgunlaşırlar, daha katılımcı, erken gelişmiş sözlü becerilere sahiptirler ve dünyayı kişisel, estetik ve ahlaki yönleriyle algırlarlar. *Erkekler ve Kadınlar* adlı kitabında Hutt örneğin kadın ve erkeğin doğal olarak farklı olduğunu ve bu özelliklerin değişime açık olmadığını ileri sürmüştür (Hutt, 1972). Bu tür muhafazakâr bakış açısından eğitim, erkeklerle (ekmek parası kazanan, iş odaklı, aile reisi) kızların (ilgi gösterip bakan ve aile odaklı) ‘doğal’ rollerini öğrendikleri ve sosyalleştikleri araçtır. İkincisi, yenilikçi yaklaşımda erkek ve kadının sosyal rollerinin tarih, kültür ve toplumla etkileşim içinde şekillendiğini ve toplumdaki değişimler gibi devamlı değiştiğini ileri sürer. Bu açıdan kadınlar tarihsel olarak farklı pozisyonlara sahip olmuşlardır. Çünkü Batı ve diğer toplumlar ataerkindir, erkeğin kadına karşı gücü vardır ve böylece sözde biyolojik farklılıklar stereotipler (klişe) olarak yorumlanır. Buradaki asıl nokta cinsiyet farklılıklarını, belli bir dönemden ya da kültürün baskın fikirlerinden doğan kültürel bir olgu olarak algılamaktır. Eğitim bazı cinsiyet farklılıklarının neden önemli görüldüğüne dair farkındalık yaratmak ve cinsiyetler için eşitliği teşvik etmek ve stereotiplerle (klişelerle) mücadele etmek için bir araç olarak ele alınmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Howe, *Education and Women*, s. 137, 138.

<sup>28</sup> Matter, “Church”, s. 137.

<sup>29</sup> Matter, “Church”, s. 137.

<sup>30</sup> Avrupa Komisyonu, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet farklılıkları*, s. 16.

Kadınların hiçbir zaman erkek ile eşit olamayan sosyal rolü, genel anlamda kadının eğitim alanından istifadesini de geciktirmiştir. Kadınlar, erkeklerle yan yana eğitimde yer almaları için Avrupa'da Rönesans hareketinin başlamasını bekleyeceklerdir. Rönesans ve reform hareketleri, kadının eğitim alanında yer almasının ilk adımlarını oluşturmaktadır. Bu dönemde özellikle Erasmus ve Thomas More gibi hümanist düşünürlerin kadın eğitime dair yayınları buna öncülük etmiştir.<sup>31</sup>

Bir müddet sonra bu geleneksel anlayışa karşı feminist hareketler ve aktivistler de, kadınların eğitim sahasında erkeklerle eşit bir şekilde aynı okullara devamını sağlamada önemli roller oynamışlardır.<sup>32</sup> Son dönemlerde kadınlara da erkekler kadar eğitimde eşitlik sağlamanın sosyal hayatın gelişimine katkısı kadar, kadınlara fırsat eşitliğinin tanınması ekonomik gelişmeye de katkı sağladığı ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla günümüzde okullarda görülen karma eğitim uygulamalarının önemli bir yönünü siyasi anlayışlar belirlemiştir. Bu yüzden çoğu bilim adamı arasında kadının statüsünün gündeme gelmesinin, endüstriyel gelişim seviyesi, kadının ekonomik bağımsızlığı ya da eşitliği savunan ideolojilerden kaynaklandığına dair güçlü bir eğilim vardır.<sup>34</sup>

Günümüzde karma eğitimi savunan eğitimcilere göre, karma eğitimin teorik ve pratiğinin sonunda kız ve erkek çocukların "vatandaş" ve "kamu görevlisi" veya "çok sıkı birliktelikteki sevgi hayatı ve ebeveyn" olarak yaşantılarında birlikte olup olmayacakları bir yana; gelecekte bu eğitim şekliyle birer "erkek" ve "kadın" olarak hayata tamamen hazır olmuş olacaklar. Karma eğitim ile her bir cins, bir diğeri için kapasite, anlayış ve faydalılık bakımından yüksek değer oluşturacaktır. Karma eğitimin sonucunda erkek çocuk, genellikle daha az acımasız ve daha az pasaklı; kız çocuğu ise genellikle, daha az bağımlı ve daha az duygusal olacaktır.<sup>35</sup>

## 2. İslam Dünyasında Karma Eğitim

İslam dünyasında sosyal hayattan tutun medeniyet adına ortaya konulan her değerde dinin ağırlıklı bir etkisi görüldüğü gibi eğitim alanında da bu ağırlık kendisini hissettirmektedir. İslam âleminde eğitim ve öğretimin her alanı ve düzeyi dini argümanlara göre şekillenmiştir. Karma eğitimden söz edildiği zaman konu kendiliğinden kadının eğitime geleceğinden, dinin veya doğru bir ifadeyle "dini yorumların" kadına yaklaşımı aynı zamanda onun eğitimini de belirleyecektir. Konunun bu yönüyle ilgili temel meseleleri başka çalışmalarımızda ortaya koyduğumuzdan burada bu yaklaşımın esasını veya tarihi seyrini ele almayacağız. Burada kadın eğitimi meselesinin yalnızca karma eğitim ile ilgili yönünü ele almakla yetineceğiz.

<sup>31</sup> Howe, *Education and Women*, s. 99, 100.

<sup>32</sup> Brown, "Examining The Other: The Other in Education", I, 290.

<sup>33</sup> EFA Global Monitoring Report 2003/4, *Gender and Education for All The Leap To Equality*, s. 30.

<sup>34</sup> Charles and Bradley, "Equal but Separate? A Cross-National Study of Sex Segregation in Higher Education", *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 4 (Aug.,2002), s. 574.

<sup>35</sup> Russell, "Co-Education", I, 357.

## 2.1. İslam Dünyasında Karma Eğitimin Teorik Temelleri

Karma eğitimden söz ettiğimizde, elbette “kadın ve erkeğin birlikte eğitimi”ni söz konusu ediyoruz demektir. İslam âlemindeki karma eğitimden söz edebilmek için öncelikle ele almamız gereken bazı konular vardır. Bunlardan biri, kadının eğitim ve öğretiminin gerekli olup olmadığı; bir diğeri ise, şayet kadının eğitim ve öğretim alması gerekli ise erkeklerle birlikte alıp alamayacağı konularıdır.

Resulullah'ın (s.a) sağlığında kadının eğitimi, okuma yazma öğrenmesi veya karma eğitim konularında herhangi bir tartışmaya rastlamıyoruz. Çünkü zaten Resulullah'ın (s.a) uygulamaları başlı başına bir hüküm bildiriyor ve daha sonraki uygulamalara da örneklik teşkil ediyordu. Resulullah'ın (s.a) döneminde kadınların rahatlıkla okuma yazma öğrendiklerini Cahiliye döneminde okuma yazma öğrenmiş olan Şifa binti Abdullah'a (r.a) hitaben ifade buyurduğu “*Hafsa'ya yazıyı öğrettiğin gibi neden nemle rukyesini öğretmiyorsun?*”<sup>36</sup> hadisinden ve Sa'd b. Ebi Vakkas'ın (r.a), kızı Aişe'nin (ö.117/735): “*Babam bana yazıyı öğretti*” ifadesinden anlamaktayız.<sup>37</sup> Ayrıca Resulullah (s.a) döneminde ilk hicret eden kadın olan Ümmü Gülsüm binti Ukbe (r.a) ve Tabiünden Kerime binti Mikdad gibi bazı bayanlar yazıyı bilmektedirler.<sup>38</sup>

Resulullah (s.a) döneminde basit anlamda okuma yazma ve matematik işlemlerinin öğretildiği ilköğretim kurumu mesabesinde olan kütüphanelerin dışında bir başka eğitim kurumu olarak mescitler göze çarpmaktadır. Bu dönem için dini bilgilerin öğrenildiği yegâne mekânlar, buralardı. Mescitte dini bilgilerin yanında Arap edebiyatının en önemli unsuru olan şiirin de işlendiğini ve Resulullah'ın (s.a), Hasan b. Sabit (ö.54/764) için mescide bir minber koydurduğu bilinmektedir.<sup>39</sup> Cabir b. Abdullah (r.a), Resulullah'ın (s.a) huzurunda Ashabın şiirler söylediklerini ve cahiliye dönemindeki hatıralarını anlatıp güldüklerini ve Resulullah'ın (s.a) da onların bu hallerine tebessüm ettiğini haber vermektedir.<sup>40</sup> Bu dönemde Mescid-i Nebevî'de kıssalar da anlatılmaktadır. İlk kıssayı Temim ed-Darî olarak meşhur olan Temim b. Evs b. Harise ed-Darî'nin (ö.40/660) bizzat Resulullah'ın (s.a) huzurunda Mescid-i Nebevî'de “el-Cessasatü'l-Deccal” konusunda anlattığı ve Hz. Peygamber'in de minberdeyken bundan söz ettiği rivayet edilmektedir.<sup>41</sup>

Asr-ı Saadette, bu şekilde dini bilgilerin dışında değişik bilgilerinde işlendiği mescitlere kadınların sıkça ve kalabalık bir şekilde geldikleri ve bu yoğunluktan dolayı Mescid-i Nebevî'deki üç kapıdan biri yalnızca kadınların girişine tahsis edildiğini<sup>42</sup> biliyoruz. Ayrıca Mescid-i Nebevî'nin içinde erkeklere ait “Suffa”nın dışında

<sup>36</sup> Ebu Davud, Tıb, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 516; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 314.

<sup>37</sup> Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, s. 658; *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, IV, 271.

<sup>38</sup> Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, s. 661.

<sup>39</sup> Hâkim, *Müstedrek*, III, 555; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Ğabe*, I, 482; Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, II, 513, 514.

<sup>40</sup> Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, II, 243. Ebu Umame'den (r.a) gelen aynı manâdaki rivayet için bk. Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, VIII, 128.

<sup>41</sup> Suyutî, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 177.

<sup>42</sup> Buraya kadınların da devam etmeleri nedeniyle Resulullah (s.a): “*Keşke şu kapıyı kadınlara ayırsaydık*” buyurmuştur. Bk. Ebu Davud, Salât, 17, 54. Hz. Ömer (r.a), söz konusu kapıyı sadece

→

bir de “Kadınlar Suffası” (Suffetu’n-Nisa) bulunmaktaydı.<sup>43</sup> Zira kadınların mescide gelmelerini bizzat Resulullah (s.a) teşvik etmektedir. Resulullah (s.a), kadınlara özel günlerinde dahi hutbeleri dinlemeye gelmelerini emretmektedir.<sup>44</sup>

Resulullah (s.a) döneminde durum böyleyken, daha sonra kadınların eğitim ve öğretimi ile ilgili durum tamamen değişmiştir. Bu değişim ipuçlarını Abdullah İbni Ömer’in (r.a), şu sözlerinde bulmak mümkündür: “*Peygamber (s.a) zamanında hakkımızda vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlar (aleyhine) söz etmekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan çekinirdik. Resulullah (s.a) vefat edince onlara çok söz söyler olduk ve kusurlarımız da arttı.*”<sup>45</sup>

Gerçekten de zaman geçtikçe kadına karşı ve aleyhine gelişen bir durum ortaya çıkmaya başlamıştır. İslam dünyasının karma eğitime bakış açısını, çoğunlukla din adamlarının kadına ve dolayısıyla kadın-erkek ilişkisi ile ilgili yaklaşımları şekillendirmektedir. Bu yaklaşımı belirleyen en önemli unsur ise “fitne”dir. Fitne gerekçesiyle kadınlar, başta o dönemler için yegâne eğitim kurumu olan mescitlerden uzaklaştırılmışlardır ve ardından ilim öğrenmekten alıkonulmuşlardır. Bu konuyu başka bir çalışmamızda geniş bir şekilde ele aldığımız için burada yalnızca değinmekle iktifa ediyoruz.<sup>46</sup>

Fitneyi merkeze alan ve bu bahaneyle kadını sosyal hayatın bütün alanlarından uzaklaştıran dönüşümü Ahmet b. Hanbel (ö.241/855) şöyle ifade etmektedir: “Eskiden kadınlar rahatlıkla erkeklerle birlikte *aynı mecliste* otururlardı, fakat günümüzde ise kadının bir parmağını göstermesi bile fitne sayıldı.”<sup>47</sup> Bu tespiti yapmasına rağmen Ahmed b. Hanbel, Resulullah (s.a) döneminde bayram namazlarına ve hutbeleri dinlemeye giden kadınlarla ilgili soru sorulduğunda “zamanımızda bu olamaz, çünkü bu fitnedir” diyebilmiştir.<sup>48</sup>

Birer fitne sebebi olarak görülen kadınların öğretim görmelerini doğru bulmayanlar, kadına biçtikleri bu yeni konumu meşrulaştırmak için kadınların aleyhine pek çok hadis uydurmaktan geri durmamışlardır. Bu tür uydurulan hadislerden biri şöyledir: Resulullah (s.a), Allah’ın İsm-i Azam’ını sormuş bunun üzerine Cebraîl (a.s) gelerek kendisinin yanında bu isimlerle Allah’a dua etmiş (metinde bu isimler tek tek sayılmakta), bunun üzerine Hz. Aişe (r.a) “annem babam sana feda olsun, bana da bunları öğret” diye ricada bulununca; Resulullah (s.a): “*Ey Aişe! Bizler, kadına, çocuklara ve sefihlere öğretmekten neyholunduk*” demiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla kadının eğitim ve öğretimine karşı olanlar, kadına öğretimin bu (uydurma) hadise dayandırarak doğru olmadığı ifade etmek istemişlerdir.

→

bayanların girişine ayırarak, erkeklerin buradan mescide girmesini yasaklamıştır. Bk. Ebu Davud, Salât, 17.

<sup>43</sup> Kadınlar suffası ile ilgili geniş bilgiler için bk. Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, s. 141 vd.

<sup>44</sup> Buharî, Salât, 2; Hayz, 23; İdeyn, 15, 21; Müslim, Salatu’l-İdeyn, 1.

<sup>45</sup> Buharî, Nikah, 80; İbn Mace, Cenaiz, 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 62.

<sup>46</sup> Gözütok, “İslam Tarihinde Kadın Öğretimi İle İlgili Bazı Yaklaşımlar”, *YYÜSBED.*, S. 2, ss. 269-301.

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmu’n-Nisa*, s. 62.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmu’n-Nisa*, s. 62.

<sup>49</sup> İbnu’l-Cevzî, *Mevduat*, III, 429; Zehebî, *Telhis*, s. 315.

Kadına öğretim hususunda bununla da yetinilmemiş, fitneye sebep oldukları gerekçesiyle kadınların Kur'ân'dan bazı sureleri öğrenmelerine bile engel olunmak istenmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392), kadınlara Yusuf Suresi'nin öğretilmemesi yönünde Hâkim en-Neysaburî'nin *Müstedrek* adlı kitabında merfu bir sahih hadis naklettiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Suyutî (ö. 911/1505), *İtkan* adlı eserinde kadınlara Yusuf Suresi'nin öğretilmemesi yönünde en-Neysaburî'nin *Müstedrek*'inde sahih hadis olduğunu (muhtemelen Zerkeşî'ye uyararak) ifade ederken<sup>51</sup>, *el-Havî lî'l-Fetvâ* adlı eserinde ise bunu selefin anlayışı olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup> Nitekim Alusî de tefsirinde Hâkim en-Neysaburî'nin *Müstedrek*'te merfu' bir sahih hadis naklettiğini aktarmaktadır.<sup>53</sup> Bütün aramalarımıza rağmen *Müstedrek*'te böyle bir hadis bulamadık<sup>54</sup>, böyle bir hadisin diğer hiçbir hadis kitabında yer almaması da bunun uydurma bir hadis olduğunun en belirgin delilidir. Nedense birinin hadis diye uydurduğu bu sözü pek çok âlim sıhhatini dahi inceleme gereği duymadan olduğu gibi nakletmişlerdir. Aslında bu söz Kâdî İyaz'a (ö. 544/1149) aittir. Kâdî İyaz, kadınların akıllarının ve idraklerinin noksan ve görüşlerinin zayıf olmasından dolayı Selef'ten bazılarının kadınlara Yusuf Suresi'nin öğretilmesini kerih gördüğünü ifade etmektedir.<sup>55</sup> Kâdî İyaz'ın kadınlar hakkındaki "akıllarının ve idraklerinin noksan ve görüşlerinin zayıf oldukları" yaklaşımı Zerkeşî ve Suyutî tarafından da aynı şekilde tekrarlanmaktadır.

Kadınlar, birer fitne objesi olarak görülünce, onların erkeklerin bulunduğu mekânlarda bulunmalarının veya yabancı erkeklere bakmalarının doğru olmayacağı de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup> Kadınların yabancı erkeklere bakmalarının ve onlarla aynı ortamda bulunmalarının caiz olmaması durumunda, aynı mekânlarda öğretim görmeleri de problem olmaktadır. Bu yüzden İslam âlimleri kadının eğitim ve öğretim alması konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bazı İslam âlimleri kadının okuma yazma öğrenmesinin doğru olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Bunların başında Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gelmektedir. "*Kadınlara okuma yazma öğretmenin onları üst katlarda oturtmayın; onlara yün eğirme ve Nur Suresi'ni öğretin*"<sup>57</sup> uydurma hadisini<sup>58</sup> gerekçe göstererek, kadına okuma yazma öğretmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>59</sup> Aynı görüş meşhur âlim Kalkaşandî (ö. 821/1418)<sup>60</sup> ve ünlü Şafîî fakihî İbn Hacer el-Heysemî (ö. 973/1565) tarafından

<sup>50</sup> Zerkeşî, *Burhan*, III, 29.

<sup>51</sup> Suyutî, *İtkan*, V, 1656.

<sup>52</sup> Suyutî, *Havî*, I, 237.

<sup>53</sup> Alusî, *Ruhu'l-Me'ânî*, XII, 176.

<sup>54</sup> Nitekim, Suyutî'nin *İtkan* adlı eserinin muhakkikleri, ne *Müstedrek*'in matbu baskılarında ne de el yazmalarında, ayrıca ne de diğer hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlamadıklarını ifade etmektedirler. Bk. Suyutî, *İtkan*, V, 1656, 4. nolu dipnot.

<sup>55</sup> Herevî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 457.

<sup>56</sup> Sabûnî, *Revai'u'l-Beyan*, II, 151 vd.

<sup>57</sup> Hâkim, *Müstedrek*, II, 396.

<sup>58</sup> Söz konusu hadisin uydurma olduğu hakkında geniş bilgi ve uydurma hadis ile ilgili değerlendirme için bk. Gözütok, *Kadına da Farzdır-İslam'da Kadın Eğitim ve Öğretimi*, s. 55 vd.

<sup>59</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Nevadiru'l-Usul*, III, 82, 83.

<sup>60</sup> Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, I, 97.

da paylaşılmaktadır.<sup>61</sup> İslam âlimlerinin önemli bir kısmının bu görüşte olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Üzülerek belirtmeliyiz ki İslam dünyası, bin yıldan fazla bir süre genelde uydurma hadislerle beslenen yukarıdaki görüşü benimsemiş ve bu anlayıştaki âlimlerin fetvasıyla amel etmiştir. Bu yüzden kadının öğretim görmesi için karma eğitim görülen kurumlar bir yana, tek cinsiyetli herhangi bir eğitim kurumu bile oluşturulmamıştır. Muhaddis ve fakihlerin başını çektiği bu anlayış, ne gariptir ki mutasavvıflar tarafından paylaşılmamış ve mutasavvıflar, kadınların eğitim ve öğretim görebilecekleri ciddi eğitim kurumlarını geliştirmişlerdir.<sup>62</sup>

Kadına okuma yazma öğretilmesini ve dolayısıyla ilim tahsilinin caiz olduğunu savunan İslam âlimleri de mevcuttur. Kadınların okuma ve yazma öğrenmeleri ve dolayısıyla ilim tahsil etmeleri hususunda olumlu görüş sahibi olan âlimlerin son dönem İslam âlimleri olmaları dikkat çekicidir. Bu âlimlerin olumlu görüş ortaya koymalarının en önemli gerekçesi Resulullah'ın (s.a) Şifa binti Abdullah'a (r.a) hitaben ifade buyurduğu "*Hafsa'ya yazıyı öğrettiğin gibi neden nemle rukyesini öğretmiyorsun?*"<sup>63</sup> sahih hadisidir. Ebu Davud'un ilk şarihlerinden biri olan Hattabî (ö.388/998), bu hadise dayanarak kadınlara okuma ve yazma öğretmenin mekruh olmadığını ifade etmektedir.<sup>64</sup>

Ebu Davud'un *Süneninin* önemli şarihlerinden biri olan Azimabadî (ö. 1329/1911), söz konusu hadisin şerhini yaparken bu hadisin kadına okuma yazma öğretmenin cevazına işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Ebu Davud'un bir diğer şarihi Seharenfûrî ve ünlü âlim Şevkânî (ö. 1255/1839), bu görüşü paylaşırken kadınlara okuma ve yazma öğretmenin caiz olduğunu, ancak yukarıda aktardığımız (kadına yazı öğretmeyin uydurma) hadisini de zikrettikten sonra, fitneye düşmesinden korkulan kadınlara okuma yazma öğretmenin caiz olmadığını ifade etmektedirler.<sup>66</sup> Çağdaş hadis âlimi Elbanî (ö.1420/1999) ise, haklı olarak "*fitneye düşme korkusu yalnızca kadınlar için değildir, nice erkekler okumayı öğrendikten sonra dini ve ahlaki açıdan fesada düşmektedir, öyleyse fitne oluyor diye erkeklere de yasaklamalım mı?*" diye sormakta ve Şevkânî'nin uydurma hadisi sahih kabul etmesi vehmine de hayret etmektedir.<sup>67</sup> Yine çağdaş âlimlerden Abdullah Nasîh Ulvan, "*ilim*

<sup>61</sup> İbn Hacer el-Heysemî, *Fetevayı Hadisiyye*, s. 85.

<sup>62</sup> Gözütok, *Sûfi Pedagojisi*, s. 180 vd.

<sup>63</sup> Ebu Davud, *Tıb*, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 516; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 314.

<sup>64</sup> Hattabî, *Meâlimu's-Sünen*, IV, 210.

<sup>65</sup> Azimabadî, *Avnu'l-Ma'bûd*, X, 374.

<sup>66</sup> Seharenfûrî, *Bezlu'l-Meşhud*, XVI, 217; Şevkânî, *Neylu'l-Etvar*, X, 409.

<sup>67</sup> Elbanî, *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Daife*, V, 33.



*talep etmek her müslümana farzdır*"<sup>68</sup> hadisinin kadın ve erkek ayırımı yapmaksızın her iki cinse ilmi farz kıldığı görüşündedir.<sup>69</sup>

Günümüzde bazı İslam âlimleri ilmin kadınlara da farz olduğu kanaatinde olduklarından şehvetle bakış olmadığı müddetçe bayan öğrencinin hocasına ders anlatımı esnasında bakmasında da bir mahzur olmadığı görüşünü ortaya koymuşlardır.<sup>70</sup> Sadece bu konuda değil, Selefin pek çok görüşü sonraki âlimler tarafından düzeltilmiş veya tam tersi görüşler ortaya konulmuştur. Mesela Selef âlimleri, dini ilimlerin öğretilmesi karşılığında ücret almanın caiz olmadığını söylerken<sup>71</sup>, Müteahhirin âlimleri dini ilimleri öğretenlerin bütün mesailerini bu işe harcadıklarından geçimlerini sağlamak bakımından ücret almalarının caiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>72</sup>

## 2.2. İslam Dünyasında Karma Eğitim Uygulamaları

Resulullah (s.a) döneminde bir öğretim kurumu olarak Mescid-i Nebevî'de kadınların ve erkeklerin bir arada bulduklarını biliyoruz. Zira kadınların mescide gelmelerini bizzat Resulullah (s.a) teşvik etmiştir. Resulullah (s.a), kadınlara özel günlerinde dahi hutbeleri dinlemeye gelmelerini emretmesi,<sup>73</sup> kadınların eğitim ve öğretimine verdiği değeri ve desteği göstermektedir. Kadınlar da, kendilerine tanınan bu öğrenme özgürlüğünü kullanır ve erkeklerle beraber hutbeleri dinlemeye gelirlerdi. Öyle ki Hind binti Useyd b. Hudayr el- Ensarî (r.a), Kaf Suresi'ni Resulullah'ın hutbelerinde dinleyerek ezberlemişti.<sup>74</sup> Hz. Ömer'in (r.a) hilafeti döneminde de bu durumun aynı şekilde devam ettiğini görüyoruz, zira Hz. Ömer (r.a) halife olarak minberde hutbe verirken kadınlara verilen mehir miktarını çok bulduğu için bunu sınırlamak istediğinde, hutbeyi dinleyen bir Kureyşli kadının kalkarak Hz. Ömer'e itiraz ettiği meşhurdur.<sup>75</sup> O halde kadınların mescitlere devam etmeleri, yalnızca Resulullah (s.a) döneminde değil, bütün Asr-ı Saadet boyunca sürmüştür.

Kadın ve erkeklerin aynı mekânda eğitim ve öğretim görmelerinin karma eğitim anlamına geldiğini göz önünde bulundurursak, kadın ve erkeklerin Mescid-i Nebevî'de aynı zamanda ve aynı anda bulunmalarından dolayı burada karma eğitimden söz etmek mümkündür. Kadın ve erkekler, Mescid-i Nebevî'de bir arada

<sup>68</sup> İbn Mace, *Mukaddime*, 17; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, X, 195; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 245. İbn Mâce'deki hadiste: "Ehli olmayan kimsedeki ilim, domuzların boynundaki mücevher, inci ve altın kolye gibidir" ziyadesi vardır. Bu hadisin senet açısından zayıf olmasına rağmen mânâ olarak sahih olduğu belirtilmiştir. Bazı âlimler, senet açısından "hasen" olduğunu ifade etmişlerdir. Suyutî'nin bu hadisin elli ayrı rivayet zincirini tespit ettiği ve "sahih" olduğuna hükmettiği de belirtilmektedir. Bk. Münavî, *Feydu'l-Kadir*, IV, 353.

<sup>69</sup> Ulvan, *İslam'da Aile Eğitimi*, I, 285.

<sup>70</sup> Useymîn, *Likau'l-Bâbi'l-Meftâh*, XXXIX, 17.

<sup>71</sup> Cassas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 125.

<sup>72</sup> Sabûnî, *Revai'u'l-Beyan*, I, 151.

<sup>73</sup> Buhari, *Salat*, 2; Hayz, 23; İ'deyn, 15, 21; Hacc, 81; Müslim, *Salatu'l-İdeyn*, 1; Tirmizî, *Cuma*, 36; İshak b. Raheveyh, *Müsned*, V, 209, hadis no: 2340.

<sup>74</sup> İbni Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ*, VIII, 296; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğabe*, V, 413; İbn Abdilberr, *el-İsti'ab*, s. 943.

<sup>75</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 233; Kurtubî, *el-Cami' li'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 99; Amedî, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, IV, 193.

ama ayrı ayrı yerlerde otururlardı. Mescitte “Kadınlar Suffası” olduğunu ifade etmiştik. Bu da kadınların mescidin içinde kendilerine ayrılan bir yerden mescitteki bütün eğitim ve öğretim faaliyetinden istifade ettiklerini göstermektedir. Bu nedenle Resulullah (s.a) mescitte eğitim ve öğretimde bulunurken, bazen erkekler ile kadınların saflarının arasında durur,<sup>76</sup> bazen de doğrudan kadınların arasında ayakta durarak hitabetini sürdürür,<sup>77</sup> genellikle de erkekler arasında ayakta durarak öğretimde bulunurdu.<sup>78</sup>

Bütün bu rivayetler, Asr-ı Saadette kadınların erkeklerle aynı mekânda bulduklarını ve dolayısıyla karma bir eğitimden söz etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Bunun bir başka örneği ise Asıl ismi Huceybe olup daha çok Ümmü Derda es-Suğrâ (ö. 82/701) olarak bilinen Ebu Derda'nın ikinci hanımıdır.<sup>79</sup> Ümmü Derda es-Suğrâ (r.a), fakih ve âlime bir kişiydi; erkekler gelip kendisinden ilim ve fıkıh tahsil ederlerdi. Şam'daki Şam Ümeyye Camisinin kuzey duvarının altında ders halkası vardı, Malik b. Mervan halife iken bizzat gelip ders halkasına katılırdı.<sup>80</sup> İbrahim b. Ebi Able (ö.152/769) de, kıraat ilmini Ümmü Derda es-Suğrâ'dan (r.a) öğrenmişti. İbrahim b. Ebi Able, Ümmü Derda es-Suğrâ'ya yedi kez Kur'ân kıraatını arz etmişti.<sup>81</sup> Ümmü Derda es-Suğrâ, erkeklere yüz yüze ders vermesinin yanında daima erkeklerin safında namaz kılardı, daha sonra Ebu Derda (r.a), ona kadınlar safında namaz kılmasını söyleyince, o da artık kadınların safında namaz kılmaya başlamıştı.<sup>82</sup> Süleyman b. Umeyr b. Zeytun, Ümmü Derda es-Suğrâ'nin kendisine öğreteceği hikmetleri, beraberinde götürdüğü kendi yazı levhasına Ümmü Derda'nın bizzat kedi eliyle yazdığını haber vermektedir.<sup>83</sup> Sahabeden Talha b. Ubeydullah'ın (r.a) kızı Aişe de, bütün güzelliğine rağmen kendisinden ilim almak için gelen erkeklerle otururken araya herhangi bir örtü çektirmez ve erkeklerin yanında oturmalarına müsaade ederdi.<sup>84</sup>

Asr-ı Saadetten sonraki dönemlerde de bütün olumsuz yaklaşım ve engelleme rağmen zaman zaman karma eğitimin yapıldığına dair örneklerle rastlamaktayız. Gözleri görmeyen Şair Ebu Muaz Beşşar b. Burd (ö.167/783), Basra'nın dış semtlerine geldiğinde oradaki halka şiirlerini okurdu. Çoğu kez onun meclislerine kadınlar da erkeklerle birlikte katılır, bir yandan yün eğirirlerken diğer yandan Beşşar'ın şiirlerini dinlerlerdi.<sup>85</sup> Emevi ve Abbasi devletleri döneminde yaşamış olan bu ünlü şairin evinde, sabahları “Berdân”; akşamları ise “Rakîk” ismini verdiği, genellikle edebiyat ve şiir konulu iki ilmi oturumu (meclisi) olurdu.<sup>86</sup> Berdân adındaki ilim meclisine erkeklerin yanında kadınlar da katılırlardı.<sup>87</sup>

<sup>76</sup> Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 16.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 590; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c. 24, s. 243.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 416.

<sup>79</sup> İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğabe*, V, 275.

<sup>80</sup> İbni Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XII, 336.

<sup>81</sup> İbnu'l-Cezerî, *Gayetu'n-Nihaye*, I, 19.

<sup>82</sup> Tuncî, *Mu'cemu A'lami'n-Nisa*, s. 35.

<sup>83</sup> İbni Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, c. 70, s. 157, 158.

<sup>84</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, III, 137.

<sup>85</sup> İsbahanî, *Kitabu'l-Eğani*, III, 206.

<sup>86</sup> İsbahanî, *Kitabu'l-Eğani*, III, 169.

<sup>87</sup> İsbahanî, *Kitabu'l-Eğani*, III, 237.

Hüsniye adında bir cariye, Harun Reşit (hilafeti:170-193/786-809) döneminde Müslüman olmuş, pek çok konuda üstün bilgilere sahip bir hanımdı. Harun Reşit'in önünde gerçekleştirilen ilim meclislerinde bulunur ve buradaki münazara-lara katılırdı. Mufessir Ebu'l-Futuh er-Razî (ö. 606/1209), bu bayanın söz konusu meclislerde dile getirdiği "imamet" konusundaki görüşlerini toplayan Farsça bir eser kaleme almıştır.<sup>88</sup>

Kayrevan'da Esmâ binti Esed b. Furat (ö. 250/864), dönemin en önde gelen kadın âlimlerdendi. Esmâ babasının ilim meclislerinde hazır bulunur, ilim meclisinde sorulan sorulara, ilmi münazaralara katılırdı. İmam Azam'ın Irak ekolünün fikhî görüşleri ile hadis rivayetinde şöhret kazanmıştı.<sup>89</sup> Keza Bayram binti Ahmed b. Muhammed ed-Deyrûtiyye de tıpkı Esmâ binti Esed gibi kendi babasının ilim meclislerinde hazır bulunurdu.<sup>90</sup> Nitekim Şafî'nin (ö. 204/819) meşhur öğrencisi Müzenî'nin kız kardeşi de Müzenî gibi Şafî'nin ders halkasında oturur, diğer öğrencilerle birlikte ders alırdı.<sup>91</sup>

Ümmü Hasan binti Süleyman el-Meknâs, hadis külliyyatı "el-Müsned" sahibi Bakî b. Mahled Ebu Abdurrahman el-Endelusî'den (ö. 276/889) ders almak için her Cuma günü evine gider ve hadis derslerini alırdı.<sup>92</sup> Hicri üçüncü asırda Kurtuba'da yaşamış olan Muhammed b. Hişam el-Akteşî'nin (ö. 307/919) babası bir mektepte öğretmendi, Muhammed'in kendisi gibi kız kardeşi de diğer öğrencilerle beraber aynı sınıfta ders görürdü.<sup>93</sup>

Kadınların ilim almak için imkân bulduklarında ilim meclislerine devam ettiklerine dair rivayetlerin sayısı hiç de az değildir. Söz gelimi Ali b. Muhammed b. Abdulvehhab el-Hebbanî'nin (ö. 303/915) yaptığı müzakere meclislerine, kadınlar da katılırlardı ve ders esnasında el-Hebbanî onlarla muhatap olurdu.<sup>94</sup> Ebu Said el-Harraz'ın (ö. 247/861) bir bayan öğrencisi: "Bir gün kendisine bir konu hakkında soru sordum, aramızda bir perde vardı, sözlerinin güzelliğinden etkilendim ve örtünün aralığından bakınca dudaklarını gördüm, bunun üzerine sustu ve sonra "bu ilmi sana kötülüğe bakasın diye öğretmiyorum" diye uyardığını aktarmaktadır."<sup>95</sup> Yine Ebu Hasan Ali b. Muhammed el-Vaiz'in (ö. 338/949) Mısır'da vaaz üslubuyla gerçekleştirdiği ders meclislerine kadın ve erkekler birlikte katıldıkları rivayet edilmektedir. Ebu Hasan Ali b. Muhammed el-Vaiz, çok yakışıklı ve güzel yüzlü olduğu için, kadınlar fitneye düşmesinler diye ders verirken yüzünü bir peçeyle kapatırdı.<sup>96</sup> Bazı ilim ehli kadınların da, benzer şekilde perde arkasından erkeklere ders verdiklerini görüyoruz. Mesela Aişe binti Yusuf el-Bağûnî (ö. 722/1322), bu şekilde ders verenlerdendi.<sup>97</sup>

<sup>88</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, I, 264.

<sup>89</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, I, 45.

<sup>90</sup> Sehavî, *ed-Dev'u'l-Lami'*, XII, 15; Muhammed b. Hasan, *el-Muhtaru'l-Masun*, I, 608.

<sup>91</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, V, 49.

<sup>92</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, I, 260.

<sup>93</sup> Keda'î, *Tekmiletu li Kitabî's-Sılâ*, I, 287.

<sup>94</sup> İbn Hallikan, *Vefayatu'l-A'yan*, IV, 268.

<sup>95</sup> Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, IV, 277.

<sup>96</sup> Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XII, 76; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 77.

<sup>97</sup> İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheh*, VIII, 174.

Keza edip ve şair bir bayan olan Vilade binti Mutekfî (ö.484/1091), döneminin şair ve edipleriyle birlikte otururdu.<sup>98</sup> Ebu'l-Ğenaim en-Nersî, "Kerime binti Ahmed b. Muhammed el-Mervezî (ö.465/1072), Buharî'nin *Sahih*'inin nüshasını çıkardı, onunla aynı hizada oturup yedi varak yazdım ve ona okudum. Ben tek başıma arz etmek istiyordum ama o bana "birlikte arz yapacağız" dedi ve birlikte yazdıklarımı okuduk" diye haber vermektedir.<sup>99</sup> Bu rivayetler, kadınların bazı zamanlarda ilim öğrenmek veya öğretmek için erkeklerle bir araya geldiklerini göstermektedir.

Bu rivayetlerden bir kaçını daha zikretmek istiyoruz. Mesela Ümmü Zeynep Fatma binti Abbas b. Ebi'l-Feth el-Bağdadiyye (ö. 714/1314), özellikle olumsuz davranışlara sahip erkeklerin bulunduğu yerlere gider onlara Allah'ın emir ve yasaklarını hatırlatırdı. Bu hanım aynı zamanda meşhur Âlim Takiyuddin İbni Teymiyye'nin ders meclislerinde de hazır bulunurdu ve İbni Teymiyye kendisine ilim gayretinden dolayı iltifatlarda bulunmuştur.<sup>100</sup> Bir başka örneği de Vuceyhiye binti Ali b. Yahya el-İskenderayinî'nin (ö. 732/1332) hayatında görmekteyiz. Vuceyhiye, Ahmed b. Abdilmuhsin el-İrakî'nin iki ilim meclisine katılıp burada Ebu Muzaffer ibni Sem'anî'nin hadislerini kendisinden dinleyerek rivayet etmiştir.<sup>101</sup> Kadınların kendisinden ders aldıkları bir başka alim ise, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Cuzamî (ö. 723/1323)'dir., el-Cuzamî, Malaka'da Kur'ân öğretimi ile meşgul olurdu; sabah namazından kuşluk vaktine kadar erkeklerle öğretimde bulunduktan sonra, ikinci namazının akabinde kadınlara Kur'ân öğretimini gerçekleştirebilir ve onlara fetva verirdi. Bu dersi sona erdikten sonra merkez camiine geçer ve orda da yatsı vaktine kadar halka fetva vermekle meşgul olurdu.<sup>102</sup>

Erkeklerden karma bir şekilde oturup ders alan kadınların yanında, bizzat bazı kadınlar da erkeklerle tahsis edilmiş olan medreselerde karma bir şekilde eğitim ve öğretimde bulduklarında dair bilgilere de rastlamaktayız. Bunlardan biri Elif binti Kadı'dır. Babası Kadı'u'l-Kudat meşhur Şafîî âlimi İlmuddin Salih b. Ömer el-Bulkinî (ö. 868/1453)'dir. O dönemlerde ünlü bir âlim olan Fethuddin Muhammed'in öz kız kardeşi ve Salah el-Mukeynî'nin de anne tarafından kız kardeşiydi. Bir ara Halife Müntecid Billah ile de evlenen ve daha sonra boşanan bu kadının, dedesinin medresesine devam ediyor ve medresenin bütün işlerini görüyordu. Elif binti Kadı, medresenin işleriyle meşgul olduğu esnada medresenin öğrencileri yanına gelip yanında tefsir ve hadis derslerini alıyorlardı. Bu şekilde O'ndan ders alanlar arasında İbrahim el-Hamevî, Fahru ed-Deymî el-Belbisî, İbni Halil el-Hüseynî ile bunların dışında başka kimseler de vardı.<sup>103</sup>

Benzer şekilde bir başka örnekle de karşılaşmaktayız. Aişe binti Seyfuddin Ebi Bekir b. İsa, Şam'da Nurettin Zengî'nin eşi Hatun binti Ener'in (ö. 557/1162) Banas Nehri'nin kenarında kurduğu Hatuniyye Cuvaniyye Medresesi'nde 793/1391 yılında hadis dersleri vermiştir.<sup>104</sup> Aişe binti Seyfuddin, medresede ha-

<sup>98</sup> Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis*, II, 733.

<sup>99</sup> Zehebî, *Siyeru A'lam*, XVIII, 234.

<sup>100</sup> İbn Kesir, *Bidaye*, XVIII, 140.

<sup>101</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VIII, 174.

<sup>102</sup> Suyutî, *Buğyetu'l-Vuhat*, I, 187; Muhammed Abdulhamid İsa, *Tarihu't-Ta'lim fi'l-Endelüs*, s. 368.

<sup>103</sup> Sehavî, *ed-Dev'u'l-Lami'*, XII, 7, 8.

<sup>104</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, III, 136.

dis derslerinin verdiği yıl içerisinde vefat etmiştir. Dolayısıyla buradaki hocalığı yaklaşık bir yıl sürmüştür.

Medresede ders veren bayan hocalardan biri de, Fatıma binti Kanbayi el-Amrî'dir (ö. 892/1487). Bu kadın ilim insanı, Şam'da Babu'l-Kantara'da çok güzel bir medrese kurmuştu. Fatıma binti Kanbayi el-Amrî, kurduğu bu güzel medresede Hanefî fıkhi, hadis ve tefsir dışında başka dersler de veriyordu. Fatıma, kurduğu medreseye çok sayıda kitap da bağışlamıştı.<sup>105</sup> Bir başka kadın medrese hocası olan Reyid Hanım, adında şair ve edebiyatçı bir kadın olarak İstanbul'da Yusuf Paşa Medresesinde hoca olarak görev almıştı. 30 Mayıs 1876'da Sultan V. Murat tahta çıktığında çok nefis bir kaside okumuştur.<sup>106</sup> Benzer bir medrese hocası da Mısır'da karşımıza çıkmaktadır. Celile binti Salih Ali el-Hakim (öl.1317/1899), ebelik konusunda uzman biriydi ve Kahire'deki Medresetu'l-Kubale'ye burada görev yapan annesinden sonra aynı medreseye hoca olarak atanmıştı.<sup>107</sup>

Yukarıda aktardığımız bilgiler, bütün olumsuz havaya rağmen kadınların zaman zaman ilim meclislerinden istifade etmek için erkeklerle birlikte veya erkeklerden ders aldıkları, hatta bazı zamanlarda da bizzat kendilerinin erkeklere ders verdiklerini açıkça göstermektedir. Bu bilgiler, aynı zamanda çok sık ve sürekli olmasa da İslam âleminde bazı durumlarda karma eğitimin uygulandığına da işaret etmektedir.

## Sonuç

Eğitim ve öğretim faaliyetinden erkek ve kadınların ortak mekânları paylaşarak istifade etmesi anlamına gelen karma eğitimin, gerek Batı âleminde gerekse İslam dünyasında problemleri bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Bu problemin temelinde, dini yorumların kadına ve dolayısıyla onun eğitimine olan yaklaşımıyla da bağlantılı olduğu görülmektedir. Batı dünyasında dinin öğretilerden kaynaklanan olumsuz bakış açısı, kadını eğitim alanından bir müddet uzak tutmuşsa da, bir müddet sonra yalnızca kadınların devam edebildikleri okulların açıldığını ve Reform hareketleri, feminist akımların tesiriyle de kadınların erkeklerle birlikte eğitim ve öğretim alarak karma eğitime geçildiği görülmektedir.

İslam dünyasında ise, Resulullah (s.a) dönemi dahil bütün asr-ı saadette karma eğitimin rahatlıkla uygulandığını söylemek mümkün iken, daha sonraki dönemlerde fitne gerekçesiyle kadınların eğitim ve öğretim kurumlarından uzaklaştırıldıkları gözlenmektedir. Buna karşılık mutasavvıfların yalnızca kadınların eğitim gördükleri kurumları geliştirdikleri de bir gerçektir. Bütün olumsuz görüş ve uygulamalara rağmen zaman zaman kadınların erkeklerden ders aldıkları, erkeklerle birlikte aynı ortamı paylaştıkları ve bazen de kendilerinin erkeklere eğitim ve öğretimde buldukları görülmektedir. Bütün bunlardan, çoğu İslam âlimlerince uygun görülmesi de, zamanla kadınların karma eğitimden istifade ettikleri anlaşılmaktadır.

<sup>105</sup> Sehavî, *ed-Dev'u'l-Lami'*, XII, 98.

<sup>106</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, I, 475.

<sup>107</sup> Kehhale, *A'lamu'n-Nisa*, I, 204.

Karma eğitim meselesinin, tarih boyunca böyle bir eğitimin eğitim başarısına, kişiliğin gelişimine veya sosyalleşmesine olan katkıları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi yerine, tamamen inanca dayalı düşünce ve gelenekten kaynaklanan bir bakış açısıyla ele alındığı ve yorumlandığı görülmektedir. İster Batı dünyasında olsun ister İslam âleminde kadınların karma eğitimde bulunmalarının uzun ve zor bir sürece işaret ettiği anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Abdullah Nasih Ulvan, *İslam'da Aile Eğitimi*, çev. Celal Yıldırım, Uysal Yay., Konya, ts.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1993. I-XVIII.
- , *Ahkâmu'n-Nisâ*, thk. Amr Abdulmun'im Selim, Müessesetu'r-Riyad, 1. bs., Beyrut, 2002.
- Anthony L. Brown, "Examining The Other: The Other in Education", *Encyclopedia of Education and Human Development*, Ed: Stephen J. Farenga and Danile Ness, M. E. Sharpe Press, USA, 2005, V. 1, p. 289-292.
- Avrupa Komisyonu, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet farklılıkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum*, EURYDICE Yay., 2010.
- Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdat ve Medinetu's-Selam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, ts. I-XVIII.
- Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Daru't-Turas, Kahire, Ts. I-IV.
- Belazurî, Ebul'Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbar, *Futuhu'l-Buldan*, thk. Abdullah Uneys et-Tabba' ve Ömer Uneys et-Tabba', Müessesetu'l-Mearif, Beyrut, 1987.
- Beyhakî, Hafız Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (öl.458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetu Daru'l-Baz, Mekke, 1994. I-XI.
- Bracey, Gerald W. Bracey, "Separate But Superior? A Review Of Issues And Data Bearing On Single-Sex Education", *The Great Lakes Center for Education Research & Practice*, November 2006.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buharî*, thk. Muhibuddin el-Hatib, Mektebetu's-Selefiyye, 1. Tab, Kahire, 1400. I-IV.
- Burke Miller, "Introduction", *Inequity in Education A Historical Perspective*, ed. Debra Meyers and Burke Miller, Lexington Books Press, United Kingdom, 2009.
- Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, ed. Doç. Dr. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul, 1995. I-IV.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (ö.370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1996. I-V.
- Charles, Maria and Karen Bradley, "Equal but Separate? A Cross-National Study of Sex Segregation in Higher Education", *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 4 (Aug,2002), pp. 573-599.
- Christina de Bellaigue, *Educating Women Schooling and Identity in England and France 1800-1867*, Oxford University Press, 2007.
- Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis fî Tarihi Ricali Ehli'l-Endelus*, thk. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kitabi'l-Lubnanî, 1. bs., Beyrut, 1989. I-II.
- E Ann Matter, "Church", *Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopedia*, Ed: Margaret Schaus, Routledge Press, USA, 2006, p. 136-140.
- Ebu Abdullah el-Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek Alâ's-Sahihayn*, (Zeylinde Zehebî'nin *et-Telhis* adlı kitabıyla birlikte), thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, Ts. I-IV.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Şemsuddin el-Kurtubî (ö.671/1272), *el-Cami' li'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişam Sümeyr el-Buharî, Daru Alemi'l-Kutub, Riyad, 2003. I-XXIV.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (ö. 275/888), *Sünenu Ebi Davud*, thk. Kemal Yusuf Hut, Daru'l-Cinan, Beyrut, 1988. I-VII.
- Ebu Fadl Şemsuddin Mahmud el-Alusî (ö. 1270/1854), *Ruhu'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesanî*, İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts. I-XXX.
- Ebu Hasan Ali b. Muhammed el-Amedî, *el-İhkâm fî Usul'i'l-Ahkâm*, thk. Seyyid el-Cumeylî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1404.
- Ebu Tayyib Muhammed Şemsulhakk Azimabadî (ö.1329/1911), *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetu's-Selefiyye, 2. bs., Medine, 1968. I-XIV.
- Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir b. Hallikan (ö. 681/1282), *Vefayatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadr, 4. bs., Beyrut, 2005. I-VIII.
- Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer İbni Cevzî (ö. 597/1201), *Kitabu'l-Mevduat Mine'l-Ehadisi'l-Mefu'at*, thk. Nuruddin b. Şükri Buyaceylar, Edavu's-Selef, 1. bs., Riyad, 1997. I-III.

- Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî (ö. 356/976), *Kitabu'l-Eğani*, thk. Abdullah Ali Maha, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I-XXV.
- EFA Global Monitoring Report 2003/4, *Gender and Education for All The Leap To Equality*, Unesco Publishing, France, 2003.
- Elizabeth Teresa Howe, *Education and Women in the Early Modern Hispanic World and Gender in the Modern World*, Ashgate Press, USA, 2008.
- El-Karî el-Herevî el-Hanefî (ö.1014/1605), *Şerhu's-Sifâ li'l-Kâdî İyaz*, thk. Abdullah Muhammed el-Halilî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 2001. I-II.
- Eva Van de Gaer, Heidi Pustjens, Jan Van Damme, Agnes De Munter, "Effects of Single-Sex versus Co-Educational Classes and Schools on Gender Differences in Progress in Language and Mathematics Achievement", *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 25, No. 3 (Jul., 2004), pp. 307-322.
- Gözütök, Şakir, "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi İle İlgili Bazı Yaklaşımlar", *Y.Y.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Van, 2001, S. 2, s. 269-301.
- Gözütök, Şakir, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yay. Ankara, 2002.
- Gözütök, Şakir, *Kadına da Farzdır-İslam'da Kadının eğitim ve Öğretimi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2012.
- Gözütök, Şakir, *Süfi Pedagojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hakim et-Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan (ö. 320/932), *Nevadiru'l-Usul fi Ehadisi'r-Resul*, thk. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Ceyl, 1. bs., Beyrut, 1992. I-II.
- Hakim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek alâ Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., 1990. I-IV.
- Halil Ahmed Seharenfürî (ö. 1346/1927), *Bezu'l-Meşhud fi Halli Ebi Davud*, thk. Muhammed Yahya Zeke-riya el-Kandehlevî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts. I-XX.
- Hattabî, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed (ö. 388/998), *Meâlimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdusselam Abdüşşafî Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1991. I-IV.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İsti'ab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, thk. Ali Mürşid, Daru'l-A'lam, 1. bs., Amman, 2002.
- İbn Mace, Ebu Abdilllah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenu İbni Mace*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasa Âl Selman, Mektebetu'l-Me'arif, Riyad, ts.
- İbn Asakir, Ebu kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah eş-Şafî (ö. 571/1175), *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Muhibuddin Ebu Said Ömer b. Garame el-Amrevî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995. I-LXXX.
- İbn Hacer el-Askalanî, Şihabuddin Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yanil-Mietî's-Samine*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts. I-IV.
- İbn Hacer el-Heysemî, Ahmed Şihabuddin b. Hacer (ö. 973/1565), *Fetevayı Hadisiyye*, Halebi Neşri, 3. bs., Mısır, 1989.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer ed-Dimaşkı (ö. 774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru'l-Hicr, 1. bs., Beyrut, 1998. I-XXI.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1992. I-VIII.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Muluk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, 1. Tab., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992. I-XIX.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1430), *Gayetu'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurrâ*, Nşr: G. Bergstraesser, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. bs., Beyrut, 1982. I-II.
- İbnu'l-Esir, İbnu'l-Esir, İzzu'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1989. I-VIII.
- İbnu'l-İmad Şihabuddin Ebu Ferec Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî ed-Dimaşkı (ö. 1089/1676), *Şezeratu'z-Zehbe fi Ahbari Men Zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut, Daru İbni Kesir, 1. bs., Beyrut, 1986. I-XI.
- İbnu'l-Esir, İzzu'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1989. I-VIII.
- İshak b. İbrahim b. Muhalled b. Raheveyh el-Hanzelî el-Mervezî (ö. 238/852), *Müsnedu İshak b. Raheveyh (Ahkamu'l-Muhakkik Alâ Ba'dil-Ehadis* kitabıyla birlikte), thk. Abdulğafur b. Abdulhak el-Belûşî, Mektebetu'l-İman, Medine, 1991. I-V.
- Jo Ann Hoepner Moran Cruz, "Education Lay", *Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopedia*, Ed: Margaret Schaus, Routledge Press, USA, 2006, p. 240-241.
- John W. Collins, Nancy Patricia O'Brien, *The Greenwood Dictionary of Education*, The Greenwood Press, USA, 2003.
- Keda'î, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tekmiletu li Kitabî's-Silâ*, thk. Abdusselam el-Heras, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

- Kalkaşandı, Subhu'l-A'şâ, Ahmed b. Ali el-Kalkaşandı (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'şâ fî Smaati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Daru'l-Fikr, 1. bs., Beyrut, 1987. I-XIV:
- Kehhale, Ömer Rıza, *A'lamu'n-Nisa fî Alemi'l-Arab ve'l-Islam*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, Ts. I-V.
- Lindy Moore, "Education and Learning", Gender in Scottish History Since 1700, Ed: Lynn Abrams, Eleanor Gordon, Deborah Simonton and Eileen Janes Yeo, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 111-139.
- Mineke Van Essen, "No Issue, No Problem? Co-education in Dutch Secondary Physical Education During the Twentieth Century", *Gender and Education*, Vol. 15, No. 1, 2003, p. 59-74.
- Muhammed Abdulhamid İsa, *Tarihu't-Ta'lim fî'l-Endelüs*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1. bs., 1982.
- Muhammed Abdurrauf el-Münavî, *Feydu'l-Kadir Şerhu el-Cami's-Sağîr min Ahâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, thk. Ahmed Abdusselam, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994. I-VI.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1255/1839), *Neylu'l-Etvar min Ehadisi Seyyidi'l-Ahyar Şerhu Muhtekâ'l-Ahbar*, thk. Ebu Muaz Tarık b. Avdullah Muhammed, Daru İbni Affan, 1. bs., Kahire, 2005, ts. I-XII.
- Muhammed b. Hasan b. Ukeyl Musa, *el-Muhtaru'l-Masun min A'lami'l-Kurûn*, Daru'l-Endelus, Cidde, ts.
- Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymîn, *Likau'l-Bâbi'l-Meftûh, eş-Şebeketu'l-İslamiyye*, C. 49, s. 17.
- Muhammed et-Tuncî, *Mu'cemu A'lami'n-Nisa*, Daru'l-İlmi'l-Malayîn, 1. bs., Beyrut, 2001.
- Muhammed Nasruddin ibni Hac Nuh el-Elbanî (ö. 1420/1999), *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Daife ve'l-Mevdua ve Araruha es-Seyyie fî'l-Umme*, Daru'l-Me'arife, 1. bs., Riyad, 1992. I-XIV.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî (ö. 261/875), *Sahihu'l-Müslim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1972. I-II.
- Pathan, Swaleha S., "A Comparative Study of Students' Attitude Toward Co-Education From Single-Sex and Co-Educational Junior College From Pune City", *Journal of Arts Science & Commerce*, Vol. II, Issue.1, January 2011, p. 103-109.
- Russell, J., "Co-Education", The Encyclopaedia and Dictionary of Education, Edited by: Foster Watson, Printed by Sir Isaac Pitman & Sons, Ltd., Bath, England, 1921, p. 357-358.
- Sabûnî, Muhammed Ali, *Revai'u'l-Beyan Tefsiru Ayati'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Gazalî, 3. bs., Dimaşk, 1980. I-II.
- Sehavî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed (ö.902/1496), *ed-Dev'u'l-Lami' li Ehli'l-Karni't-Tasi'*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 2003. I-XII.
- Department of Education, Office of Planning, Evaluation and Policy Development, Policy and Program Studies Service, *Single-Sex Versus Secondary Schooling: A Systematic Review*, Washington, D.C., 2005.
- Smith, Merril D., *Women's roles in eighteenth-century America*, Greenwood Press, USA, 2011.
- Smithers, Alan and John Collings, "Co-Educational and Science Choice", British Journal of Educational Studies, Vol. 30, No. 3 (Oct, 1982), pp. 313-328.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekr (ö. 911/1505), *el-Havî li'l-Fetvâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982. I-II.
- , *Buğyetu'l-Vuhât fî Tabakati'l-Luğaviyye ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ts. I-II.
- , *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Merkezu'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Mecmu'u'l-Melik Fahd, 1. bs., Suudi Arabistan, ts. I-II.
- , *Hüsnü'l-Muhadara fî Tarihi Mısır ve Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, 1. bs., Kahire, 1967. I-II.
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Kahire, h. 1415. I-X.
- , *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1985. I-XXV.
- Tirmizî, Ebu İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru't-Turasi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I-VI.
- Unesco, *Single-Sex School for Girls and Gender Equality in Education - Advocacy Brief*, Bangkok, 2007.
- Walter Simons, "Education Beguine", Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopedia, Ed: Margaret Schaus, Routledge Press, USA, 2006, p. 239-240.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetu'r-Risale, 1. bs., Beyrut, 1984. I-XXV.
- , *Telhisu Kitabi'l-Mevduat li'l-İbni'Cevzî*, thk. Ebu Tumeym Yasir b. İbrahim b. Muhammed, Mektebetu'r-Rüşd, 1. bs., Riyad, 1998.



# Türk Belediyeciliğinin Milli Kökleri

İlker Gündüzöz

Dr., İçişleri Bakanlığı Daire Başkanı  
ilkertahirgunduzoz@yahoo.com

Öz

*Türk belediyeciliğinin batıdan, özellikle Fransa'dan alındığı, bünyeye uydurulmaya çalışıldığı realitesi ret edilmemektedir. Yalnızca "Türk belediyeciliği açısından konunun milli kökleri de vardır" saptaması yapılmaktadır. Bunun böyle olması insan doğası ve toplumsal kültür mirasının gereğidir. Buradan hareketle, Türkiye'deki belediyecilik uygulamalarını milli kurumları hesaba katmayan bir analitik değerlendirme ile açıklamak eksik olacaktır.*

*Anahtar Kelimeler: Belediye, Hisbe, Şehremaneti, Osmanlı.*

## **National Roots of the Turkish Municipality**

*Turkish municipality taken from the west, especially from France, tried to adjust a reality of the structure is not rejected. Only the "Turkish municipality has its roots in the national issue" determination is made. To be like this, is by human nature and social cultural heritage. Hence, the analytical evaluation of Turkey with a municipality that fails to account to explain the practices of national institutions will be incomplete.*

*Key Words: Municipality, Hisbe, Şehremaneti, the Ottoman.*

Atıf

*İlker Gündüzöz, Türk Belediyeciliğinin Milli Kökleri, Marife, Yaz 2012, ss. 113-130*

## Giriş

Belediye kavramı Türk kamu yönetimine XIX. yüzyılın ikinci yarısında girmiştir. Daha önce belediye hizmetleri, merkezi hükümet ve bir sivil toplum örgütlenmesi olan vakıflar eliyle yürütülmüştür. Batılıların azınlık hakları ekseninde Türkiye üzerindeki baskıları ile ilk belediye girişimi gerçekleşmiştir. İlk gerçek anlamda belediye Altıncı Belediye Dairesi adı ile azınlıkların yoğun olarak ikamet ettiği, aynı zamanda imparatorluğun finans merkezi konumunda olan İstanbul'un Beyoğlu ve Galata Semtinde kurulmuştur. Aslında belediye örgütlenmesi ile ilgili ilk uygulama İstanbul Şehremaneti (1854) uygulamasıdır.

İstanbul Şehremaneti Teşkilatının başarılı olamadığı görülünce yaklaşık bir yıl sonra (1855) Altıncı Belediye Dairesi (ya da Galata Belediyesi) kurulmuştur. İstanbul Şehremaneti Teşkilatı ile Altıncı Belediye Dairesi aynı zamanda ve görev/yetki hiyerarşileri belirlenmeden faaliyette bulunmuştur. Hukuken ve fiilen İstanbul Şehremaneti Teşkilatı ile Altıncı Belediye Dairesi arasında herhangi bir ilişki kurulamamıştır. Aslında projeye göre, İstanbul'un 14 belediye dairesine ayrılması planlanmıştır. İlk pilot uygulama ise Beyoğlu ve Galata Semtlerinde yapılmıştır. Burada akla gele soru "neden Altıncı Belediye Dairesi de birinci ya da diğer Daire kurulmamıştır?" sorusudur. Bu husus Ergin tarafından şöyle izah edilmektedir<sup>1</sup>:

"İlk defa olarak açılan bir numune dairesine "Birinci daire" demek lazım gelir iken Altıncı Daire denilmesinin sebebi: Belediye teşkilatında numune ittihaz edilen Paris'in en ma'mur yerini Altıncı Daire-i belediyye itibar olunan kısmı teşkil etmiş ve İstanbul'un da -tebligat-ı resmiyyede ima edildiği üzere- nispeten ma'mur yerinin Galata ve Beyoğlu cihetleri olmasıdır. Hatta bu cihet 1285 tarihli İdare-i Belediye Nizamnamesi'nde nazar-ı dikkate alındığı gibi 1293 Belediye Kanunu'nun hın-i tanziminde muhafaza edilmiştir. Ezcümle yapılan taksimata göre sıra itibariyle beşinci Eyüp Dairesi'nden sonra Hasköy "Altıncı Daire" addedilmek lazım gelir iken orası Yedinci ve Beyoğlu kemafı's-sabık "Altıncı Daire" ittihaz olunmuştur. 1296'da devair-i belediyyenin adedi ona tenzil edildiği zaman Bayezid Birinci, Fatih İkinci, Cerrahpaşa üçüncü daire itibar olunmuş ve gözetilen sıraya nazaran Beyoğlu Dördüncü Daire olmak icab ederken yine hal-i sabıkında bırakılıp Dördüncü Daire Beşiktaş addolunmuştur. Ancak 1328 Teşkilatı'nda dairenin bu tarihi ismi Üsküdar'a verilerek Beyoğlu cihetine "Üçüncü Daire" namı verilmiştir."

Altıncı Belediye Dairesi uygulamasından sonra imparatorluğun diğer alanlarına da belediyecilik yayılmaya çalışılmıştır. Türkiye talihsiz bir şekilde batının imparatorluğu dağıtma ve mirasını paylaşma projesi çerçevesinde belediyecilik ile tanışmıştır. Bugün ülkemizde demokrasinin vazgeçilmez, olmazsa olmaz unsuru olarak kabul gören belediyecilik hareketi bizim için böyle çelişkili bir orijine sahiptir. Türkiye'ye belediye örgütlenmesinin girdiği XIX. yüzyılın ikinci yarısında dünya ve Türkiye ekonomisinin büyüklüğü bugüne kıyasla çok küçüktür. XIX. yüzyıl, Av-

<sup>1</sup> Ergin, *Mecelle-i Umur-u Belediye*, C. 3, S. 1307, ss. 119-1584.

rupa'da sanayileşmenin hız kazandığı, buharın sanayide iyice yaygınlaştığı bir dönemdir. Ancak, İngiltere dışında Almanya, Fransa, İtalya gibi ülkeler sanayileşme açısından henüz yolun başındadır. Hele Alman şehir devletlerinin Zolwerein Gümrük Birliği Antlaşmasını 1848 yılında imzaladıkları ve Prusya önderliğinde Alman siyasi birliğinin 1861 yılında kurulabildiği dikkate alınırsa "Bir ve bütün Alman ekonomisi"nden henüz yeni yeni söz edilebilmektedir. Bu dünya ve Türkiye ekonomik düzleminde belediyeciliğin payı, bugüne göre oldukça azdır. XIX. yüzyılda, Türkiye'nin geleneksel devlet yapılanmasında yeri olmayan belediyelerin ekonomik büyüklüğünün oldukça sınırlı olması tabiidir.

## 1. Belediyelerin Temelleri

Kazancı tarafından, Osmanlı Devlet yapılanması ile devlet/vatandaş ilişkileri üzerine şu tespitler yapılmıştır: "Osmanlı sisteminde halkını dinleyen devlet, devlet sorunlarına duyarlı bir halk oluşumu yoktur. Daha doğrusu bu alanlardaki uygulamalar çok sınırlıdır. Karşılıklı güvene ve anlayışa dayalı ilişkilerin yaygın olmadığı açıktır. Özetlersek denebilir ki, Osmanlı'da özel bir halkla ilişkiler anlayışı ve buna koşut yönetsel yapılanma yoktur. Ama görevleri açısından halkla ilişkileri çağrıştıracak, görevliler vardır. Örneğin daha önce belirttiğimiz gibi Osmanlı'da *muhtesip* devletin; esnaf, tüccar ile halk arasında görevlendirdiği denetleyici ve arabulucudur. Sistem içinde tam bir halkla ilişkiler ajanıdır. *Kadı'nın* halkı dinlediği, şikayetleri değerlendirdiği bilinmektedir. Bu kişinin bir çok görevi yanında halkla ilişkileri de içeren görevleri bulunmaktadır. *Şikayet defterleri* tutulmuştur. Bu, halka önem verildiğinin tam ve açık kanıtı olmamakla birlikte, yine de önemlidir. Sadrazamların zaman zaman öteki görevlilerle birlikte halkın arasında dolaştığını ve durumu yerinde görüp halkın derdini dinlediklerini görüyoruz. Ama bu uygulamaya çok sık rastlanmaz ve padişahın tebdil gezmesi gibi İstanbul ile sınırlıdır. Padişahın halkla ilişkileri tebdil gezme ve cuma selamlığından ibarettir. Fatih ile başlayan *halka açık divan toplantıları* önce önemli iken daha sonraları, halkla ilişkiler açısından bu önemini yitirmiştir. Osmanlı halkla sorununu çözemediği zaman kullandığı en önemli yöntem önce yasaklamak sonra da güç kullanmaktır. Ancak ilişkileri yumuşatıcı mekanizmalar da yok değildir. Örneğin Osmanlı'nın *her döneminde cami önemli bir halkla ilişkiler mekanıdır.*"<sup>2</sup> Yazar oldukça çarpıcı kurumsal tespitlere ulaşmıştır. Osmanlı'da devlet-halkla ilişkiler konusunda bu tespitler kurumsal yapıların bir kısmıdır. Ancak bu kurumsal tespitler ışığında bile varılması gereken sonuç; Osmanlı'da çağına göre ileri bir halkla ilişkiler sisteminin var olduğu gerçeğidir. Osmanlı Devleti herşeyden önce bir monarşi idi. Bu gerçeği göz ardı etmeden analiz yapmak gereklidir. Halkla ilişkiler konusunda demokratik rejimlerde bugün bile başbakanların başkentte tebdili kıyafet dolaşmadıklarının, bakanlar kurulu toplantılarının halka kapalı yapıldığının, Türkiye'de dilekçe ve bilgi edinme hakkının özellikle son on yıldır efektif bir konuma geldiğinin vurgulanması gereklidir. Bu vurgu aslında Osmanlı Devletinin halkla ilişkiler düzleminde hiç de

<sup>2</sup> Kazancı, "Osmanlı'da Halkla İlişkiler", *SİD*, 2006, S. 18, ss. 5-20.

geri olmadığını izaha yeterlidir. Halkla ilişkiler kavramı kamu yönetimi açısından irdelendiğinde katılım kanallarının açık olup olmaması ve dolayısıyla yönetime katılım ve bu günün ileri söylemi ile yönetim uygulamaları da irdelenmelidir. Bu noktada ise lonca ve vakıf örgütlenmeleri ile diğer kurumsal yapılar da dikkate alındığında Osmanlı'da halk-devlet ilişkileri daha iyi anlaşılabilir. Bu, belediyeciliğin üzerinde inşaa edildiği "devlete ilişkin kültürel bakışı" anlamamız açısından önemlidir. Yazarın tespitleri doğru olmakla birlikte vardığı sonuca katılmadığımızı belirtmek istiyoruz.

*Selçuklu dönemi Anadolu kent modellerini belirleyen ve yönlendiren temel dinamiğin kentlerin Anadolu yerleşme sistemi içinde kazandığı ya da sahip olduğu işlevsel farklılıklar olduğu söylenebilir. Ancak burada gözardı edilmemesi gereken nokta, kentsel mekân organizasyonlarının tarihsel arka plânında, Türklerin Anadolu coğrafyasında Bizans kültüründen devraldığı yerleşim mirasının ve Anadolu öncesi Orta Asya ve İran Türk kültürlerinden Anadolu coğrafyasına aktardığı ya da taşıdığı yerleşim kültürünün etkili olduğudur. Öyle ki Orta Asya kültüründen gelen askeri-siyasal işlevli orduğ (Hakan sarayı) ya da İran-İslâm kültüründen gelen ve vakıf kurumu kapsamında örgütlenen sosyal, kültürel ve dinsel işlevli cami-medrese ikilisinden oluşan dini külliyeler odaklı yerleşim mirası, Anadolu coğrafyasında Bizans egemenliğinden devralınan kentlerin mekânsal kurgusu üzerinde yeniden örgütlenen Türk kentlerinin mekân organizasyonlarında birleş(tiril)miştir. Anadolu'da Selçuklu kent modellerini tanımlayan temel dinamikler; askeri-stratejik, siyasal-yönetimsel, ekonomik ve dini kurumlar ile sosyal-kültürel anıtsal-kamusal hizmet kurumları olarak belirlenmiştir. Bu dinamikler kentlerin Anadolu yerleşme ve üretim-dağıtım sistemi içinde sahip olduğu işlevsel konumuna göre farklılaşmaktadır. Selçuklu kentleri, Anadolu yerleşme ve üretim-dağıtım sistemi içindeki işlevsel nitelikleri ile Orta Asya ve İran-İslâm kültüründen gelen yerleşim ve mekân geleneğinin, Anadolu coğrafyasında devralınan Bizans yerleşim kültürünün mirası üzerindeki mekânsal birlikteliği olarak tanımlanabilir. Selçuklular bu mirası yukarıda da tanımlanan unsurların etkisinde gerek yerleşme sistemi gerekse kent düzeyinde farklı bir aşamaya taşımışlardır.<sup>3</sup> Türk belediyeciliği açısından bu tespitlerin çok önemli olduğunu vurgulamak gereklidir. Türk belediyeciliğinin tarihi kökenini araştırırken, Orta Asya, İran, Roma İmparatorluğu (ya da Bizans) ve İslâm kültüründen kaynaklanan şehir-yerel hizmet-yerel örgüt yapılarının yok sayılmaması gereklidir. Hatta Türk belediyeciliğini analize yönelik çalışmalarda Orta Asya, İran, Roma İmparatorluğu (ya da Bizans) ve İslâm kültüründen oluşan denklemi başlangıç noktası yapmak gerekli bir ön koşuldur. Burada denklemin içinde İslam Medeniyet mirasını ve İslam'ın ortaya koyduğu dünya görüşünü de detaylandırmak mümkündür. Örneğin "hisbe kurumu" irdelenmeden "muhtesib/ihtisap ağası-ihtisap nezareti-şehremaneti-Galata Belediyesi dizini"ni ortaya koyabilmek olanaklı değildir. Unutulmamalıdır ki Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethedince kendisini tanımlarken, "Roma İmparatoru" unvanını da diğer unvanlarının yanına ek-*

<sup>3</sup> Özcan, "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Modelleri", *İtüdergisi/a Mimarlık, Planlama, Tasarım* C. 6, S. 1, Mart 2007, ss. 21-62.

lemiştir. Hisbe kurumu ise tüm İslam Devletlerinde olduğu gibi Anadolu Selçuklu Devletinde ve Osmanlı İmparatorluğunda varlığını ve önemini korumuştur. Abbasiler, Fatimiler, Eyyübiler ve Memlûkler de hisbe teşkilatına sahip olmuşlardır.<sup>4</sup>

Selçuklular zamanında kentler önemli birer ticaret, sanayi ve kültür merkezleri haline gelerek medeniyetin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Kentler aynı zamanda da siyasî merkezler olarak dönemin tarihine büyük etkide bulunmuşlardır. Gelişen merkezlerde yeni idarî müesseseler de ortaya çıkmıştır. Devleti ve toplumu yönetme-yönlendirme açısından kentlere özgü yapılar büyük önem arz eder. Bu tip kurumlardan biri olan *Kent Reisliği* makamı ayrıntılı olarak ele alınmamış ve bu konuda mevcut bilgiler yetersiz kalmıştır. Selçuklu kurumlarının en önemli kaynağı konumundaki Nizamülmülk'ün *Siyasetnâmesi*'nde de çok az değinilen kurum hakkında devrin kaynakları gözden geçirildiği zaman daha geniş malumata sahip olabileceğimiz aşikârdır. Selçuklularda, kentlerde devlet ile reaya arasında teması sağlayan ve halkın ihtiyaç ve sorunlarının resmî makamlarda çözülmesine yardımcı olduğunu gördüğümüz reislerin yetki ve sorumluluklarına dair tarihçiler değişik görüşler öne sürerler. *Emrinde memur kadrosuna da sahip olan Reis, şehirdeki sosyal işleri düzenler, Kadı ile beraber esnafı kontrol eder, Reaya'dan alınan vergi, gümrük işlerinin takibi, paradaki fiyatların belirlenmesi, alış-satışın kontrolü ve yürürlükteki paranın durumundan da sorumlu idi.*<sup>5</sup> Aslında kent reisi muhtesib'den başkası değildir. Osmanlı Devletinde muhtesiblik kurumu yeterince incelenmemiştir. Ancak Selçuklular dönemi için bu akademik ihmal daha da büyüktür. Türk belediyeciliğinin tarihi köklerini Fransa'da ya da batının diğer unsurlarında arayıp duran akademik camia ne yazık ki öz kökleri ihmal etmiştir. Türk belediyeciliği her ne kadar batının imparatorluğu parçalama çabalarının bir eseri olarak çıkmış olsa da -paradoksal bir şekilde-millî kökleri vardır. Yeni bir belediye idaresini ve görevlilerini düşünün. Bu görevliler öncelikle yaşadığı toplumun kültürü ile harmanlanmıştır. Belediye idaresinde görev alan kişiler görevi aldıkları gün batı dünyasının veya özde Fransanın kamu yönetimine, belediyeciliğine vakıf olamayacaklardır. Esasen o güne kadar ifa edilen beledi hizmetlere talip olacaklardır. Ve bunu yaparken beledi hizmetleri ifa eden, yanı başlarında bulunan ve süregelen kurumları taklit edeceklerdir. Yanı başında olan kurumlar nedir? Muhtesiblik, kadılık, ihtisap ağalığı, subaşılık gibi kurumlar. Öyle ise, Türk belediyeciliğini anlamanın yolu en azından kültürel düzlemde ona temel teşkil eden kadılık, muhtesiblik gibi millî ve geleneksel kurumları anlamaktan geçer. Ancak belediye tarihi açısından "sosyolojik yaklaşımlar", özde ise "örgüt kültürü" ihmal edilmektedir. Onun için bizdeki kurumlar gökten inmiş, köksüz kurumlar olarak ortada durmaktadır. Konu ile ilgili Lafi tarafından yapılan tespit tam açıklamaya çalıştığımız hususlarla uyumludur. Lafi'ye göre<sup>6</sup>, "Osmanlı şehirlerinde eski rejim bir

<sup>4</sup> Demirkaya, "Osmanlı Devleti'nde Belediye (Hisbe) Teşkilatı", *İÜD*, S. 41-42, 1998, ss. 303-317.

<sup>5</sup> Erdem, "Büyük Selçuklularda Kent Reisliği", *Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altay Köymen Armağanı*, s. 140-146, ss. 137-144.

<sup>6</sup> Lafi, "Eski Düzen ve Çağdaşlık Arasındaki Belediye Reformları: Yeni Bir Yorumsal Örneğe Doğru" 1. *Uluslararası Eminönü Sempozyumu*, 2006, s. 344, ss. 340-347.

kent yönetimi vardı ve reformcular onu yeni yönetim düzeninin yerine getirilmesi için bir temel olarak kullanırlardı. Ayrıca farklı olmamalıydı: İmparatorluktaki kent reformları Avrupa emperyalizminin zamanında yerel elitlerin sadakatinden emin olma çabasının bir parçasıydı. Yeni sistem kendi tarihi ayrıcalıklarını red edebilmişti. Osmanlı belediyeleri, yerel asiller ile merkezi yöneticiler arasında bir uzlaşmanın sonucudur. Yerel elitlerin emperyalist hamlelerin ağına yakalandıkları yerde reformlar başarılı olamadı."

Osmanlı idari teşkilatının geniş kadrosu içinde yer aldığını gördüğümüz ihtisab ağasının kesin olarak resmen göreve ne zaman başladığı bilinmemekte ise de Evliya Çelebi'de bu hususa dair bir kayıt mevcuttur. "Fatih Sultan Mehmed'in ünlü vezir-i azamı Mahmud Paşa yanında bir miktar sipahi, topçu, azab, yeniçeri, bir tüfekçi ve değnekçi olduğu halde çarşamba günü kol edüp Islambol içre devran ederek Unkapamı'nda bina olunan ehl-i hiref (dokumacılar) divanhanesine gelüp indi; andan Yemiş İskelesi çardağında cümle esnaf ile divan edüp meyvaya narh vurdu; andan sebzehaneye gelüp sebze ve badehu salhaneye gelüp ete narh vurarak saraya döndü..." denilmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki, tahminen Fatih Sultan Mehmed devrinde başlayan ihtisab işlerine devletin verdiği önem büyüktür. Sıkı bir merkezîyetçi rejim kuran Osmanlı devlet idaresindeki büyük şehirlerin ekonomik düzenini ve kontrolünü sağlayan, ve zamanla şehir hayatında birinci derecede söz sahibi olan ihtisab ağasının ve bu düzen içinde ihtisab kavramının yeri büyüktür.<sup>7</sup>

Osmanlılarda, Kadı'nın yardımcısı olarak vazife gören muhtesibin, yukarıda işaret edilen bazı görevlerine ilaveten XV. ve XVI. asır "İhtisâb Kanunnâmeleri"nde görevleri ile ilgili daha geniş bilgiler bulunmaktadır. Hatta bu kanunnâmelerden biri olan "İstanbul İhtisâb Kanunnâmesi"nde: "fi'l-cümle bu zikrolunandan gayrı her ne kim Allah'u Taala yaratmıştır mecmuını muhtesib görüp gözetse gerektir" denilerek muhtesibin ne kadar geniş bir yetki ve sorumluluk sahibi olduğu belirtilmek istenir. Zira yapılan işler ya iyidir veya kötüdür. Bu bakımdan muhtesib, yapılmadığı zaman iyiliklerin yapılmasını sağlamak, yapıldıkları zaman da kötülüklere mani olmak zorundadır.<sup>8</sup> İslamın, adalet ve adalet anlayışının yaygınlaşması ve haksızlıkların ortadan kaldırılması için gereken tedbirleri almaktan çekinmemiştir. Bu anlayışın yerleşmesi için de birbirine bağlı üç önemli müesseseyi harekete geçirmiştir. Bunlar *yargı*, *mezalim* ve *hisbe* (*muhtesib*) kurumlarıdır. Böylece toplum bu kurumlar sayesinde her türlü haksızlık ve zulümden kurtulmuş oluyorlardı. Bu kurumlar İslam toplumunun adli ve kazai ihtiyaçlarını garanti altına almak için müşterek çalışıp ortak noktalarda birleşebilmektedir. Osmanlı devletinde de özellikle insan haklarının korunması çerçevesinde yargının başı olarak kabul edilen Kazaskerlik teşkilatı, divan-ı mezalim ve hisbe (*muhtesib*) teşkilatlarıyla birlikte çalışarak yakınmalar kurulu niteliğinde faaliyet göstermişlerdir. İsveç kralı XII. Şarl'ın Osmanlı ülkesinde iken inceleyip ülkesine transfer ettiği Ombudsmanlık

<sup>7</sup> Eşrefoğlu, "İslamiyet'de İhtisabın Prensipleri", *İÜD*, 1956, ss. 99-104.

<sup>8</sup> Kazıcı, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İFİD*, S. 14-15, 2011, s. 78, ss. 73-80.

kurumuna esas teşkil edebilecek kurum tek başına Kazaskerlik değil, birlikte çalışan bir kaç kurumun bileşkesi olabilecektir. Bu da hiç şüphesiz Kazaskerlik kurumu başkanlığında Divan-ı Mezalim ve Muhtesibin birlikte çalışmasını ifade eden ve divanların işletilmesiyle hayata geçen bir sistemdir.<sup>9</sup>

Mubtesiblik İslamiyette tarih olarak Hz. Muhammed zamanına kadar gider. Onun devrinde Hz. Ömer Medine'nin, Said bin Sa'd ibnü'l-As da Mekke'nin muhtesibliğine tayin olunmuşlardır. Esas olarak temelden dini nitelik gösteren muhtesiblik görevinin İslam dünyasında, dini faktörü yanında sosyal ve ticari bakımlardan da çok önemli bir yeri vardır.<sup>10</sup> Hz. Peygamber hisbe'nin ilk uygulayıcısı ve ilk muhtesib sayılmaktadır. Hz. Peygamber'in bazen bizzat kendisi çarşı ve pazarı denetler, bazen de bu amaçla bazı şahısları görevlendirirdi. Bu çerçevede, Mekke muhtesibi Said b. As b. Umeyye, Medine muhtesibi Abdullah b. Said, yine Medine muhtesibi Ömer b. Hattab gibi erkeklerin yanında Şifa bt. Abdillâh ve Semra bt. Neherki'l-Esediyye gibi bayanlar da sayılabilir.<sup>11</sup> İslâm şehirlerinde çarşı ve ekonomik ilişkilerin yürütüldüğü alanlar özenle tasarlanmıştır. İslâm ülkelerindeki çarşıların satılan mallara göre ihtisaslaştığını ve malın cinsine göre isim aldıkları bilinmektedir. Bu, spesiyalist (ihtisaslaşmacı, ihtisasa yönelik) bir yerleşim ve üretimin kendine has gereklerinin bir sonucudur. Bu tasnifte önce malların cinsi, sonra mallara duyulan ihtiyaç ve nihayet zararı önleme düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir. Eş-Şeyzerî, Nihayet er-Rütbe adlı eserinde Ortaçağlarda çarşıların esnafın işine göre ayrılmasının rekabet için uygun ve sanatları için de kazançlı olduğunu ifade etmektedir. Meselâ kuyumcular çok merkezi bir yerde çarşının tam ortasında idiler. İncelediğimiz dönemin öncesi ve sonrasına tarihli iki örnek olmakla birlikte çarşıların ihtisaslaşmasına dair önemli gördüğümüz iki uygulamayı burada vermek istiyoruz. Bu sayede herkes aradığı malı kolayca bulacak ve zaman kaybetmeden ihtiyaçlarını giderebilecektir. Farklı medeni seviyedeki insanların düşünce ve davranış farklılıklarından doğabilecek meseleler de böylece en aza indirilmiş oluyor, bu da sosyal barışa hizmet ediyordu. Bu çarşılar inşa edilirken "*La darara ve La dirar (Ne zarar ver ne zarara uğra)*" esası gözetiliyordu. Yani acımasızca bir kâr mücadelesi değil, kuralları belirlenmiş bir ticari mübadele.<sup>12</sup> Muhtesibin vazifelerini genel olarak üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar: a. Ekonomik ve sosyal hayatla ilgili olanlar, b. Dinî hayatla ilgili olanlar, c. Adlî hayatla ilgili olanlar.<sup>13</sup> *Hisbe Teşkilâtı, başlangıçta İslam toplumunda iyilikleri emretmek ve kötülüklerden vazgeçirmek suretiyle toplumsal huzuru sağlayan dinî bir müessese olarak ortaya çıkmıştı.* Fakat daha sonraları farklı yönlerde vazife yürütmüş olduğu görülmektedir.<sup>14</sup> İslâm dünyasında geniş bir yetki ve salahiyete sahip bulunan

<sup>9</sup> Yılmaz, "Osmanlı Devletinde İnsan Haklarını Koruyucu Müesseseler", *JQU*, Fall 2000, Number. 6, s. 57, ss. 51-58.

<sup>10</sup> Eşrefoğlu, "İslamiyet'te İhtisabın Prensipleri", *İÜD*, 1956, ss. 99-104.

<sup>11</sup> Altan, "Memlûk Dönemi Doğu Akdeniz Müslüman Şehirlerinin Ekonomik Yüzü: Çarşılar", *GEFAD*, 2009, s. 379, ss. 369-384.

<sup>12</sup> Altan, "Memlûk Dönemi Doğu Akdeniz Müslüman Şehirlerinin Ekonomik Yüzü: Çarşılar", *GEFAD*, 2009, s. 381, ss. 369-384.

<sup>13</sup> Kazıcı, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İFİD*, S. 14-15, 2011, s. 78, ss. 73-80.

<sup>14</sup> Kazıcı, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İFİD*, S. 14-15, 2011, s. 77, ss. 73-80.

muhtesib, bütün bu vazifeleri tek başına yerine getiremezdi. Onun için, eskiden beri muhtesibler, kendilerine bağlı olarak çalışan bazı yardımcılar kullanmışlardır. Değişik mesleklere mensup kimseler arasından seçilen bu yardımcılara "ârif", "emin", "gulam", "avn" ve "haberci" gibi isimler veriliyordu.<sup>15</sup> Araştırmalardan elde edilen bilgilere göre "esir veya köle olarak hizmete alınan kimselerin, kabiliyetleri ve aldıkları eğitim neticesinde kazandıkları becerileri doğrultusunda başta ordu olmak üzere çeşitli devlet hizmetlerinde istihdam edilmesi suretiyle işleyen mekanizma"ya gulâm sistemi (military slave system, military slavery) denmektedir. Bizans, Sasanî ve sair devletlerde görülen kölelerin orduda kullanılması (arming slaves) ve ücretli askerlik (mercenaries, hired soldiers) uygulamalarından tamamen farklı bir müessese olan gulâm sistemi, İslâm medeniyetine has bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. İlk izlerine Hz. Ömer döneminde rastlanmakla beraber, Emevîler ve özellikle Abbâsîler döneminde tekâmül etmiş ve daha sonra Afrika'dan Asya'ya, Endülüs'ten Hindistan'a kadar uzanan sahada kurulan bütün İslâm devletlerinde idarî ve askerî yapının temel ve vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Gerek saray ve hükümet teşkilâtında gerekse orduda önemli bir mevkie sahip olan gulâmların tedariki konusunda harp esirleri arasından seçme, satın alma, hediye ve herhangi bir devlet veya kişiden intikal etme gibi klasik yöntemlere başvurulduğu anlaşılmaktadır. Ancak özellikle küçük yaşta dergâha alınan ve "gulâmhâne" adı verilen "gulâm mektepleri" veya "askerî kıslalar"da yetiştirilen bir gulâmla, hediye, satın alma ve herhangi bir devlet veya kişiden intikal eden gulâmlar arasında farklılık olduğu şüphesizdir.<sup>16</sup>

Osmanlı toplumunda, bazı belediye hizmetleri başta vakıflar olmak üzere bazı sivil örgütler tarafından yerine getirilmekteydi. Vakıflar yerleşim birimlerinde, hastane, medrese, han, hamam, çeşme, köprü gibi eğitim, kültür, sağlık ve sosyal yardım tesisleri inşa ederken birer meslek kuruluşu olan loncalar da çarşı ve pazarların düzen, temizlik ve aydınlatma gereksinimlerini temin etmekteydiler. *Şehremini, şehir naibi, voyvoda, ayan, şehir kethüdası, köy kethüdası ve çöplük subaşısı gibi memurlar* da bazı belediye hizmetlerinin ifasına memurlardı.<sup>17</sup>

Lonca kavramı ile ele anılması gereken bir kurum da ahiliktir. "Ahi" sözcüğü Arapça'da "kardeşim" anlamına gelmekte olup, XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla dek Anadolu'daki esnaf ve sanatkâr birliklerine verilen addır. Bazı düşünürler bundan hareketle Ahiliğin Türklerden kaynaklanamayacağını ifade etmektedirler. Fakat Fransız Türkolog J. Deny ve Fuat Köprülü, Türkçe kökenli ve eli açık, cömert, yiğit anlamlarına gelen "akı" kelimesinin zamanla değişerek "Ahi" şekline geldiğini ileri sürmektedirler ki bu iddia daha isabetli görülmektedir. Nitekim Neşet Çağatay da bu düşüncüyü paylaşmaktadır. Ona göre Ahi kelimesinin kökeni Türkistan'dan gelmektedir ve bu "Akı" şeklinde ifade edilmektedir. Fakat Anadolu'da özellikle bütün Türk kurum ve terimlerinin Arapçalaştırılması gayretlerinin arttığı bir çağda Türk-

<sup>15</sup> Kazıcı, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İFİD*, S. 14-15, 2011, s. 78, ss. 73-80.

<sup>16</sup> Göksu, "Türkiye Selçuklu Devletinde Gulâm Eğitimi ve Gulâmhaneler", *JOS*, Nüsha, yıl: 7, S. 24, Güz 2007, s. 66, ss. 65-84.

<sup>17</sup> Kaya, "Tanzimat'tan Önce Belediye Hizmetleri ve Voyvodalar", *TAD*, 2007, s. 102, ss. 101-112.



çe akı, Arapça ahi'ye çevrilmiştir. Burada kelimenin tarihî süreç içerisinde geçirdiği değişimden ziyade önemli olan kurumsal gelişimin mahiyetidir. Ahilik ile fütüvvet arasında bir ilişki kurulmakla birlikte, kurumsal oluşum, gelişim ve işlevleri açısından aralarında önemli farklılıklar vardır. Bilhassa Hoca Ahmet Yesevî'nin şahsında, Horasan'dan Anadolu ve Balkanlara uzanan tasavvufî düşünce ve buna dayalı olarak kurulan tarikatların -bilhassa Bektâşilik ve Mevlevilik- önemli oranda etkili oldukları görülmektedir. Ahiliğin oluşumunda ve gelişiminde görülen bu açık etkiye rağmen Ahiliğin kökeni ile alakalı oldukça farklı fikirler öne sürülmüştür. Öyle ki bu kurumun temellerini Bizanslılara dayandıranlar dahi görülmektedir.<sup>18</sup>

Türkiye modern anlamda Tanzimat'la başlayan bir belediyeçilik uygulamasına kavuşmuş olup, öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik yerel yönetim (ne ölçüde yerel yönetim olduğu da tartışma konusudur, her şeyden önce yerel amir pozisyonundaki kadı merkezden atanırdı.) yapısı sürdürülmekteydi. Buna göre kentlerde bu yapının temel ayaklarını kadı, vakıflar, loncalar ve mahalleler oluşturuyordu. Aynı zamanda adli yetkilere de sahip olan kadı, vakıfların denetleyicisi olmakla birlikte beledi-mahalli kolluk hizmetlerinin de amiriydi. Vakıflar kentin, hastane, medrese, han, hamam, çeşme, köprü gibi eğitim, kültür, sağlık ve sosyal yardım tesislerini yapıyorlar; meslek kuruluşları olan loncalar çarşı ve pazarların düzen, temizlik ve aydınlatma işlerine bakıyorlardı.<sup>19</sup> Daha sonra, vakıf meselesi Osmanlı'dan Cumhuriyete devreden bir ıslahat alanı da olacaktır. Türkiye Büyük Millet Meclisi 2 Mayıs 1920 yılında "Büyük Millet Meclisi İcra Vekillerinin Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti de alınmıştır. Böylece vakıf işleri bu Vekâlet tarafından yürütülmüştür. Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin 3 Mart 1924 gün ve 429 sayılı Kanun ile kaldırılmasıyla görevleri Başbakanlığa bağlı Vakıflar Genel Müdürlüğüne devredilmiştir. Vakıflar İdaresinde asıl değişiklikler, 5 Haziran 1935 tarihinde yürürlüğe giren "2762 sayılı Vakıflar Kanunu" ile yapılmıştır. Bu Kanunun 1 inci maddesine göre vakıflar; yönetim biçimine göre, Mazbut, Mülhak, Cemaat ve Esnafa Mahsus Vakıflar olmak üzere üç kategoride toplanmıştır. *Mazbut Vakıflar*: 2762 Sayılı Kanunun 1 inci maddesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idare edileceği belirtilmiştir. Bu vakıflar kanununun neşrine kadar mazbutiyet altına alınmış olan ve on seneden beri mütevelliliği kimseye tevcih edilmemiş bulunan vakıflar ile kanunen veya fiilen hayrî hizmeti kalmaması nedeniyle idaresi doğrudan Vakıflar Genel Müdürlüğüne bağlanan vakıflardır. Aynı ayrı tüzel kişiliğe sahip olmakla beraber bu vakıflar, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından temsil ve idare edilmektedir.

Yönetim alanındaki bazı önemli reformlar Sultan II. Mahmud Han (1808–1839) döneminde yapıldı. 1242 (1826) yılında Yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasından sonra şehir yönetiminde daha geniş yetkilerle kontrolü sağlayacak yeni bir idarî sistemin kurulması gerektiğinden, başlangıçta muhtesib, ihtisâb emini veya ihtisâb ağası unvanı ile ihtisâb işini yöneten kimse, 1242 (1826) tarihli nizamnâme

<sup>18</sup> Tatar-Dönmez, "Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu", *DABA*, 2008, C. 7, S. 1 (Ekim 2008).

<sup>19</sup> Yerel Siyaset, *Yerel Siyaset Dergisi Yerel Siyaset Konulu Sempozyum Kitabı*, ss. 1-349.

ile "İhtisâb Nâzırı" unvanını almıştı. Daha sonra nezâretin görev ve yetkileri tahdid edilerek bazı yetkiler başka kurumlara devredilmiştir. Bunun üzerine 2 Zilhicce 1271 (16 Ağustos 1855) tarihinde yayınlanan resmî bir tebliğ ile İstanbul'da "Şehremâneti" adıyla yeni bir idarî birim kurulmuştur. Günümüzün ifadesiyle yerel yönetimi ilgilendiren beledî hizmetleri görmek üzere kurulan bu teşkilât ile "İhtisâb Nezâreti" ortadan kalkmış oluyordu. Böylece İstanbul'da çağdaş ilk belediye idaresi kurma girişimi başlamış oluyordu.<sup>20</sup> Türkiye modern anlamda Tanzimat'la başlayan bir belediyecilik uygulamasına kavuşmuştur.

## 2. Belediyenin Ortaya Çıkışını Zorlayan Unsurlar

Osmanlı ve Avrupa'nın XIV. ve XV. asırlardaki iktisat (maliye ve para) politikalarını konu edinen bir çalışmaya göre Osmanlı'da toprak politikası -Avrupa'nın aksine- devlet mülkiyetine ve müdahalesine dayanmaktadır. Osmanlılar Mehmet II dönemine kadar vergi konusunda fazlaca müdahaleci davranmamış; birçok vergi muafiyetleri sağlamışlardır. Osmanlı'da kamu harcamalarının önemli bir kısmı vakıflar tarafından yapılmıştır. Avrupa'da ise Osmanlı'daki gibi teşkilatlı bir vakıf sistemi yoktur. Osmanlı Padişahları, piyasanın en riskli borçluları olan Krallar gibi sürekli biçimde bu yola başvurmamışlardır. Osmanlı'da para basma yetkisi Avrupa'daki çok başlılığının aksine- sadece Padişaha aittir. XIV. ve XV. asırlarda iktisat politikalarına ilişkin farklılıkların daha çok siyasi sistem, toprak rejimi ve mülkiyet yapısı gibi sistemik ve yapısal özelliklerden ve ekonomilerin gelişme evrelerinden kaynaklandığı gözlenmiştir. Her iki toplumun benzer ekonomik şartlar, yapılar ve sorunlarla karşılaşmaları sebebiyle ortaya çıkan politika benzerlikleri ise şunlardır: Osmanlı'da vergilemenin kapsamı ve vergi tahsilâtının düzenliliği/düzensizliği Avrupa'da olduğu gibi büyük oranda geleneğe göre belirlenmiştir. Osmanlı ve Avrupa vergi sistemi, bölgeden bölgeye farklılıklar göstermiş ve Osmanlı vergilerinin birçoğunun Avrupa'da almanlarla nitelik olarak benzeştiği görülmüştür. Ayrıca her iki ekonomide taşıyıcı yoluyla hazineye ek gelir sağlama yöntemi kullanılmış ve işe kaygısıyla taban ve tavan fiyat politikaları uygulanmıştır.<sup>21</sup>

Osmanlı Devletindeki arazi düzenini Avrupa feodalitesi ile karşılaştıran bir çalışmada da şu tespitlere yer verilmektedir: Osmanlı Devletinde gerek arazi taksimatı ve uygulanış esasları, gerekse köylünün hak ve özgürlükleri çerçevesinde feodal düzenle karşılaştırıldığında şu fark noktaları açık olarak ortaya çıkmaktadır; Osmanlı Devleti'nde merkezi hakimiyet güçlüdür. Osmanlı köylüsü merkezi hukuk sisteminin koruması altında yaşamıştır. Avrupa feodalitesinde ise merkezin kuvvetli otoritesi ufak krallık numuneleri olarak senyörlerin elinde toplanmıştır. Arazi mülkiyeti Osmanlı Devleti'nde devlete aitken feodal düzende senyörlere aittir. Avrupa feodal düzeninde senyörler malikane toprakları üzerinde yaşayan köylü üzerinde her türlü, siyasi, mali, cezai ve yargı hakkına sahipken Osmanlı Devleti'nde sipahinin sadece asayişini temin açısından bir takım hakları vardır. Avrupa feodal düzeninde senyör'ün müstakil ve kendi emrine tabi askeri vardı. Bunlar krala karşı

<sup>20</sup> Kazıcı, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İFİD*, S. 14-15, 2011, s. 79, ss. 73-80.

<sup>21</sup> Akkuş, "Osmanlı ve Avrupa'nın İktisat Politikaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz (XIV. ve XV. Asırlar)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 52. Seri / Yıl 2009 Prof. Dr. Şerafettin Aksoy'a Armağan, s. 108, ss. 107-140.

da savaşılabildi. Halbuki tımar ve zeamet sahiplerinin silahlandırdığı askerler hükümdarın askerleri idi. Avrupa feodal düzeninde halk bir takım sınıflara ayrılmıştır. Senyörler asil sınıfına mensuptular. Osmanlı Devleti'nde sınıflama yoktu. Tımar sahipleri asil değildi. Bunlar, tımar sahibi olmağa liyakat kazanan kimselere tevcih edilirdi. Tımara sahip olmak da bu kimsenin asil olmasını gerektirmezdi. Lord ile serf arasında eşitlik bulunmazken, Osmanlı reayasası sipahi ile tamamen eşit haklara sahipti. Osmanlı Devleti'nde "devlet geleneği gereği" irsi bir aristokrasi, kölelik ve serflik kurumu gelişmemiştir. Osmanlı Devleti fethettiği topraklara feodalite ve angarya sistemini getirmemiş, tam tersine Balkanlarda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da feodaliteye benzer bir yapı bulmuştur. Osmanlı köylüsü asli mülkiyeti devlete ait olan toprağını kendi adına bağımsız olarak işlemektedir. Buna karşılık olarak da köylerde devletin askeri ve idari bir görevlisi olan sipahiye vergi ödemektedirler. Reayanın elde ettiği üretimden sadece vergi olarak hisses alınmakta ve Asya tipi üretim tarzı ve feodal düzende olduğu gibi kendisinin ve aile üyelerinin geçimi için zaruri miktarın üstünde kalan bütün ürün sipahiye veya devlete verilmeyip reayanın kendisine bırakılmaktadır. Reaya sadece şer'i ve örf'i hukuka göre tespit edilmiş olan bazı vergileri ödemektedir. Reaya medeni haklar açısından herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmamıştır. İstedığı kişi ile evlenebilmiştir. Oysa feodalitede serfler açısından bu konuda sınırlamalar getirilmiştir. Osmanlı toplumunda reaya mülkiyet hakkına bağlı olarak miras hakkına sahipti. Reayanın ölümü durumunda tasarruf ettiği arazi dışında özel mülkü olan bütün menkul ve gayrimenkul malları şer'i miras kurallarına göre mirasçılara geçmektedir. Aynı zamanda, Osmanlı arazi hukuku bir raiyete, tarlasını veya çiftliğini ferağ (transfer) hakkını tanımıştır. Feodalite de ise serfin mirasçısı feodal beydir. S erf öldüğü zaman feodal bey, onun değerli tüm mallarını alırdı. Serfin malikanede ekip biçtiği, mülkiyeti feodal beye tasarruf hakkı kendisine ait olan toprağı ise "relief" denilen bir ödeme karşılığında mirasçılara geçerdi.<sup>22</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda XV. asır sonu (1475) itibariyle, merkez hazinenin toplam geliri (1.438.000+331.000) 1.769.000 Duka altınıdır (79.605.000 akçe). Bu değerin Sterlin olarak karşılığı 379.450.5 Sterlin'dir (veya 569.175.75 Mark). İnalçık'a göre tımar ve has gelirleri de bu değere eklendiğinde devletin toplam geliri 3.000.000 Duka'yı bulacaktır. Diğer bazı devletlerin benzer kalemlerden oluşan gelirlerine baktığımızda, geniş topraklara sahip Osmanlı'nın aslında cesametine oranla çok da fazla gelir elde edemediğini görüyoruz. Örneğin, 1470 yılında Fransa'nın bütçesi yaklaşık 2.160.839 Duka idi (1.854.000 Livre). 1492 yılında; Napoli 1.600.000, Venedik 1.000.000, İran 3.000.000 Duka gelir elde etmişti. 1475 yılının en önemli gelir kaynağı toplam gelirdeki % 48'lik oranıyla cizye vergisidir. İkinci sırayı, % 28 oranla madenler, tuzlalar ve darphaneler almıştır. Gümrük gelirlerinin bu vergiler kadar fazla yer kaplamadığını görüyoruz.<sup>23;24</sup>

<sup>22</sup> Öztaşkın, "Osmanlı Reayasası ile Avrupa Serfinin Karşılaştırılması", *AÜSBED*, yıl. 2007, KKEFD, S. 16, ss. 247-264.

<sup>23</sup> 1475 yılında 1 Duka=4.29 Shilling yani; 0,2145 Sterlin'dir. 1 Mark=0.66 Sterlin'dir. Bu kur değerleri Rutgers Üniversitesinin web sitesinde Medieval and Early Modern Data Bank projesi kapsamında; Prof. Peter Spufford tarafından hazırlanan Currency Exchanges Spufford programından alınmıştır.

XV. yüzyılın sonuna kadar Avrupa ve Osmanlı Ortaçağ toplumunda benzer iktisadi sorunlar sebebiyle uygulanan benzer politikalar, XV. yüzyıldan sonra farklılaşmaya başlamıştır. XV. yüzyıldan sonra göze çarpan en önemli politika farkı, artık Ortaçağ'ı geride bırakan Avrupa'nın ithalatı kısımaya ve ihracatı teşvik etmeye dayalı büyüme politikasına karşın; Osmanlı'nın geleneksel yapıyı muhafazaya (gelenekselcilik) devam etmesi ve ithalatı -genel anlamda- Avrupalı merkantilistler kadar dışlamamasıydı. Bu anlayış ya da politika farklılığının sebepleri, iki toplumun ekonomik yapısında ve gelişme evrelerinde gizlidir. Avrupa XV. asırda ticari kapitalizmi yaşayan ve gelişmeye başlayan bir kıta haline gelmişken, Osmanlı henüz parasal ekonomi aşamasına ulaşamadığından ülke içinde altın-gümüş bolluğunu değil mal bolluğunu (provizyonizm) yeğlemiştir. Erken Dönem'in sonundan itibaren Osmanlı'nın geliri en yüksek seviyede tutma (fiskalizm) anlayışı, devlet büyüdükçe ve kurumsallaştıkça merkezi yönetimi, yabancıların kazancından (ihracat gelirlerinden) ziyade; halkın kazancına (sayıca daha çok ve çeşitli vergilere) yönlendirmiştir.<sup>25</sup>

XVI. yüzyılın ikinci yarısında görülen uluslararası kıymetli maden hareketlerinden kuşkusuz Osmanlı piyasaları olumsuz yönde etkilenmiştir. Para üzerinde daha önceleri takip edilen istikrarlı politika, temel para birimi olan akçenin gümüş içeriğinin azaltılması, kırpık, mağşuş, değersiz paraların piyasaya dolmasıyla terk edilmiş ve yüzyılın sonlarında tamamen istikrarsız bir döneme girilmiştir. Altın ve yabancı paralar karşısında sürekli değer kaybına uğrayan akçe, bu sıralarda merkezî gücü büyüyen ve gelir kaynakları daralan Osmanlı Devleti tarafından "sikke tashihi", "sikke tağsisi" veya "sikke tecdidi" denilen ayarlamalar ile dengede tutulmaya çalışılmıştır.<sup>26</sup> Osmanlı Devletindeki iktisadî ve malî koşulların XVI. yüzyılın sonlarına doğru hızla bozulduğu, istikrar ve genişlemenin yerini durgunluk ve bunalımların aldığı iktisat tarihçileri arasında kabul edilen genel bir görüştür. Sonuç olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmaya başlayan Osmanlı para politikası ve rejimi, XVII. yüzyılda meydana gelen pek çok iktisadî ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>27</sup> Cumhuriyetin devraldığı ekonomik yapı asırlardan beri değişmemiştir. Nüfusun beşte dördü doğrudan veya dolaylı olarak tarımla uğraşmaktaydı. Tarımsal üretim, çok ilkel yöntemlerle gerçekleşmekteydi. Köylüler, çoğunlukla, yetiştirdiklerini kendileri tüketiyordu. Tarımsal ürünlerin pazarlara ulaşmasını sağlayacak ulaşım kanalları mevcut olmadığı için tarım ürünlerinin diğer ürünlerle değişimi çok sınırlıydı. Bu nedenle şehirler gıda gereksinimlerini ancak civar bölgelerden karşılıyorlardı. Tren yolu az ve mevcut olanlar da kötü durumdaydı. Karayollarının en iyisi dahi ancak kağnıların geçişine izin veriyordu. Ekonomide iç ve dış ticaretin hemen hemen tamamı azınlıkların elinde bulunuyordu. Sınai üretim el sanatlarından ibaretti. Batılı ülkelerin bir taraftan

→

<sup>24</sup> Akkuş, "Osmanlı ve Avrupa'nın İktisat Politikaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz (XIV. ve XV. Asırlar)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 52. Seri / Yıl 2009 Prof. Dr. Şerafettin Aksoy'a Armağan, s. 117, ss. 107-140.

<sup>25</sup> Akkuş, "Osmanlı ve Avrupa'nın İktisat Politikaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz (XIV. ve XV. Asırlar)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 52. Seri / Yıl 2009 Prof. Dr. Şerafettin Aksoy'a Armağan, s. 134, ss. 107-140.

<sup>26</sup> Özcan, "Osmanlı Devleti'nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihi", *TAD*, 2005, ss. 237-266.

<sup>27</sup> Özcan, "Osmanlı Devleti'nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihi", *TAD*, 2005, ss. 237-266.

elde ettikleri kapitülasyonlar, diğer taraftan empoze ettikleri serbest ticaret Anadolu'da sanayinin kurulmasını engellemiş ve mevcut olanları da öldürmüştür. Türk halkının sınai ürün gereksinimleri ithalat yoluyla karşılanıyordu. Bu ithalat ise fındık, kuru üzüm, incir, tütün gibi sınırlı sayıda tarım ürünü ve halı gibi bir kaç el sanatı ürününün dış satımı ile karşılanıyordu.<sup>28</sup> Devletin bu dönemde ekonomideki varlığı ise Osmanlı İmparatorluğundan devralınan devlet tekelleri (tuz, petrol, benzin, barut ve patlayıcı maddeler tekelleri) ve fabrikalardan ibaret kalmıştır. 1915 yılında sayıları 22'yi bulan ve Osmanlı döneminde devlete ait olan bu fabrikalar, 1925 yılında kurulan Sanayi ve Maadin Bankası tarafından devralınmıştır.<sup>29</sup>

Osmanlı İmparatorluğunun ekonomik alandaki çöküşü siyasi ve sosyal alanlara da yansımıştır. Bu çöküşü tersine çevirmenin yolları aranmış kurtuluş için reçete ise "batılılaşma" olmuştur. Osmanlı'daki eski bürokratik yapının yerini alan Tanzimat bürokrasisi, devletin siyasal, sosyal ve kültürel açıdan Batılılaşması için çok büyük bir çaba sarfetti. Çünkü Tanzimat bürokratları geri kalmışlığı ortadan kaldırmanın yegane çaresinin Avrupa'da ve "Avrupalılaşma"da olduğu inancını taşıyorlardı. Tanzimat dönemine damgasını vuran bürokratların birçoğu bu dönemde kurulan Tercüme Odası'ndan ve Hariciye Nezareti'nden yetişmişlerdir. Bu iki kurum, dış ilişkiler ve Batılılaşma politikalarına uygun insanlar yetiştiriyordu. Tanzimat bürokrasisi, Batılılaşma projesini uygulayabilmek için var gücüyle çalışmıştır. Fakat bunların Batılılaşmayı halka izah etme gibi bir endişeleri olmadığı için çabaları da sınırlı kalmış ve Batılılaşma hareketi tüm toplum tabakalarına yayılamamıştır. Bununla beraber bu yeni bürokrasi, etkileri günümüze kadar ulaşan toplumun tepeden düzenlenmesi ve şekillendirilmesi geleneğinin de başlatıcısı olmuştur.<sup>30</sup> XIX. yüzyıla damgasını vuran ve yüzyılın gidişatını değiştiren Fransız İhtilali'nin ortaya koyduğu ilkeler, zihniyet değişimine neden olmuş ve günümüz siyasî, iktisadî ve sosyal olaylarının tarihî zemininin oluşmasında önemli etkide bulunmuştur.<sup>31</sup>

### 3. Genel Değerlendirme

Ülkemizdeki belediye idarelerinin geçmişi Osmanlı İmparatorluğu dönemine dayanır. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra tabii yardımcılarını kaybeden kadılara, yalnız miras, vasiyet, nikah ve talâk (boşama) gibi şeriata göre hallolunacak işler bırakılarak beledî görevleri azaltıldı.<sup>32</sup> Bu çerçevede belediye hizmetlerinin yürütülmesi amacıyla, 1826 yılında İhtisap Nazırlığının izleyen dönemde ise bu günkü anlamda belediye idaresinin teşkilatlandığını görüyoruz.

<sup>28</sup> Okan, "Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı Atatürk'ün Ekonomi Politikası: Ulusal Bağımsızlık ve Ekonomik Bağımsızlık", *HÜEFD*, 1998, s. 30, ss. 29-36.

<sup>29</sup> Okan, "Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı Atatürk'ün Ekonomi Politikası: Ulusal Bağımsızlık ve Ekonomik Bağımsızlık", *HÜEFD*, 1998, s. 34, ss. 29-36.

<sup>30</sup> Aslan-Yılmaz, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", *CÜİBD*, C. 2, S. 1, 2011, s. 296, ss. 287-297.

<sup>31</sup> Gümüş, "Anayasal Meşrûfî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", *BİLİG (TDSBD)*, S. 47 Güz 2008, s. 216, ss. 215-239.

<sup>32</sup> Bozkurt, "İbrahim Hakkı (Paşa)'nın 1877 Tarihli Dersa'âdet Belediye Kanunu'na Dâir Lâyihası", *DÜSBD*, S. 18 Ağustos 2007, s. 2, ss. 1-12.

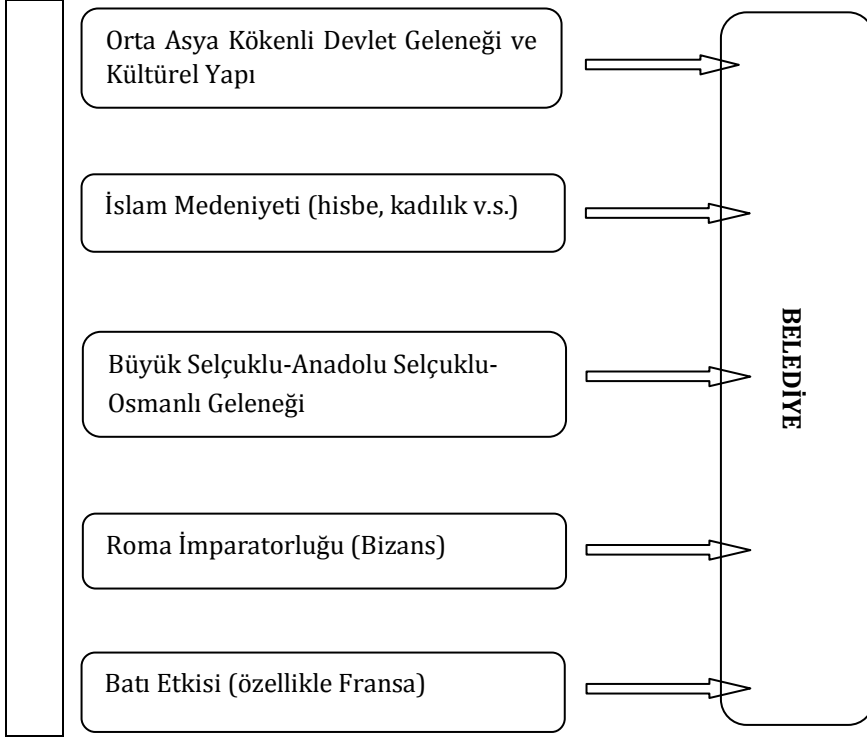
Tarihsel süreçte ilk belediye idaresi, "İstanbul Şehremaneti" adıyla 1854 yılında çıkarılan bir Nizamname ile kurulmuştur. Kurulan bu belediye idaresinin başında merkezi hükümet tarafından tayin edilen bir yüksek memur bulunuyordu. Bu belediyede, ileri gelen memurlardan ve esnaf temsilcilerinden oluşan; daha çok istişari/danışma görevleri olan bir şehremaneti meclisi de vardı. Yeni kurulan bu belediye idaresi için 1855 yılında 14 maddelik bir nizamname çıkartılmıştır. Bu nizamnamenin ikinci maddesinde; *Dersaadet'te bulunanların zaruri ihtiyaçlarının teminini kolaylaştırmak, esnafın düzenini sağlamak, çarşı ve pazarın denetimini yapmak, şehir olmanın gerektirdiği intizam ve temizliği temin etmek, yol ve kaldırımların yapım ve onarımını sağlamak, daha önce İhtisap Nazırlığınca toplanan vergileri toplayıp maliyeye teslim etmek gibi görevler*, şehremanetine verilmiştir. Zorunlu ihtiyaç maddelerinin karşılanması konusundaki görevler de şehremanetine tevdi edilmiştir. Osmanlı döneminde ilk belediye uygulamalarının, Altıncı Daire-i Belediye adıyla İstanbul'un, Beyoğlu ve Galata semtinde yapıldığını görmekteyiz. Altıncı Daire-i Belediyenin teşkili konusundaki idari düzenlemede; İstanbul'un genel olarak 14 belediye dairesine ayrıldığı belirtiliyor ancak; Beyoğlu ve Galata semtlerinin gelir itibarıyla iyi durumda olduğu, buralarda iyi nitelikte binaların yer aldığı, bu yörelerde yaşayan halkın diğer ülkelerdeki belediye uygulamalarını da gördüğü ve faydasını idrak ettiği ifade edilerek; ilk belediye uygulamalarının burada yapılmasının münasip olacağı belirtiliyordu. Altıncı Daire-i Belediye uygulamasından sonra, İstanbul'da belediye sayıları bazen artırılmış bazen de azaltılmıştır. Daha sonra, münhasıran İstanbul'da uygulanmak üzere, 1877 tarihli "Dersaadet Belediye Kanunu", İstanbul dışındaki vilayetlerde uygulanmak için ise "Vilayet Belediye Kanunu" çıkarılmıştır. Dersaadet Belediye Kanunu ile İstanbul için yirmi adet belediye idaresi kurulması hüküm altına alınmıştır. Dersaadet Belediye Kanunu ve Vilâyet Belediye Kanunu tasarıları Meclis-i Meb'usân'da görüşülürken yurdun değişik yerlerinden seçilerek gelen temsilciler, tasarılar üzerindeki görüşlerini açıklamışlardır. Meclis-i Meb'usân zabıt cerideleri üzerinden yapılan incelemede dönemin belediye anlayışının genel olarak İstanbul ve taşra belediyelerinin durumu; İstanbul'un yirmi belediyeye bölünmesi; belediye kurulacak yerler ve nüfus kriteri; belediye başkanı ve belediye meclisi; belediye organlarının seçimi; seçme ve seçilme; belediye personeli; mali yapı; belediyenin görevleri konularına odaklandığı tespit edilmiştir.<sup>33</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu savaş şartları ve gelir yetersizlikleri, İstanbul'da kurulması öngörülen belediyelerin hemen kurulup faaliyete geçmesine imkân vermemiştir. İstanbul dışındaki vilayetlerde kurulan belediyeler ise, daha çok liman kentlerinde kurulup faaliyete geçmiştir. Cumhuriyet döneminde ise ilk yasal düzenlemelerden birisi belediyeler için yapılmıştır. Bu çerçevede Cumhuriyet İdaresinin yasalaştırdığı ilk önemli kanunlardan olan 1580 sayılı Belediye Kanunu, 1930 yılında yürürlüğe girmiştir. 1580 sayılı kanun, 74 yıl yürürlükte kalarak insanımızın hayatında en etkili kanunlardan birisi olma başarısını da göstermiştir. Bu kanun, dönemin şartlarına göre belediye yönetimine, medeni hayatın

<sup>33</sup> Altan, "Meclis-i Meb'usân Zabıt Cerideleri Üzerinden (1293=1877) Türk Belediyeciliğini Anlamak", *SDÜİİBFD*, yıl. 2009, C. 14, S. 2, s. 305, ss. 293-310.

bütün gereklerini yerine getirecek önemli bir amaç yüklemişti.<sup>34</sup> 1580 sayılı Belediye Kanunu 24/12/2004 tarihinde yerini 5272 sayılı Belediye Kanununa bırakmıştır. 5272 sayılı kanun, TBMM'deki oylama yönteminden kaynaklanan Meclis İç Tüzüğüne aykırılık nedeniyle Anayasa Mahkemesince iptal edilmiş ve bunun yerine şu anda yürürlükte bulunan 03/07/2005 tarih ve 5393 sayılı Belediye Kanunu 13/07/2005 tarih ve 25326 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Şekil: 1 Türk Belediyeciliğinin Milli Kökenleri



Türk Belediyeciliğinin milli köklerini ortaya koymak için Şekil:1 geliştirilmiştir. Türk belediyeciliği, devlet yapılanmasının temelini oluşturan eski Türk devletlerinden (Orta Asya'dan) getirdiği güçlü hakan-ama bunun yanında meşveret geleneği ile İslam medeniyeti kaynaklı hisbe (ya da iyiliklere teşvik, kötülüklerden men) teşkilatı anlayışına dayanan Selçuklu, Osmanlı geleneğiyle cumhuriyete ulaşmıştır. Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin yanı başlarında duran Roma ve Bizans devlet geleneğinden de etkilenmemeleri olası değildir. İmparatorluğun çöküşü ile *paradoks bir biçimde* dağılmayı önlemenin yolu *dağılmaya neden olan* etnik unsurları sisteme dahil etmeye yönelik "Fransa kaynaklı belediyecilik" olmuştur.

<sup>34</sup> Can, "Mahalli İdare Birliklerinin Mevzuatımızdaki Yeri" GMD, S. 39, ss. 49-57.

Bir başka ifadeyle, Türk Devlet adamları ve aydınlar bu son belediyeçilik kozunu kullanmaya çalışmışlardır.

1855 yılından itibaren kabul edilen tüm belediye teşkilat kanunları, *geleneksel kurumların yürüttüğü mahalli hizmetleri* belediye müessesesini onlara ikame ederek geliştirmeyi amaçlamışlardır. Tanzimatın batılılaşma veya Avrupalılaşma konusundaki iradesi, belediyeçiliği öne çıkarmaktadır. Fakat batılı güçlerin belediyeleşmeyi bir siyasal tasfiye aracı olarak gördükleri de gerçektir. Bu belediyeleşme süreci, pek çok yeni nizamname, kanun, geçici kanun ve "zeyl" olarak ifade edilen ilave düzenlemelerle gelişmiştir. Bu düzenlemelerin en önemlilerinden biri şüphesiz "Dersaadet Belediye Kanunu"dur (1877). Çünkü bu kanunla belediyeçilik niteliksel gelişimi yanında mekansal olarak da Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır. Tanzimat aydınları, yereli yönetime katacak böyle bir yapılanmayı imparatorluğun kurtuluşu olarak görmekteydiler. Batılılar ise aynı belediyeleşmeyi imparatorluğun dağılma sürecini tetikleyecek *yeni bir araç* olarak değerlendirmekteydiler. Bu noktada başlangıçtan bu güne Cumhuriyetin 1580 sayılı Belediye Kanunu (1930) dahil önceki belediye kanunları ile 5393 sayılı Belediye Kanununun (2005) içerik ve ruh olarak farklı olduklarını belirtmek gereklidir. 5393 sayılı yeni kanun küreselleşmenin izlerini taşımaktadır. Küreselleşmeyi, özelleşme, yerelleşme, liberalizasyon ve deregülasyon anahtar kelimeleri ile ifade edebiliriz. Yeni belediye kanunu her yönü ile bu anahtar kelimelere uygun bir içeriktedir. Bu kanun, yerel hizmetlerin özelleştirilerek yürütülmesinden (özelleştirme), özel sektör önünde engel teşkil eden işyeri ruhsat prosedürlerinin azaltılması (deregülasyon) mantığına kadar hemen her konuda küreselleşme değerlerine sahiptir.

Türkiye'de belediye serüveni ile birlikte il özel idaresi serüveni de yaşanmıştır. İl özel idaresi 1913 yılında çıkarılan bir yasayla kapsamlı bir yerel yönetim birimi olarak düzenlenmiştir. Bununla birlikte il özel idarelerinin işlevinin merkezi yönetim birimlerince üstlenilmeye başlanmasıyla birlikte bu kuruluşlar, 1940'lı yıllardan itibaren etkinliklerini kaybetmeye başladılar. Buna karşılık artan hızlı kentleşmeyle birlikte belediyelerin önemi görece olarak arttı.<sup>35</sup> Ancak il özel idarelerinin muvakkat (geçici) bir kanunla 1913 yılında kurulmalarına rağmen, *bu geçici Osmanlı kanunu* ancak 2005 yılında yerini yenisine bırakmıştır. Bu bile, Osmanlı'daki mahalli idare düzenlemelerinin sosyal ve idari bünye ile uyumlu hazırlandığı, geleneğe ve milli köklere dayandırılabilir unsurlar taşıdığı yönünde kuvvetli bir delil teşkil etmektedir.

## Sonuç

Bu çalışmada Türk belediyeçiliğinin batıdan, özellikle Fransa'dan alındığı, bünyeye uydurulmaya çalışıldığı realitesi ret edilmemektedir. Bir çok araştırmacı tarafından, Türk belediyeçiliğinin öz yönetim geleneğini ispat noktasında *kadı, lonca ve vakıf gibi geleneksel kurumların varlığı* yeterli bir delil olarak görülmemekte-

<sup>35</sup> Eryılmaz-Eken-Şen (Der.) M. L., "Türk Yerel Yönetim Sisteminde Reform ve Yeni Kamu Yönetimi", *Kamu Yönetimi Yazıları*, s. 42-70.



dir.<sup>36</sup> Bu sav yanlış bir sav da değildir. Ancak, bu çalışmada *gerçekler yok sayılmadan* yalnızca "Türk belediyeçiliği açısından konunun milli kökleri de vardır" saptaması yapılmaktadır. Bunun böyle olması, insan doğası ve toplumun kültür mirasının gereğidir. Buradan hareketle, Türkiye'deki belediyeçilik uygulamalarını milli kurumları hesaba katmayan bir analitik değerlendirme ile açıklamak eksik olacaktır. Hisbe kurumu, vakıflar, kadılık, ihtisap gibi milli ve geleneği olan kavramları ortaya koymadan "Türk Belediyeçiliği budur" demek yetersiz bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Bunun aksi bir yaklaşımla da "Fransa belediye örgütlenmesinin tesiri ve Osmanlı Devletinin tasfiyeye karşı kullandığı bir yöntem" olan belediyeçiliği milli ve iç dinamiklerin gelişiminin sonucu olarak görmek de şüphesiz birinci yaklaşım kadar eksik olacaktır.

## Kaynakça

- Akkuş, Yakup, "Osmanlı ve Avrupa'nın İktisat Politikaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz (XIV. ve XV. Asırlar)", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 52. Seri / Yıl 2009 Prof. Dr. Şerafettin Aksoy'a Armağan, ss. 107-140.
- Altan, Çetin, "Memlûk Dönemi Doğu Akdeniz Müslüman Şehirlerinin Ekonomik Yüzü: Çarşılar", *GEFAD*, 2009, ss. 369-384.
- <http://www.gefad.gazi.edu.tr/window/dosyapdf/2009/4/20.pdf>
- , "Meclis-i Meb'usân Zabıt Cerideleri Üzerinden (1293=1877) Türk Belediyeçiliğini Anlamak", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, yıl. 2009, C. 14, S. 2 ss. 293-310.
- Aslan, Seyfettin-Yılmaz, Abdullah, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1, 2011, ss. 287-297.
- Bozkurt, Nurgül, "İbrahim Hakkı (Paşa)'nın 1877 Tarihli Dersa'âdet Belediye Kanunu'na Dâir Lâyihası", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 18 Ağustos 2007, ss. 1-12.
- Can, Hasan H., "Mahalli İdare Birliklerinin Mevzuatımızdaki Yeri", *Güncel Mevzuat Dergisi*, S. 39, ss. 49-57, Ankara: Güncel Mevzuat Derneği Yayını, 2009.
- Demirkaya, Yüksel, "Osmanlı Devleti'nde Belediye (Hisbe) Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi Dergisi*, S. 41-42, 1998, ss. 303-317.
- Erdem, İlhan, "Büyük Selçuklularda Kent Reislîği", *Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altay Köymen Armağanı*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: 5, Konya-2011, ss. 137-146. [http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdf\\_armagan/tumu.pdf#page=140](http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdf_armagan/tumu.pdf#page=140)
- Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umuru-u Belediye*, İstanbul, 1922, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları no:21, C. 3, İstanbul, 1995.
- Eryılmaz, B.-Eken, M.-Şen, (Der.) M. L., "Türk Yerel Yönetim Sisteminde Reform ve Yeni Kamu Yönetimi", *Kamu Yönetimi Yazıları*, Nobel Yayınları, 2007, s. 42-70.
- Eşrefoğlu, Eşref, "İslamiyet'de İhtisabın Prensipleri", *İstanbul Üniversitesi Dergisi*, 1956, ss. 99-104. <http://www.iudergi.com.tr/index.php/tarih/article/view/2338/1956>
- Göksu, Erkan, "Türkiye Selçuklu Devletinde Gulâm Eğitimi ve Gulâmhâneler", *Journal of Oriental Studies* Nüsha, yıl. 7, S. 24, Güz 2007, ss. 65-84.
- Gümüş, Musa, "Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 İslahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", *BİLGİ (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 47 Güz 2008, ss. 215-239.
- Kaya, Kemal, "Tanzimat'tan Önce Belediye Hizmetleri ve Voyvodalar", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2007, ss. 101-112. [http://eskieserler.net/dosyalar/mpdf%20\(657\).pdf](http://eskieserler.net/dosyalar/mpdf%20(657).pdf)
- Kazancı, Metin, "Osmanlı'da Halkla İlişkiler", *Selçuk İletişim Dergisi*, 2006, ss. 5-20, [http://www.iletisim.selcuk.edu.tr/dergi/gs/2006\\_cilt4s3.pdf](http://www.iletisim.selcuk.edu.tr/dergi/gs/2006_cilt4s3.pdf)
- Kazıcı, Ziya, "İslâm Dünyasında Şehir Yönetimi", *İlahiyat Fakültesinin İlmî Dergisi*, S. 14-15, 2011, ss. 73-80. [http://teolog.edu.kg/uploads/dergi\\_2011.pdf#page=73](http://teolog.edu.kg/uploads/dergi_2011.pdf#page=73)

<sup>36</sup> Tekeli-Ortaylı, *Türkiye'de Belediyeçiliğin Evrimi*, Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1978.

- Lafi, Nora, "Eski Düzen ve Çağdaşlık Arasındaki Belediye Reformları: Yeni Bir Yorumsal Örneğe Doğru" 1. *Uluslararası Eminönü Sempozyumu*, 2006, ss. 340-347.
- Okan, H. Aktan, "Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı Atatürk'ün Ekonomi Politikası: Ulusal Bağımsızlık ve Ekonomik Bağımsızlık", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, ss. 29-36.
- Özcan, Koray, "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Modelleri", *İtüdergisi/a Mimarlık, Planlama, Tasarım*, C. 6, S. 1, 3-15 Mart 2007.
- Özcan, Ruhi, "Osmanlı Devleti'nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2005, turkiyat.selcuk.edu.tr, ss. 237-266.
- Öztaşkın, Özlem Bektaş, "Osmanlı Reayası ile Avrupa Serfinin Karşılaştırılması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl. 2007, KKEFD, S. 16, ss. 247-264.  
<http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/SBED/issue/archive>
- Tatar, Taner-Dönmez, Mehmet, "Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu", *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 2008, C. 7, S. 1 (Ekim 2008), <http://web.firatu.edu.tr/daum/default.asp?id=77>
- Tekeli, İlhan-Ortaylı, İlber, *Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi*, Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1978.
- Yerel Siyaset, *Yerel Siyaset Dergisi Yerel Siyaset Konulu Sempozyum Kitabı*, Okutan Yayınları, 1. bs., Ocak 2008, ss. 1-349.
- Yılmaz, Reha, "Osmanlı Devletinde İnsan Haklarını Koruyucu Müesseseler", *Journal of Qafqaz University*, Fall 2000, Number. 6, ss. 51-58.

# Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine

Numan Konaklı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Şükrü Nali Paşa İ.Ö.O İnegöl-Bursa  
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Tefsir Bilimdalı Doktora Öğrencisi  
numankonakli@yahoo.com

Öz

*Bir metni anlamak, metnin kurucusu olan müellifin dünyası ile metnin kendisine nüfuz etme süreçlerine bağlıdır. Bu süreçleri gerçekleştirmek için kuşkusuz okur her iki olguyu kavramanın hermenötik enstrümanlarına ihtiyaç duyar. Bu enstrümanların niteliği metnin kendine özel bağlamı ile yakından ilişkilidir. Anlama ve yorumlama işleminde merkeze metni aldığımızda müellifin metne vermiş olduğu başlığın mutlaka dikkate alınması gereken bir gerçek olduğu ortadadır. Bu çalışma anlama ve yorumlama etkinliğine hermenötik bir katkı olarak eser başlıklarını yorumsamacı bir şekilde okumayı ve analiz etmeyi önermekte ve bu bağlamda klasik ilim geleneğindeki bazı metinler üzerinde bunu tatbik etmeye çalışmaktadır.*

*Anahtar Kelimeler: Başlık, metin, yazar, yorum, okuma, anlama.*

## **A Hermeneutic Reading about Classic Book Titles**

*The understanding of a text depends on the comprehension of the writer's world and the courses of penetration into the text itself. Admittedly, the reader needs some hermeneutical instruments in order to fulfill these conditions. The characteristic features of these instruments have very close connection with the special context of the text. This article examines and offers a hermeneutical reading of the titles of some Arabic works belong to the classical scientific tradition in Islam.*

*Key Words: Title, text, writer, hermeneutic, reading, understanding.*

Atıf

Numan Konaklı, Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine,  
Marife, Yaz 2012, ss. 131-143

## I. Giriş

Bir esere başlık koymanın fonksiyonu nedir? Müellif eser başlığı seçiminde sıradan bir tercih mi ortaya koyar yoksa eser ile ulaşmak istediği amaca ve projeye ışık tutan bir başlık mı seçer? Eser başlıklarını analiz etmenin eseri anlama ve yorumlama sürecine katkısı var mıdır? Bu yazı bu ve benzeri sorular etrafında birtakım dilbilim ve tefsir klasiklerinin eser başlıklarını ön planda tutarak bazı tespitler sunmayı amaçlıyor. Öncelikle belirtmek gerekir ki bir isimlendirme işlemi olmaksızın hem insanlar arası iletişim hem de insani hayatın işleyişi imkansız hale gelmektedir. Diğer yandan eşya ve nesnelere isimlendirme işlemi varlıklara cins ve türdeşleri arasında belirginlik ve ayırım özellikleri kazandırması bakımından işlevsel bir özellik taşır ve belirli bir etkiye sahiptir. Ne var ki eserlere başlık koyma işlemi söz konusu olduğunda genelde bu durumlar akla gelmemektedir. Belki de okuyucular tarafından esere başlık koyma işleminin sıradan bir işlem olduğu düşünölmektedir. Fakat ilim ve düşünce tarihimizde özellikle klasik eserler söz konusu olduğunda bazı eserler içeriklerinin ve ele aldıkları konuların yanı sıra ayrıca başlıklarıyla da bizim dikkatimizi çekerler. Bu eser başlıklarında sıradanlığı aşan çeşitli anlam ve göndermelere sahip bir isimlendirmenin söz konusu olduğu göröölür.

İlim geleneğinde tedvin döneminden itibaren müellifler bir şekilde eserlerini isimlendirirler. Bazen bu isimlendirmenin müellifin talebeleri, aynı ekol içerisinde birileri veya eseri yazıya geçiren müstensihler tarafından da yapıldığı bilinir. Bu bağlamda metinler-arası bir okuma yapıldığında erken dönemlerden itibaren eser başlıklarının ilim çevrelerinde mütedavel bir şekilde zikredildiği göröölabilir.<sup>1</sup> Eserin içeriği üzerine zihinsel emek harcayan müellif aynı zamanda eser başlığına ilişkin de zihinsel bir çaba harcar. Bu bakımdan başlık koymak esasında müellifin özgün üretiminde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki başlık eserin söylemsel ve tarihsel değerine nezaret etmektedir.<sup>2</sup> Okur, eserin içeriğini ve eserde ortaya konulan muhtevayı veya söylemleri zihninde eser başlığı ile özdeşleştirerek muhafaza eder. Eser başlığı eserin tüm söylemlerini odak bir merkeze doğru çekerek birleştirir. Başlık ayrıca okuyucuya yöneltilen söylemi, okuyucunun kavrayış ve dikkatinin birbirini izlediği ve okuyucunun dağınık yorumlarını ilgili konu ve bilişsel-kültürel alan çerçevesindeki muhkem bir daireye ve söylem sanatı etkinliğine ilişkin bir ilk isteğe yönlendirip bir araya toplayan yönlendirilmiş bir destek noktasıyla birleştirmede merkezi bir vasıtaadır. Zira hiçbir metin okuma başlıkta önceden oluştu-

<sup>1</sup> Burada eser başlıklarının tarihi aidiyeti ve otantisitesine değinmeksizin verili durum üzerinden bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Yazıdaki değerlendirmelerin umum ifade etmediği bilinmelidir. Yani bu tespitler kültürde üretilen bütün eserleri kapsamaz. Daha çok bazı klasik eserlerin başlıkları üzerinden yorumlar sunulacaktır. Zira her eser başlığı içeriğiyle paralel ve karşılıklı bir başlık taşımaz. Kültürde içeriğinden bağımsız eser başlıklarına da sık sık rastlanıldığı gibi ayrıca farklı bir tavrı olarak da eserlerine hiç başlık koymayan hatta kendi adını dahi zikretmeyen müelliflerin varlığına da kütüphanelerimizde rastlanır.

<sup>2</sup> Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 164.

rumuş giriş ve başlangıçlarla sınırlı kalmaz.<sup>3</sup> Bu açıdan eser başlığı, okuma eyleminde okurun zihninin mevzular arasında dağılmasını engelleyerek eserin yöneliği ana mevzu üzerine yoğunlaşmayı sağlar.

Başlığın özellikle okurun zihni ve okuma eylemi üzerinde fonksiyonel bir yapısı vardır. Bu durumu daha iyi anlamak için tersine bir hareket yapalım. Mesela başlıksız bir eser okumayı deneyelim veya başlıksız bir eser okuduğumuzu düşünelim. Bu durumlarda başlıksız bir metin okuyanın bilinç hali, anlamının ontolojik yapısında bir parçalanma ve semantik etkinlik itibariyle anlamın elde edilme imkanlarının çözülmeye uğraması şeklinde düşünülebilir. Diğer yandan herhangi bir eserin okunuşu başlığın anlamına ilişkin ilk kurucu ana/bakışa bağımlılığını sürdürür. Bu, baştan beri metnin bütünü ve metne yüklenen mümkün bütün detayları kuşatma işlevi gören andır/bakıştır. Böylece eser bu an/bakış ile damgalı kalır.<sup>4</sup> Teorik bir örnek olarak bazı kutsal kitapların isim ve başlıkları bu bakımdan anlamlıdır. Mesela Tora/Tevrat'ın "Hüküm" ve Avangel/İncil'in "Müjde" anlamı itibariyle sahip oldukları ilahi başlıklar esasında söz konusu metinlere yüklenen bütün detayları kuşatan bir işleve sahiptirler. Aynı şekilde son ilahi kitap Kur'an hakkında da "Okunan/Okuyan/Toplayan" anlamları itibariyle benzer bir tespit yapılabilir.

Eser başlığı okuyucuda bir "duyum akımı" sağlar ve başlıktaki sözcüklerin duyumlarını bir bütün içerisinde birleştirir. Müellif bu durumda tek bir sözcük içerisinde birden çok duyum emdirir. Bu sebeple bir kitap ya da şiirde sık sık yinelenen bir sözcük kimi zaman bu kitap ya da şiirin içerdiği çeşitli duyumların tümünü soğurur ve bir anlamda yapıtın kendisine eşdeğer hale gelir. Yazımsal bir yapıtın başlığı, bir resmin ya da bir müzik parçasının adına göre çok daha büyük bir ölçüde yapıtın içerdiğini dile getirir ve anlamını tamamlar. Don Kişot, Hamlet ve Anna Karenina gibi kitap adları bu durumu çok açık bir şekilde göstermektedir; tek bir ad, bir yapıtın tüm duyumunu içermektedir. Güzel bir örnek de Gogol'un Ölü Canlar'ıdır. Başlangıçta bu ad ile, ölmüş ama isimlerin henüz resmi listelerden silinmemiş ve hala sanki hayattalmış gibi alınıp satılabilen toprak kölelerine atıfta bulunmaktadır. Bu sözcükler, söz konusu ölü alışverişi çevresinde kurulmuş kitabın bütünü boyunca hep bu duyum çerçevesinde kullanılmaktadır. Ancak bu iki sözcük yapıtın bütünüyle aralarında var olan ilişki dolayısıyla önemli ve sınırsız ölçüde daha geniş yeni bir duyum kazanmaktadır. Kitabın sonuna ulaştığımız zaman "Ölü Canlar"ın bizim için taşıdığı anlam artık ölü toprak kölelerinden çok, öyküdeki fiziksel bakımda çn hayatta ama manen ölmüş bulunan tiplerin tümüdür.<sup>5</sup>

İlim ve kültür tarihimizdeki eser başlıkları incelendiğinde başlıkların iki şekilde kurulduğu görülür: Birincisi: Başlık eserde ortaya konulan konunun maksadına açıkça işaret eder. İkincisi: Başlık eserde ortaya konulan konunun genel ma-

<sup>3</sup> Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vîl*, s. 164-165.

<sup>4</sup> Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vîl*, s. 165.

<sup>5</sup> Vygotsky, *Dil ve Düşünce*, s. 208-209.

nasına hiçbir şekilde işaret etmez.<sup>6</sup> Ayrıca metin üzerinde eser başlığı açısından farklı iki türlü bir ilişkiden de söz edilebilir. Bunlardan ilki müellif-başlık ilişkisi ve diğeri başlık-eser ilişkisi. Bunların her biri arasında diyalektik bir ilişki söz konusu olup karşılıklı ilişkileri itibariyle yeni anlama süreçleri ortaya çıkarırlar. Bir yandan okur tarafından bu gibi başlıkların yorumlanması, başlığın anlamındaki metaforik aktiviteye ilişkin genel işaretleri okuma imkanı sunar. Diğer yandan da başlık konuya girişin bir anahtarı olmaktan ziyade daha çok müellifin kendisine ilişkin bir anahtardır. Bu açıdan bakıldığında başlık, içerisinde müellifin/yazarın özel konunun kendisini gösterdiği evrenin anahtarı olur. Ayrıca bu özel konumda olguyu ve yazarın işlediği konu ile olan pragmatik ilişkilerin sınırlarını anlamının tarihselliğini aşan bir dil muhafaza edilir.<sup>7</sup>

Burada başlık ile müellif ve onun dünyası arasında kurulan irtibat önemlidir. Başlık analizi bizi müellifin evrenine ve onun eser üzerinden yürüttüğü amaç ve projeye götürür. Müellif bir bakıma seçmiş olduğu başlık ile eserin yorumsamacı anahtarlarını bize sunar. Fakat her eserde bu anahtarlara uzanmak kolay gözükmemektedir. Bazı klasik eserlerde müellif tarafından başlık üzerinden bir şifreleme işlemi gerçekleştirilir ki bu şifrenin çözümü metnin muhatabı ve alıcısı için zaman alan bir uğraşı gerektirebilir. Özellikle kurucu metinlerin ve klasik eserlerin çoğu içerikleri itibariyle kapılarını okura kolayca açma konusunda dirençlidirler. Yine bu yorumsamacı çaba sadedinde sadece başlıktan hareket etmek okur için yeterli veri sağlamaz. Metnin okuruna başlık üzerinden yorum imkanı sunabilecek daha fazla hermenötik enstrümanlara ihtiyaç vardır. Bunların en önemlisi eserin başlık ve içeriğinin karşılıklı bir analizidir. Öncelikle bu analiz sayesinde başlığın durduğu yerin sağlaması yapılabilir. Diğer taraftan müellifin içinde yaşadığı tarihsel bağlam ve bu bağlam içinde müellife özel evrenin ve onun amaç ve yönelişlerinin tespiti başlık okumada okura veri sağlayan diğer unsurlardır. Bu şekilde eser başlığı analizi aynı zamanda eseri anlama ve yorumlama işlemine ciddi katkılar sağlayan bir çaba olarak da düşünülmelidir.

## II. Eser Başlıklarına İlişkin Bazı Okumalar

Eser başlıklarını yorumsamacı bir şekilde analiz ederek müellifin amacını ve yönelişini tespit etmeye yönelik bazı okumalar mevcuttur. Bu okumalarda bazı klasik eserlerin başlıkları analiz edilerek okura eserin durduğu yeri anlamaya ilişkin önemli anahtarlar sunulur.

A) İlk örnek olarak burada Taberî'nin (ö. 310/923) "*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" (Kur'an Ayetlerinin Te'vili Hakkındaki Beyanı Toplayan) isimli eseri ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) "*el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûn'il-Ekâvil fi Vucûhi't-Tenzil*" (Kur'an'ın İnce Sırlarının Hakikatlerini ve Te'vîl Vecihleri

<sup>6</sup> Yazar başlık kurgusunun ikinci kısmına örnek olarak Gazzâlî'nin *Mihakkü'n-Nazar* (Düşünmenin Ölçütü) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l-Muâne* (Hoşnutluk ve Samimiyet) isimli eserlerini örnek olarak sunar. Fakat şunu belirtmek gerekir ki bu başlıklar metnin ana izleğinden farklı olsalar da içerikten tamamen bağımsız değillerdir.

<sup>7</sup> Nâsır, *El-Luga ve't-Te'vîl*, s. 165.

Hakkında Söylenenlerin Kaynaklarını Keşfeden) isimli tefsir tarihinin iki önemli klasiği üzerine Sîzâ Kâsım-Drâz'ın bazı mülahazalarını sunalım.<sup>8</sup> Kâsım öncelikle iki müellif arasında çeşitli açılardan karşılaştırmalı okumalar yapar. Bu açılardan biri müellifler arasında iki asrı aşan bir zaman aralığının mevcudiyetidir. Bu zaman aralığında ilim ve düşünce tarihinde metinler etrafında, metinlerin inşa ve anlama yöntemleri üzerine düşünme noktasında büyük bir değişim söz konusu olmuş ve yine bu aralıkta –hicri IV ve V. asırlar- dilbilim (belagat) düşüncesi yerleşik hale gelmiştir. Bu durum Kâsım'a göre Taberî ve Zemahşerî'nin metin yazımı (yazım anlayışı) noktasında birbirinden farklı merhalelere ait olduklarını gösterir. Taberî “metin üretimi” merhalesine ait iken; Zemahşerî ise “ölçüt/kriter üretimi” merhalesine aittir.<sup>9</sup> Yani iki müellifin eserleri açısından ilki söylem üretimi üzerine ikincisi de söylem analizi üzerine yoğunlaşmıştır. Bunu her iki düşünürün kalkış noktalarından –eserlerinin mukaddimelerinden- hareketle anlamak mümkündür.

Taberî'nin *Câmiul'l-Beyân* isimli tefsir eseri tek bir metin değildir. Zira bu eser Kur'an metninin ortaya çıkardığı ve Taberî tarafından sahiplerinin görüşlerinin kaydedildiği ilgili metinlerin tümünü kapsadığı hipotezini temel alır. Bu metinler Taberî'ye kadar geçen sürede Kur'an tefsiri ve yorumu ile ilgili olarak ortaya konulan ve Taberî'nin ulaşabildiği ilgili bütün metinleri kapsar. Gerçekten Taberî'nin bu metinleri derlemede rolü büyüktür. Bazı yerlerde bu metinlere yorum ve kayıtlar düşer ve birbirleriyle karşılaştırır. Fakat eserinde kendisiyle ittifak eden ve etmeyen metinleri bir araya getirir.<sup>10</sup> Taberî'nin bu eserinin Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn ve kendisine kadar gelen tefsir hakkındaki görüşleri toplayan bir ansiklopedi (câmî) olduğunu söyleyebiliriz. Selefin görüşlerini tedkik etmek isteyen araştırmacılar, öncelikle onun eserine müracaat ederler. Bu eser lugat, tarih, fıkıh, nahiv, kıraat, İslami ve câhili şiirler için de bir kaynak teşkil eder.<sup>11</sup>

Zemahşerî ise *Keşşâf*'ta standart bir temelde seçmecî bir işlem gerçekleştirmiş ve Kur'an'ı tefsir etmek isteyenlerin örnek alıp izleyebileceği bir model ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin girişinde dile getirdiği ifadeleri bunu örnekler: “Girişlerde bazı meseleler dile getirdim ve Bakara Suresi'nin hakikatlerine dair epey söz ettim. Bu çok sorulu-cevaplı ve uzun uzadıya detaylı bir söz idi. Bununla bu ilmin nüktelerinin çokluğuna dikkat çekmeye ve insanlar için izleyecekleri bir fener ve dikkate alacakları bir örnek olmasına çalıştım”. Şu halde Taberî'nin *Câmiul Beyân*'ı kültürün metinlerden ortaya çıkardığı bütün unsurları kapsamaktadır. Buna kültürün içerisindeki hakim unsurun benimsemediği unsurlarda dahildir. Yani İslami kültüre ait olmayıp ehl-i kitap kültürüne ait unsurlar da –İsrailiyyat unsurları- Taberî'nin eserinde kendine yer bulmuştur. Zemahşerî ise beyani, mezhebi ve akli ölçütler/kriterler temelinde ortaya koyduğu metinleri seçmecî bir işlemle ele al-

<sup>8</sup> Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*. Makalede Taberî ve Zemahşerî'nin eserleri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde Kur'an'ın anlatım sanatına ilişkin Eyüb Kıssası'nı örnek olarak incelenerek metin üretimi ve göstergebilim üzerine bazı tespitler ortaya konulmaya çalışılır.

<sup>9</sup> Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

<sup>10</sup> Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

<sup>11</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 142.

mış<sup>12</sup>, söylemin üretim mekanizmaları üzerine kriterler ve ölçütler koymaya çalışmıştır.

Diğer taraftan iki eseri karşılaştırma açısından ayrıca kültürde/gelenekte üretilen metinlerin muhatabı kimlerdir? sorusunun sorulup cevaplanması gerekmektedir. Bu soruya ilişkin değişik cevaplar sunulabilir. Sorunun pratikteki yanıtı ilgili metinlerin kendilerine bilginler seviyesi ve halk seviyesi arasında gelip giden bir düzlemi dikkate aldıklarıdır. Kâsım'ın tespitlerine göre Taberî'nin ortaya koyduğu mesajın alıcısı insanların genelidir. Bu yüzden, Taberî açısından Kur'an'ın da muhatapları anlayabilmesi için Arapça bir dil ile indirilmesine kıyasla kendi ortaya koyduğu mesajın/söylemin anlaşılır olması gerekmektedir. Taberî'nin mesajının hedefi, söyleneni anlatmak/anlaşılır kılmaktır (ifhâm). Zira muhatabın anlamaya güç yetiremediği bir mesaj ortaya koymak abesle iştigal demektir. Taberî eserinin girişinde bu düşünceyi açık bir şekilde vurgular. Fakat doğal olarak Kur'an tefsiri ve te'viline dair bazı ihtirazi kayıtlar ortaya koyar ve Kur'an'ın anlaşılmasını bir takım şartlara bağlar. Buna göre Taberî te'vili üç mertebeye ayırır. Birinci mertebe, en üst mertebedir ki te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği mertebedir. İkinci mertebe, ancak Rasul'ün beyanı ile te'vili bilinen mertebedir. Üçüncü mertebe ise Kur'an'ın indirildiği dilin bilgisine sahip olan herkesin te'vilini bildiği mertebedir. Üçüncü mertebede ortaya konulan en önemli nokta Taberî'nin "Kur'an'ın anlatım sanatlarını (mesel, hikem, mevâiz, iber) dikkate almak" diye isimlendirdiği noktadır. Zira Kur'an diline dair bilgi sahibi olan herkes bütün bu söylem türlerini içeren ayetlerin te'vilini yapabilir.<sup>13</sup>

Zemahşerî ise Taberî'nin tam tersine bir yaklaşıma sahiptir. Onun eserinde ortaya koymaya çalıştığı mesajın muhatabı seçkinlerin seçkini kimselerdir. Ona göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama sadece bu seçkinlerin seçkini kimselerin gerçekleştirebileceği bir ameliyedir. Sıradan insanlar ve halk seviyesi "Kur'an'ın gizli sırlarının hakikatlerini" anlamaktan uzaktırlar. Zemahşerî'ye göre tefsir bir takım kaide ve metotları olan bir ilimdir. Tefsir ameliyesini Kur'an'ın indirildiği dilin bilgisine sahip herkes yerine getiremez ve tefsirin incelikleriyle uğraşmaya güç yetiremez. Bu bağlamda Zemahşerî *Keşşâf*'ın mukaddimesinde bir kişinin meânî ve beyân ilimlerinde üst düzeyde bir seviye kazanmadıkça Kur'an tefsiri ve tevilini gerçekleştiremeyeceğini açıkça beyan ederek konuyu şöyle izah eder: "Bir kişi Kur'an'a ait olan meânî ve beyân ilimlerinde ustalaşmadıkça, Kur'an ilimlerini bilme durumuna gelemeyiz ve gizli kalan sırları araştırmada ehil olamaz. Bu iki ilimde üstünlük elde etmek için zaman zaman bu ilimler üstünde durulması ve incelemelerde bulunulması gerekir. Allah'ın kitabında bulunan incelikleri keşfetmede, Allah Rasûlünün mucizelerini açıklamada bu ilimleri tatbik etme çabasında bulunulmalıdır."<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

<sup>13</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 36-37; Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 39-40.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17.



*Câmiu'l-Beyân*'ın mukaddimesinde gördüğümüz gibi Taberî muhatab cihetinden meseleye yönelmektedir. Bu bakımdan ana ilgisi söylemi “anlatmak/anlaşılır kılmaktır” (ifhâm). Zemaşerî ise mütekellim/söyleyen cihetinden meseleye yaklaşmaktadır. Onun ana ilgisi de “anlamadır” (fehmi). Zemaşerî “anlama fikri” üzerinden Kur’an metnine yaklaşır ve anlama sorunu ile ilgili kriterler geliştirmeye çalışır. Zemaşerî bütün incelik ve sırlarıyla ilahi hitabı anlamaya çalışmaktadır. Bu yüzden eserinin başlığını “*el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tenzîl*” (Kur’an’ın İnce Sırlarının Hakikatlerini ve Te’vîl Vecihleri Hakkında Söylenenlerin Kaynaklarını Keşfeden) olarak seçmiştir.<sup>15</sup>

B) İkinci örnek de Câbirî tarafından Sekkâkî’nin bir dil-belagat klasiği olan “*Miftâhu'l-Ulûm*” (İlimlerin Anahtarı) isimli eserinin başlığına ilişkin yaptığı yorumsamacı okumadır. Eser başlığına ilişkin olarak Câbirî’ye göre öncelikle dikkat etmemiz gereken husus, konunun mefatîh (anahtarlar) ile değil miftâh (anahtar) ile ilgili olduğudur. Bu başlıkla ilgili bir mülâhaza için biraz daha gerilere gitmek gerekmektedir. Bilindiği gibi tarihsel süreçte Harizmî (IX. yy.) Sekkâkî’den (XV. yy.) çok önceleri yaşamış ve *Mefâtihu'l-Ulûm* (İlimlerin Anahtarları) adıyla bir eser neşretmiştir. Harizmî’nin bu eseri onun ifadesiyle: “Alimlerin her tabakası arasında kullanılan terim ve uyaşımaları içerir” tarzındadır. Eserini iki makaleye ayırmıştır: Bunlardan biri şer’i ilimler ve bunlarla yakından ilgili olan Arap dili ilimleriyle, diğeri ise Yunan ve diğeri yabancı milletlere ait ilimlerle ilgilidir. Buna göre Harizmî’nin eseri bütün ilimlerin anahtarlarını yani özel terimlerini ihtiva etmektedir.<sup>16</sup>

Eserine Harizmî’nin eserini andıran bir başlık seçen Sekkâkî’nin *Miftâh*’ının konusu ise daha farklıdır: Bir taraftan, onun eseri dini, dilbilimsel, felsefî hatta beyan sahasındaki ilimlerin hepsini içermez. Sadece “bir edebiyat türü” dediği, beyan alanının bir nevi ile sınırlıdır. Diğeri taraftan ise “bazı terim ve ortak üretilen terimsel kelimeler” ile kalmayıp, “edebiyat ilimleri”ni birbirine bağı ve girişik kılarak “birbirine kenetlenmiş ilimler” haline getiren unsurları ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, eserini hakkını vererek okuyanlara “ilmin bütün bölümlerinin kendini açacağını” garanti etmektedir. Bu yüzden de eserini “ilimlerin anahtarı” diye adlandırmıştır.<sup>17</sup> Sekkâkî’nin ilimlerin anahtarı diye sistemleştirmeye çalıştığı bu ilim edebiyat ilminin bir türü olan “beyan ilmi”dir. Eserin başlığı bir yandan gelenekte kendinden önce üretilmiş bir başlığa göndermede bulunmakta diğeri yandan da müellifin projesi adına cüretli bir iddia barındırmaktadır.

C) Bir başka örnek de Ammâre Nâsır’ın Fahreddîn Râzî’nin *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb* (Büyük Tefsir/Gaybın Anahtarları) isimli eseri üzerinde gerçekleştirdiği başlık okumasıdır. Nâsır’a göre “*Tefsîr-i Kebîr*” (Büyük Tefsir) ifadesini Râzî “tek bir meseleden birçok mesele ortaya çıkarmak mümkündür” şeklinde hasımlarına meydan okuyarak ortaya koymuştur. Bu bakımdan Râzî’nin dil üze-

<sup>15</sup> Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 40-42.

<sup>16</sup> Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 90-91.

<sup>17</sup> Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 91.

rinde meseleler ortaya çıkarma/üretme isteği, anlamının alanını açma ameliyesi anlamına gelir. Diğer taraftan Râzî metinlerin sadece anlama (fehmi) için değil esasında yorum için ortaya konulduğunu düşünür. Dolayısıyla yorum anlamı elde etmek için olumlu konumun belirlenmesinde farklı bakışı gerektiren asli bir çabadır. Kur'an'ın muhkem ve müteşabih şeklinde nitelenmesinde Râzî müteşabih hakkın-da şöyle düşünür: "Aslen bu nasslar te'vil edilmek (yorumlanmak) için ortaya konulmuştur, literal olarak elde edilen hakikatler gibi kabul edilmek için değil."<sup>18</sup> Bu dil ve dile bağlı anlama alanında Râzî'nin açtığı yeni bir cephedir. Çünkü anlamının birbiriyle rekabet eden konumlarının aktivitesi için ilkesel öneri, yorumun konusu olması sebebiyle metnin bütününde etkinlik noktalarının serbest bırakılmasına dayanır.<sup>19</sup>

*Tefsir-i Kebîr* isimlendirmesi, söze dayalı meydan okuma isteğinin ve üretici dilsel aktivite şeklinde dilin çoğaltılmasının alemi olması itibariyle müellifin/öznenin evrenini açmasına karşın *Mefâtîhu'l-Gayb* (Gayb'ın Anahtarları) isimlendirmesinde delilin ve söz'ün ifade alanı olması itibariyle gaybî delâlet evreni açılmaktadır. Zira Râzî'ye göre: "Biz, kendisi hakkında delil olan gaybı biliriz. Bu durumda söz, gaybı herhangi bir karışıklığa meydan vermeden ifade eder. Bu açıdan âlimler şöyle demişlerdir: Şahid ile (görülenle) gâib olana (görünmeyene) istidlalde bulunmak, bir delil çeşididir. Biz, gaybet lafzının, ancak hazır olması mümkün olan bir şey hakkında kullanılabileceğini kabul etmiyoruz. Bunun delili kelâmcıların, "Bu, gâib olanı hâzır olana katmak babındandır" demeleri ve gâib sözü ile Allah'ın zatını ve sıfatlarını kastetmiş olmalarıdır. Allah en iyi bilendir."<sup>20</sup> Buna göre başlık, yorumun ve bilgisel anahtarlarla uğraşmanın epistemolojisine dahil olur. Râzî başlangıçta gayb alemini huzur'a (şahide) açmak için çaba gösterir. Hatta gaybet lafzını huzur ifade eden anlamda kullanımıyla sınırlar.

Râzî'nin anahtarlarına şekil vermekle meşgul olduğu gayb alemi dilsel inceleme gerçeği itibariyle mana alemi ile meşgul olmaktır. İşte burada Râzî gayba işaret etmede referans olan bilgiyi analiz eder. Şöyle düşünür: "Arif bazen gayb'tan haber verir. Genel olarak bazı yönler bunun mümkün oluşuna işaret eder. Biri şudur: Biz bir insanın uykuda iken gaybı bildiğini gördüğümüzde aynı şeyin uyanıklık halinde de gerçekleşmesi uzak ihtimal değildir. Söz konusu saatte duyu organları etkinliğini kaybedip nefis de tedbirden (tabi olduğu düzenleme) kurtulduğunda kuds alemine bitişir ve orada olan bazı gerçekleri idrak eder. Hayal kuvveti bu anlamlara uygun biçimler edinir. Ardından da bu biçimler ortakduyu'ya iletilir ve görünür hale gelir."<sup>21</sup> Hayal kuvveti seviyesindeki bu başlangıç anlamların uygun biçimlerinin ortaya çıkarılması için bilgi ve yorum yollarını aramaya koyulur.

Bu durumda "*Tefsir-i Kebîr ve Mefâtîhu'l-Gayb*" (Büyük Tefsir ve Gaybın Anahtarları) başlığı bir yandan anlamının değişmezliği ve dil ile meşguliyet ve dil'i üretme açısından, diğer yandan da gayb cephesinde temel dini metnin yapısı için

<sup>18</sup> Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 202-204.

<sup>19</sup> Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 166.

<sup>20</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 31.

<sup>21</sup> Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 193.

yorumsamacı anahtarlar tasarlayarak Kur'an metninin birbirine eklenmiş kavrayışına işaret eder. Râzî, Kur'an'ın muhkem ve müteşabih sınırlarını, yoruma alan açılmasının nedeni, hatta farklı yorum etkinliklerinin ve bunlara ait ilimlerin temel gerektiricisi şeklinde değerlendirir. Çünkü "Kur'an-ı Kerim hem muhkem, hem de müteşâbih âyetler ihtiva ettiği için, insanlar bunların te'vil yollarını ve bazı âyetlerin diğer bazısına tercih yollarını öğrenmeye ihtiyaç duydular. Bunları öğrenme işi de, nahiv, lügat ve fıkıh usûlü gibi birçok ilimleri elde etmeye bağlı olmuştur. Eğer durum böyle olmasaydı, insan bu birçok ilmi elde etme ihtiyacı hissetmezdi. Kur'an'da müteşabihlerin yer alması, bahsedilen bu büyük faydalardan dolayı olmuştur."<sup>22</sup> Bu şekilde Râzî gayb alemi ile irtibat kurmanın yolunun yorum imkanından geçtiğini düşünür. Buna göre Râzî eserine son derece kuvvetli göndergesel potansiyele sahip bir başlık koyar. Zira bununla biri şehâdet diğeri de gayb alemi olmak üzere farklı iki aleme giriş yapar.<sup>23</sup>

### III. Yeni Bir Eser Başlığı Okuma Denemesi: *Delâilü'l-İ'câz*

XI. yüzyılda yaşayan, nahiv (gramer) ve belâgat üstadı Abdülkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1079) ait olan bu dilbilim klasiğinin başlığında iki anahtar kelime mevcuttur; "İ'câz" ve "Delâil". İlim ve düşünce tarihi dikkate alındığında "İ'câz" kelimesi ve terimi Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü vurgulayan ve sadece Kur'an için kullanılan bir ifadedir. Bu açıdan eserimizin başlığı "*Delâilü'l-İ'câzi'l-Kur'ân*" (Kur'an'ın Mucizeliğinin Delilleri) şeklinde de düşünülebilir. Fakat meselenin bilinir oluşundan dolayı buna gerek duyulmamıştır. Kur'an dilinin sahip olduğu ifade özellikleri bakımından üst düzeyde bir seyir göstermesi ayrıca gerek nüzül döneminde ve gerekse nüzül sonrası dönemde ortaya çıkan Kur'an'a karşı eleştiri ve tenkitlere karşı Kur'an'ı savunma gayretleri sonucunda Müslüman tasavvur Kur'an'ı erişilmez üstünlüğe sahip (İ'câz) –Kur'an'ın mucize oluşu- bir söz/kelam olarak ele almıştır. Özellikle İ'câz meselesi etrafında yapılan lafız-mana ilişkisi tartışmaları alanlarının farklılığına rağmen birçok disipline (kelam, tefsir, fıkıh, belâgat, edebiyat eleştirisi) mensup bilginleri meşgul etmiş ve daha özelden genel seyri itibarıyla Kur'an'ın İ'câz'ının hangi yönde gerçekleştiği; İ'câz'ın metin içi unsurlarda mı yoksa metin dışında mı gerçekleştiği (sarfe); metin içinde gerçekleştiyse bunun lafızda mı, manada mı nazım da (sözdizim) mı yoksa başka farklı unsurlarda mı aranması gerektiğine dair uzun yıllar süren tartışmalar ve zihinsel üretim söz konusu olmuştur. İki buçuk yüzyılı aşan uzun bir zaman diliminde süregelen bu tartışmalara katkıda bulunmak ve Kur'an'ın İ'câzı meselesini kapsamlı bir dil ve belâgat düşüncesi zemininde temellendirmek üzere Abdülkâhir Cürcânî birtakım eserler kaleme almıştır. Bunların başında da isminden de anlaşılacağı üzere *Delâilü'l-İ'câz* gelmektedir.

İ'câz meselesi klasik beyan ilimlerinin –kelam, tefsir, dilbilim- odak konularından birisidir. Cürcânî'nin eserinde her ne kadar odak konu "İ'câz" olsa da müellif

<sup>22</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 185.

<sup>23</sup> Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 166-168.

konunun ele alındığı zemini genişleterek İslami düşüncede özellikle dilbilim ve yorumbilim alanlarında önemli bir birikim oluşturmuştur. Bunları yaparken seleflerinin metinleriyle üretken ve analitik bir ilişki kurmuştur. Eserde bu ilişki rahatlıkla görüleceği gibi ayrıca eser, önceki eserler açısından metinler-arası bir okumaya da elverişlidir. Cürcânî'nin selefleri arasında dikkate aldığı en önemli kişilerden biri –birçok şiir ve nesir tenkitçisi yanında- Câhız'dır (ö. 255/869). Bilindiği gibi Câhız i'câz literatüründe bilinen ilk eseri kaleme alan kişidir. Eserin adı “*Nazmu'l-Kur'ân*”dır ve günümüze ulaşmamıştır. İ'câz konusuyla ilgili Câhız'la başlayan kitap te'lif etme geleneği, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Ahmed b. Süleyman Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/935) ve çağdaşı Ebû Bekr Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşid'in (ö. 326/939) aynı ismi taşıyan kitapları ile devam etmiştir. Hicrî üçüncü asrın sonlarında Ebû Abdullâh b. Yezîd el-Vâsitî el-Mu'tezilî (ö. 306/918) “*İ'câzu'l-Kur'ân fî nazmihî ve te'lîfihî*” isimli eseri kaleme almıştır. Vâsitî'nin bu eseri i'câz-ı Kur'ân literatüründe i'câz başlığını taşıyan ilk eserdir. Diğer eserler gibi bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Katip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn*'da Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) bu esere geniş ve küçük çapta olmak üzere iki ayrı şerh yazdığını ve geniş çaplı olanı *el-Mu'tezid* diye isimlendirdiğini belirtmektedir.<sup>24</sup> Sonraki süreçte Rummânî (ö. 384/994), Hattâbî (ö. 388/998), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024) i'câz ile ilgili metinleri Cürcânî'nin analiz ettiği eserler arasında yer alır. Burada Cürcânî'nin i'câz meselesine odaklanırken iki asrı aşan bir sürecin dil ve edebiyat birikimini analiz ettiği önemlidir. Cürcânî kendinden önceki kavram ve düşünceleri analiz ederek kendi kavram ve düşüncelerini sunma fırsatı bulmaktadır. O ayrıca kitaplarında yaygın ve sıkça rastlanan diğer ifadelerinde kendinden önceki bazı fikirleri yorumlamak suretiyle kendi terminolojisini pekiştirme imkanı bulmuş ve kendi fikri konumunu inşa etmeye başlamıştır.<sup>25</sup> Bu bakımdan *Delâilü'l-İ'câz*, merkezinde i'câz konusunun yer aldığı ve yaklaşık olarak iki asırdan fazla süren çeşitli tartışmalara çözümlemeler sunmaya çalışan bir fikrin ürünüdür.

Başlığın ikinci anahtar kelimesi “delâil”dir (deliller). Bu kelimenin seçilmesinde özel bazı göndermeler söz konusudur. Cürcânî öncesi i'câz literatüründe Rummânî “*en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*” isimli bir eser telif ederek “i'câzın nüktelerine” işaret etmiş; Hattâbî de “*Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*” adlı eserde “i'câzı meselesini beyân edip” açıklamaya çalışmıştır. Cürcânî ise söz konusu i'câz olgusunu “delillendirmek”, güçlü bir şekilde ortaya koymak arzusundadır. Burada bu eser başlıklarına bir gönderme niyeti düşünülebilir. Fakat “bir konuda gerçeğe ulaştırın ve ispatlanması istenen hususu gösteren şey” anlamını taşıyan delil kelimesindeki vurgu eserin içeriğiyle birlikte düşünüldüğünde yukarıdaki eserlere göndermeyi aşan bazı taraflar olduğunu da bize gösterir. Kanaatimizce bunlardan en önemlisi Cürcânî'nin i'câz meselesi etrafında dil ve edebiyat alanında seleflerinin dile getirmiş olduğu bazı görüşleri yeterli bulmaması ve bazı görüşleri de kapalı ve anlaşılmaz bularak kendi fikir ve görüşlerini verili bir dil zemini üzerinde göstermeye,

<sup>24</sup> Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 19-20.

<sup>25</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nazm*, s. 13.

örneklendirmeye ve delillendirmeye çalışmasıdır. Diğer yandan da Cürçânî gelenek içerisinde “i’câz idrak edilemez bir nitelik” diyen bilinmezci bir ekole karşı çıkmış ve Allah’ın hüccetinin açıklığını göstermek amacıyla “i’câzı delillendirmeye” çalışmıştır. Cürçânî şöyle der: “Beğendiğin her söz ve güzel bulduğun her lafız için bilinen ve akılla açıklanabilir bir güzellik sebebi olmalı ve bizim bunu dille ifade edecek bir yolumuz ve doğruluğunu ispat edecek bir delilimiz olmalıdır.”<sup>26</sup> Kur’an’ın i’câz özelliğini ortaya çıkarıp ona ulaşmak her asırda mümkün olabilir. Ve i’câzı bilmek yalnızca Kur’an’ın çağdaşı olan Araplara has değildir. Zira Cürçânî’ye göre: “Müslümanlar Hz. Peygamber’in mucizesinin kıyamete dek kalacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Bu şu anlama gelir: “Burhan ( yani mucizelik delili), bilmek ve öğrenmek isteyen herkese açıktır. Kur’an’ın mucizeliği konusundaki hücceti, bilmek isteyen herkes elde edebilir. Kur’an’ın mucize olarak nitelenmesi – i’câz- onun hakkında kıyamete dek kalacaktır ve bunu bilmenin yolu vardır.”<sup>27</sup> Cürçânî, i’câzı delillendirme noktasında oldukça istekli ve iddialıdır: “Ben açık olarak bir söz söylüyorum. Bu sözümde bana karşı çıkacak kimseden de korkmuyorum. Kur’an’ın nazmı (sözdizimi) bakımından mucize oluşunu ispatlamanın, benim ortaya koyacağımdan başka hiçbir yolu yoktur.”<sup>28</sup>

Cürçânî eserinde ayrıca kendinden önce ortaya konan i’câz görüşlerinin (vücûh) birçoğuna karşı çıkararak bunları reddeder. Buna kendisinin de ait olduğu Eş’arî ekolünün i’câz ile ilgili bazı görüşleri de dahildir. İ’câz’ı bilmenin bir zemini olarak edebiyat-bilim ve şiir-bilim’e ihtiyaç olduğunu düşünür. Ve bu ihtiyaca binaen kendisi bu ilimlerin/bilimlerin kilometre taşlarını tesis etmeye girişir. Cürçânî’nin ortaya koyduğu çabalar Kur’an i’câzının onun metin içi özelliklerinde olduğuna dair güçlü bir vurguya sahiptir. Kur’an’ın i’câz özelliğini nazım (sözdizim) teorisi diye isimlendirilen ve ilm-i meâni, üslupbilim vb. alt dallar içeren bir çatı kavramla açıklar. Nazım teorisi esasen Câhız’dan Kâdî Abdülcebbar’a kadar gelenekte işlenen bir görüş olmasına rağmen Cürçânî nazım hakkında yapılan açıklamaları ve bu bağlamda ortaya çıkan lafız-mana düalizmi üzerine yapılan analizleri özellikle de Abdülcebbar’ın yorumlarını kapalı, anlaşılmasız ve “delile muhtaç” olarak değerlendirir.

Eserde sık sık “Anlamlar artmaz, ancak lafızlar artar”, “Tek tek kelimelerde fesahatten söz edilemez. Fesahat ancak kelimelerin birbirine eklenmesiyle ortaya çıkar”, “Üstünlük, lafzın sağlamlığı ile olur” vb. önermeler kıyasıya tartışılıp eleştirilmekte ve bu önermelerin analizi yapılmaktadır. Bu önermeler Mu’tezile’nin önemli simalarından Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 1025) el-Mugnî isimli eserinde (c. XVI) yer almakta ve Cürçânî’nin amacı bu önermeleri çürütmek ve Mu’tezile’nin lafız teorisinin eleştirisini yapmaktır. O, Kâdî Abdülcebbar’ı fesahat ve nazım yorumlarının birtakım tutarsızlıklar barındırdığı, “lafızcı tarafının ağır bastığı”, “yapılan tanımların açık olmadığı” düşüncesiyle eleştirmekte ve bu yorumların kapalı olduğunu, içeriklerinin açık olmadığını belirtmektedir: “Bir sözün niye diğerinden

<sup>26</sup> Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 41.

<sup>27</sup> Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 10.

<sup>28</sup> Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 9.

üstün olduğunu bize anlatmanız ve bir şey belirlenir ve açıklanır gibi, üstünlük niteliklerini açıklamanız gerekir. Sözdiziminin nasıl olacağı ile ilgili hususları açıklamadan, niteliklerini anlatmadan ve örnekler vermeden ‘Üstünlük, sözdiziminin nasıl olduğu ile ilgili bir takım hususlardır ve kelimelerin birbirinin ardı sıra getirilmesinde izlenen özel bir yoldur’ demeniz bize yeterli gelmiyor.”<sup>29</sup> Bir başka yerde de şunları belirtir: “Şu halde fesâhatin ne olduğunun bilinmesi için rastgele bir karşılaştırma yapmak, ifadesi açık olmayan niteliklerle tanımlamak ve ucu açık sözler söylemek yeterli değildir. Sözü açıklayıp ayrıntısına girmedikçe fesâhat hakkında hiçbir şey biliyor değilsin.”<sup>30</sup>

“*Delâilü'l-İ'câz*” başlığının seçimini bu bağlamlara oturtarak değerlendirmek gerekir. “*Delâil*” kelimesinin seçiminde birden çok nokta söz konusu olmaktadır. Bunlar bir yandan gelenekteki yanlış i'câz görüşlerini tashih etmek diğer yandan bir bağlamda bilinmezci ekole karşı i'câzı açıklama ve verili bir ebediyat-bilim, şiir-bilim, nahiv (sentaks) ve belâgat zemininde bunu delillendirme çabası ve ayrıca Abdülcebâr'ın fesâhat ve nazım yorumlarının eleştirisidir. Bu bakımdan Cürcânî eserinde hem Kur'an ayetlerinden hem de kültürde üretilen şiir ve nesir metinlerinden seçtiği birçok örnek üzerinden tek tek analizler yapmakta ve kendi görüşleri ışığında Kur'an i'câzının “delillerini” açıklamaya çalışmaktadır.

#### IV. Sonuç

Eser başlıklarına ilişkin yapılan bu okumaları çoğaltmak mümkündür. Ne var ki bu okumalara dahil edilebilecek eserlerin çokluğu bir sınırdan durmamızı gerektirir. Zira önümüzde birçok ilmi disipline ait ve sayıları on binlerle ifade edilen bir ilim müdevvanatı durmaktadır. Bu müdevvenat içerisinde özellikle bazı dilbilim ve tefsir eserlerinin başlıklarının çağrışımları ve işaretleri üzerine yoğunlaşan bu yazıda eser başlıklarının, özellikle klasik eserler söz konusu olduğunda sıradan bir tercihi aşan bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Klasik eserleri üreten ve tasarlayan zihinlerin aynı zamanda güçlü hermenötik göndergelere sahip eser başlıkları koydukları dikkatimizi çekmektedir. Bu başlıklar bir yandan müellifin amaç ve projesini eserin içeriği ile birlikte yansıttıkları gibi diğer yandan da bu eser başlıklarının iyi bir analizi bizi müellifin evrenine götüren çeşitli imkanlar barındırmaktadır. Bu noktada daha da önemlisi eser başlığı analizinin eseri anlama ve yorumlamada okura yorumsamacı anahtarlar sunduğunun bu yazı ile birlikte gösterilmeye çalışılmış olmasıdır.

#### Kaynakça

- Bint eş-Şâti', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nuzum'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.

<sup>29</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 36.

<sup>30</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 37.

- Cürcânî, Abdülkâhir (ö. 471/1078), *Delâilü'l-İ'câz*, Mektebetü'l-Hancî, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1984.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (ö. 2010), *Mefhûmu'n-Nazm inde Abdülkahir el-Cürcânî*, Mecelletu Fusûl, I (1984), sy: 5, Kahire 1984.
- Kâsım-Drâz, Sızâ, *Tevâlüdü'n-Nusûs ve İşbâu'd-Delâle: Tatbîkan alâ Tefsîri'l-Kur'ân*, Alif: Journal of Comparative Poetics, Cairo 1988.
- Nâsır, Ammâre, *el-Luga ve't-Te'vîl: Mukârabât fî'l-Hermûnîtîkâ el-Garbiyye ve't-Te'vîli'l-Arabî el-İslâmî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2007.
- Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.
- , *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Mektebetü Külliyyetü'l-Ezher, thk. Ahmed Hicazî es-Sakka, I. bs, Kahire 1986.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Meyneniyye, Mısır 1903.
- Vygotsky, Lev Semenovich, *Dil ve Düşünce*, çev. S. Koray, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.
- Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Marife, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrut 2005.





# Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik

## Bünyamin Solmaz

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Sosyolojisi Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
bsolmaz@konya.edu.tr

## Adem Şahin

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Psikolojisi Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
adem1sahin@gmail.com

### Öz

*Ergenlik biyolojik, bilişsel, duygusal ve sosyal açıdan gelişme ve olgunlaşmanın gerçekleştiği, çocuktan yetişkinliğe bir geçiş dönemidir. Ergenlik aynı zamanda, diğer gelişim yüzlerinde olduğu gibi, dindarlık açısından da bir muhakeme ve tekrar şekillenme dönemidir. Bu makalenin amacı ergenlerde dindarlık-sosyal benlik ilişkisini ortaya koymaktır. Çalışmada öncelikle ergenliğin tanımı ve bu dönemde gelişimin temel özellikleri, daha sonra ergenlik döneminde dini gelişim ve son olarak ergenlerde dindarlık-sosyal benlik ilişkisi ele alınacaktır. Araştırmada dindarlıkla ilişkisi değerlendirilen sosyal benlik değişkenleri, aile ve arkadaş çevresi öncelikli olmak üzere meslek seçimi, eğitim hedefleri ve karşı cinsle ilişkilerdir.*

*Anahtar Kelimeler: Ergenlik, dindarlık, sosyal benlik, psikoloji, din psikolojisi.*

### **Religiosity and Social Self in Adolescents**

*This article is intended to expound the relationship between religiosity and social self in adolescents. We shall first address the definition of adolescence and the major characteristics of the growth in this period and then treat the religious development in the period of adolescence and finally examine the relationship between religiosity and social self in the adolescents. The variables of social self of which the relationship with religiosity is considered are particularly family and friends, as well as the choosing of vocation, education goals and the relationship with the opposite sex.*

*Key Words: Adolescence, religiosity, social self, psychology, psychology of religion.*

### Atıf

Bünyamin Solmaz, Adem Şahin, Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik,  
Marife, Yaz 2012, 145-158

İnsan hayatı, göstermiş olduğu gelişim özellikleri temel alınarak doğumundan ölümüne kadar çocukluk, ergenlik, olgunluk, yaşlılık gibi dönemlere ayrılır. Bunlar içerisinde ergenlik döneminin özel bir yeri vardır. Ergenlik biyolojik, psikolojik, bilişsel ve sosyal açıdan gelişme ve olgunlaşmanın yer aldığı, çocukluktan yetişkinliğe bir geçiş dönemidir. Ergenlik aynı zamanda, diğer gelişim yüzlerinde olduğu gibi, dindarlık açısından da bir muhakeme ve tekrar şekillenme dönemidir. Bu makalenin amacı ergenlik döneminde dindarlık-sosyal benlik ilişkisini ele almaktır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle ergenliğin tanımı ve gelişimi, bu dönemin temel özellikleri, daha sonra ergenlik döneminde dini gelişim ve son olarak ergenlerde dindarlık ve sosyal benlik ilişkisi ele alınacaktır.

## A. Ergenlik Dönemi Gelişim Özellikleri

Türkçe’de ergen sözcüğü, batı dillerinde kullanılan “adolescence” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Latince’de büyümek, olgunlaşmak anlamında kullanılan “adolescere” kökünden gelmekte olan bu kavram, bir durumu değil; bir süreci belirtmektedir. Buna göre sözcük, fertte gözlenebilen süratli ve devamlı bir gelişme devresini ifade etmektedir.

Dünyanın değişik coğrafyaları ve insan ırkları açısından farklılıklar arz etmekle birlikte ergenlik çağı olarak genellikle 11, 12 ile 18, 20 yaşlar arası kabul edilmektedir. Unesco, ergenlik dönemini 15-25 yaş dilimi arasında göstermektedir. Ülkemizde ise bu dönemin genel olarak kızlarda ortalama olarak 10-12, erkeklerde 12-14 yaşları arasında başladığı kabul edilmektedir.<sup>1</sup>

Ergenlik, çocuklukla yetişkinlik arasındaki uzunca bir dönemi kapsadığından, bir takım farklı özellikleri dikkate alınarak kendi içerisinde üçe ayrılabilir:

1. Ergenlik öncesi dönem (9-11, 12 yaşlar)
2. Ergenliğin ilk dönemi (kızlarda 12-17, erkeklerde 13-17)
3. Ergenliğin son dönemi (17-21, 22 yaşlar).<sup>2</sup>

Ergenlik dönemi, kız ve erkeklerde belirli birtakım biyolojik değişmelerle başlar. Cinsel olgunluğu ifade eden erinlik (Puberty) olgusuyla birlikte artık çocukluk dönemi sona ermiş, ergenlik dönemi başlamıştır. Fakat ergenlik dönemini, cinsel organların olgunluğa ulaştığı oldukça kısa süren (kızlarda altı ayı biraz aşarken, erkeklerde iki yıl veya biraz daha fazla sürebilir) fizyolojik değişiklikler dönemi olan erinlik-buluş döneminden ibaret saymak yanlıştır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi ergenlik dönemi, erinlikle birlikte, ergenlik öncesi ve ergenlik sonrası dönemleri de içine alır. Bununla birlikte ergenlik dönemini sadece birtakım biyolojik ve fizyolojik gelişmelere indirgemek de yanlış olur. Çünkü ergenlik, biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal açılardan da gelişme ve olgunlaşmayı ifade eder.

Hangi toplum ve kültür çevresinde olursa olsun ergen, içinde bulunduğu gelişim dönemine has duygu, düşünce, tutum ve davranışlar içerisinde dir. Duygusal

<sup>1</sup> Yavuzer, *Psiko-Sosyal Açıdan Çocuk Suçluluğu*, s. 33.

<sup>2</sup> Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 92.

çoşku ve taşkınlık, çabuk kurulan ve bozulan ilişkiler, kolay etkilenme, toplum içinde sivrilme, ilgi çekme, rol sahibi olma çabası, huzursuzluk veya duygusal gerginlik ve aşırı bir güven duygusu bu çağın karakteristik özellikleri arasındadır. Bu özelliklerinden dolayı ergenlik, birçok psikolog tarafından bir “fırtına ve gerginlik” dönemi olarak tanımlanmıştır. Ülkemizde de halkımız bu dönemi özelliğine binaen “delikanlılık” çağı diye isimlendirir. Tabiidir ki, yukarıda sayılan davranış özellikleri üzerinde sadece ergende meydana gelen bio-fizyolojik gelişmelerin değil; fakat aynı zamanda bireyin almış olduğu eğitimin ve içinde yaşadığı kültürel ortamın da büyük tesirleri vardır.

Ergenlik döneminin önde gelen konu ve problemleri şöyle sıralanabilir:

- a. Duygusal olgunluk
- b. Karşı cinse olan ilgilerin artması
- c. Genel sosyal olgunluk
- d. Bağımsızlık arzusu
- e. Zihni olgunluk
- f. Ekonomik özgürlüğün başlaması
- g. Yetişkinler gibi boş zamanı değerlendirme arzusu<sup>3</sup>

Yukarıda sayılanlara, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde geniş şekilde ele alacağımız ergenin dinle ilgili konu ve problemleri de ilave edilebilir

## B. Ergenlikte Dinî Gelişim

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında gelişim özelliklerini kısaca verdiğimiz ergenlik çağının insan hayatındaki önemi, hem sosyal bilimler hem de birçok din tarafından kabul edilmiştir. İslâm dini de bu çağı, sorumluluk çağı olarak kabul etmekte ve buluşla birlikte, ergen için dinde mükelleflik dönemi başlamaktadır.

Çocuklukla yetişkinlik arasındaki dönemi kapsayan ergenlik döneminin başlangıcı, erinlik olarak kabul edilir. Ancak psikolojik ve sosyo-kültürel şartların bireyden bireye değişmesi sebebiyle ergenliğin sonu ya da yetişkinliğe geçiş dönemi için kesin bir sınır söylenemez. Bununla birlikte bu dönemde dinî gelişim, din psikolojisi literatüründe genel olarak ergenlik öncesi, ergenlik ve son ergenlik olarak üç veya ilk ergenlik ve son ergenlik olmak üzere iki bölümde ele alınmaktadır.<sup>4</sup>

İlk ergenlik, bireyde dini şuurun uyandığı, dine ilginin yüksek olduğu, soyut düşünce yeteneğinin geliştiği bir dönemdir. Bu dönemde çocuk, bilişsel gelişimi paralelinde din konusunda da somut işlemler yerine soyut işlemler yapabilir. Daha önce Allah'ı insana benzer şekillerde düşünürken, bu dönemde yetişkinlerin sahip oldukları şekilsiz, biçimsiz, hiçbir şeye benzemeyen, soyut ve manevi tarzda bir Allah tasavvuruna kavuşur. Ancak Hökelekli'nin deyişiyle bu “saadet devri” çok uzun sürmez ve ergenlik dönemi bunalım ve problemleri dinî alanda da kendini gösterir, dinî konularda kararsızlık ve şüphenin hakim olduğu bir evreye girilir.

<sup>3</sup> Yavuzer, *Psiko-Sosyal Açıdan Çocuk Suçluluğu*, s. 29

<sup>4</sup> Şentürk, *Din Psikolojisi*, s. 90-97; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 170-175; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 265-281.

Suçluluk ve günahkârlık duyguları bu döneme damgasını vuran bir diğer olgudur. Ancak bir müddet sonra bu fırtına dinler ve ergende bir durulma, tevbe ve tekrar dine yönelme davranışı gözlemlenmeye başlanır.<sup>5</sup>

Son ergenlik dönemi ise dinî arayış, bocalama, şüphe ve kararsızlığın yatıştığı, artık inanç ve tutumların büyük oranda netleştiği bir dönemdir. Bununla birlikte, bazı gençlerin hala problemlerinin üstesinden gelemediği, çocukluktan getirdiği inanç ve davranışlarla, ergenlikle birlikte yaşadığı tecrübeleri ve edindiği yeni bilgileri bağdaştıramadığı, hatta dini inkâra bile yöneldiği görülebilir.<sup>6</sup>

Ergenlik çağına ulaşmış bir gencin, çocukça alışkanlık ve davranışlarının yerlerini olgun davranışlara ve vaziyet alışlara bırakmasının beklendiği gibi, dini inançları da gereken şekilde düşünmesi, benliğini dini hayata çocukluk çağında olduğundan daha fazla açması beklenir. Nitekim Din Psikolojisi sahasında yapılan birçok bilimsel çalışma, ergen ve gençlerin dine ilgi duyduklarını<sup>7</sup>; sanıldığından daha çok dine saygılı ve inançlı olduklarını<sup>8</sup>; en azından bazı dini inançlara bağlandıklarını ve dini faaliyetlere katıldıklarını göstermektedir. Allah'a inananların oranı çeşitli toplumlarda az çok birbirinden farklılık arz etse de bulgular, gençlerin aşağı yukarı %90'ının Allah'a inandıklarını göstermektedir.<sup>9</sup>

Gencin bu çağda, dine, çocukluk çağından daha fazla ilgi duyması ve yönelmesi gözlenmekle birlikte, bu durum onun çok derin bir dinî görüşe sahip olduğunu veya kendini dini faaliyetlere tam manasıyla verdiğini göstermez. Yapılan araştırmalar, gençlerin büyük bir çoğunluğunun, dini inançlarının tam olduğunu söyledikleri halde, dinle ilgili bazı özel soruları cevaplayanların oranının dikkat çekici şekilde düştüğünü; dinî hayata sadece pasif bir şekilde katıldıklarını; resmi inançlarıyla şahsi icraatları arasında önemli farklılıkların bulunduğunu göstermektedir.<sup>10</sup>

Burada şu önemli noktayı da hatırlatmakta fayda vardır. Şüphesiz ki, gelişim sürekli ve kesintisiz olarak devam eden bir süreçtir. İnsanın gelişimi incelenirken çocukluk, ergenlik ve yaşlılık gibi çağlara ayırmamız, takvim yaprakları gibi, birisinin işinin bitip atılması, sonra yenisinin gelmesi gibi bir anlam taşımaz. İnsanın gelişimi fasılasız devam eder ve bir önceki çağda elde edilen tecrübeler, bir sonraki çağın tavır ve davranışlarına tesir eder. Bu açıdan çocuğun kişiliğinin, yetiştirilme tarzının ve çocukluk döneminde edinilen dinî tecrübelerin, ergenlikte dini benliğin şekillenmesinde çok önemli etkileri olmaktadır.

Gençten, inancın ne demek olduğunu anlayıp değerlendirebilmesi için inancının temellerini sağlam bir şekilde inşa etmesi; dinî sevginin anlamını idrak ve takdir edebilmesi için ise onun insanları sevme hususunda yeterince tecrübe sahibi olması beklenir. Ayrıca, gelişim sürecinde kazanmış olduğu inançları da tam

<sup>5</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi* s. 269-277

<sup>6</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 280; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 174; Şentürk, *Din Psikolojisi*, s. 95.

<sup>7</sup> Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, s. 52.

<sup>8</sup> Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, s. 26.

<sup>9</sup> Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, s. 382.

<sup>10</sup> Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, s. 394-396

manasıyla benimsemiş olması gerekir. Çocukluğunda yeteri kadar din eğitimi ve kültürü almamış, dini tecrübeler yaşamamış bir kişinin, ergenlik çağına ulaştığında dine büyük bir ilgi duyması veya bütün benliğiyle ona yönelmesi beklenmemelidir.

Yine bir çocuk, ergenlik çağına ve yetişkinlik hayatına doğru yol alırken birbirine zıt standartlar, dinî ilkeler ve emirlerle yetiştirilmiş ise, belki görünüşte dini ideal ve kanaatlere bağlı kalır; ancak böyle bir dindarlık ferde huzur vermekten ziyade hüsrana getirebilir. Burada zıt standartlardan söz ederken, din konusunda söylenenle yaşananın, inançla amelin zıtlığı kastedilmektedir. Bu zıtlık aile içerisinde olabileceği gibi, toplum içerisinde de olabilir. Çocukluğunu böyle olumsuz bir atmosferde yaşayan ergende oluşan boşluk kolay kolay doldurulamaz.<sup>11</sup>

Nitekim dini inançların gelişmesiyle psiko-sosyal faktörler arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışan batılı araştırmacıların vardıkları sonuçlara göre, ailenin eğitim ve ekonomik durumu ile dini inançları kabul etmesi arasında negatif bir korelasyon vardır. Yine araştırmalarda, zekâ ile din arasındaki ilişkinin sınıra yakın olduğu; buna karşılık dinî doğmaları kabul edile, evde dinî kurallara riayet edilmesi ve bütün ailenin kiliseye devamlı gitmesi arasında ise yüksek bir ilişki olduğu bulunmuştur. Bir diğer çalışmada da anne ve babaların kiliseye devam ettiği bir çevreden gelen çocukların yüzde 92'sinin; buna karşılık, ana ve babanın bu devamı göstermediği bir aile ve sosyal çevreden gelen çocukların yalnız yüzde 28'inin pazar okullarına gittiği tespit edilmiştir.<sup>12</sup>

J. Wach ve H. Lisager de dinî inancın gelişmesinde, ailenin eğitiminin veya çocukluk dönemlerinde aile hayatından edinilen dini tecrübelerin çok önemli olduklarını belirtirlerken, Kerim Yavuz'un ülkemizde yapmış olduğu bir araştırmanın bulguları da bu sonucu doğrulamaktadır.<sup>13</sup>

Ergenlik çağında dini duygu ve düşüncenin gelişimini ortaya koymak, bu dönemde meydana gelen diğer alanlardaki gelişme ve değişimleri hesaba katmadan mümkün değildir. Çünkü gelişim bir bütündür ve gelişim özellikleri karşılıklı bir etkileşim içerisinde. O halde gençte bedensel, bilişsel ve sosyal alanlarda meydana gelen değişim ve gelişmeler, onun dini duygu ve düşünceleri üzerinde etkisini gösterecektir.

Ergenlik çağına ulaştıkları zaman gençler, daha küçük yaşlardakine göre sadece daha şümulü değil; aynı zamanda daha soyut düşünmeye başlarlar. Yani sadece somut şeylerle değil sembollerle düşünmeye, daha ziyade bu tarzda öğrenmeye muktedir olurlar. Yine bu çağdaki bilişsel seviyeye baktığımızda dinamik ve yaratıcı olabile; fikirleri değiştirme, hatta yenilerini ortaya koyabilme kapasitesinin arttığını görürüz.

Soyut kavramlarla düşünme, miktarla olduğu gibi niteliklerle de ilgili bir husustur. Soyut kavramları anlama kapasitesi, on iki yaşına gelinceye kadar tam olarak gelişmiş sayılmaz. Bununla birlikte, olaylar arasındaki ilişkileri görebilme ve

<sup>11</sup> Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, s. 384-387

<sup>12</sup> Cole, Morgan, *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, s. 362-365.

<sup>13</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 57-63.

onlar hakkında bir sonuca ulaşma kabiliyeti ancak on beş yaş dolaylarında açıkça görülür. Yine bu yaşlar civarındadır ki, telkinlere karşı koyma ve yeni fikirler geliştirme kabiliyeti kendisini göstermeye başlar. Yani genç, artık zihinsel açıdan bağımsız düşünmeye başlamış, ahlaki bakımdan ise *özerk döneme* girmiştir.<sup>14</sup>

Jersild, ergenin kendi kendini zihinsel olarak gözden geçirmesini, normal ve sağlıklı bir gelişmenin işareti saymakta, bu bağlamda dini şüpheyi, daha çok zihinsel gelişim sürecinin genel ve kaçınılmaz bir özelliği gibi görmektedir. Adeta, ergenin dinde kuşku göstermemesini, zekâ yönünden bir gerilik belirtisi olarak değerlendirmektedir.<sup>15</sup>

Diğer taraftan Clark'ın da belirttiği gibi, aslında "sırf zihnî gücün gelişmesi tek başına şüpheyi açıklamak için yeterli değildir. Çünkü pek çok ergen vardır ki, hiç bir zaman dinde kuşkuya düşmemiştir. Bir şeye sıkı sıkıya bağlı olan kişilerden çoğu, düşük bir zekâ düzeyi göstermezler".<sup>16</sup>

Ergenin hayatının diğer yönlerinde olduğu gibi dinî bilgi, inanç ve düşüncelerini de gözden geçirmesinde yaşamış olduğu zihinsel, bedensel, cinsel ve toplumsal tecrübelerin etkisi vardır. Ayrıca bu tecrübelerin onun özgüvenini geliştireceğini; onların aynı zamanda bağımsız olma, kendini ispat etme, kişiliğini bulma, kendi hayat felsefesini oluşturma isteğiyle de ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, isteklerinin gerçekleşmesine engel teşkil eden bütün otoritelere, bu arada bir otorite olarak kabul ettiği dine karşı isyan duygusunun ortaya çıkmasında, içinde yetişmiş olduğu geleneksel otoriter ortamın ve nihayet sahip olduğu dinî fikir ve inançların kendisini tatmin edip etmemesinin de etkili olduğu kabul edilebilir.

Bu şüphe ve tenkit süzgecinden geçirme deneyiminden sonra, gencin fikir ve inançları, ya belki ufak-tefek değişikliklerle düzeltilip devam edecek veya toptan reddedilecektir. Aslında, insanın dini bilgi ve inançlarını sorgulaması, akıl süzgecinden geçirmesi, sanıldığı kadar kolay ve hoşnutluk verici bir şey değildir. Bu, insanın hayatının en önemli temellerinden birisini kontrolden geçirmesi demektir. Çünkü gencin sorguladığı şey, sıradan bir inanç veya teori değildir. O, bir bakıma kendisine ait bilgileri, dini gerçekleri kendisine öğretmiş olan en sevdiği kişileri, annesini, babasını, öğretmenini ve bu kişilerle olan ilişkilerini, kişiliğini, hayat felsefesini sorgulamaktadır. Bu durum, genç için son derece rahatsız edici, korku vericidir. Hele bir de uzun bir süre inandığı ve kabul ettiği şeyleri reddetmek zorunda kalırsa, duygu ve düşünce dünyasını allak bullak eden yıkıcı sonuçlar doğurabilir.

Daha çok 13-17 yaşları arasında, belki biraz "heyecan" belki de bir "zihin aşısı kaynağı olur ümidiyle"<sup>17</sup> dini yeniden gözden geçiren ergenlerin bazıları aradığını bulur, bazıları da bulamayıp bu süreçten elleri boş dönerler. Bu başarısızlık,

<sup>14</sup> Şentürk, *Eğitim Psikolojisi*, s. 32-33, 49.

<sup>15</sup> Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, s. 387-392

<sup>16</sup> Clark, "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din II", *Eğitim Hareketleri Dergisi*, 1977, 23, s. 113-114'den zikreden Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 99.

<sup>17</sup> Cole, Morgan, *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, s. 361.

dini faaliyetlerden çekilmelere, dine kayıtsız kalmalara ve hatta din değiştirmelere kadar varabilen büyük krizlere yol açabilmektedir.

Ergenlik döneminde din değiştirme hadisesinin sıklığı da dikkat çekmektedir. Bu duruma, dinî şüphe konusunda yukarıda saymış olduğumuz sebepler yanında, değiştirilen dine has bazı özellikler de sebep olabilir. Mesela Hıristiyan kültüründe yetişmiş bir genç, teslis inancındaki “Tanrı Baba” ile “kendi babasını” birer “otorite” olarak özdeşleştirmiş ve babası ile olan çatışmasını dine yansıtarak onu terk etmiş olabilir.

Ergenlik döneminde kurallara karşı çıkışlara, intihar girişimlerine, duygusal taşkınlık ve tedirginlik hallerine sık sık rastlanır. Mesela genç kızlarda intihar girişimlerinin en çok görüldüğü yaş on sekiz, erkeklerde on altıdır. Bütün dünya ülkelerinde çocuk suçluluğu konusunda yapılagelen araştırmalar, anti-sosyal davranışlar arasında ön sırada kabul edilen suçun, özellikle “on dört yaş” dolaylarında diğer yaşlara göre daha yoğun görüldüğünü belirtmektedir.<sup>18</sup>

Bunun gibi olumsuz özelliklerine karşın, fert, ergenlik döneminin başlarında ahlak kurallarının gereğini anlamaya başlar ve onları benimser; onlara karşı içten gelen bir saygı duyar. Mesela, başkalarıyla anlaşabilmek, onları ikna etmek için dürüst olmak, yalan söylememek gerektiğini fark eder. Doğru söylemek, aynı zamanda başkalarıyla karşılıklı ilişki kurabilmek için zorunludur. O artık bir zorlama sonucu olarak veya cezalandırılmamak için değil, kendi isteğiyle yalan söylememeye dikkat eder.<sup>19</sup>

İlk ergenlik yılları, gencin, ahlaki kurallar konusunda çok hassas olduğu bir dönemdir. “Çocuklar için ahlak kurallarından ayrılmak, sadece ebeveynlerinin şefkatinden yoksun kalacakları korkusunu doğurabilir. Ergenler için ise bu, izzet-i nefsin feci bir şekilde kaybı anlamına gelebilir. Bunun sebebi, daha önceleri sathî bir şekilde öğrenilen ahlak kurallarını artık kendilerine mal etmiş olmaları ve bu kuralların, ferdin benlik yapısının hayatî bir bölümünü teşkil etmesidir”.<sup>20</sup>

Ergenin yaşadığı tecrübeler, yani bir taraftan yüksek derecede bir ahlaklılık, diğer taraftan suçluluk duygusu, onda büyük bir tezat teşkil edebilmektedir. Ancak bu durum, ergenlik dönemi gencinin kararsız, dalgalı, bunalımlı şahsiyetinin bir özelliğidir. Diğer taraftan bu kararsızlık ve çelişkiler, genci, heyecan yönünden de zirveye çıkarabilmektedir.

Bu kararsızlık ve çelişki hallerinin, gencin dinî hayatına da yansımaması düşünülemez. Bu açıdan ergenler, Clark’ın ifadesiyle, “hem en dindar, hem de çağlarının en az dindar olanlarıdır”.<sup>21</sup> Diğer taraftan dini inanç ve tutumlarında şüpheye düşerken, dine kayıtsız kalırken ve hatta ona karşı çıkarken bile, gençlerin, sıkıntılı anlarında dua ettikleri görülebilmektedir.

<sup>18</sup> Yavuzer, *Psiko-Sosyal Açıdan Çocuk Suçluluğu*, s. 37

<sup>19</sup> Uğurel-Şemin, *Gençlik Psikolojisi*, s. 49-50

<sup>20</sup> Clark, “Ergenlik ve Gençlik Çağında Din II”, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, 1977, 23, s. 258-259.

<sup>21</sup> Clark, “Ergenlik ve Gençlik Çağında Din II” *Eğitim Hareketleri Dergisi*, 1977, 23, s. 259.

## C. Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik

Çalışmanın bu aşamasında ergenlerde dindarlık ve sosyal benlik ilişkisi, diğer gelişim özellikleriyle birlikte dini gelişim dikkate alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda dindarlıkla ilişkisi değerlendirilecek olan sosyal benlik değişkenleri, aile ve arkadaş çevresi öncelikli olmak üzere meslek seçimi, eğitim hedefleri ve karşı cinsle ilişkiler olacaktır.

### 1. Aile ve Dindarlık

Bireyin dinî kişiliğinin şekillenmesinde en önemli faktörlerden birisi ailedir. Esasen aile, çocuğun gelişiminin hemen hemen her yönüyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilidir.

Yapılan çalışmalar politik davranışlar, sportif faaliyetler, eğlence ve beslenme alışkanlıklarıyla birlikte değerlendirildiğinde aile ve çocuğun davranışları arasındaki en yüksek benzerliğin, din konusunda ortaya çıktığını ortaya koymaktadırlar.<sup>22</sup>

Şahin'in ergenlerde dindarlık, anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında, ergenlerde dindarlık ile algılanan anne-baba dindarlığı arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyonun olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre, dindarlık yükseldikçe ergenin anne ve babasının her ikisinin dindarlığına dair algısında yükselme meydana gelmekte; buna karşılık dindarlık ile algılanan anne dindarlığı arasındaki korelasyon baba dindarlığı ile olan korelasyondan daha yüksek düzeyde gerçekleşmektedir.<sup>23</sup>

Diğer taraftan, anne-babanın çocuk yetiştirme tutum ve davranışları ile ergen dindarlığı arasında da anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Buna göre, ergenlerde dindarlık yükseldikçe anne-babayı model alma, ebeveynle birlikte vakit geçirmekten hoşlanma, anne ve babaya saygı, anne-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 yükselmektedir. Buna karşılık dindarlık yükseldikçe anne-babanın kendi problemleri sebebiyle çocuğu suçlama ve birlikte yapılan bir planı iptal etme sıklığına dair algıda düşme meydana gelmektedir.<sup>24</sup>

Çocukluk döneminde aile eksenli oluşan ve gelişen ilişkiler, ergenlikle birlikte bireyin bir nevi var olma, varlığını hissettirme çabası neticesinde renk değiştirmektedir. Ergen, bu dönemde hayatın her yönünde olduğu gibi ailesi ile ilişkilerini de din bağlamında yeniden gözden geçirmekte; daha önce çocuk ve aile arasında kullanılan ilişki kalıpları tekrar oluşturulmaktadır. Bu bağlamda ailenin tutumları, ergen-aile ilişkilerini belirlemektedir.

<sup>22</sup> Beit-Hallahmi, Argyle, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, s. 100.

<sup>23</sup> Şahin, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", *Marife*, 2007, yıl. 7, S. 1, ss. 221-247.

<sup>24</sup> Şahin, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", *Marife*, 2007, yıl. 7, S. 1, ss. 221-247.



Aile dindarlığı sadece çocuğun dindarlığını şekillendirmemekte aynı zamanda onun psiko-sosyal uyumu ile ilgili birçok faktörü de etkilemekte, yani bir ara değişken rolü oynamaktadır.

Anne-babaların çocuk yetiştirme tutumlarıyla ergenin psiko-sosyal uyumu arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaların bulguları, anne babalarının çocuk yetiştirme tutumlarını sıcak, destekleyici, beklentisi yüksek ve denetleyici olarak bildiren çocukların bireysel ve toplumsal uyumlarının yüksek olduğunu göstermiştir. Buna karşılık anne babalarını beklenti, sevgi ve ilgisi düşük, daha az denetleyici ve düzenleyici olarak kabul eden ergenlerin bireysel ve toplumsal uyumları diğerlerine göre daha düşüktür.<sup>25</sup>

Ergen-aile ilişkilerinde etkili olan faktörlerden birisi de ailenin kısıtlayıcı ve kontrolü ön plana çıkararak bir eğitim anlayışına sahip olmasıdır. Bazı aileler, çocuklarını koruma adına aşırı kontrole yönelirler. Bu durum onlar açısından normal, hatta gerekli gibi görünse de ergen için kısıtlayıcıdır ve onun psiko-sosyal uyumunu engeller. Halbuki ergenin kendini geliştirebilmesi için zaman zaman ailenin güvenli ortamından çıkması ve riskli ama bir o kadar da geliştirici yeni tecrübeler yaşaması gerekir. Ergenin sosyal çevresinin genişlemesi, farklı inanç ve düşünce şekilleriyle karşılaşmasını, dolayısıyla dinsel benliğini sosyal çevre bağlamında tekrar şekillendirmesini sağlar.

Diğer taraftan anne babanın kendi aralarında anlaşmazlıklarının olması, ergen-aile uyumunu olumsuz yönde etkilemektedir. Anne baba arasındaki tartışmalara, kavgalara şahit olmak, ergenin onlara karşı güvenini sarsabilir. Daha da kötüsü, anne-babanın aralarındaki anlaşmazlığı çocuğa yansıtması, birbirlerini çocuğa şikâyet etmeleri, haklı olduklarını ispatlamaya çalışmaları veya çocuğu kendine çekmek için bol harçlık verme, pahalı hediye alma gibi rüşvet kabilinden şeylere yönelmeleri ergenlerde kişilik bozukluklarına da yol açabilmektedir. Bu durum, aile merkezli dinî telkin ve yönlendirmelerin etkisini zayıflatır. Hatta ileri düzeydeki anlaşmazlıklar, ergenin dinî benliğine olumsuz etkilerde bulunabilir.

Ergenin bilişsel ve davranışsal düzeyde yeniden şekillendirdiği inanç ve tutum örüntülerinden birisi de değerlerdir. Ailenin benimsediği değerler ile ergenin değerleri arasında anlamlı ilişkiler vardır. Aile, değerlerin yeni nesillere aktarılması ve benimsetilmesinde diğer aktörlere göre daha etkilidir. Ailenin aktardığı değerlerin çocuk tarafından da benimsenmesinin, ergen ile ilişkilerin daha sağlıklı olması ve aile içi huzur ve mutluluğun sağlanmasında önemli katkısı vardır.

Nitekim Şahin, ergenlerde bireysel değerler ve dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu ve bu ilişkiye aile dindarlığının olumlu yönde katkı yaptığını tespit etmiştir.<sup>26</sup> Yapıcı ve Zengin de ilahiyat fakültesi öğrencilerini

<sup>25</sup> Ekşi, *Çocuk, Genç, Ana Babalar*, s. 44.

<sup>26</sup> Şahin, Adem, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, s. 155.

örneklem olarak gerçekleştirdikleri çalışmada, deneklerin değer tercihlerinin ilk üç sırasını dinî, sosyal ve ahlaki değerlerin oluşturduğunu tespit etmişlerdir.<sup>27</sup>

## 2. Arkadaş Çevresi ve Dindarlık

Din, bireyin davranışını doğrudan etkileyebileceği gibi arkadaş çevresi yoluyla da etkileyebilir. Bu dolaylı etki aile, dinî kurumlar, cemaatler, ergenin dâhil olduğu sosyal kulüpler, kitle iletişim araçları vb. bağlamında gerçekleşir.<sup>28</sup>

Ergenlik dönemi, arkadaş ilişkilerinin diğer dönemlere göre oldukça yüksek düzeyde gerçekleştiği ve bir o kadar da birey üzerinde belirleyici olduğu bir dönemdir. Arkadaş grubu içinde yaşanan tecrübeler, dinî benliği de bir şekilde etkiler.

Ergenler bilinçli ya da bilinçsiz olarak birbirlerinden etkilenirler. Bu dönemde, arkadaş gurubunun tesiriyle dini tutum ve davranışlarda gözle görülür bir artış olabileceği gibi, bunun tersi de gerçekleşebilir. Ailenin ısrarına rağmen dini konularda gevşek davranan bir çocuk arkadaş grubunun etkisiyle ibadetlere yönelebilir, dini sohbet ve toplantılara katılabilir veya tam tersi, ailesiyle çatışma pahasına dine karşı çıkabilir, dinden uzaklaşabilir. Diğer taraftan dini konulara sıcak bakmayan bir aile ortamından gelen bir ergen, arkadaşlarının etkisiyle dine sıcak bakabilir, ibadetlere başlayabilir, dini sohbet ve toplantılara katılabilir.

Nitekim Schwartz araştırmasında, ergenlik döneminde hem ailenin hem de arkadaş gurubunun dini ergenin gündemine sokma ve model olma açısından etkili olduğunu tespit etmiştir. Bulgulara göre ergenin dindarlığı ile arkadaş grubunun din konusundaki desteğine dair algısı arasında yüksek düzeyde bir ilişki vardır. Yine bulgular, algılanan arkadaş desteğinin, dini inanç konusunda ergenin ailesinin desteğine dair algısını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir.<sup>29</sup>

## 3. Meslek Seçimi, Eğitim Hedefleri ve Dindarlık

Meslek ve eğitim hedefleri, genel olarak bireyin bir mesleğe hazırlığını, gelecekte yapacağı iş konusundaki tutum ve davranışlarını, daha genel anlamda geleceğine dair planlarını ifade eder.

Meslek ve eğitim hedefleri, her ne kadar ergenin gelecekte yapmayı planladığı iş ile ilgili gibi gözükse de onun ihtiyaçları, mesleğe dair önyargıları, geleceğe dair planları, değerleri, ailesinin beklentileri, dinî ve ahlaki inanç ve tutumları ile yakından ilişkilidir.<sup>30</sup>

Şahin, ergenlerde dindarlık ile meslek ve eğitim hedefleri arasında pozitif yönde ve anlamlı ilişkilerin olduğunu, dindarlığın ergenin meslek ve eğitim hedef-

<sup>27</sup> Yapıcı, Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, 1, 4, s. 173-206.

<sup>28</sup> Schwartz, "Transformations in Parent and Faith Support Predicting Adolescents' Religious Faith", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2006, 16, 4, s. 311-326.

<sup>29</sup> Schwartz, "Transformations in Parent and Faith Support Predicting Adolescents' Religious Faith", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2006, 16, 4, s. 311-326.

<sup>30</sup> Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, s. 150.

lerini olumlu yönde etkilediğini ortaya koymuştur. Dindarlık ile meslek ve eğitim hedefleri arasındaki bu ilişki cinsiyet, din eğitimi ve ailenin dindarlık düzeyi faktörlerinden etkilenmektedir. Bulgulara göre kızlarda dindarlık, meslek ve eğitim hedefleri konusunda erkeklerden daha olumlu bir benlik kavramına sahip olmalarına katkı yapmaktadır. Yine bulgular, ailenin dindarlığının ergenin dindarlığı üzerinde etkili olduğunu ve bunun da ergenin meslek ve eğitim hedeflerine yansıdığını göstermektedir.<sup>31</sup>

Yapılan başka araştırmalarda da Şahin'in bulgularının paralelinde sonuçlara ulaşılmıştır. Mesela Kula, kimlik ve din ilişkisini araştırdığı çalışmada, ergenlerde dindarlığın meslekî rol ile pozitif yönde anlamlı ilişkisini tespit etmiştir.<sup>32</sup>

Sikking ve Hernandez kilise faaliyetlerine aktif olarak katılan ve dinin kendisi için önemli olduğunu belirten gençlerin derslerinde diğer öğrencilerden daha yüksek puanlar aldıklarını, öğretmenleri ve arkadaşlarıyla ilişkilerinde daha uyumlu olduklarını saptamışlardır.<sup>33</sup>

Rhodes ve Nam'ın bulguları da beyaz ırktan ergenlerin okula karşı tutumları ve kariyer planlarının annelerinin dinî grup ve mezheplerinden etkilendiğini, öğrencilerin ilgili konulardaki tutum ve davranışlarının annelerinin dini yönelimlerine göre farklılık arz ettiğini ortaya koymuştur.<sup>34</sup>

#### 4. Karşı Cinsle İlişkiler ve Dindarlık

Cinsellik, tarihin başlangıcından bu tarafa insanoğlunun en önemli dürtülerinden birisi olmuştur. İnsan neslinin devamı ve sosyal hayatın idamesi için temel oluşturan bu dürtü, her dönemde ilgi konusu olmuş, din ve dindarlıkla ilişkisi de bu bağlamda çokça ele alınmıştır.

Cinsellikle yakından ilişkili bir dönem olan ergenlik, hemen hemen bütün din ve kültürlerde dikkat çeken bir olgudur. Birçok kültürde ergenlik, bireysel sorumluluğun başladığı bir dönem olarak kabul edilir. Aynı durum dinler için de geçerlidir. Mesela İslamiyet için ergenlik, bireyin mükellef olarak kabul edilme yaşının başlangıcıdır.

Ergenlik dönemi, biyolojik olarak cinsel yeterliliğin gerçekleştiği ve cinsel benliğin şekillendiği bir dönemdir. Biyolojik saatin bir fonksiyonu olarak cinsel hormonların salgılanmaya başlaması, fiziksel yapıda bir dizi değişikliklerin ortaya çıkmasına ve bunun neticesinde meydana gelen hızlı büyüme, ergenin bazı psikososyal uyum sorunları yaşamasına sebep olur.

Yapılan araştırmalarda, cinsel benliğin bireyin hayat felsefesi, benlik saygısı, cinselliğe karşı tutumları, arkadaş ve okul çevresi ile ilişkileri gibi birçok faktörle

<sup>31</sup> Şahin, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, s. 128.

<sup>32</sup> Kula, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, s. 160.

<sup>33</sup> Sikking, Hernandez, "Religion Matters: Predicting Schooling Success Among Latino Youth, Interim Reports 2003. 1" *Institute for Latino Studies, University of Notre Dame*, 2003.

<sup>34</sup> Rhodes, Nam, "Transformations in Parent and Faith Support Predicting Adolescents' Religious Faith", *American Sociological Review*, 1970, 35, 2, s. 311-326.

ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra, ergenlerde dindarlık ve cinsellik arasında da anlamlı ilişkiler vardır.

Cinsellik konusunda yapılan araştırmalar, dindarlığın cinsellikle çeşitli bağlam ve düzeylerde ilişkisinin olduğunu ortaya koymuştur.

Batı'da yapılan çalışmalar, dindarlığın, cinsel davranışın kapsam ve sıklığını olumsuz yönde etkilediğini, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin cinsel davranışı daha dar kapsamda ve daha az sıklıkta yaptıklarını ortaya koymuştur. Her ne kadar yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinin etkisi gittikçe artan şekilde zayıflasa da dindarların cinsellik konusunda hâlâ diğerlerine göre daha kısıtlayıcı bir tutum içinde oldukları gözlenmektedir.<sup>35</sup>

Fehring ve arkadaşları, inancın kendisi için önemli olduğunu kabul eden ve kilise aktivitelerine daha sık katılan ergenlerin cinsel konularda daha muhafazakâr olduklarını tespit etmişlerdir.<sup>36</sup>

Şahin'in bulgularına göre, ergenlerde dindarlık ile cinsel tutumlar arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler vardır. Buna göre, dindarlık düzeyi yükseldikçe cinsel tutum ve davranışlarda düşme meydana gelmektedir. Diğer taraftan ergenlerde dindarlık ve cinsellik arasındaki bu ilişki, ailenin dindarlık düzeyi tarafından etkilenmekte, dindar ailelerin çocukları cinsel konularda daha sınırlayıcı tutumları benimsemektedirler.<sup>37</sup>

Ersay ve arkadaşları, yaptıkları bir çalışmada, üniversite öğrencilerinin dinin de içinde olduğu bir takım faktörlerin etkisiyle evlilik dışı cinsel ilişkilere toleranslı yaklaşmadıklarını tespit etmişlerdir.<sup>38</sup>

Diğer taraftan Kula'nın çalışmasında, ergenlerde cinsel kimlikle dindarlık arasında bir ilişki olduğu, dindarlık arttıkça cinsel kimlikte de bir yükselme meydana geldiği saptanmıştır.<sup>39</sup>

## Sonuç

Çalışmamızda ergenlerde dindarlık ve sosyal benlik ilişkisi, diğer gelişim yüzleri ile birlikte dinî gelişim dikkate alınarak aile, arkadaş çevresi ile ilişkileri, meslek seçimi ve eğitim hedefleri, cinsellik ve karşı cinsle ilişkiler bağlamında analiz edilmiştir. Çalışma, daha önce yapılan çalışmaların bulgularının bir üst analizini yapma şeklinde tasarlanmıştır.

Buna göre yukarıda aktarılan çalışmaların bulguları, ailenin ergenlerde dindarlık ve sosyal benlik ilişkisinde çok önemli bir faktör olduğunu ortaya koymuştur. Aile, diğer gelişim yüzlerinde olduğu gibi hem dinî ve hem de sosyal gelişim konusunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Diğer taraftan ailenin, ergenlerde din-

<sup>35</sup> Beit-Hallahmi, Argyle, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, s. 204-205.

<sup>36</sup> Fehring, Cheever, German, "Religiosity and Sexual Activity Among Older Adolescents", *Journal of Religion and Health*, 1998, 37, 3, s. 229-248.

<sup>37</sup> Şahin, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, s. 163.

<sup>38</sup> Ersay, Tortumluoğlu, "Türkiye'de Ergen ve Gençlerde Üreme Sağlığı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2006 3, 2, s.204-214.

<sup>39</sup> Kula, Naci, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, s.160.

darlık ve sosyal benlik arasındaki ilişkide bir ara değişken olduğu da görülmektedir. Buna göre aile, çoğu zaman dindarlık ve sosyal benlik arasındaki ilişkiye olumlu yönde katkı yapmaktadır.

Ergenin arkadaşları ile olan ilişkileri, onun sosyal gelişiminde aile kadar olmasa da etkili bir faktördür. Hata bazı durumlarda arkadaş ilişkileri aile de dâhil diğer değişkenlerin önüne geçebilmektedir. Ergenlerde dindarlık-arkadaş ilişkileri, çift yönlü etkileşime açık bir özellik göstermekte; dindarlık bazen arkadaş ilişkilerinin şekillenmesinde etkin bir rol üstlenirken bazen de arkadaşlık ilişkileri ergen dindarlığını yönlendirici olabilmektedir.

Meslek ve eğitim hedefleri de ergenin sosyal benliği ve dindarlığı arasındaki ilişkileri belirleyen faktörlerden birisidir. Ergen meslek ve eğitim hedefleri konusunda önemli kararlar alırken doğrudan ya da aile gibi dolaylı faktörler yoluyla dinden etkilenebilmektedir. Bu bağlamda bireyin bilişsel tutarlılığında önemli bir yeri olan dinî değerler, onun gelecek planlarında belirleyici bir rol oynayabilmekte ve neticede meslek ve eğitim hedefleri de bundan etkilenmektedir.

Ergenlerde sosyal benliği belirleyen en önemli değişkenlerden birisi de cinsellik ve karşıt cinsle olan ilişkilerdir. Bu ilişki, yine ergen üzerinde çok güçlü bir faktör olan dindarlıkla yaşanan gerilimin gölgesinde gerçekleşir. Bireyde erinlikle birlikte uyanan cinsellik, onun psiko-sosyal uyumunu etkileyen çok güçlü bir dürtüdür. Diğer taraftan birey, toplumsal baskıyı da bünyesinde barındıran bir diğer güdünün, yani dindarlığın etkisini yoğun şekilde hisseder. Cinsellik ve dindarlık fırtınalı ergenlik döneminde zaman zaman birbirine galebe çalsa da, bu dönemin sonunda ikisi arasında bir uzlaşma gerçekleşir.

## Kaynakça

- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, Argyle, Michael, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Routledge, London and New York 1997.
- Clark, W., "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din II", (çev. Mehmet Dağ), *Eğitim Hareketleri Dergisi*, 1977, 23, s. 258-259.
- Cole, Luella, Morgan, John J., B., *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, çev. Belkıs Halim Vassaf, M.E.B. Yay. İstanbul 1968.
- Ekşi, Aysel, *Çocuk, Genç, Ana Babalar*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1990.
- Ersay, Ahmet Reşit, Tortumluoğlu, Gülbu "Türkiye'de Ergen ve Gençlerde Üreme Sağlığı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2006, 3, 2. s. 204-214.
- Fehring, Richard, J., Cheever, Kerry H., German, Karyn, "Religiosity and Sexual Activity Among Older Adolescents", *Journal of Religion and Health*, 1998, 37, 3, s. 229-248.
- Fırat, Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1974.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Jersild, Arthur T., *Gençlik Psikolojisi*, çev. İbrahim N. Özgür, 2. bs., Gün Matbaası, İstanbul 1974.
- Kula, Naci, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998.
- Özbaydar, Belma, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Matbaası, İstanbul 1970.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008.
- Rhodes, Levis, Nam, Charles B., "The Religious Context of Educational Expectations", *American Sociological Review*, 1970, 35, 2, s. 253-267.
- Schwartz, Kelly, Dean, "Transformations in Parent and Faith Support Predicting Adolescents' Religious Faith", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2006, 16, 4, s. 311-326.

- Sikking, David, Hernandez, Evdin, I., *Religion Matters: Predicting Schooling Success Among Latino Youth*, Interim Reports 2003. 1, Institute for Latino Studies, University of Notre Dame, 2003.
- Şahin, Adem, "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi*, 2007, 7, 1, s. 221-247.
- Şahin, Adem *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, Adal Ofset, Konya 2007.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, Tuğra Ofset, Isparta 2008.
- , *Eğitim Psikolojisi*, Tuğra Ofset, Isparta 2003, s. 32-33, 49.
- Uğurel-Şemin, Refia, *Gençlik Psikolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980.
- Yapıcı, Asım, Zengin, Zeki Salih, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, 1, 4, s. 173-206.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Yavuzer, Haluk, *Psiko-Sosyal Açından Çocuk Suçluluğu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.

# Kur'ân'da Geçen (لَعَلَّ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları

Aydın Temizer

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belağatı Anabilimdalı Öğretim Görevlisi  
aydin73@gmail.com

Öz

Arapçada bir edat olarak işlev gören (لَعَلَّ), Kur'ân-ı Kerîm'de 129 yerde değişik bağlam-

larda kullanılmıştır. (لَعَلَّ) kelimesi buralarda, dilin imkân verdiği farklı anlamlara

(terecî, ta'lîl ve teşvik vb.) gelmektedir. Söz konusu anlamlardan ilki olan terecî/ummak, "her şeyi hakiki mahiyetiyle bilen Allah Teâlâ'ya nisbet edilemeyeceği" gerekçesiyle müfessirlerce, "terecînin muhatap için geçerliliği" şeklinde yorumlanmıştır. Bu nüans, bazı Türkçe meallerde yansıtılırken çoğunda yansıtılmamıştır. Buna ilaveten (لَعَلَّ) edatının (nehiy gibi) farklı manalarından bir kısmı kimi Türkçe meallerde yer

alırken, kimilerinde, ya yer almamış ya da bağlama uygun tercüme edilmemiştir.

Ahahtar Kelimeler: Kur'ân, tefsir, meal, le'alle, terecî, ta'lîl, teşvik, istifham, nehiy.

## **The Meanings of the Word "la'alla" (لَعَلَّ) in The Qur'an and their Reflections into Turkish Translations**

The word (لَعَلَّ) functions as a preposition in the Arabic language. It has been used one

hundred and twenty-nine times in The Holly Qur'an. The word (لَعَلَّ) contains different

meanings in the language according to the context, for example hope, cause, encourage etc. According to the commentators, 'hope' being the first of such meanings, is valid for interlocutor and not for God, because God knows everything at its true essence. While this nuance was reflected in some Qur'an translations, it was ignored in most. In addition, while some of the various meanings of the preposition (لَعَلَّ), for example prohibition, were mentioned in some Qur'an translations, it has not been placed in the others or the translations were not suitable for the context.

Key Words: Qur'an, tafsir (commentary), meal (translation), laalle, hope, cause, encourage, question, prohibition.

Atıf

Aydın Temizer, Kur'ân'da Geçen (لَعَلَّ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları,

Marife, Yaz 2012, ss. 159-181

Bu makalede, (لَعَلَّ) edatının Kur'ân-ı Kerîm'de delâlet ettiği anlamlar, bu anlamlar üzerinde ileri sürülen görüşler ve söz konusu edatın Türkçeye tercümesi üzerinde durulacaktır. Konunun anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla öncelikle, (لَعَلَّ) kelimesinin Arapçadaki konumu hakkında bilgiler aktarılacaktır.

## I. (لَعَلَّ) Edatının Arapçadaki Yeri

### 1. Yapısı

Nahiv âlimlerinin çoğunluğu, (لَعَلَّ) kelimesini bir bütün ve başındaki (ل) harfini kelimenin aslından kabul etmekte; bazıları ise iki harften oluşan mürekkebe bir kelime olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1</sup> İkinci gruptan kimi âlimler, kelimenin başındaki "lâm" (ل) harfinin ibtidâ'/başlangıç ifade ettiğini belirtirken, Sîbeveyhi (ö. 180/796),<sup>2</sup> Müberred (ö. 286/899) ve Basralı bazı dilciler, söz konusu harfin zâid olup tekîd/pekiştirme anlamı taşıdığını söylemektedirler.<sup>3</sup> Bu âlimlere göre, eğer buradaki "lâm" (ل) harfi kelimenin aslından olsaydı hazfedilmesi uygun olmazdı. Çünkü mana, söz konusu zâid harf olmadan da tamamlanmaktadır. Nitekim bu kelime aşağıdaki beyitte "lâm" (ل) harfi olmaksızın (عَلَّ) biçiminde kullanılmıştır.<sup>4</sup>

عَلَّ صُرُوفِ الدَّهْرِ أَوْ دَوْلَاتِهَا ... يُدِلُّنَا اللَّمَّةَ مِنْ لَمَّاتِهَا  
فَتَسْتَرِيحُ النَّفْسُ مِنْ زَفَرَاتِهَا

"Kim bilir belki zaman, iyi günlerimizi geri getirir, yahut talih bize güler ve zorluklara karşı yardım eder de, rahat ve derin bir nefes alırız artık."

(لَعَلَّ) edatı için Arapçada pek çok okunuş biçimi vardır. Bunlardan en meşhur olanları (عَلَّ) ve (لَعَلَّ) formlarıdır.<sup>5</sup>

Bu bağlamda Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1209), Kaffâl'ın (ö. 507/1114)<sup>6</sup> şu ifadelerini nakleder: "(لَعَلَّ) edatı, Arapların (عَلَّلاً بَعْدَ مَبْتَلٍ) "içtikten sonra bir daha iç" benzeri sözlerinde yer aldığı gibi tekrar ve süreklilik ifade eder. Başındaki (ل) harfi ise (لَعَلَّ) kelimesinde olduğu gibi te'kîd anlamındadır. Netice itibariyle (لَعَلَّ) edatının

<sup>1</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 220; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, 601-602; Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, s. 579.

<sup>2</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 332.

<sup>3</sup> Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, s. 579; ayrıca bk. Sultânî, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, s. 115.

<sup>4</sup> Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, s. 135; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 317.

<sup>5</sup> Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, s. 135; Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, s. 582, 586; Sultânî, *el-Edevâtü'n-Nahviyye*, s. 119.

<sup>6</sup> Hakkında bk. Şâşî, *Hilyetü'l-Ulemâ*, I, 19.



aslı (عَلَّ)’dir. Zira, (عَلَّكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا) ifadesinde görüldüğü üzere, (لَعَلَّ) yerine aslı olan (عَلَّ) Arapçada kullanılabilir. Bu edatın anlamı tekrar ve te’kîd olduğuna göre, (أَفْعَلُ كَذَا لَعَلَّكَ تَطْفُرُ بِحَاجَتِكَ) “İhtiyacını karşılayabilmen için böyle yap.” sözünün anlamı “bunu yap, zira yapman senin ona isteğini pekiştirir ve yapma gücünü artırır.” şeklinde olur.”<sup>7</sup>

## 2. İşlevi

Arapçada, fiile benzeyen ve ismini nasb-haberini ref’ eden (لَعَلَّ) grubundan bir edat olarak bilinen (لَعَلَّ) kelimesi,<sup>8</sup> bazen de ismini cer eden bir harf-i cer şeklinde kabul edilmiştir. Le’alle edatının harf-i cer olmasına delil teşkil eden beyitlerden birisi şudur:<sup>9</sup>

فَقُلْتُ ادْعُ أُخْرَى وَارْزَعْ الصَّوْتِ جَهْرَةً... لَعَلَّ أَبِي الْمُغَوَّارِ مِنْكَ قَرِيبٌ<sup>10</sup>

“Dedim ki: Sesini yükselt ve bir kez daha seslen, belki Ebu’l-Miğvâr yakınındadır.”

Araplardan Ukayl kabîlesi le’alleyi harf-i cer olarak kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte de (لَعَلَّ), harf-i cer olarak kullanılmış ve kendinden sonra gelen kelimeyi mecrûr kılmıştır.<sup>11</sup>

لَعَلَّ اللهُ فَضَّلَكُمْ عَلَيْنَا... بِشَيْءٍ أَنْ أَمَّكُمْ شَرِيحٌ<sup>12</sup>

“Kim bilir Yüce Allah, belki de annenizin kötülüğünden dolayı sizi bize üstün kılmıştır!”

İbn Hişâm (ö. 761/1360), harf-i cer kabul edilen (لَعَلَّ)’den sonra mecrûr olarak gelen kelimenin aslında merfû ve mübteda olduğunu, çünkü (لَعَلَّ)’nin bu durumda zâid harf-i cer kabul edileceğini ve âlimlerin çoğunluğunun “zâid harfler amel etmez” dediğini belirtir.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Râzî, *Mefâihü'l-Gayb*, II, 92.

<sup>8</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, II, 148; Müberred, *el-Kâmil*, II, 553; İbn Kuteybe, *Kitâbü Telkîni'l-Müteallim*, s. 42; İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabîyye*, s. 92.

<sup>9</sup> Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, s. 136; İbn Ufûr, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, I, 421; Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 579, 584; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV, 432.

<sup>10</sup> Ka'b b. Sa'd el-Ganevî'ye ait olan bu beyitte, (لَعَلَّ) edatının mecrûr kıldığı (أَبِي) kelimesi, müracaat ettiğimiz kaynaklardaki rivayetlerde (أَبِي) şeklinde geçmekle beraber; aynı kaynakların ilgili dipnotlarında (أَبِي) şeklinde rivâyetin de mevcudiyetinden bahsedilmektedir. (bk. Asmaî, *Asmaiyât*, s. 78; Ebû Ali el-Kâlî, *Emâlî*, II, 151; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, II, 705)

<sup>11</sup> Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 584; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 190-191.

<sup>12</sup> (فَرِيحٌ) kelimesi lügatte, halvet olunmuş kadın (المرأة المنضأة) anlamına gelmektedir. (Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, s. 1454, 1703; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 374, XV, 180.) Bundan dolayı beytin yergi amaçlı söylendiği anlaşılmaktadır.

<sup>13</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-Lebîb*, I, 286-287.

Ancak dil âlimi ve müfessir olan Ebû Hayyân (ö. 414/1023), harf-i cer kabul edilen (لَعَلَّ)'yi, *ef'âl-i kulûb'*ün müteallikâtından sayar ve bu tespitini ünlü dilci Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) dayandırır. Örnek olarak, (... وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا... ) “Nereden bileceksin, bakarsın o saat yakındır?”<sup>14</sup> ve (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي) “Nereden bileceksin, bakarsın alacağı öğütle arınır?”<sup>15</sup> ayetlerini gösterir.<sup>16</sup> Bu ayetlerdeki (لَعَلَّ) kelimesinin müteallakı olan (يُدْرِي) fiilleri *ef'âl-i kulûb'*dandır.

Bütün bunlara rağmen söz konusu edatın harf-i cer şeklinde kullanımını, bazı dil bilginleri kabul etmemişler ve harf-i cer olduğuna dair şahit getirilen beyitleri te'vil etmişlerdir.<sup>17</sup>

Lea'le, her ne kadar bazı âlimler tarafından harf-i cer olarak kabul edilse de, bunun Araplardan sadece Ukayl kabilesine özgü bulunması, hakkında getirilen şevâhidin şâz olması<sup>18</sup> ve çoğunlukla fiile benzeyen ve ismini nasb-haberini ref' eden (نَّ) grubundan bir edat şeklinde kullanılması, onun harf-i cer sayılmasını zayıflatmaktadır.

### 3. Anlamı

(لَعَلَّ) edatı, Arapçada *tereccî* (الترجي) yani *ummak* anlamında kullanılır.<sup>19</sup> Buradaki ümitte, gerçekleşeceğine kesin kanaatin olmadığı, şüpheli bir beklenti söz konusudur. Dolayısıyla örneğin, (لَعَلَّ الشَّمْسُ تَغْرُبُ) “Güneşin batması umulur.” şeklinde bir kullanım doğru değildir. Çünkü güneşin batacağına dair herhangi bir şüphe yoktur. *Tereccî* iki şekilde olabilir: *tama'* ve *ışfâk*.<sup>20</sup> Arzulanan bir şeyin beklenmesi anlamında olan *tama'* (الطمع) ve istenmeyen bir şeyin beklenmesi manasına gelen *ışfâk* (الإشفاق) mevzubahis beklentinin anlam çerçevesine girer. Bu doğrultuda (لَعَلَّكَ تَعْطِينَا) “bize vermeni ümit ediyoruz” cümlesi *tama'ya*, (لَعَلَّكَ تَمَوْتُ السَّاعَةَ) “şu an ölebilirsin” cümlesi ise *ışfâk'a* misal olarak verilebilir.<sup>21</sup>

Aynı şekilde (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمَنْ وَرَائِهِم بَرْخٌ إِلَى يَوْمِ يُعْثُونَ) “...”ümit ederim ki, zayi ettiğim ömrümü telafi edip iyi işler yaparım. Hayır, hayır! Bu, onun söylediği anlamsız bir sözden ibarettir. Çünkü dünyadan ayrılanların önünde,

<sup>14</sup> Ahzâb, 33/63.

<sup>15</sup> Abese, 80/3.

<sup>16</sup> Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 581.

<sup>17</sup> Konuyu doğrudan ilgilendirmede için zikredilmeyen değerlendirmeler hakkında bk. İbn Hişâm, *Mugni'l-Lebîb*, I, 286; Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 585.

<sup>18</sup> Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, s. 136.

<sup>19</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 148; Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, s. 151.

<sup>20</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, IV, 233; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 219; İbn Yaîs, *Şerhu'l-Mufassal*, III, 599.

<sup>21</sup> Radî, *Şerhü'r-Radî ale'l-Kâfiye*, IV, 332.

onları sadece diriltilecekleri güne götüren bir berzah vardır.”<sup>22</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ), tama’ anlamına gelirken; (وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّ فُتِنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) “Bilemem! Belki de (Korkarım ki) bu mühlet, sizin hakkınızda bir imtihan ve nimetlerden biraz daha faydalanmanız için bir ertelemedir.”<sup>23</sup> ayetinde işfâk manasındadır.<sup>24</sup>

#### 4. Diğer Edatlarla İlişkisi

(لَعَلَّ) kelimesinin (لَعَلَّ) anlamında kullanıldığı meşhur dilci Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) kadar dayandırılmakta, bu doğrultuda En’âm suresi 109. ayetinde geçen (لَعَلَّ)’nin (لَعَلَّ) anlamında olduğu zikredilmektedir.<sup>25</sup> Aynı doğrultuda Araplardan nakledilen, (أَبَيْتَ السُّوقَ أَنَّكَ تَسْتَرِي لَنَا مِنْهُ شَيْئًا) “Çarşıya geldin, belki bizim için bir şeyler alırsın.” sözünde geçen (أَنَّكَ) ifadesine, (لَعَلَّكَ) şeklinde mana verilmekte ve bu kullanım, Arap dilinin bir özelliğidir, denilmektedir<sup>26</sup>. Pek çok beyit buna şahit olarak gösterilmektedir. Örneğin;

أَعَاذُ مَا يُدْرِيكَ أَنْ مَنِّي... إِلَىٰ سَاعَةٍ فِي الْيَوْمِ أَوْ فِي صَحْحِ الْغَدِ

“Ey kınayıp duran! Nereden bilebilirsin? Ölümüm belki bugün belki yarın sabah gerçekleşecek.”

أُرَيْبِي جَوَادًا مَاتَ هُزْلًا لِأَنَّي... أَرَىٰ مَا تَرَيْنِ أَوْ بِخَيْلًا مَحْلَدًا

“Ölmüş de, hayatta iz bırakmamış bir cömert, ya da geride izi kalmış bir cimri göster bana. O zaman belki senin anladıklarımı ben de anlarım.”

Bu konuda delil olarak yukarıdaki beyitlere ve daha başkalarına yer veren Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) şunları zikreder: “Buralarda bulunan (لَعَلَّ) lafızları, (لَعَلَّ) anlamında olduğu gibi (... وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهُمَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) “...Nasıl bileceksiniz? Belki de onlar, istedikleri mucize geldiği zaman inanmayacaklar!”<sup>29</sup> ayetinde de aynı manadadır. Zira Übey b. Ka’b’in (ö. 30/650) Mushaf’ı ve kıraati buna delildir. İlgili ayet onun kıraatinde, (وَمَا يُشْعِرُكُمْ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) şeklinde yer almaktadır. Ferrâ (ö. 207/822)<sup>30</sup> ve Ebû Ubeyd (ö. 224/838) gibi ilk dönem âlimleri bu kıraati zikret-

<sup>22</sup> Mü’minûn, 23/100.

<sup>23</sup> Enbiyâ, 21/111.

<sup>24</sup> Udayme, Dirâsât li-Üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm, IV, 597.

<sup>25</sup> Zeccâcî, Kitâbü’l-Lâmât, s. 137.

<sup>26</sup> Begavî, Meâlimu’t-Tenzil, II, 123; Kurtubî, el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân, VIII, 497; Semîn el-Halebî, ed-Dürri’l-Masûn, V, 102.

<sup>27</sup> Adiy b. Zeyd’e ait olan bu beyitin (أَدَّ مَنِّي) kısmı, onun neşredilmiş divânında (إِلَّا تَنْظَنَّا) şeklinde geçmektedir. (Bk. Adiy b. Zeyd, Divânu Adiy b. Zeyd, s. 103)

<sup>28</sup> Ebû Cafer en-Nehhâs, Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm, II, 474.

<sup>29</sup> En’âm, 6/109.

<sup>30</sup> Ferrâ, Meâni’l-Kur’ân, I, 350.

mişler ve benzer cümlelerde<sup>31</sup> (لَعَلَّ)nin değil de (أَنَّ)nin sıklıkla yer aldığını belirterek söz konusu anlamı tercih etmişlerdir. Nitekim, (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) ... "Nereden bileceksin!? Belki de kıyametin kopacağı zaman yakındır."<sup>32</sup> ve (وَمَا يُدْرِيكَ (لَعَلَّهُ يَزَكِّيَّ) "Nereden bileceksin, belki de alacağı öğütle arınacaktı?"<sup>33</sup> ayetlerinde de benzer cümle yapısı vardır.<sup>34</sup>

## II. (لَعَلَّ) Edatının Kur'ân'daki Anlamları

Kur'ân-ı Kerîm'de; 3 defa zâhir ismin başında, 1 yerde (تَا), 3 kere (وَا), 4 defa (كَا), 6 adet (يَا), 44 yerde (هَمْ) ve 68 defa da (كَمْ) zamirlerinin başında zikredilen (لَعَلَّ) kelimesi toplam olarak 129 yerde geçmektedir. Daha önce temas ettiğimiz üzere, bu kelimenin manasında yer alan *tereccî/umma*, beklenen sonucun kesin surette bilinmemesi anlamına geldiğinden ve böyle bir bilinmezlik ve şüphe Yüce Allah için söz konusu olmayacağından İslâm âlimleri, İlahî Kelâm'da geçen bu edat hakkında birtakım yorumlarda bulunmuşlar ve edatın farklı anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir. Bu manalar başlıklar altında aşağıda ele alınacaktır.

### 1. Tereccî

Sîbeveyhi ve ileri gelen bazı Arap Dili bilginleri, Kur'ân'daki (لَعَلَّ) edatının, asıl anlamı olan *tereccî/umma* manasını taşıdığını, ancak söz konusu *tereccînin* Allah Teâlâ için değil, muhataplar için geçerliliğini kabul ederler. Sîbeveyhi, (أَذْعَبَا إِلَىٰ) "*Gidin firavuna! Zira o doğru yoldan iyice çıkmıştır. Öğüt alması veya Allah'tan korkması ümidiyle yumuşak sözler söyleyin ona.*"<sup>35</sup> ayeti hakkında, "öğüt almasını ve Allah'tan korkmasını ümit ederek ve bekleyerek firavuna gidin" yorumunu yapar.<sup>36</sup> Radî (ö. 686/1287), Sîbeveyhi'nin bu görüşüne katılır ve şöyle der: "(لَعَلَّ) edatının Kur'ân'daki manası hakkında öne çıkan değerlendirmelerin doğrusu Sîbeveyhi'nin ileri sürdüğü görüştür. Zira bir kelime için asıl olan, bütünüyle gerçek anlamının dışına çıkmamasıdır ve (لَعَلَّ) edatı için geçerlisi de budur. Allah, bu kelimenin geçtiği ayetlerde bize, "ümit etme" sorumluluğunu yüklemiştir."<sup>37</sup>

<sup>31</sup> (وَمَا يُدْرِيكَ) e benzeyen (وَمَا يُدْرِيكَ) gibi terkiplerle başlayan cümleler.

<sup>32</sup> Şûrâ, 42/17.

<sup>33</sup> Abese, 80/3.

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, V, 103.

<sup>35</sup> Tâhâ, 20/43, 44.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 342; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 288.

<sup>37</sup> Radî, *Şerhü'r-Radî ale'l-Kâfiye*, IV, 333; Kula yakışan, ibadetine güvenerek aldanmaması ve (يُدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا) "cezalandırmasından korkarak ve rahmetinden ümit ederek Rab'lerine duâ ederler..." (Secde, وَمَسْمَعًا)

→

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ (Şu ayet bu anlamı yansıtmaması bakımından iyi bir örnektir. (فَأَنْبِئُوهُ وَأَتَّقُوا كَلِمَ الْكَافِرِينَ) “İşte bu Kur’ân, Bizim indirdiğimiz kutlu bir kitaptır. Artık ona tâbi olun, inkâr ve isyandan sakının. Böylelikle rahmete ulaşmayı ümit edebilirsiniz.”<sup>38</sup>

Tâhir b. Âşûr (ö. 1392/1973), Sibeveyhi’nin yukarıda zikrettiğimiz görüşünü şu açıklamasıyla ele alır:

“Yaptığı değerlendirmede Sibeveyhi, *tereccî/umma* anlamının söz konusu edat için asıl mana olduğunu kastetmemiş, asıl mananın iki unsurundan birinin imkânsızlığı sebebiyle, hakiki anlama yakın mecazi mana olduğunu ifade etmiştir. Zira umma fiili, bir uman (fâil) bir de kendisinden umulan (me’ûl) olmak üzere iki unsurun bulunmasını gerektirir. Mevzubahis *tereccî* edatı (لَعَلَّ), umanın/fâilin (Yüce Allah’ın uman olmasının) imkânsızlığı sebebiyle, umma fiiline küllî değil, cüz’î anlamıyla delâlet etmektedir. Oysa “ümit” fiilinin hakiki anlamı için hem fâil (uman) hem de me’ûl (kendisinden umulan) zorunlu olarak (bi’l-iltizâm) bulunmak durumundadır. Diğer taraftan fâilin imkânsızlığını gösteren bu karine (umma fiilinin Allah’a isnat edilemeyeceği gerçeği), *tereccî* edatının kendi fâiline delâletini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda, ne o edat ne de ifade ettiği fiil için bir mecaz vardır. Zira mecazın varlığına, akla değil, dile ait verilerin delâleti ile karar verilir. Bu yönüyle de mevzubahis edat, tamamen mecaz değil, hakikate yakın mecaz olmaktadır.”<sup>39</sup>

Bu yorumdan anlaşıldığına göre (لَعَلَّ) edatının *tereccî* anlamı, ne tam mecaz ne de tam hakikattir. Tâhir b. Âşûr’un ifadesiyle hakikate yakın mecazdır. Nitekim (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) “Ey insanlar! Hem sizi, hem de sizden önceki insanları yaratan Rabbinize kulluk edin. Böyle yaparsanız, her türlü zarardan korunmanız ümit edilebilir.”<sup>40</sup> ayetindeki söz konusu edat bu görüş doğrultusunda Türkçeye tercüme edilirken, edatın delâlet ettiği fâil vurgulanmamış, umma fiili mehcûl/edilgen tercüme edilmiştir.<sup>41</sup>

İbn Âşûr’un bu değerlendirmesi edebî bir yorumdur ve bağlama göre geçerliliği mümkündür. Ancak umma amelîyesinin (şüphe içermesi sebebiyle) Yüce Allah’a isnat edilememesi probleminin çözümü için, *tereccî* fiilinin fâili olarak muha-

→

32/16) ayetinde anlatıldığı gibi hem korkarak hem de ümit ederek ibadetini yapmasıdır. (Bursevî, *Tenvîru’l-Ezhân*, I, 41)

<sup>38</sup> En’âm, 6/155; Aynı şekilde, (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْزُقُونَ) “Kullarım Ben’i senden soracak olurlarsa, bilsinler ki Ben onlara pek yakıным. Bana dua edenin duasına icabet ederim. Öyleyse onlar da davetime icabet etsin ve Bana hakkıyla inansınlar. Böylece doğru yolda yürüyerek selâmete ulaşma ümidi taşıyabilirler.” (Bakara, 2/186) ayetinde “selamete ulaşma ümidi” muhatap için geçerlidir.

<sup>39</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 329.

<sup>40</sup> Bakara, 2/21.

<sup>41</sup> Ayrıca ilgili ayetteki (لَعَلَّ) edatının, “bir şeye maruz kalma” anlamında kullanıldığı söylenmiş, bu doğrultuda ayetin (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) kısmı için “...böylelikle takvâya maruz kalırsınız” anlamı verilmiştir. (Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 342; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 136.)

tapların kabul edilmesi yeterli görülmektedir. Nitekim Sibeveyhi ve Radî, yukarıda geçen ifadelerinde, Kur'ân'da yer alan (لَعَلَّ) edatının *tereccî* anlamının, muhataplar için geçerliliğini vurgulamaktadırlar.

(لَعَلَّ) edatının çoğu zaman içerdiği *tereccî* anlamı, muhatap için geçerli olduğu gibi<sup>42</sup> yerine göre ilgili ayette “sözü anlamca nakledilen”<sup>43</sup> kişi(ler) için<sup>44</sup> de geçerlidir ve Allah Teâlâ hakkında mevzubahis değildir. *Sözü anlamca nakledilen* ifadesi şöyle açıklanabilir:

Mesela, (لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْغَالِبِينَ) “Eğer galip gelirlerse, umarız sihirbazlara katılırız.”<sup>45</sup> ayetindeki *tereccî*, sözleri manaca nakledilenler (firavun memleketinin halkı) için geçerlidir. Aynı şekilde (إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي) “Hani (Musa) bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (ona gidiyorum). Umarım ondan size bir parça kor getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti.”<sup>46</sup> ayetindeki *tereccî*, konuşması manaca nakledilen Hz. Musa (a.s) için geçerlidir.<sup>47</sup>

Bu bağlamda Tahir b. Âşûr, (لَعَلَّ) edatı ile ilgili müstakil farklı bir tespitinin olduğunu vurgulayarak şöyle der: “(لَعَلَّ) edatının, söz sahibinin bir şeyin gerçekleşmesinden şüphe ettiği sonucunu doğurması (*tereccî*) anlamına gelince bu, genel geçer olmakla beraber bazen karine ile yokluğuna hükmedilebilen bir manadır ve Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili pek çok ayeti için söz konusudur. Bu sebeple biz, gerçekleşmemiş veya gelecekte gerçekleşmeyecek her bir şeyin, bu genel geçer anlamın geçersizliğine bir *karine* olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda (لَعَلَّ) edatının

<sup>42</sup> Söz konusu *tereccî* için Allah Teâlâ için geçerli olamayacağı gerçeği, “Kur'ân'ın Cebrâil (a.s.) sözü olduğu” görüşüne dayanak yapılmaktadır. (Hacimüftüoğlu, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, s. 119.) Bu doğru bir tespit değildir. Çünkü bu çalışmamızda görüleceği üzere; (لَعَلَّ) edatının *tereccî* manası taşıdığı yerlerdeki söz konusu ümit, muhataplar için geçerlidir. Diğer yandan, bu edatın ümit anlamı taşımadığı yerler de (örn. *ta'îl* manası) Kur'ân'da mevcuttur.

<sup>43</sup> Kur'ân'ın naklettiği bu sözlerin, mana bakımından söz konusu kişi veya kişilere aidiyeti hakkında bk. Alî el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 44-45.

<sup>44</sup> Râgıb İsfehânî, *Müfredât*, s. 741.

<sup>45</sup> Şuarâ, 26/40.

<sup>46</sup> Tâhâ, 20/10.

<sup>47</sup> Şu iki örnek âyet için de aynı değerlendirmeyi yapabiliriz: 1. (يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَفْتِنَا فِي سِنِّعِ بَقَرَاتِ سَيِّانٍ يَأْكُلُهُنَّ سِنِّعِ عِجَافٍ) “Sözü doğru ve isabetli olan aziz dostum Yusuf! Kralın rüyasında gördüğü, yedi semiz ineği yiye yedi zayıf inek ve yedi yeşil başak ile yedi kuru başağın anlamını bize açıklar mısın? Ümit ederim ki, isabetli yorumunla insanlara dönerim de, böylece onlar doğruyu öğrenip senin kıymetini bilirler.” (Yûsuf, 12/46) Ayetin (لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ) kısmındaki *tereccî* anlamı, sözü manaca nakledilen elçiye (Mısır kralının hizmetçisi) aittir. (Ayetin tefsîri hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 292) 2. (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالنَّوْأَ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ) “Bir de kâfirler dediler ki: Şu Kur'ân okunduğunda ona kulak vermeyin ve okunurken yaygara koparıp onun, başkaları tarafından anlaşılmasını engelleyin. Ancak böyle yaparak üstünlük sağlayıp onu bastırmayı umabilirsiniz.” (Fussilet, 41/26) Ayetteki *tereccî* anlamı, sözleri manaca nakledilen Mekke müşrikleri için geçerlidir. (Ayetin tefsîri için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 413)

*tereccî/umma* anlamını, mecaz veya istiâre şeklinde te'vil etmeye de ihtiyaç kalmayacaktır. Kur'ân'da (لَعَلَّ) edatının geçtiği her yerde sürekli aynı şekilde te'vile sarılmak, yeri geldiğinde makamın gerektirdiği *tereccî* anlamını ortadan kaldırmak demektir. Âlimlerden pek çoğu, çözümü te'vile sığınmakta bulmuşlardır. Çünkü onlar değişik kullanım yerlerinde (لَعَلَّ) edatına biline gelenin (*tereccî* anlamının) aksine tek bir açıdan (te'vil) bakmışlardır. Zira (لَعَلَّ) edatı, ihbârî anlamdan (ümidin haber verilmesinden) çok inşâî anlama (ümidin talep edilmesine) daha yakındır.<sup>48</sup> İbn Âşûr'un sözünü ettiği te'vilci yaklaşıma dair iki örnek şu şekildedir:

Zemahşerî (ö. 538/1143), Bakara suresinin 21. ayetinde geçen *tereccînin* hakiki değil, mecazi anlamda olduğunu şöyle açıklar: "Gizli açık her şeyi gerçek mahiyetiyle bilen Yüce Allah'ın, onların takvasını umması söz konusu olmadığı gibi takvayı ummaları için onları yarattığını söylemek de isabetli değildir. Dolayısıyla burada kullanılan (لَعَلَّ) edatı, hakiki değil, mecazi manadadır. Şöyle ki; Allah Teâlâ

kullarını, yükleyeceği sorumluluklara uymaları için yaratmıştır. Yaratılışlarına akıl ve istek gücü yerleştirmiş, yükleyeceği sorumlulukları yapamama eksikliği ve güçsüzlüğünü onlardan gidermiştir. Önerine iki yol/seçenek koyarak her iki yolun da mahiyetini kendilerine bildirmiştir. Seçme yetisini kullarına vermiş ve onlardan hayra ve takvaya yönelmelerini istemiştir. Böylelikle itaat ve isyan etmede serbest olmalarına rağmen onlar, aynı anda bir şeyi yapması ya da yapmaması beklenen kimsenin halinin belirginleşmesi gibi durumlarının açıklığa kavuşması için kendilerinden takvaya yönelmeleri istenilen kimse konumundadırlar.<sup>49</sup> Diğer taraftan, aslında kendisine neticenin kapalı olduğu kimse sınar ve dener. Bu sebeple burada gerçekleştirilen ameliye, kulların seçme yetisi esas alınarak sınamaya benzetilme şeklindedir."<sup>50</sup>

Zemahşerî'nin söylediklerinden, ayette bulunan (لَعَلَّ) edatının temsîlî istiâre olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira isteyen, kendisinden istenilen ve isteme fiilinden oluşan bir terkîb; uman, kendisinden umulan ve umma fiilinden oluşan bir terkîbin haline benzetilmiştir. Neticede Arapçada *tereccî* için vaz'edilen terkîb, istemeye delâlet eden mürekkebin anlam için âriyeten kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), *tereccî* manası hakkında şu ifadeler yer verir: "(لَعَلَّ) kelimesinin dildeki vaz'î anlamı, gerçekleşeceği kesin olmayan, ancak gerçekleşme düşüncesinin ağır bastığı bir şeyin beklentisinin inşâî ifadesidir/karşılığıdır. Bu, ya istenen bir şey olur ki o zaman *tereccî*; ya da arzu edilmeyen

<sup>48</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 330.

<sup>49</sup> Bu durumu şu ayet açıklamaktadır: (...يَتْلُوهُكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...) "...hanginizin doğru yolu tercih edip en güzel davranışı sergileyeceği belirginleşsin diye sizi sınamak için..." (Mülk, 67/2)

<sup>50</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 214; paragrafta bahsedilenlere mezhebî bakış açısı hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 214'teki 1 ve 2. Dipnot; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 188, 189.

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 330; Bu bağlamdaki isteme anlamının böyle ifade edilmesini Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî şu şekilde açıklar: "Kur'ân'ın, muhataptan bir fiili yapmasını talep etme yöntemlerinden birisi, söz konusu fiili, *tereccî* edatı (لَعَلَّ)'nin ardısına getirerek zikretmektir.

Bakara suresinin 185. ayeti buna örnektir." (Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 251)

bir şey olur ki o zaman da *işfâk* terimiyle ifade edilir. Söz konusu beklentinin bazen bilfiil bazen de bilkuvve gerçekleşeceği kabul edilir.”<sup>52</sup>

“Beklentinin bilfiil gerçekleşmesi, ya (لَعَلَّ اللهُ يَرْحَمِي) örneğinde olduğu gibi söz sahibi veyahut (فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا كَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) “Öğüt alması veya Allah’tan korkması ümidiyle ona yumuşak sözler söyleyin.”<sup>53</sup> ayetinde olduğu gibi muhatap için geçerlidir. Kullanımda asıl ve yaygın olan, söz sahibi için geçerliliğidir. Çünkü dilde inşâî kelimelerin manaları bu esas üzere kuruludur. Beklentinin bilfiil gerçekleşmesinin muhatap için geçerliliği ise, söz sahibi ile muhatap arasında cereyan eden kelimada, sözle iç içe olmasından dolayı muhatapın söz sahibi konumuna getirilmesi şeklindedir.”<sup>54</sup>

“Beklentinin bilkuvve gerçekleşmesi ise, bizzat söz konusu beklentiye işaret olduğu ve ancak ona itibar edilmenin doğruluğu belirtilerek; hakikatte herhangi bir kimse tarafından bir fiilin gerçekleşeceğine dair beklenti varsayılmaksızın, mecazi surette olur.”<sup>55</sup>

“Bu bilgiler ışığında, Bakara suresinin 21. ayetinde geçen (لَعَلَّ) kelimesi hakkında, “beklenti söz sahibi için geçerlidir” diyemeyiz. Çünkü gaybı bütünüyle bilen Yüce Allah hakkında bu mümkün değildir. Dolayısıyla beklentinin bilkuvve gerçekleşmesi söz konusu olup, bu durumda ya *istiâre-i tebeyye* ya da *istiâre-i temsîliyye*’ye müracaat edilir.”<sup>56</sup>

## 2. Ta’lîl

Sîbeveyhi’nin öğrencisi Kutrub (ö. 206/821), İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) ve Ebû Ali el-Fârisî gibi bazı âlimler, lea’le edatının *ta’lîl/sebep* bildirdiğini yani (كَيْ)/için anlamında olduğunu söylemişlerdir. Nitekim (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ) “Ey iman edenler! Kurtuluşa ermek için, Rabbinize karşı rükû, secde ve kulluk edin ve hayırlı işler yapın.”<sup>57</sup> ayetinde anlam böyledir.<sup>58</sup>

İbn Âşûr, adı geçen âlimlerin, *terecî* manasının açıkça bulunmadığı yerlerde (لَعَلَّ) edatına bu anlamı yüklediklerini ifade eder ve (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) “Nereden bileceksin belki de o an (kıyamet) yakındır.”<sup>59</sup> ayetinde söz konusu *ta’lîl* manası geçerli değildir, çünkü buradaki (لَعَلَّ) edatı muhatap için *terecî* anlamındadır” der.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, I, 59.

<sup>53</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>54</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, I, 59.

<sup>55</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, I, 59.

<sup>56</sup> Tafsilatlı değerlendirme için bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, I, 59.

<sup>57</sup> Hac, 22/77.

<sup>58</sup> Radî, *Şerhü’r-Radî ale’l-Kâfiye*, IV, 333; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 329.

<sup>59</sup> Şûrâ, 42/17.

<sup>60</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 329; ayrıca bk. Radî, *Şerhü’r-Radî ale’l-Kâfiye*, IV, 333.



Bu bağlamda şu ayetlerde ta'lîl anlamının geçerli olduğu söylenebilir:<sup>61</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey iman edenler! Oruç tutmak, sizden öncekilere farz kılındığı gibi fenalıklardan korunmanız için size de farz kılındı.”<sup>62</sup>, (وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) “Doğru yola ulaşmanız için Musa’ya Kitap ve Furkan’ı verdik.”<sup>63</sup>

Yukarıdakilere ilaveten, (يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ ) “Sözü doğru ve isabetli olan aziz dostum Yusuf! Kralın rüyasında gördüğü, yedi semiz ineği yiyen yedi zayıf inek ve yedi yeşil başak ile yedi kuru başağın anlamını bize açıklar mısın? Ümit ederim ki, isabetli yorumunla insanlara dönerim de, böylece onlar doğruyu öğrenip senin kıymetini bilirler.”<sup>64</sup> ayetinin (...لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ) kısmındaki (لَعَلَّ) edatına da ta'lîl anlamı verebiliriz.<sup>65</sup>

Süyûtî (ö. 911/1505), Kur’ân’da (لَعَلَّكُمْ) şeklinde geçen bütün (لَعَلَّ) edatlarının (Şuarâ, 26/129 ayeti hariç) (كَيْ) anlamında olduğuna dair bir rivâyet nakleder.<sup>66</sup> Son dönem müfessirlerinden Şinkîti (ö. 1393/1973), Kur’ân’daki (لَعَلَّ) edatının en çok bilinen iki anlamı olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi muhatap için geçerli bulunan *tereccî* yani ummak, ikincisi ise *ta'lîl* yani sebep manasıdır.<sup>67</sup>

Tâhir b. Âşûr, (لَعَلَّ) edatının *ta'lîl* manası için Arap dilinde herhangi bir şâhid bulunmadığını ileri sürer.<sup>68</sup> Hâlbuki Taberî (ö. 310/923), söz konusu anlamın mevcudiyetine dair şâhid olarak şu beyiti nakleder:<sup>69</sup>

وقلتم لنا كُفُوا الحروبَ لعلنا ... نكفَّ وَوَقَّعْتُمْ لنا كلَّ مؤثِق  
فلما كَفَفْنَا الحربَ كانتْ عهودكم ... كلَّمع سَرابٍ في المَلأِ مُتَأَلِّق

“Savaştan vazgeçmemiz için bize “vazgeçin bu savaşta dediniz” ve her türlü teminatı verdiniz.”

“Bizler savaşta çekilince sizin verdiğiniz sözler, çölde bir görülüp bir kaybolan serap parıltısı gibi oluverdi.”

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, II, 108, III, 126; Şirbinî, *es-Sirâcu’l-münîr*, I, 98, 187; Sıddîk Hasan Han, *Fethu’l-Beyân*, I, 170, 362.

<sup>62</sup> Bakara, 2/183.

<sup>63</sup> Bakara, 2/53.

<sup>64</sup> Yûsuf, 12/46.

<sup>65</sup> Udayme, *Dirâsât li-Üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, IV, 600.

<sup>66</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, I, 549.

<sup>67</sup> Şinkîti, *Edvâü’l-Beyân*, V, 519-520.

<sup>68</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 329.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 387; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, I, 342; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 136.

Görüldüğü üzere birinci beyitte geçen (لَعَلَّ) edatı için şüphe söz konusu olmayıp, *ta'lîl* anlamı mevzubahistir. Burada şüphe anlamı bulunsaydı savaştan vazgeçmeleri için her türlü teminat kendilerine verilmiş olmazdı.<sup>70</sup> Zemahşerî ise, (لَعَلَّ) edatının *ta'lîl* anlamını kabul etmez ve bunun yerine ileride ele alacağımız *teşvik* manasının daha doğru olduğunu savunur.<sup>71</sup>

### 3. Tahkîk

Kimi dilciler, (لَعَلَّ) edatının, kendisinden sonra gelen cümle için *tahkîk/kesinlik* anlamı taşıdığını belirtmişlerdir.<sup>72</sup> Aynı doğrultuda bazı müfessirler, *tereccî* anlamında olan (لَعَلَّ) edatının Yüce Allah için düşünüldüğünde *tahkîk/kesinlik* (vücûb) ifade edeceğini zikrederek,<sup>73</sup> (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki, O'nun vereceği cezadan korunasınız.”<sup>74</sup> ayetini örnek göstermişlerdir.<sup>75</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen (لَعَلَّ) edatının, sonrasında gelen cümle için *tahkîk* ifade ettiği görüşünü Fahrüddîn Râzî şöyle açıklar. “Verdikleri sözü yerine getireceklerine dair “belki”, “umulur ki” gibi kısa ifadeler kullanmaları; olumlu işaretler, gülümseme ve müspet bir bakış atmaları, krallar ve büyük kimselerin âdetindedir. Bu tarz bir belirtiye rastlanınca, beklentisi olan kimsenin umduğunu elde etmesi hususunda herhangi bir şüphesi kalmaz. Kur’ân’da yer alan (لَعَلَّ) edatı için bu anlam geçerlidir.”<sup>76</sup>

Bu tespitin, (لَعَلَّ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْيَى) “Öğüt alması veya Allah’tan korkması ümidiyle...”<sup>77</sup> ayeti için geçerli olmayacağı, çünkü firavunun öğüt almadığı dile getirilmekle birlikte;<sup>78</sup> söz konusu *tahkîk* anlamının ilgili ayet için de geçerli olacağı söylenmiş; firavunun, öğüt ve korkunun fayda vermediği bir zamanda, yani denizde boğulurken, iman ettiği belirtilerek, Yûnus suresi 90. ayette<sup>79</sup> anlatılan kıssaya atıfta bulunulmuştur.<sup>80</sup>

<sup>70</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 136.

<sup>71</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 213.

<sup>72</sup> Radî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, IV, 333.

<sup>73</sup> Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, III, 219; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I, 30; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, VIII, 42; Bursevî, *Tenvîru'l-Ezhân*, I, 41.

<sup>74</sup> Bakara, 2/21.

<sup>75</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I, 30; Bursevî, *Tenvîru'l-Ezhân*, I, 41.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, II, 92; ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 123.

<sup>77</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>78</sup> Radî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, IV, 333.

<sup>79</sup> (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ) “Derken, israiloğullarını denizden geçirdik. Hemen firavun, askerleriyle beraber haksız ve saldırgan bir şekilde peşlerine düştü. Nihayet boğulmak üzere iken, “Israiloğullarının inandığı İlah’tan başka tanrı olmadığına iman ettim. Ben de müslümanlardanım” dedi.”

<sup>80</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 208; Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, III, 219.

Bu bakış açısıyla, (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) “Allah’a ve rasûlüne itaat edin!

Bu durumda size merhamet edilecektir.”<sup>81</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ) ele alınacak olursa; müminlerin, Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber’e itaat etmeleri durumunda merhamete ulaşacakları, onlar için bir *tereccî/umma* değil, kesin bir sonuçtur, denilebilir.<sup>82</sup>

#### 4. Teşvik

Zemahşerî, Kur’ân’da yer alan (لَعَلَّ) edatının bazı yerlerde *itmâ’/teşvik* anlamına geldiğini vurgular.<sup>83</sup> *Teşvik* de aynı şekilde, hakikat anlamında belirttiğimiz gibi *tereccînin* mecazi manasıdır. Çünkü bir fiilin gerçekleşeceğinin belirtileri, o fiil hakkında *tereccîyi* ve bu da söz konusu fiile *teşviki* çağırıştırır. Dolayısıyla *teşvik*, hem *tereccî* ile hem de söz konusu fiilin gerçekleşme belirtileriyle ilgili olur.<sup>84</sup> Bu *teşvik*, özendirdiği şeyi gerçekleştireceğine kesin gözüyle bakılan, İlâhi Kelam’ın sahibindedir.<sup>85</sup>

Zemahşerî’nin söz konusu görüşüne göre hareket edilirse, (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَلٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلِّغُوا إِلَيْنَا رِسَالَتِكُمْ تُوَفَّقُونَ) “Allah, sizin görebildiğiniz herhangi bir direk olmaksızın gökleri yükseletmiştir. Sonra da Arşın üstünde kuruldu. Güneşi ve Ay’ı hizmet etmeleri için sizin emrinize verdi. Bunlardan her biri belirlenmiş bir zamana kadar dolaşmaktadır. Bütün işleri O yönetir ve size ayetlerini açıklar. Hadi, Rabbinize kavuşacağınıza inanın artık.”<sup>86</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ) için *teşvik* anlamı düşünülebilir. Çünkü gerek ayetin kendisi, gerekse bağlamı *teşvik* manasını desteklemektedir.<sup>87</sup>

#### 5. İstifhâm

Küfeli âlimler, İbn Kuteybe (ö. 276/889)<sup>88</sup> ve İbn Mâlik (ö. 672/1274), (لَعَلَّ) edatının *istifham/soru* manasında kullanıldığını ileri sürerler.<sup>89</sup> Bu bağlamda (لَعَلَّ)

<sup>81</sup> Âl-i İmrân, 3/132.

<sup>82</sup> Şu ayetteki söz konusu edat için de aynı anlam düşünülebilir. (وَعَدَا كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكًا فَآبَعُوهُ وَأَقْبَرُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) “Bu Kur’an, bizim indirdiğimiz bereket kaynağı bir kitaptır. Artık ona uyun ve Allah’a karşı gelmekten sakının. Bu durumda size merhamet edilecektir.” (En’âm, 6/155)

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 213.

<sup>84</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve-t-Tenvîr*, I, 329.

<sup>85</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 213.

<sup>86</sup> Ra’d, 13/2.

<sup>87</sup> Bir diğer örnek olarak şu ayet zikredilebilir: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهَا أُخْرِجَتْ مِنْ نَجْعٍ مَّا وَسَّالُواكَ (مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) “Sana şarap ve kumar hakkındaki hükmü sorarlar. Şöyle cevap ver: İkisinde de hem büyük günah, hem de insanlara bazı menfaatler vardır. Fakat günahları faydalarından daha çoktur. Bir de senden hayır olarak ne harcayacaklarını sorarlar. Yine şöyle cevapla: İhtiyacınızdan artanı harca. Böylece Allah size ayetlerini açıklıyor. Hadi, dünya ve ahiret hakkında düşünün artık.” (Bakara, 2/219)

<sup>88</sup> İbn Kuteybe, *Kitâbü Telkîni’l-Müteallim*, s. 42

<sup>89</sup> Murâdî, *el-Cene’d-Dâni*, s. 580.

زيدا قائم) ifadesinin (هل هو كذلك) “Zeyd ayakta mıdır? Öyle midir?” anlamında olduğu da nakledilmektedir.<sup>90</sup> Kûfiyyûn, (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي) “Ne bilirsin, bakarsın alacağı öğütlerle arınır.”<sup>91</sup> ayetinde ve (لَعَلَّنَا أَعْجَبْنَاكَ) “Seni acele ettirdik galiba?”<sup>92</sup> hadisinde geçen mevzubahis edata *istifham* anlamını vermişlerdir. Ancak Basralı dilciler bunun bir hata olduğunu iddia etmişler ve ilgili ayetteki söz konusu edatın *tereccî* manası taşıdığını, hadiste ise *işfâk* anlamına geldiğini savunmuşlardır.<sup>93</sup>

Kûfeli dilciler aynı şekilde, (وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلَدُونَ) “Ne o, sürekli mi kalacaksınız? Dolayısıyla birtakım sağlam yapılar ediniyorsunuz”<sup>94</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ) edatına da *istifham* manasını yüklemişlerdir.<sup>95</sup> Nitekim (لعلك تشتمني) (هل تشتمني) “Ne o, beni kötülüyor musun?” demektir. Söz konusu *istifham*ın asıl anlamında değil, mecazen *tevbîh/azarlama* manasında olduğu belirtilmiştir.<sup>96</sup>

## 6. Nehiy

Ebû Hayyân (ö. 745/1344), (فَلَعَلَّكَ بَايِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا) “Bu söze inanmazlarsa, arkalarından üzülererek kendini kahretme.”<sup>97</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ) edatına, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *nehiy/yasaklama* manası verdiğini zikreder.<sup>98</sup> Bu durumda ayetin (فَلَعَلَّكَ بَايِعٌ نَفْسَكَ) kısmının anlamı “kendini kahretme” olur. Ayrıca, söz konusu edata bir yandan *işfâk* (istenmeyen bir şeyin beklenmesi) anlamı verilirken, diğer yandan mecazen inkâr manasında *istifham/soru* (*istifham-ı inkârî*) anlamı da verilmektedir. Şinkîti (ö. 1393/1973), tefsirinde, bunların içerisinde en doğrusunun *nehiy* anlamı olduğunu ileri sürer. Bu ayette müşriklerin inanmamalarına üzülmesi Hz. Peygamber'e yasaklanmıştır. Nitekim siyâk/bağlam bu anlamı desteklemektedir. Buna ilaveten, “Kur'ân'ın en iyi tefsiri Kur'ân'la olandır” gerçeği doğrultusunda, başka ayetlerde zikredilen açık yasaklamalar<sup>99</sup> anlamın böyle olduğunu pekiştirmektedir.<sup>100</sup>

<sup>90</sup> Radî, *Şerhü'r-Radî ale'l-Kâfiye*, IV, 333.

<sup>91</sup> Abese, 80/3.

<sup>92</sup> İlgili hadis için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 54.

<sup>93</sup> Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 580; Ayet hakkında Basralıların, hadis hakkında ise Kûfelilerin görüşü daha isabetli görünmektedir.

<sup>94</sup> Şuarâ, 26/129.

<sup>95</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, VIII, 539.

<sup>96</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 146.

<sup>97</sup> Kehf, 18/6.

<sup>98</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 97.

<sup>99</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 97. “Rasulüm! Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini kahretme.” (Fâtır, 35/8), (فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ), (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ). “İnkârcıların yüz çevirmelerinden dolayı mahzun olma.” (Nahl, 16/127), (الْكَافِرِينَ) “Öyle ise o inkârcılardan dolayı tasalanma.” (Mâide, 5/68).

<sup>100</sup> Şinkîti, *Edvâü'l-Beyân*, III, 201-202; Aynı yaklaşımı, (لَعَلَّكَ بَايِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) “Bu söze inanmadıkları için üzülererek kendini kahretme.” (Şuarâ, 26/3) ayeti hakkında da yapabiliriz. Burada ümmetinden birtakım kimselerin inanmamalarına üzülmesi Hz. Muhammed'e (s.a.s.) yasaklanmış, onun görevinin sa-

→

Mâtürîdî (ö. 333/944), (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَصَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ) *“İnkarcıların, “Ona gökten bir hazine indirilseydi ya da yanında bir melek gelseydi ya!” demelerinden dolayı sana vahyolunanlardan müşriklerin putlarını kötöleyen ayetlerin tebliğini, kendini sıkıntıya sokup terk etme! Zira sen sadece bir uyarıcısın. Allah bütün her şeye vekildir.”*<sup>101</sup> ayetindeki (لَعَلَّ) edatı için *nehîy* manası verirken;<sup>102</sup> Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu edatın *istifham* anlamına geldiğini, ayetin (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ) kısmının, *“sana vahyolunanlardan müşriklerin putlarını kötöleyen ayetleri, onların isteği üzere, terk mi ediyorsun?”* manasında olduğunu belirtir.<sup>103</sup> Buradaki *istifham*, *istifham-ı inkârî* olup mecazen *nehîy* anlamındadır.<sup>104</sup>

Kur’ân’da, (لَعَلَّ) edatının (ك) zamirine bitişik geldiği dört ayet vardır. Bunlar, Hûd, 11/12, Kehf, 18/6, Şuarâ, 26/3 ayetleriyle, (فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ) *“Öyleyse inkarcıların söylediklerine sabret! Güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbinin yüceliğini ilan et! Gecenin bazı vakitleri ve gündüzün bazı vakitlerinde de O’na ibadet et ki huzur bulasın.”*<sup>105</sup> ayetidir. Bu ayetler birlikte mütalaa edildiğinde, ana temanın aynı olduğu görülecektir. O da, çağrısına inanmayanlar karşısında Hz. Muhammed’in (s.a) içine düştüğü sıkıntı halidir. İlgili ayetlerde ona, kendini kahretmemesi söylenmiş, üzülmeye durumunda huzur bulması için doğrudan Rabbine sığınması salık verilmiştir.

#### (لَعَلَّ) Edatının Anlamlarının Meallere Yansımaları

Çalışmanın bu kısmında, mevcut Kur’ân meallerinden müracaat edilen 44 tanesi karşılaştırılarak; önceki kısımda işlenen (لَعَلَّ) edatı anlam yelpazesinin Türkçe tercüme yansımalarını ortaya koyma amaçlı tespitler sunulacaktır.

#### 7. Tereccî, Ta’lîl ve Tahkîk Anlamları

Taşındığı tereccî anlamının muhatap için geçerli olduğu, (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهُ يُخْدِتُ) *“...Nereden bileceksin, bakarsın Allah bundan sonra yeni bir durum meydana getirir, ümitvâr ol.”*<sup>106</sup> ayeti ele alındığında; meallerden bazılarının, söz

→

dece tebliğden ibaret olduğuna işaret edilmiştir. (Ayetteki ilgili edatın *nehîy* anlamında olduğu hakkında bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, II, 512; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, IV, 224)

<sup>101</sup> Hûd, 11/12.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, II, 512.

<sup>103</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XI, 81; Fîrûzâbâdî, buradaki (لَعَلَّ)’ye *zann* manası vererek ayetin ilgili kısmını, *“...İnsanlar sana vahyolunanlardan bazılarını terk ediyorsun zannedeler...”* şeklinde anlamlandırır. (Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyîz*, IV, 433.)

<sup>104</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, XII, 31.

<sup>105</sup> Tâhâ, 20/130.

<sup>106</sup> Talâk, 65/1.

konusu tereccin muhatap için geçerliliğini "...bakarsın..." ifadesiyle yansıttığı,<sup>107</sup> çoğunun ise bu nüansı yansıtmadığı ve ayetin ilgili kısmını "belki Allah..." şeklinde tercüme ettikleri<sup>108</sup> görülmektedir. Bunun yanında bir mealin (لَعَلَّ)nin mevzubahis anlamını tercümeyle hiç yansıtmadığı müşahade edilmektedir.<sup>109</sup>

Aynı şekilde, (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) "Öğüt alması veya Allah'tan korkması ümidiyle yumuşak sözler söyleyin ona."<sup>110</sup> ayetiyle ilgili olarak; Hz. Musa (a.s.) ve Hz. Hârûn (a.s.) için geçerli bulunan tereccî anlamı müracaat edilen meallerden ikisinde, "...ümidiyle..." şeklinde yansıtılırken;<sup>111</sup> çoğunda bu tarzda yansıtılmamakta, mutlak surette "belki"<sup>112</sup> veya "olur ki"<sup>113</sup> yahut "umulur ki"<sup>114</sup> ifadeleriyle tercüme edilmektedir. Hâlbuki, gerek önceki gerekse bu ayetteki tereccî anlamının muhataba aidiyetinin tercümede vurgulanması, kanaatimizce daha isabetlidir.<sup>115</sup>

Yine bu doğrultuda, (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin. Böylelikle O'nun vereceği cezadan korunmayı ümit edebilirsiniz."<sup>116</sup> ayetinde yer alan (لَعَلَّ)yi; bazı mealler, "ta ki" şeklinde<sup>117</sup> ya da "ki" bağlacıyla<sup>118</sup> veyahut "böylece" ifadesiyle<sup>119</sup>

<sup>107</sup> Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 557; Feyizli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 557; Çam, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 557; Ünal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 1216.

<sup>108</sup> Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 705; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 557; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 1138; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 557; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 1303; Şener, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, s. 557; Sağlam, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 558; Orhan, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 559; Öngüt, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlîsi*, s. 557; Yıldız, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 737; Işıcık, *Kur'ân Meali*, s. 431; Balcı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kelime Meali*, II, 1109.

<sup>109</sup> Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 557.

<sup>110</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>111</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 296; Dumlu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 282.

<sup>112</sup> Sadak, *Kur'ân-ı Hakîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 313; Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, II, 1096; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 313; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 599; Yıldız, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 396; Bursevî, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 313; Çam, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 313; Şener, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, s. 313; Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 313; Öngüt, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlîsi*, s. 313; Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 461; Tüzüner, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 315; Işıcık, *Kur'ân Meali*, s. 239.

<sup>113</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, II, 567; İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 313; Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 313; Orhan, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 315; Ünal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 683; Balcı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kelime Meali*, II, 657; Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsîrli Meal-i Âlîsi*, s. 313; İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 315.

<sup>114</sup> Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 309; Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 252.

<sup>115</sup> Ayrıca ayetteki (لَعَلَّ)nin ta'lîl anlamında olması da mümkündür. (Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, VIII, 42; Şinkîfî, *Edvâü'l-Beyân*, IV, 16; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 503; Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, IV, 171) Bu durumda tercüme "Öğüt alması veya Allah'tan korkması için" olacaktır. Müracaat ettiğimiz meallerden sadece birinin bu anlamı verdiğini görmekteyiz. (Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 745.)

<sup>116</sup> Bakara, 2/21.

<sup>117</sup> Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlîsi ve Tefsîri*, I, 25; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, I, 16; Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i*, s. 3 Orhan, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 5; Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsîri*, I, 60.

*ta'lil* veya *tahkik* anlamında<sup>120</sup> tercüme etmişlerdir. Kimi mealler ise, söz konusu edatta muhatap için geçerli olan *tereccî* anlamını vurgulayarak “*umabilirsiniz*” ifadesiyle tercüme etmişler;<sup>121</sup> kimileri de, “*umulur ki*” ya da “*belki*” tercümesiyle *tereccî* manası vermişler,<sup>122</sup> ancak muhatap için geçerliliğini vurgulamamışlardır. Diğer taraftan müracaat edilen meallerden bir tanesinin, bu ayetteki (لَعَلَّ)‘nin manasını tercümeyle hiç yansıtmadığı<sup>123</sup> görülmektedir. Bu anlamlardan, hem *ta'lil*, hem *tahkik*, hem de *tereccînin* söz konusu ayetin bağlamı için geçerli bulunduğu, hatta *tereccînin* fâiline nisbet edilmeden (edilgen) tercümesinin mümkün olduğu söylenebilir. Ancak -daha önce de temas edildiği üzere- *tereccî* anlamının muhataba nisbet edilerek tercüme edilmesi daha isabetlidir.

Önceki örnekte görüleceği üzere, (لَعَلَّ)‘nin taşıdığı çeşitli anlamlardan birkaçı aynı ayette mümkün olabilmektedir. Bu özellik şu ayet için de geçerlidir: (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) “...ümit ederim ki, zayi ettiğim ömrümü telafi edip iyi işler yaparım. Hayır, hayır! Bu, onun söylediği anlamsız bir sözden ibarettir. Çünkü dünyadan ayrılanların önünde, onları sadece diriltilecekleri güne götüren bir berzah vardır.”<sup>124</sup> Burada *tama'* anlamındaki *tereccî* düşünülebileceği gibi pekala *ta'lil* anlamı da düşünülebilir. Nitekim mevcut meallerden bazıları *tereccî* manasını tercih ederken,<sup>125</sup> bazıları *ta'lil* anlamını yeğlemişlerdir.<sup>126</sup> Dolayısıyla ayetin, (لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ) kısmına, “ümit ederim ki, zayi ettiğim ömrümü telafi edip iyi işler yaparım...” şeklinde meal verilebileceği gibi “zayi ettiğim ömrümü telafi edip iyi işler yapmam için...” manası da verilebilir. Netice itibarıyla Kur'ân meali yapan müfessir, bu açıdan tercih imkânına sahip olmaktadır.

→

<sup>118</sup> Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 3; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 3; Şimşek, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 31; Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, s. 3; Öngüt, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*, s. 3; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 10; Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 27; Sağlam, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 4.

<sup>119</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 26; Şener, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, s. 3; Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 3; Çam, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 3.

<sup>120</sup> (لَعَلَّ) edatının *ta'lil* ve *tahkik* anlamlarının Türkçeye yansıtılmasında, “*ki*” bağlacı, “*ta ki*” veya “*böylece*” ifadesinden birini kullanmak mümkün görünmektedir.

<sup>121</sup> Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 3; Mevdûdî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 4; Ünal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 17.

<sup>122</sup> Özek, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 3; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 10; Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, I, 14; Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 151; Yıldız, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 26; Tüzüner, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 5; Yeşil, *Füyûzât*, I, 29.

<sup>123</sup> Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm (Türkçe-Şiir)*, s. 59.

<sup>124</sup> Mü'minûn, 23/100.

<sup>125</sup> İzmirlî, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 349; Gümüş, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meali*, s. 349; Eliaçık, *Yaşayan Kur'ân*, s. 214.

<sup>126</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, II, 626; Dumlu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 314; Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 347.

## 8. Teşvik ve İstifham Anlamları

Daha önce (لَعَلَّ) edatının Kur'ân'da bazen *itmâ'*/teşvik anlamına geldiği bahsedilmiş ve bu tespitin Zemahşerî'ye ait olduğu söylenmişti. Bu doğrultuda şu ayete mealler açısından bakılacak olursa; (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) “Sana şarap ve kumar hakkındaki hükmü sorarlar. Şöyle cevap ver: İkisinde de hem büyük günah, hem de insanlara bazı menfaatler vardır. Fakat günahları faydalarından daha çoktur. Bir de senden hayır olarak ne harcayacaklarını sorarlar. Yine şöyle cevapla: İhtiyacınızdan artanı harca. Böylece Allah size ayetlerini açıklıyor. Hadi, dünya ve ahiret hakkında düşünün artık.”<sup>127</sup> Meallerden bazıları, ayetin konuyla alakalı kısmına “*tâ ki*”<sup>128</sup> yahut “*ki*”<sup>129</sup> ifadesiyle *ta'lil* veya *tahkik* anlamı<sup>130</sup> verirken; bazıları, “*olur ki*”<sup>131</sup> ya da “*belki*”<sup>132</sup> tercümesiyle *tereccî* anlamı vermiş; kimi mealler de “*için (diye)*”<sup>133</sup> şeklinde *ta'lil* manasıyla tercüme etmişlerdir. Müracaat edilen mealler, ilgili ayetin tercümesinde, (لَعَلَّ) edatının *ta'lil*, *tahkik* ve *tereccî* anlamlarını yansıtırken, *teşvik* manasını yansıtmamışlardır.

Yine bu bağlamda (لَعَلَّ) edatının *istifham* anlamının meallere yansımaları bir örnekle ele alınacak olursa; (وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ) “Ne o, sürekli mi kalacaksınız? Dolayısıyla birtakım sağlam yapılar ediniyorsunuz.”<sup>134</sup> ayetine pek çok meal *istifham* anlamı verirken,<sup>135</sup> bir tanesi “*belki*”<sup>136</sup> ifadesiyle *tereccî* anlamı vermektedir. Bura-

<sup>127</sup> Bakara, 2/219.

<sup>128</sup> İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 36; Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 33.

<sup>129</sup> Özek, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 33; Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 33; Mevdûdî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 34; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 33; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 53; Dumlu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 32; Bursevî, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 33; Ünal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 105; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 74.

<sup>130</sup> (لَعَلَّ) edatının *ta'lil* ve *tahkik* anlamlarının Türkçeye yansıtılmasında, “*ki*” bağlacı, “*ta ki*” veya “*böylece*” ifadesinden birini kullanmak mümkün görünmektedir.

<sup>131</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, I, 58.

<sup>132</sup> Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 181.

<sup>133</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, s. 33; Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, I, 120; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 33; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 83; Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 79; Çam, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 33; Yıldız, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 65; Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm*, s. 76.

<sup>134</sup> Şuarâ, 26/129.

<sup>135</sup> İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 373; Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 519; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 371; Özek, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 371; Bursevî, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 371; Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 371; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 348; Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, s. 371; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 873; Dumlu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 338; Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 371; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 724; Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 290; Yıldız, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 481; Çam, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 371; Ünal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 820.

<sup>136</sup> Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 371.



da *istifham* anlamı geçerli olmakla birlikte *tereccî* anlamının düşünülmesi kanaati-  
mizce biraz uzaktır.

## 9. Nehiy Anlamı

(لَعَلَّ)'nin *nehiy* anlamına da geldiği tespiti önceden zikredilmiş ve örnek  
ayetlerle ele alınmıştı. Burada, ilgili ayetlerdeki söz konusu *nehiy* anlamının Kur'ân  
meallerine yansımalarına değinilecektir.

Hûd suresinin, (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَصَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ) “*İnkarcıların, “Ona gökten bir hazine indirilseydi ya da yanında bir melek gelseydi ya!” demelerinden dolayı, sana vahyolunanlardan müşriklerin putlarını kötöleyen ayetlerin tebliğini, kendini sıkıntıya sokup terk etme! Zira sen sadece bir uyarıcısın. Allah bütün her şeye vekildir.*”<sup>137</sup> ayetindeki mevzu-  
his edata bazı meallerin “*belki de*” ifadesiyle *tereccî* anlamı verirken,<sup>138</sup> bazılarının  
“*neredeyse*” ifadesiyle *mukârebe* manası verdiği;<sup>139</sup> yine kimi meallerin *istifham*  
anlamı verirken,<sup>140</sup> bir mealin *nehiy* manası verdiği<sup>141</sup> ve iki mealin de ilgili edatın  
anlamını tercüme tam yansıtmadığı<sup>142</sup> gözlemlenmektedir.

Aynı bağlamda Kehf, (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا) “*Bu söze  
inanmazlarsa, arkalarından üzülererek kendini kahretme.*”<sup>143</sup> ayetinde geçen (لَعَلَّ)'yi,

<sup>137</sup> Hûd, 11/12.

<sup>138</sup> Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, s. 221; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 398. (Kaynak gösterdiğimiz Mustafa İslamoğlu mealinde, konumuz çerçevesinde sözünü ettiğimiz ayete dair bir yanlış çeviriyi burada belirtmek istiyoruz. Hûd 11/12. ayeti, (لَعَلَّ) edatının ismi (mütercimim ifadesiyle öznesi) müşrikler, haberi (mütercimim ifadesiyle nesnesi) “bildirilen kimi vahiylerin kulak ardı edilmesi” kabul edilerek tercüme edilmiştir. Oysa (لَعَلَّ) edatının ismi, edata bitişik olan (ك) zamiridir ve bu zamir Hz. Peygamber'e râcidir. Haberi ise, (تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ) ifadesidir. ); Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, s. 221; Öngüt, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlîsi*, s. 221; Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 221; Bursevî, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 221; Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 221; Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsîrli Meal-i Âlîsi*, s. 221; Feyizli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 221; Alpsoy, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 260.

<sup>139</sup> Sadak, *Kur'ân-ı Hakîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 221; Döndüren, *Evrensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, s. 546; Hamidullah, *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, s. 369; Sağlam, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 222; Orhan, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 223; Dumlu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, s. 193.

<sup>140</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, I, 327; Gölpinarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, I, 252; Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 192; Şener, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, s. 221; Işıcık, *Kur'ân Meali*, s. 169.

<sup>141</sup> Mevdüdi, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 222.

<sup>142</sup> Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, I, 754; Balcı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kelime Meali*, I, 415.

<sup>143</sup> Kehf, 18/6.

kimi mealler “neredeysel” şeklinde çevirerek mukârebe anlamında,<sup>144</sup> kimileri istifham manasında,<sup>145</sup> kimileri de tereccî anlamında<sup>146</sup> tercüme etmişlerdir.

Yukarıdaki örneğe ilaveten Şuarâ suresinin, (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) “Bu söze inanmadıkları için üzülererek kendini kahretme.”<sup>147</sup> ayetindeki (لَعَلَّ)‘ye ise, bazı meallerin tereccî,<sup>148</sup> pek çok mealin “neredeysel” şeklinde mukârebe,<sup>149</sup> bazılarının istifham,<sup>150</sup> birinin ise nehiy anlamı<sup>151</sup> verdiği müşahede edilmektedir. Kimi meallerin ise söz konusu edatın tereccî anlamını “adeta” ifadesiyle tercüme tam yanıtımadığı görülmektedir.<sup>152</sup> (لَعَلَّ)‘nin nehiy anlamı başlığı altında ifade edildiği üzere, bu başlık altındaki örnek ayetlerde bulunan söz konusu edatın nehiy manasının tercümeyle yansıtılması kanaatimizce daha isabetlidir.

## Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de toplam 129 yerde zikredilen (لَعَلَّ) edat(lar)ının anlam(lar)ını ve bu anlam(lar)ın meallere yansımalarını tespit adına yazılan bu makalede netice olarak şunlar söylenebilir:

Her ne kadar “(لَعَلَّ) edatı Allah Teâlâ için düşünüldüğünde tahkîk/vücûp ifade eder” denilmişse de, mevzubahis edatın asıl ve birincil anlamı tereccî yani ummaktır. Ancak, tereccî manasının delalet ettiği kesin olmayan bilgi, Yüce Allah’a nisbet edilemeyeceğinden ötürü, Kur’ân’da geçen bu tereccînin Allah için değil, sadece muhataplar için geçerli olacağı, müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği ve önce-

<sup>144</sup> Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, I, 1014; Karaman, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 293; Atay, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 293; Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur’ân-ı Kerîm*, s. 560; Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsîr*, s. 293; Feyizli, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 293; Yılmaz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 293.

<sup>145</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 277; Noyan, *Kur’ân-ı Kerîm (Türkçe-Şiir)*, s. 354; Dumlu, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Anlamı*, s. 262; İzmirlî, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 295; Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecîd ve Tefsîrli Meal-i Âlisi*, s. 293, (İzmirlî ve Ustaosmanoğlu mealinde, istifhamın nehy anlamında olduğu aynı yerde belirtilmektedir.); Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, s. 351.

<sup>146</sup> Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 293; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur’ân-ı Kerîm*, s. 701; Piriş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 176; Bursevî, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 293.

<sup>147</sup> Şuarâ, 26/3.

<sup>148</sup> Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 366; Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecîd ve Tefsîrli Meal-i Âlisi*, s. 366.

<sup>149</sup> Hamidullah, *Aziz Kur’ân Çeviri ve Açıklama*, s. 514; Sadak, *Kur’ân-ı Hakîm ve Türkçe Anlatımı*, s. 366; Döndüren, *Evensel Çağrı Kur’ân-ı Kerîm*, s. 863; Kandemir, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. II, 1268; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, s. 714; Işıcık, *Kur’ân Meali*, s. 279; Balcı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Kelime Meali*, II, 775; Feyizli, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 366; Atay, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 366; Yılmaz, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meali*, s. 366; Alpsoy, *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 409; Çam, *Şiir Diliyle Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 366; Ünal, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, s. 807; Orhan, *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 368; Dumlu, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Anlamı*, s. 332; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 343; Piriş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 218; Öngüt, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlisi*, s. 366.

<sup>150</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, s. 428; İzmirlî, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 368.

<sup>151</sup> Noyan, *Kur’ân-ı Kerîm (Türkçe-Şiir)*, s. 435.

<sup>152</sup> Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, II, 655; Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur’ân-ı Kerîm*, s. 704; Bursevî, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, s. 366.

likle bilinmesi gereken bir tespittir. Ayrıca, söz konusu *tereccî* anlamı, muhatap için geçerli olmanın yanında, yerine göre ilgili ayette sözü anlamca nakledilen kişi(ler) için de geçerlidir. Mevzubahis anlam inceliğini (nüans) tercümeğe yansıtma, Kur'ân meali açısından önemli bir noktadır.

(لَعَلَّ) edatı, *tereccî* anlamına ilaveten, *ta'lîl/sebepe, itmâ'/teşvik, istifham/soru*

ve *nehiy/yasaklama* anlamlarına da gelebilmekte; hatta dilin müsaade ettiği bu anlamlardan birkaçını aynı ayette taşıyabilmektedir. Bu husus, Kur'ân meali yapan kimseye, anlamlardan birini tercih noktasında salahiyet tanımaktadır. Şu kadar var ki müfessirler, bu gibi anlamları, asıl mana *tereccînin* mümkün olmadığı bağlamlarda geçerli saymışlardır.

## Kaynakça

- Adiy b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî (ö. 590 m.), *Dîvânu Adıyy b. Zeyd*, thk. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Bağdâd: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1965.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, I. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1606), *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Alpsoy, Said, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali Kur'ân Nuru*, İstanbul: Dosteli Derneği Yayınları, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Sena Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah (1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-Mesânî*, II. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Asmaî, Ebû Said Abdülmelik b. Kureyb (ö. 216/831), *Asmaîyyât*, thk. Ömer Faruk Tabbâ', Beyrut, ts.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Ankara: Sek Yayınları, 1995.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd (ö. 510/1116), *Meâlimu't-Tenzîl*, II. bs. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasûhî (ö. 1391/1971), *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlîsi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Bulaç, Ali, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1137/1724), *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsiri Rûhi'l-Beyân*, iht. ve thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, I. bs. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1988.
- , *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, Hzr. Nedim Yılmaz, II. bs. İstanbul: Damla Yayınevi, 2005.
- Çam, Nusret, *Şiir Diliyle Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Ankara: Se-Ba Ofset, 2002.
- Çantay, Hasan Basri (ö. 1383/1964), *Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, XIII. bs. İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1984.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu = Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1980.
- Döndüren, Hamdi, *Evensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005.
- Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Ebû Ali el-Kâfî, İsmail b. Kasım b. Ayzun (ö. 356/960), *Emâlî*, II. bs. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1926.
- Ebû Cafer en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmail (ö. 338/950), *Meânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, I. bs. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Ebû Hayyân, Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî (ö. 745/1344), *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhîl*, II. bs. Dârü'l-Fikr, 1983.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebî'l-Hattâb (ö. IV/X yy.), *Cemheretü Es'âri'l-Arab*, thk. Muhammed Ali el-Hâşimî, III. bs. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1999.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn İmâdî (ö. 982/1574), *Tefsiru Ebissuûd = İrşâdü'l-Akîs-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, IV. bs. Beyrut: Dârü lhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- Eliaçık, İhsan, *Yaşayan Kur'ân*, İstanbul: İnşa Yayınları, ts.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed (577/1181), *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Behce el-Baytâr, Dimaşk, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî (ö. 207/822), *Meânî'l-Kur'ân*, III. bs. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- Feyizli, Hasan Tahsin, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, II. bs. İstanbul: Server İletişim, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, II. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- , *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifî'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (ö. 1402/1982), *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- Gümüş, Sadreddin - Çiçek, Yakup - Demirci, Muhsin, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzhahı Meali*, İstanbul, 1997.
- Hacimüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İstanbul, 2008.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 1422/2002), *Azîz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, çev. Abdülazîz Hatip - Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *Tefsîru'l-Hâzin = Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, I. bs. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'ân Meali*, II. bs. Konya: Konya İlahiyat Derneği, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1394/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsilî (392/1001), *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, III. bs. Mısır, 1986.
- , *el-Luma' fî'l-Arabiyye*, thk. Hâmid el-Mü'min, II. bs. Beyrut, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, (ö. 761/1360), *Mugni'l-Lebib an Kütübü'l-E'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, y.y. ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Kitâbü Telkîni'l-Müteallim mine'n-Nahv*, thk. Abdullah en-Nâsir, I. bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.
- İbn Manzûr, Cemaleddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Uşûr, Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min el-İşbilî (ö. 669/1271), *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, nşr. Fevâz Şa'ar, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed (ö. 643/1245), *Şerhu'l-Mufassal*, thk. Ahmed es-Seyyid Ahmed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Zadü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, IV. bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl (316/929), *el-Usûl fî'n-Nahv*, thk. Abdhuseyn el-Fetî, III. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân*, II. bs. İstanbul, 2008.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İstanbul, ts.
- Kandemir, Mehmet Yaşar - Zavalı, Halit - Şimşek, Ümit, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, I. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin - Özek, Ali - Dönmez, İbrahim Kafi - Çağrı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin - Turgut, Ali, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, I. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Koçyiğit, Talat - Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsîri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtma Yusuf el-Haymî, I. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-Alâ (ö. 1399/1979), *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Muhammed Han Kayani, İstanbul: İnkılab yayınları, 2004.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım (ö. 749/1348), *el-Cene'd-Dâni fî hurûfî'l-meânî*, thk. Muhammed Nedim Fâzıl, Fahrüddin Kabâve, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd (ö. 286/899), *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, I. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Noyan, Bedri, *Kur'ân-ı Kerîm (Türkçe-Şiir)*, I. bs. Ankara: Ardıç Yayınları, 1997.
- Orhan, Burhan, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, İstanbul, 2007.
- Öngüt, Ömer, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal-i Âlîsi*, I. bs. İstanbul, 1998.
- Özek, Ali, Karaman, Hayreddin - Turgut, Ali - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, II. bs. Ankara: Otto, 2009.
- Parlak, Salih, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm*, I. bs. İstanbul: 2001 Yayınları, 2001.
- Parlıyan, Abdullah, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsîr = Tefsîrlerin Özü*, Konya: Damla Ofset, ts.
- Piriş, Şaban, *Ku'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İstanbul : İlkbahar Yayınları, 2002.
- er-Radî, Radyüyüddîn Necmeddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî (ö. 686/1287), *Şerhü'r-Radî ale'l-Kâfiye*, tsh. Yusuf Hasan Ömer, Tahrân: Müessesetü's-Sadık, 1978.

- Râgıb İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö. 502/1108), *Müfredâtu Elfazî'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, III. bs. Dimaşk: Dârü'l-Kalem , 2002.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *et-Tefsîrü'l-Kebîr = Mefâtihi'l-Gayb*, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye , 1990.
- Sadak, Bekir (ö. 1413/1993), *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, II. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İla-  
hiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Sağlam, Bahaeddin, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul, 1995.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf (ö. 756/1355), *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, I. bs. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Siddîk Hasan Han, Ebu't-Tayyib Muhammed el-Kinnevcî (ö. 1307/1890), *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber (ö. 180/796), *el-Kitâb = Kitâbü Sîbeveyhi*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, IV. bs. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2004.
- Sultânî, Muhammed Ali, *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Meânihâ*, Dimaşk, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, V. bs. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl (ö. 507/1114), *Hilyetü'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ*, thk. Yasin Ahmed İbrâhim Deradeke, I. bs. Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 1988.
- Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, İzmir, 2009.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (ö. 1250/1834) *Fethu'l-Kadir = el-Câmi' Beyne Fenney'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, II. bs. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1997.
- Şimşek, Ümit, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, I. bs. İstanbul: Zafer Yayınları, 2005.
- Şinkîti, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr (ö. 1393/1973), *Edvâü'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut Âlemü'l-Kütüb, 1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Tefsîru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I. bs. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Ca'dülhak, Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968.
- Tüzüner, Abdullah Atıf, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, III. bs. İstanbul: Elif Ofset Yayınları, 1982.
- Udayme, Muhammed Abdülhâlık, *Dirâsât li-Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud, *Kur'ân-ı Mecid ve Tefsîrli Meal-i Âlîsi*, İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2007.
- Ünal, Ali, *Allah kelamı Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul: Defne Yayınları, 2006.
- Yeşil, Şemseddin, *Füyûzât = Kur'ân-ı Mübîn'in Mealen Tefsiri*, III. bs. İstanbul: Yayılcak Matbaası, 1984.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul, 1998.
- Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, I. bs. İstanbul: İşrak Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Mehmet Nuri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, II. bs. Ankara: Moro Yayıncılık, 2000.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak (ö. 337/949), *Kitâbü'l-Lâmât*, thk. Mâzin Mübarek, II. bs. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, I. bs. Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Minhâc*, I. bs. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1991.



# Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları\*

Mustafa Öztoprak

Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi  
mustafa.oztoprak@hotmail.com

Öz

Endülüs'te hadisin gelişiminden bahsederken farklı şart ve özellikte üç aşamadan söz etmek mümkündür. Hadis ilminin zayıf olduğu ve insanların ona yöneliminin az olduğu birinci dönem, hadis ilminin eğitim ve öğretimiyle toplumun bütün kademelerine yayıldığı ikinci dönem ve siyasi süreçle paralel olarak ilme dolayısıyla hadise yönelimin azaldığı üçüncü dönem bulunmaktadır. Endülüs'te hadisin gelişim aşamalarında hem Mâlikî fakihlerin hadis ilmine karşı duruşları ve mutaassıp mezhep anlayışları hem de yönetimin onlar karşısında hadis kitaplarına ve onların okutulmasına aktif desteği farklı süreçlerin yaşanmasında etkili olmuştur. Bu makalede Endülüs'te hadis ilminin gelişim süreçleri, dönemlerin temayüz etmiş şahsiyetleri ve eserleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Endülüs, Mâlikî Fakihler, Hadisin Gelişim Aşamaları.

## **The Development Process of Hadith in Andalusia**

When speaking of the development of Hadith in Andalusia it possibles speak to from some process. This is three periods. First period is a few people orientated the hadith. Second period is the hadith complemented the whole the community with education of the hadith. Third period it is decreased effecton of hadith in the community with the political process. Maliki fakihs are against the development of hadith in Andalusia. But adminis-trators are encouraged hadith learning and education. This study aims to explain the de-velopment process of hadith, known scholars and their works in theAndalusia.

Key Words: Hadith, Andalusia, Maliki Fakihs, The Development Process of Hadith.

Atıf

Mustafa Öztoprak, Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları,  
Marife, Yaz 2012, ss. 183-197

\*Bu makale, *İbnü'l-Harrât el-İşbilî'nin Hadis İlmindeki Yeri* ismiyle Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne tarafımızdan sunulan doktora tezi (Konya 2012) esas alınarak hazırlanmıştır.

## Giriş

Endülüs'ün 91/710 yılındaki fethi<sup>1</sup> ile birlikte dini ilimlerin bölgeyle tanışma ve yayılma süreci başlamıştır. Buna hem Endülüs'e fetih için gelen ve orada kalan askerlerin hem de İslâm dünyasından yapılan göçlerin etki ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü bölge henüz fethedildiği için insanlar İslâm'ı bilmemektedirler.

Endülüs'te, Kuzey Afrika'ya yakın olması hasebiyle Berberilerin, yönetimi elinde tutan Emeviler açısından Arapların çoğunlukta olduğu Müslümanlarla yabancı bir kitle oluşmuştur. Endülüs'ü fetheden irade söz konusu coğrafyanın kendi yönetiminde kalması için demografik yapının lehinde olmasını istediği anlaşılmaktadır. Bölgeye yapılan göçler bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla Berberiler ve Arapların çoğunlukta olduğu bir göç politikası uygulanmış görünmektedir.

Endülüs'e gelen Berberi ve Araplardan oluşan yabancılar, hem yönetimde hem de ilmi alanda daha fazla temayüz etmişlerdir. İslami ilimlerde ön plana çıkan şahsiyetlerden bunu tespit etmek mümkündür. Diğer ilimlerde olduğu gibi hadis alanında da benzer bir durum söz konusudur.<sup>2</sup>

Endülüs'te fetihlerle başlayan süreçte hadis ilmi de insanların gündemlerini oluşturmaya başlamıştır. İlk iki yüz yılda çok fazla itibar edilmeyen hadis ilmi daha sonraki yıllarda artan oranda gelişme kaydetmiştir. Bunda Mâlikî fukaha'ya karşı hadis kitaplarını ve muhaddisleri himayeye alan yönetimin önemli bir katkısının olduğunu ifade etmek gerekmektedir.<sup>3</sup> Söz konusu destekle faaliyetlerini artıran muhaddisler, toplum tarafından teveccüh görerek etkinlik alanlarını genişletmişlerdir. Bu durum o kadar ilerlemiştir ki bizzat halifeler hadis derslerine katılmıştır.<sup>4</sup>

Endülüs hadis ilimleri alanında verilen eserler açısından oldukça zengindir. Bu, daha çok hicri üç, dört ve beşinci asırları kapsamaktadır. Hadis ilmi alanında söz konusu asırlarda çoğunlukla şerh, özel hadis konulu kitaplar, cem, ricâl, cerh ve ta'dil, ta'lîk ve ihtisâr niteliğinde eserler verilmiştir. Belirtilen alanlardaki çalışmalar genellikle kütüb-i sitte kitapları üzerine yapılmıştır.

<sup>1</sup> Endülüs'ün fetih sürecini Târif b. Mâlik ile başlatmak gerekmektedir. Çünkü Târif b. Mâlik'in yaptığı keşif hareketi, daha sonraki fetih için önemli bilgilerin edinilmesine sebep olmuştur. Târif b. Mâlik, 91/710 senesinin Ramazan ayında, Kuzey Afrika valisi Mûsa b. Nusayr'ın emriyle, keşif maksatlı İspanya kıyılarına beraberinde dört yüz Berberi ile sefere çıkmıştır. O, yaptığı bu seferden ve keşif çalışmalarından bol ganimet ve esirlerle dönmüştür. Dolayısıyla fethin ilk adımı atılmıştır. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 341; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 219; Abbâdî, *Fî Târihi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, s. 265; İnan, *Devletü'l-İslâm*, I, 40; Ebû Deyyâk, *el-Vecîz*, s. 148; E. Levis Provençal, "Târif", *İA (MEB)*, XI, 776.

<sup>2</sup> Ataları Endülüs'e gelen ve ilmiyle temayüz eden âlimlere birkaç örnek şu şekilde verilebilir: Muâviye b. Sâlih el-Hımsî (ö. 158/774), Sa'sa'a b. Sellâm el-Kurtubî (ö. 192/816), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/848), Kasım b. Esbağ el-Beyyânî (ö. 340/951), İbn Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064), İbnü'l-Harrât el-İşbîlî (ö. 581/1186). Bk. Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, I, 87; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 190, İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, I, 128.

<sup>3</sup> Bk. Merrâküşî, *el-Mücib*, s. 49.

<sup>4</sup> Endülüs Emevi halifelerinden III. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 350/961) ve oğlu II. Hakem (ö. 366/976), muhaddis Kâsım b. Esbâğ (ö. 340/952)'dan hadis dinlemişlerdir. (bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 135)



Endülüs'te hadisin gelişim serüveninden bahsederken farklı aşamalardan da söz edilmesi gerekir. Bu aşamalardan, hadis ilmine yakın ilginin olmadığı, belki de direkt olarak bir tanışmanın olmamasından kaynaklanan bir dönemden söz etmek mümkündür. Aslında Endülüs'teki söz konusu yıllarda yaşanan sürecin Doğu İslam dünyasındaki hadis ilmine yaklaşımla paralellik arz ettiği görülmektedir. Çünkü bu yıllarda Doğu İslam dünyasında hadis alanında Mâlik'in *el-Muvatta*'nın dışında yazılan çok fazla bir eser yoktur.

Endülüs'te hadis ilminin gelişim sürecinde hadis toplamak için Doğu İslam dünyasına yolculuk yapanlar artmıştır. Seyahat yapan hadis talepleri, muhaddislerden bizzat hadis alıp Endülüs'e getirmişlerdir. Endülüs'te hadis birikiminin, sistematik bir hadis eğitim ve öğretim haline dönüşmesinde söz konusu seyahatlerin katkısını göz ardı etmek mümkün değildir. Endülüs'te hadis ilminin gelişim kaydettiği ikinci dönem yaklaşık 400 yıllık bir zamanı içine almaktadır. Dönem incelendiği zaman, hadis ilmi açısından farklı farklı aşamalardan bahsetmek mümkündür. 220/833 ile 400/1010'lü yılları arası, hadis ilminin Endülüs'e yerleştiği bir zaman dilimi olmuştur. Söz konusu yıllarda, daha çok hadis ilmini anlama ve anlatma faaliyetleri vardır. Dönemin kalan yıllarında ise, hadis ilimlerinin daha fazla çeşitlendiği, "Endülüs'te hadis" denildiğinde ilk akla gelen âlimlerin yaşadığı bir zaman dilimidir. İkinci dönem, genel olarak hadisin gelişim kaydettiği dönemdir. Söz konusu dönemin sınırları, hicri altıncı asrın sonlarına kadar ulaşmaktadır. Yedinci yüzyılda ise, hadis ilmiyle ön plana çıkan, sahasında velûd olan âlimlerin azaldığı görülmektedir. Bu dönem, sanki duraklama döneminin işaretlerini vermektedir. Yedinci yüzyıl ve sonrasında, önceki dönemlere nazaran daha az sayıda muhaddis, hadisle meşgul olan kişi ve eser bulunmaktadır. İlmi faaliyetler kapsamında Doğu İslam dünyasına yapılan seyahatler de bu dönemde azalmıştır. Makalenin ilgili yerlerinde dönemler vetemayüz eden âlimlerden bazıları örnek olarak verilecektir. Mutlaka söz edilen her üç dönemde birçok âlim ve eserleri bulunmaktadır. Hepsine yer vermek makalenin sınırlarını aşacağı için, önde gelen âlimler ve çalışmaları kısaca zikredilecektir. Şimdi belirtilen üç aşamadan, hadisin Endülüs'e girişinin ele alınacağı ilk dönemiayrıntılı olarak inceleyebiliriz.

## A. Hadis İlminin Girişi (92–220/710–815)

Endülüs'e hadisin fetihlerle birlikte geldiğini söylemek mümkündür.<sup>5</sup> Fetih için gelen mücahitler, hadis ilminin Endülüs'teki ilk nüvelerini atmışlardır. Endülüs Müslümanlarının hadis ilmiyle iştigal etmeye başlaması, 92/713'lerden itibaren bir asır sonraya, yaklaşık 220/833'lere tekabül etmektedir. Aradan geçen bir asırlık zaman, Müslümanların çeşitli sebeplerle hadise ilgisinin olmadığı, hadis ilmine daha çok fıkhi bir bilgi olarak bakılan dönem olmuştur. Bunu, Endülüs halkının Mâlik'in *el-Muvatta*'na yaklaşımlarından çıkarmak mümkündür.

Müslümanların hadis ilmiyle iştigallerinin zayıflığından kasıt, hadis eğitim ve öğretiminin olmamasıdır. Bu dönemde, insanların elinde Mâlik'in *el-Muvatta*'ı

<sup>5</sup> Abdülhâdi, *Mazâhir*,1, 219.

bulunmaktadır. *el-Muvatta'*ya daha çok bir mezhep ve fıkıh kitabı olarak bakılmaktadır. Bunun yanında, hadislerle iştiğal ederek bildiklerini başkalarına aktaran, ama halkın yeteri kadar itibar göstermediği muhaddisler de bilinmektedir. Bunlar arasında; 123/740 yılında Endülüs'e gelmiş, Şam ehlinin hadisini nakleden Muâviye b. Salih el-Hadramî (ö.158/749) zikredilmektedir. Kendisi Humus'tan Endülüs'e gelmiştir. O, hadis ilminin ilk olarak Endülüs'e girmesini sağlayanlar arasında kabul edilmektedir.<sup>6</sup> Muâviye b. Sâlih el-Hadramî'nin hadis ilmi hakkındaki gayretleri, Endülüs'te yeteri kadar makes bulamamıştır. Çünkü Endülüs halkı, o zamanlar hadis ilmine yeteri kadar itibar göstermemiştir. Bu konuda, en bariz tespiti Yahyâ b. Maîn (ö.233/837) yapmıştır. Yahyâ b. Maîn, Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî (ö.287/900)'ye, Muâviye b. Sâlih (ö.158/749)'in hadislerini topladınız mı? diye sorar. Muhammed b. Vaddâh "hayır" der. Yahyâ b. Maîn, "bunu yapmanıza ne engel oldu" diye sorunca Muhammed b. Vaddâh, "o, Endülüs'e geldi. Fakat o zaman buradaki halk, henüz ilim ehli değildi. Bu sebepten, onun ilmi zayi oldu" demiştir.<sup>7</sup> Muhammed b. Vaddâh'ın ilim olarak bahsettiğinin, hadis ilmi olduğunu söylemek gerekmektedir. Burada ilk dönemin niteliği olarak dile getirilen hadis ilmi ile yeteri kadar meşgul olamamanın bir yansıması görülmektedir. Dâvud b. Ca'fer es-Suğayyer (ö.158/749), mezkûr dönem Endülüs muhaddislerindedir. Doğu'ya ilim yolculuğunda bulunmuştur. Burada henüz Endülüs'e gelmemiş olan Muâviye b. Salih, Mâlik ve Derâverdî'den (ö.187/ 802) hadis aldığı rivayet edilmektedir. Endülüs'ü hadis öğrencilerine yaklaşık üç bin hadis yazdırmıştır.<sup>8</sup>

İnsanların hadis ilmine meylinin fazla olmadığı bu dönemde, daha sonra özellikle Bakî b. Mahled tarafından sistematik bir hadis öğretimine hazırlık mahiyetindeki çalışmalar, bazı muhaddisler tarafından yapılmaya başlamıştır. Bu dönemin önemli muhaddislerinden birisi, Abdullah b. Ferrûh (ö.176/792)'dur. Kendisi ilim yolculuğuna çıkmış, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile görüşmüş, hatta ondan aldığı üç yüz hadisi Endülüs'e getirmiştir.<sup>9</sup> Ancak onun ilim yolculuğundan sonra Endülüs'te herhangi bir ilmi faaliyette bulunduğu dair bir bilgi yoktur. İsimlerini verdiğimiz âlimlerin dışında, Endülüs'te bu dönemde pek çok muhaddis yaşamıştır. Bu muhaddislerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İfrikıyye'ye<sup>10</sup> ilk defa hadisi getiren ve sahabelerden hadis nakleden, İfrikıyyeli ilk ravilerden olan Hâlid b. Ebîmrân et-Tüçîbî (ö.129/746), Tirmizî'nin de kendisinden hadis rivayet ettiği Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-İfrikî (ö.161/777) ve Sa'sa'a b. Sellâm (ö.201/816) temayüz eden âlimler arasındadır. O,

<sup>6</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 349-353.

<sup>7</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 191; Abdülhâdi, *Mazâhir*, I, 230 ("Muâviye b. Sâlih'in ilmi zayi oldu" şeklindeki rivayetlerin aksi yönde de bilgiler mevcuttur. İbn Ebî Hayseme (ö. 279/893), Muâviye b. Sâlih el-Hadramî'nin çalışmaları araştırmak için Endülüs'e gittiğini ve kitaplarını bulduğunu ifade etmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 191) Onun ilminin zayi olması demek istenilen seviyede değerlendirilemedi anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 190.

<sup>8</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, II, 510-511; Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 200.

<sup>9</sup> Kayravânî, *Tabakât*, s. 107; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 60.

<sup>10</sup> İfrikıyye, bugünkü Tunus ve Cezayir'i içine alan bölgeye verilen isimdir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 228.

Endülüs'te Abdurrahman b. Amr el-Evza'nin (ö.157/773) mezhebini ilk yayan kişidir. Onun Hadisin Endülüs'e gelmesini sağlayan ilk kişilerden olduğu ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Esed b. Furât el-Kayravânî (ö.213/828),Huşeym b. Beşîr'den (ö.183/799) on iki bin, Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'den (ö.183/799) yirmi bin, aynı şekilde Esed b. Amr el-Becelî (ö.190/805), Ebû Bekr b. Ayyâs ve diğerlerinden hadis aldığı belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Endülüs halkı ilk dönemde hadisin eğitim ve öğretimine karşı mesafeli durduğu görülmektedir. Başlangıçtaki hadis ilmine karşı sergilenen bu ilgi zayıflığının sebepleri şu yedi maddede özetlenebilir.

1. Endülüs'te insanların hadis öğrenme faaliyetinde bulunmamaları, hicri 90/711 ile yaklaşık 220/833'ü yıllar arasında İslam dünyasında Mâlik'in *el-Muvatta*'ndan başka tasnif edilen bir hadis kitabının olmamasıyla irtibatlı görülebilir. Mevcut hadis kitabı olan *el-Muvatta* da, Endülüs'e henüz ulaşmıştır. İnsanlar ise, ya yeni Müslüman olmuşlar, ya da cihat etme niyetiyle orada bulunurken meydana gelen ilmi gelişmelerden haberleri olmamıştır.

2. İslam dünyasında hicri ikinci asırda ortaya çıkan *el-Muvatta* benzeri kitaplara, bu dönemlerde fıkıh kitabı gözüyle bakılmaktadır. Bu anlayışın, 200/813'lü yıllara kadar Endülüs'te de hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Hadis ilminin Endülüs'te hicri ikinci asır ve üçüncü asrın başlarında ön plana çıkmasını da, İslam dünyasındaki hadisin tarihi gelişimiyle bir paralellik arz etmesine bağlamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Doğu İslam dünyası ile Endülüs'ün 200/813'lere kadar hadis ilmine bakışta bir benzerlikten söz edilebilir.

3. Birinci dönemde, insanların hadis ilmine yönelimlerinin az olmasında, Mâlik'in öğrencilerini hadis rivayetini azaltmaya yönlendirmesinin etkili olduğu söylenmektedir. Mâlik'in iki öğrencisine; Ebu Üveys'in oğulları Abdülhamid ve İsmail'e sarf ettiği şu sözleri bunun delilidir. " Sizlerin bu işi, yani hadis ilmini sevdiğinizizi görüyorum. Şayet Allah'ın sizleri faydalandırmasını istiyorsanız, o zaman onun rivayetini azaltıp, manasına nüfuz ederek anlamaya çalışınız.<sup>13</sup> Naklettiği rivayetlerin fazla olmamasının temelinde bu düşüncenin yattığını söylemek mümkündür. Endülüs'te hadisin birinci döneminde, mezkûr nasihate uygun bir hadis

<sup>11</sup> Endülüs'e hadisin ilk olarak kim tarafından getirildiği yönde farklı kişiler hakkında değerlendirmeler söz konusudur. Zikredilenler arasında Muâviye b. Sâlih el-Hadramî, Sa'sa'a b. Sellâm, Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî, Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh bulunmaktadır. Bk. Humejdî, *Cezvetü'l-Muktebis*, I, 87; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 55, 349-353, III, 31; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 209; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 75; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 204.

<sup>12</sup> Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, II, 465, 466-467, 474.

<sup>13</sup> Bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 155. Kaynaklarda Mâlik'in yüz bin civarında hadis ezberlemekle birlikte bu konudaki titizliği sebebiyle ancak az bir kısmını rivayet ettiği belirtilmektedir. Fetva konusunda olduğu gibi hadis rivayeti hususunda da çekingen davranmış, çok hadis rivayet edenleri her bildiğini söyleyenleri kınamış, böyle yapanların insanların sapmasına sebep olabileceğini ifade etmiştir. Vefat ettiğinde evinde sandıklar dolusu hadis yazılı sayfalar bulunduğu halde sağlığında bunları rivayet etmediği anlaşılmıştır. Mâlik, ravilerin cerh ve tadil yönünde son derece hassas davranmıştır. Ravilerin hayatlarını çok sıkı şekilde araştırmasıyla cerh ve tadil ilminin yolunu açan âlim olarak kabul edilmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İntika*, s. 46; Özel, Ahmet, "Malik b. Enes", *DİA*, XXVII, 506-512.

anlayışının topluma hâkim olduğu görülmektedir. Bölgede Malikî mezhebinin yaygın olduğunu düşünürsek, bu hâkim yapının Endülüs'teki hadis anlayışı üzerinde etkisinin belirleyici olduğu da ortaya çıkmaktadır.

4. Birinci dönemde fıkıh öğretimine rağbet, hadise olandan daha fazladır. Endülüs'te Mâlik'in meşhur görüşleri istikametinde meselelere çözüm sunan fukahâ'ya insanların teveccühte bulunmaları, elbette ki tabii karşılanması gereken bir durumdur. Hicri üçüncü asrın başlarına kadar Endülüs'te Mâlikî fakihlerin etkinliği olmuştur. Ancak üçüncü asırdan<sup>14</sup> itibaren denge, fıkihtan hadis ilmi lehine dönmüştür. Mâlik'in *el-Muvatta'*, genel olarak hadis kitabı olarak değerlendirilir, hatta Doğu İslam dünyasında ve Endülüs'te birçok âlim onu Kütüb-i sitte kapsamında saymaktadır.<sup>15</sup> Bazı âlimler *el-Muvatta'*ı daha çok fıkıh yönü ağır basan bir hadis kitabı olarak kabul etmektedir. *el-Muvatta'*, Endülüs'e gelen kitapların da ilkidir. Bu durum, fıkıhın daha yaygın, hadise verilen önemin ise daha az olmasına sebep teşkil etmektedir. Çünkü Bakî b. Mahled, Endülüs'e İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Musannef* (Beyrut 1989)'ini getirdiğinde, Mâlikî mezhebine mensup fukaha ona şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>16</sup>

5. Endülüs'te hadisin zayıf olduğu dönemde insanların hadis ilmine ve rivayetlere birebir karşı çıkmamışlardır. Daha çok Abdürrezzâk'ın *el-Musannef'i* gibi içinde Mâlik'e<sup>17</sup> ve Mâlikî mezhebinin uygulamalarına muhalif rivayetlerin bulunduğu söyledikleri eserlere muhalefet etmişlerdir.<sup>18</sup> Abdürrezzâk'ın *el-Musannef'*inin bir kısmında geçen rivayetler sebebiyle eserin geneline karşı bir muhalefet sergilenmiş görülmektedir. Bu ve benzeri durumlar da hadisin Endülüs'te yaygınlaşmasını engelleyen amillerden biri olmuştur.

6. Endülüs'te hadisin daha sonra inkişaf etmesinin bir sebebi de, bölgenin İslam dünyasına olan uzaklığıdır. İslam dünyasındaki ilmi gelişmelerin Endülüs'e ulaşması zaman almıştır. Çünkü İslâm'ın ortaya çıktığı ve yayılmasına öncülük eden bölgelerle Endülüs arasında binlerce kilometrelik bir mesafe mevcuttur. Do-

<sup>14</sup> Endülüslülerin hadis ilmine yönelmeleri üçüncü asırda özellikle İbn Habîb, Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh ile başladığı bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, III, 31.

<sup>15</sup> Bk. Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, s. 430.

<sup>16</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 35; Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, I, 4; Merrâküşî, *el-Mûcib*, s. 49.

<sup>17</sup> İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef'i* incelendiğinde isnadında Mâlik b. Enes'in bulunduğu veya Mâlikî mezhebinin konu edildiği 93 rivayetin geçtiği görülmektedir. Söz konusu rivayetler ve diğerlerinde Mâlik ve Mâlikî mezhebine yönelik herhangi bir eleştiri yer almamaktadır. İbn Ebî Şeybe kitabında sadece Ebû Hanîfe'ye 125 başlıkta 486 rivayeti içeren ayrı bir bahis açmıştır. Diğer mezhep imamları hakkında ise yaşadığı zaman dilimi itibarıyla herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.

<sup>18</sup> Huşenî, *Ahbâru'l-Fukahâ*, s. 182. Endülüslü Mâlikî fukahanın İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef'*ine karşı çıkmasının yanında Bakî b. Mahled'in getirdiği Şâfi fıkıhına da (İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 109) aynı tavrı takındıkları sonucuna varmak mümkündür. Kendi mezhebi görüşlerinin tartışılmasını istemeyen söz konusu grubun farklı bir mezhebin görüşlerini taşıyan bir kitaba da karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarda İbn Ebî Şeybe'nin kitabının Endülüs'e gelişine karşı çıktıkları geçmektedir. Sadece ona karşı çıkılması, diğer rivayet içerikli kitaplardan önce Endülüs'e girmesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla tepki bir kitabın dönünde diğerlerine karşı da yapılmış görülmektedir. Bir veya birden fazla kitap üzerinden aslında ehli hadis ile ehli rey tartışmaları yapılmaktadır. Fakihler o zamana kadar ellerinde tuttıkları dini otoritelerini başkalarıyla paylaşmak istememenin mücadelesini verdikleri anlaşılmaktadır.

ğu İslam dünyasında meydana gelen bir ilmi gelişmenin ülkenin en uç noktasına ulaşması zaman almaktadır. Dolayısıyla, İslam dünyasında hadis alanındaki tedvin faaliyetleri ve bunun Endülüs'e yansması en az 30-40 sene<sup>19</sup> sonrasını bulduğu ortaya çıkmaktadır.

7. Muhaddisler, ilmi faaliyetler yeni başladığı için sayıca az olup, başlarında buldukları bir ilim meclisi teşkil edemeyip, geride az sayıda öğrenci ve eser bırakabilmişlerdir. Bazı muhaddislerin<sup>20</sup> bu meyanda çalışmaları olmuş fakat halktan yeteri kadar itibar görmemiştir.

Birinci dönem olarak nitelendirilen ve daha çok Mâlikî fakihlerin etkinliğinin görüldüğü 90-220/710-835 yılları arasında yukarıda aktarılan hususlar yaşanmıştır. Bu dönemde, toplum ve devlet yönetimi üzerinde fakihlerin daha etkin olduğu, hadis ilminin ise bireysel bazı çalışmalarla sınırlı kalarak zayıf bir görüntü sergilediği, hadis ilmiyle meşgul olanların baskı altına alındığı bir sürecin yaşandığı tespit edilmiştir.

Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh ile eğitim-öğretim seviyesinde başlayan hadis eğitimi Endülüs'te hadis ilminin toplum nazarındaki etkinliğini gösteren bir sürece girmiştir. Dönemin devlet merkezinin Kurtuba olduğu düşünülürse herhangi bir konuda başlayan bir sürecin diğer bölgelere yayılması kısa sürede olabilecektir. Hadis ilminin gelişim kaydettiği bu dönem 550-600/1154-1204'lü yıllara kadar sürmüştür. Şimdi söz konusu sürecin inceleneceği başlığa geçebiliriz.

## B. Hadis İlminin Gelişmesi (220-600/835-1205)

Endülüs'te hadis denildiğinde akla gelen meşhur âlimlerin yaşadığı bir dönem vardır. O da, hadis ilminin gelişim sağladığı ikinci dönemdir. Bu dönem, hicri üçüncü asrın başlarından itibaren altıncı asrın sonlarına kadar sürmektedir. Hadis başta olmak üzere, bu dönemde İslami ilimlerde pek çok eser verilmiştir. Hadis ilmi, eğitim ve öğretim boyutlarıyla neşvü nema bulmuştur. Endülüs genelinde hadise karşı bir önceki dönemdeki yaklaşım değişmeye başlamıştır. Hadis talipleri, sadece Endülüs'teki hadis mekteplerini takip etmemişler, bunun yanında bazıları çeşitli vesilelerle Hicaz'ı, daha sonra da Basra, Mısır, Kûfe ve Şam'ı ziyaret edip

<sup>19</sup> Doğu İslâm dünyasındaki bir çalışmanın Endülüs'e ulaşmasının 30-40 sene aldığına Mâlik'in *el-Muvattâ'*ı örnek verilebilir. Endülüs'e *el-Muvattâ'*ın Ziyâd b. Abdurrahman eş-Şabtûn (ö.199/814) tarafından getirildiği belirtilmektedir. Bk. Kâdîlyâz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 116-117. Ziyâd b. Abdurrahman eş-Şabtûn, Mâlik'in öğrencilerindendir. O vefat edinceye kadar yanından ayrılmamıştır. *el-Muvattâ'*, Ebû Cafer el-Mansûr'un isteğiyle 159/776 yılında yazılmıştır. Mâlik, 179/795 yılında vefat ettiğinde *el-Muvattâ'*ın yazılmasının üzerinden en az yirmi yıl geçmiştir. Ziyâd b. Abdurrahman eş-Şabtûn Mâlik'in vefatından ne kadar sonra Endülüs'e döndüğü bilinmemektedir. Endülüs'e *el-Muvattâ'*ı getiren başka âlimler de vardır. Onların *el-Muvattâ'*ı getirmeleri ise Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'ye (ö.234/848) kadar devam etmektedir. *el-Muvattâ'*ın yazıldığı tarihle Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin Endülüs'e dönüşü arasında en az kırk sene vardır. Dolayısıyla belirttiğimiz 30-40 sene ifadesi ortalama bir rakamdır. *el-Muvattâ'*ın Endülüs'e geliş süreci de bunu doğrulamaktadır. Bahsedilen süreç ilk 100-150 yıllarında meydana gelmiştir. Daha sonra Doğu İslâm dünyasındaki gelişmeler kısa zamanda Endülüs'e yansmıştır.

<sup>20</sup> Konu hakkında Muâviye b. Sâlih el-Hadramî, Abdullah b. Ferrûh, Dâvûd b. Ca'fer es-Suğayyer örnek olarak verilebilir.

oradaki âlimlerden hadis almışlardır. Topladıkları hadisleri Endülüs'e getirmişler, halka ve talebelerine aktarmışlardır. Dolayısıyla ikinci dönem Endülüs'te hadis ilminin toplum nazarında yükselme zamanını göstermektedir.

Endülüs'te hadis ilminin gelişim safhasında önde gelen simaları, Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî (ö. 238/852), Bakî b. Mahled (ö.276/889) ve Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900)'tır. Endülüs'te hadis birikiminin oluşmasında, hadis mekteplerinin temelini atılmasında bu üç âlim öncülük etmişlerdir.

Hicri üçüncü asırda ön plana çıkan hadis âlimlerden birisi, İbn Habîb diye bilinen Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî (ö.238/852)'dir. Kendisi Mısır'a ilim yolculukları yapmıştır. Bu yolculuk neticesinde Endülüs'e dönmüş ve insanlara bildiklerini anlatmaya başlamıştır. İbn Habîb, Emevi halifesi Abdurrahman b. el-Hakem'in (206–238/821–852) teveccühünü kazanarak ona müsteşar olmuştur. Halifenin huzurunda Mâlikî mezhebinin önde gelen simalarından Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile münazaralarda bulunmuştur.<sup>21</sup> İbn Habîb'in birçok talebesi bulunduğu rivayet edilmektedir. Cami'den çıktığında etrafında yaklaşık 300 talebe, hadis, fıkıh, ferâiz ve îrab öğrenmek üzere hazır bulunduğu ve talebelerine telif ettiği eserleri ile Mâlik'in *el-Muvatta'*ını okuttuğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Bazı âlimler, İbn Habîb'in hadis yönünü zayıf bularak onu eleştirmişlerdir. Eleştiriler, daha çok rivayet ettiği hadislerdeki hatalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu arada eleştirilerin, kendisinin ilim alanındaki yükselişinden rahatsız olan fukahâ kesiminden geldiğini de belirtmek gerekmektedir.<sup>23</sup> Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö.234/848) ile münazaraları, belki de hakkında çıkan mezkûr ifadelerle sebep olmuştur. Ancak bu dönemde her hâlükârda hadis rivayeti yapıldığı tespit edilmektedir. Öğrencilerinin olması, belirli bir kitabı takip etmeleri ve onların herhangi bir kesim tarafından rahatsız edilmemeleri bir önceki dönemle farkı ortaya koymaktadır.

İkinci dönemin en önemli hadisçisi Bakî b. Mahled el-Kurtubî'dir.<sup>24</sup> O, Endülüs'e ilk olarak İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Musannef'*ini getirdiğinde, Mâlikî mezhebine mensup fukahânın bu kitabın Endülüs'e getirilmesine şiddetle karşı çıktığı belirtilmektedir. Halife Muhammed b. Abdurrahman (207–273/822–886) tepkilere rağmen bu eseri savunmuş, onu Endülüs'e getiren Bakî b. Mahled'i de hadis alanındaki çalışmalarına devam etmesi hususunda teşvik ederek ona, "ilmini yay, bildiğin hadisleri naklet, insanlarla ders meclisi yap, senin ilminden faydalan-sınlar", demiştir.<sup>25</sup> Bu, Endülüs'te hadis ilminin yayılmasında ilk defa yönetimin aktif desteğinin olması itibarıyla dikkat çekici bir adımdır. Ancak Endülüs devlet

<sup>21</sup> Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 31.

<sup>22</sup> Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 251.

<sup>23</sup> İbnü'l-Faradî, *Tarih*, I, 101; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 253.

<sup>24</sup> Bakî b. Mahled, ilk eğitimini memleketi Endülüs'te almış, ardından ilim talebi için Doğu İslam dünyasına iki sefer yapmıştır. İlk seferinde 20, ikincisinde 14 yıl memleketinden ayrı kalmıştır. Gençliğini ilim yolunda harcayan Bakî b. Mahled, Muhammed b. Vaddâh'ın bütün şeyhlerinden hadis semâ'ında bulunduğu gibi, bunların dışında daha pek çok şeyhten de hadis tahammül etmiştir. Onun hadis tahammül ettiği hocaların sayısı 284'ü bulunduğu rivayet edilmektedir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Tarih*, s. 82; Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, s. 209.

<sup>25</sup> Bk. Merrâküşî, *el-Mücib*, s. 49.

yöneticilerinin hepsinin bu desteği verdiği söylemek oldukça güç görünmektedir. Çünkü toplum nazarında İslâmî ilimler arası değişimin olduğu bir geçiş dönemi yaşanmaktadır. Bu dönemde fıkıh ilmine önem verenler olduğu gibi daha önceden olmadığı şekliyle hadis ilmine ve bu alandaki yeni sayılabilecek çalışmalara destek verenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede yönetimin Bakî b. Mahled'e hadis kitaplarını okutması ve hadis öğretim çalışmalarına destek vermesinin, Endülüs ilim dünyası için fevkalade öneme sahip olduğu, yaşanan süreçten anlaşıl-maktadır.

Bakî b. Mahled, o zamana kadar insanların yöneldiği Mâlikî fıkıhı yerine, ha-dis öğretimini başlatarak, Endülüs'te hadis ilmi alanına büyük bir canlılık kazan-dırmıştır. O, insanları fıkhi mezheplerin hiçbirini taklit etmeyip, doğrudan kitap ve sünnetle amel etmeye davet etmek suretiyle halkın teveccühüne mazhar olmuş-tur.<sup>26</sup>

Aynı dönemde yaşayan ve hadisin Endülüs'e gelmesini sağlayan ikinci âlim, Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900)'tır. O, Endülüs'e hadisi getiren ilk kişilerden biri olarak tanıtılmaktadır.<sup>27</sup> Birçok hadisçi, Muhammed b. Vaddâh'ın yaptığı ders-lerde yetişmiştir. Bunlar arasında Kasım b. Esbağ (ö.340/951), Muhammed b. Lübâbe, Abdülmelik b. Eymen (ö.330/941), Vehb b. Meserre (ö.346/957) gibi ha-dis âlimlerinin bulunduğu bir topluluk, onun rahle-i tedrisinde yetişmiştir.<sup>28</sup> Bizzat kendisinin yazdığı altı adet eserinden söz edilmektedir.<sup>29</sup>

Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî, Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh, En-dülüs'te hadis eğitim ve öğretiminde öncü oldukları için, kendilerinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemişlerdir. Mesela, Yunus b. Abdullah b. Muhammed b. Muğîs (ö.429/1037), İbn Hazm (ö.456/1063), Ebû Abdullah Muhammed İbn Attâb (ö.462/1069), Ebu'l-Velîd Süleyman el-Bâcî (ö.474/1080) ve Ali el-Ceyyânî (ö.498/1104) onlardandır.

Bu dönemin bir diğer âlimi, Muhammed b. Sahnûn (ö.256/869)'dur. O, Me-dine ehlinin ameli ile sünnetin sıkı savunucuları arasında kabul edilmektedir. Ri-vayetlere göre babası ilk hocasıdır. Babası vefat ettikten sonra, onun yerine geç-miştir. Babası henüz hayattayken, ayrı bir ilim halkası oluşturmuş, hatta babasının ilim meclislerinde bile onunla münazaralara girmiş ve babasının öğrencilerinin birçoğuna, onun kitaplarını okutmuştur.<sup>30</sup> Çevresinde bulunan fakihlere, fıkıhtan

<sup>26</sup> Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, I, 64; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, II, 518.

<sup>27</sup> Muhammed b. Vaddâh, ilim talebiyle şarka iki yolculuk yapmıştır. Bu sayede Ahmed b. Hanbel (ö. 241/853), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) ve Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) gibi sayıları yüz atmış beşe varan önde gelen muhaddislerden rivayette bulunduğu belirtilmektedir. O, hadisin tariklerine olduğu gibi illetlerine de vâkıf bir hadis âlimi olarak Endülüs'e döndüğünde, beraberinde büyük kıraat âlimi Verş (ö. 197/812)'in Abdussamed b. Abdurrahman b. Kâsım'dan rivayet ettiği kıratını da getirmiştir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, s. 83; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 115; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, III, 236; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 76.

<sup>28</sup> Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 116; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 76.

<sup>29</sup> Muhammed b. Vaddâh'ın eserleri için bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye*, s. 76; Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 78-79.

<sup>30</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 280; Zehebî, *el-İber*, I, 92; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, I, 128.

ziyade devamlı hadisle meşgul olmalarını telkin etmiştir.<sup>31</sup> Bu telkin, fıkıh merkezli bir ilim anlayışından, hadis merkezli bir ilim anlayışına dönüşümü göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir. Hadis ilminin okunması ve okutulmasına mesafeli davranıldığı ilk dönemde, sadece fıkıh okunur/okutulur, hadis okuma girişimlerine sıcak bakılmazken, ikinci dönemde Muhammed b. Sahnûn'un, fakihlere açıkça hadis okuyun demesi, hadis ilmine karşı değişen anlayışı göstermesi bakımından önemlidir.

Hicri dördüncü asrın ortalarında yaşayan bir muhaddis de oldukça dikkat çekmektedir. Bu zat, Kasım b. Esbâğ el-Beyânî el-Kurtubî (ö.340/952)'dir.<sup>32</sup>o, Doğu İslâm dünyasına yaptığı ilim yolculuğundan sonra Endülüs'e dönmüş, zamanını Doğudan getirdiği bilgileri aktarmaya adanmıştır. Verdiği dersler sebebiyle, hem insanların, hem de yönetimin teveccühünü kazanmış olacak ki, Endülüs Emevi halifelerinden III. Abdurrahman en-Nâsır (300-350/912-961) ve oğlu II. Hakem (350-366/961-976) dahi kendisinden hadis dinlemişlerdir.<sup>33</sup> Zaten Endülüs ilim tarihinde bu iki halifenin, özellikle de II. Hakem'in yeri ayrı bir öneme sahiptir. O, ilme ve onun öğrenilmesinde birçok faaliyetin içinde yer almıştır.

Daha önce, İbn EbîŞeybe'nin *el-Musannef*'ini Endülüs'e getirdiğinde kendisine karşı oluşan tepki karşısında zamanın halifesi Muhammed b. Abdurrahman, Bakî b. Mahled'e sahip çıkmış iken şimdi ise halifelerin bizzat gelip Kasım b. Esbâğ'dan hadis dinledikleri görülmektedir. Bu durum hadise karşı müspet yönde bir değişim ve dönüşümü göstermektedir.

Endülüs'te hadisin ikinci döneminde, birinci döneme göre bazı farklılıklarla karşılaşmaktadır. Bunlar özetle şu şekilde sıralanabilir.

1. Birinci dönem, temel karakter olarak fıkıh merkezli bir ilim anlayışına sahip olmasına karşın, ikinci dönem hadis ilminin etkin olduğu bir sürecin yaşandığı tespit edilmektedir. Bu dönem içinde, hadis eğitimine daha fazla önem verilmiştir. Halkın hadis okuyan ve okutan kişilere iltifat ettiği görülmektedir. Hadis ilminin geliştiği bu dönemin meşhur muhaddisleri ve yapılan çalışmalar bunun bir göstergesi durumundadır.

2. Hadise yönelimin doğal bir neticesi olarak, bu alanda derinleşmek isteyenler genelde Doğu İslâm dünyasına yolculuklar yapmışlardır. İslâm'ın çıktığı ve yayıldığı yerlere ve buralardaki âlimlere giderek, onların elde ettiği hadis birikimlerini birinci elden alma yoluna gitmişlerdir. Tahammül ettikleri hadisleri Endü-

<sup>31</sup> Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 134, 138, 153; Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 55.

<sup>32</sup> Kasım b. Esbâğ, Endülüs'teki hadis anlayışının ikinci döneminin genel karakteristik özellikleri arasında sayabileceğimiz "hadis toplamak" faaliyeti için Doğu İslâm dünyasına yolculuk yapan hadisçiler arasında yer almaktadır. Bu amaçla Mekke, Irak, Bağdat ve Küfe gibi şehirleri dolaşarak Doğu İslâm dünyasının önde gelen âlimlerinden hadis dinlemiştir. Ahmed b. Zühre b. Ebî Hayseme'den rivayetle, onun *Tarih*'ini yazmıştır. Bunun yanında, et-Tirmizî (ö. 279/892), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in eserlerinden birçoğunu kendisinden bizzat dinlemiş, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889) ve Muhammed b. Yezid el-Müberred'in de rivayetlerini dinlemek suretiyle istinsah etmiştir. Kasım b. Esbâğ, Mısır ve Kayravan âlimlerinden ilim aldıktan sonra Endülüs'e dönmüştür. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 135; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzhreb*, I, 123.

<sup>33</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 135.



lüs'e taşımışlardır. Ancak İbn Abdilber, Kâdî İyâz, İbn Hazm el-Kurtubî ve İbnü'l-Harrât el-İşbilgîbi Doğu İslâm dünyasına hadis toplamaya gitmedikleri halde, sahasında temayüz eden bazı âlimler de olmuştur. Bu şekilde yetişen âlimler, daha önce toplanmış ilmî birikimden faydalanmışlardır. Hadis ilmi alanında İslam dünyasında yazılmış birçok eser,<sup>34</sup> bu dönem içerisinde Endülüs'e getirilmiştir. Bunun neticesi olarak Endülüs, hadis birikimi açısından zengin bir bölge olmuştur. Çünkü buraya taşınan eserler sadece getirilmekle kalmamış, üzerlerine şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Bu da Endülüs ilim dünyası için önemli bir kazanç olmuştur.

3. Hadis ilminin geliştiği bu dönemde, mevcut yöneticiler hadisçilere destek olmuştur. Bu durum, hadis ilminin girişinin zikredildiği hicri 2. asırdahadisçilerin rihleler sonucu Endülüs'e getirdiği kitaplara karşı fukaha tarafından oluşturulan menfi tutumlarda muhaddisleridestekleme şeklindeyken, hicri 4. asırda ise halifeler bizzat hadisçilerden ders alma seviyesine gelmiştir. Ayrıca halifelerin hadise yönelmelerini ülkenin içinde bulunduğu siyasi durumla da alakalı görmek mümkündür. Halifelerin hadis öğrenmeye yöneldikleri dönemler, siyasi açıdan hiçbir sorunun olmadığı, ilmi ve kültürel faaliyetlere azami desteğin verildiği zamanlardır. III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemleri buna bir örnektir.

4. Hadis ilminin geliştiği ikinci dönemde, dini ilimlerde branslaşmalar meydana gelmiştir. Bu dönemde verilen eserlere bakıldığında bunu görmek mümkündür. Mesela, Siyer, Fıkhu'l-Hadis, Rical ve Garibü'l-Hadis ilmi gibi alanlarda eserler verilmiştir.

5. Kütüb-i sitte, ikinci dönemde Endülüs'e girmiştir. Ancak Endülüs'te Kütüb-i Sitte denilince Doğu İslâm dünyasında yaygın olarak kabul gören altı kitap bulunmamaktadır.<sup>35</sup> Bu bölgede Mâlikî mezhebininyaygın olması hasebiyle, doğal olarak Mâlik'in *el-Muvatta'*, Kütüb-i sitte içinde kabul edilen bir kitap olmuştur. İbn Mâce (ö. 273/886)'nin *es-Sünen'i*, bu altı kitabın dışında kalmaktadır. Endülüs'e İbn Mâce'nines-Sünen'i<sup>36</sup> ulaşmamıştır. Dolayısıyla buradaki ilim çevresi, bu kitabı tanımamaktadır.

<sup>34</sup> Söz konusu dönemde Endülüs'e gelen eserlerden bazıları şunlardır. Abdullah b. İbrahim b. Muhammed el-Asîlî (ö.392/1001) *Sahîh-i Buhârî*'yi, Mekki b. Ebî Tâlib el-Mukrî el-Kurtubî (ö.437/1045), *Sahîh-i Müslim'i*, Velid b. Ömer el-Kurtubî, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'ini, Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Seyyâr el-Kurtubî (ö.329/940) Nesa'î'nin *es-Sünen*'ini ve Osman b. Ebî Bekr es-Sarakustî (ö.444/1052) Tirmizî'nin *Sünen*'ini Endülüs'e getirilmiştir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 198; Zehebî, *Siyeru'Âlâmi'n-Nübela*, XVI, 560.

<sup>35</sup> Kütüb-i sitte'nin oluşumu ve bölgelere göre farklı sıralamalar hakkında bk. Bağcı, "el-Kütübü's-Sitte Kavramının Tarihîsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İİD.*, yıl. 2007, S. 2, ss. 123-159.

<sup>36</sup> İbn Mâce'nin *es-Sünen'i*, Kütüb-i Sitte kapsamına hicri yedinci asırda alınmıştır. *Sünen*'in Kütüb-i Sitte kapsamına alınmasını da Ebû'l-Fadl b. Tâhir el-Makdisî (ö.507/1113)'nin *Etrâfü'l-Kütübî's-Sitte ve Şürütü'l-Eimmeti's-Sitte* (Kâhire 1357)'sinde altıncı kitap olarak zikretmesiyle başlamıştır. Sonraki âlimler de bu yolu takip ederek, *es-Sünen*'i altıncı kitap olarak kabul etmişlerdir. Ancak Doğu İslam dünyasında İbnü'l-Esîr (ö.606/1212) gibi bazı âlimler, Kütüb-i Sitte'de altıncı kitap olarak *el-Muvatta'* kabul etmişlerdir. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin Endülüs'e gelmemesinin sebebi olarak yaşadığı bölgenin ilim dünyasına nispeten uzak olmasıyla izah edilmiştir. Bk. Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisîn*, s. 430; Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 110; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 95.

## C. Hadis İlminin Zayıflaması (600–897/1203–1492)

Hicri altıncı asrın sonlarından itibaren, Endülüs'te hadis alanında bir önceki dönemki kadar bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Muvahhitler<sup>37</sup> (543–627/1147–1229) bu dönemin başlarında bölgede hüküm sürmüşlerdir. Onlar, Kuzey Afrika merkezli bir siyasi harekettir. Endülüs'teki karışıklıklar sebebiyle âlimlerin davetiyle Endülüs'e gelmişlerdir. Muvahhitlerden sonra Endülüs üçüncü kez şehir beylikleri tarafından yönetilmeye başlamıştır. Bunlara Mülûku't-Tavâif denilmektedir. Her bir şehir emirliği kendi başına hareket ettiği ve diğerlerini de düşman olarak gördüğü ve mücadele içine girdikleri için, kuzeydeki Hristiyan krallıklar açısından hâkimiyetlerine son verilmesi çok kolay olmuştur. 644/1248 yılında Müslümanların elinde sadece Gırnata emirliği kalmıştır.<sup>38</sup> 897/1492'de bu emirliğin hâkimiyetine de Hristiyanlar tarafından son verilmiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla bu dönem, siyasi olarak çalkantıların meydana geldiği bir zaman dilimi olarak ortaya çıkmaktadır. Daha öncede zikredildiği üzere, Endülüs'teki ilmî gelişmelerde siyasi durumun etkisi büyüktür. Siyasi durum ile ilmi çalışmalar iyi ve kötü olması yönüyle paralellik arz etmektedir. Bu çerçeveden hareketle, hicri altıncı yüzyılın sonlarından itibaren zaman zaman farklı durumlar olsa da, genel olarak Endülüs'te ilmi faaliyetlerde bir duraklamanın, hatta gerilemenin başladığını söylemek mümkündür. İşbîliyye'de Abbâdî<sup>40</sup> emirliği gibi bazı emirlikler ilme ve âlimlere destek verseler de kendi hâkimiyetlerinin sona ermesiyle yapılan katkılar yarıda kalmıştır. Dolayısıyla hadis ilminde ilerlemeden ziyade yapılan çalışmaların azalması, yetmiş şahsiyetlerin karışıklıklardan dolayı Kuzey Afrika'ya göç etmesi hasebiyle gerileme görülmüştür. Şimdi bu dönem içinde temayüz etmiş olan muhaddislerden bazılarını önemli birkaç eserleriyle birlikte zikrederim.

İbn Beşkuvâl (ö.598/1201), Endülüs tarihi ile ilgilenen ve bu alanda eseri bulunan bir muhaddistir. İbnü'l-Faradî (ö.403/1012)'nin Endülüs tarihi ile alakalı *Târîhu Ulemâi Endelüs* isimli kitabı üzerine zeyl olarak yazılan *Kitabü's-Sıla'nın* da müellifidir. Bunun dışında, *el-Gavâmîd ve'l-Mübhemât* (Beyrut 1987), *el-Fevâidü'l-Müntehâbe, Kitâbü't-Tenbîhve't-Ta'yîni men Dehale Endelüs mine't-Tâbiîn* isimli kitapları bulunmaktadır.<sup>41</sup> Ebû Ömer Ahmed b. Harûn b. Ahmed b. Ca'fer en-Nafzî (ö. 609/1211)'nin *en-Nezîhefi't-Ta'rif bi Şüyûhi'l-Viche ve Rayhanetü'l-Enfûs fi Şüyûhi'l-Endelüs, Kitâb Hâfil Cami li Fevâid* isimli eserleri bulunmaktadır.<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed et-Tücûbî (ö. 610/1213)'nin *Erbaûne Hadisen fi'l-Mevâiz,*

<sup>37</sup> Muvahhit, kelime olarak "Allahı birleyenler" anlamına gelen bir harekettir. Bu hareket, Mağrip'te Murabitlar zamanında halkın dünyanın zevk ve sefasına dalması, yönetimin de bunlar karşısında herhangi bir müdahalede bulunmamasına muhalif olarak çıkmışlardır. Bk. Şekîb, *Hûlâsatü Târîhi'l-Endelüs*, s. 45.

<sup>38</sup> İmâmüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, s. 321; Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 179.

<sup>39</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, IV, 525; Şekîb, *Hûlâsatü Târîhi'l-Endelüs*, s. 287; Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 191–192.

<sup>40</sup> Abbâdîler hakkında bk. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, II, 187–190; Salah, *el-İşbîliyye*, s. 114–120; Yusuf, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 33–34.

<sup>41</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, IV, 1339; Safedî, *el-Vâfîbi'l-Vefeyât*, IV, 379; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 311.

<sup>42</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, IV, 1389; a.mlf. *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, XX, 18; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nürî'z-Zekîyye*, s. 172.

*Fedâilü Eşhürî's-Selâse Receb ve Şa'bân ve Ramazân, el-Fevâidü'l-Kübrâ, el-Fevâidü's-Suğra*<sup>43</sup> isimli eserleri bulunmaktadır. Endülüs'te hadisin hicri yedinci asırdaki en önemli temsilcisi şüphesiz fakîh, muhaddîs ve hâfız olan Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelikîbnü'l-Kattân (ö.628/1230)'dır. İbnü'l-Kattân, özellikle İbnü'l-Harrât'ın *el-Ahkâmü'l-Vüstâ'sı* üzerine yazdığı *Beyânü'l-Vehmve'l-Îhamî'l-Vakiyân fi Kitâbi'l-Ahkâm liAbdilhâk el-İşbîlî* eseriyle meşhur olmuştur. Ayrıca onun ahkâm hadisleri ve usulü fıkıh alanlarında da önemli çalışmaları bulunmaktadır.<sup>44</sup>

Endülüs'te hadis ilminin gerilemeye başladığı bu dönemin özellikleri şu şekilde özetlenebilir.

1. Hicri altıncı asrın sonlarından itibaren siyasi hareketlerin de etkisiyle Endülüs'te Doğu İslâm dünyasına ilim elde etmek için yapılan seyahatler giderek azalmıştır. Bunda bölgenin ulaşmış olduğu ilmi birikim ve Endülüs'e hâkim güçlerin birbirleriyle bitmeyen mücadeleleri etkili olmuştur.

2. Hadis ilmiyle iştigâl eden âlimlerin sayısı Endülüs'te azalmıştır. Mevcut âlimlerin önemli bir kısmı siyasi ve ilmi durumun nispeten daha iyi olduğu Kuzey Afrika'ya geçmişlerdir. Mağrib'in en önemli iki şehri Merakeş (Merrâküş) ve Kayravan ön plana çıkan ilmi merkezleri haline gelmiştir.

3. Hicri yedinci yüzyılda ön plana çıkan hadis âlimlerinin özellikle Kuzey Afrika menşeli olduğu görülmektedir. Bu durum ilmi alanda temayüz edenlerin Mağrib bölgesinin insanı olduğuanlamına gelmemektedir. Bölge insanının yanında kalanların ya Endülüslü ya da oradan göçen âlimlerin çocukları ve talebeleri olduğu görülmektedir. Tabakat kitaplarında isimleri zikredilirken Endülüslü nispetinin yanında Kuzey Afrika'da ikamet ettiği yerin adının da geçmesi bunun bir göstergesidir.

4. Bu dönemde hadis ilmi alanında verilen eserlerde önceki dönemlere nazaran gözle görülür bir azalma olmuştur.

5. Hadis ilminin zayıfladığı bu dönemde âlimler tarafından verilen eserlerde daha önce yapılan çalışmaların değerlendirilmesi, zeyl, ihtisâr ve şerh üzerinde durulduğu görülmektedir. İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1230), İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) ve İbnü't-Tîn es-Safakusî (ö. 611/1214), Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî et-Tûnusî (ö. 684/1285) ve Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî (ö. 673/1274) bu çerçevede zikredilebilir.

## Sonuç

Endülüs'te hadis ilminin gelişim süreci üç aşamada ele alınmaktadır. Birinci aşamanın hadis ilminin toplumda yeteri kadar makûs bulmamasında, bölgenin henüz fethedilmiş olması ve Mâlikî fakîhlerin Mâlik'in *el-Muvatta'*ı dışında bir hadis

<sup>43</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 303-306; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, IV, 181; VIII, 275-276; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, VII, 90-92; Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefâyât*, III, 234; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 65.

<sup>44</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, IV, 1407; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, III, 180; Mahlûf, *Şeceretü'n-Nürî'z-Zekiyye*, s. 179; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe*, s. 178; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 152.

kitabına müsaade etmemesietkili olmuştur. Endülüs'te Mâlikî fakihler rivayet içerikli kitaplara karşı mücadele etmiştir. Ancak fukahâ ile hadisçiler arasında tartışmaların yoğunlaştığı bir zamanda Mâlik'in *el-Muvatta'*ını talebelerine okutan İbn Habîb gibi muhaddislere ise müdahale etmemişlerdir.

İkinci dönem hadis ilminin gelişme kaydettiği bir zaman dilimidir. Endülüs'te hadis zikredildiğinde akla gelen âlimler ve eserler bu dönemde yaşadıkları tespit edilmiştir. Yaklaşık dört asrı içine alan bu dönemin oluşmasında yöneticilerin aktif desteği etkili olmuştur.

Endülüs'te diğer ilimlerde de olduğu üzere siyasi süreçler ilmi hayatı da etkilemiştir. Hadis ilminin girişinden gelişmesine geçişte zamanın idarecilerinin hadisçileri desteklemesi yeni bir sürecin başlamasına vesile olmuştur. Kuzeydeki Hristiyanların Müslümanları ağır bir yenilgiye uğrattıkları İkâb savaşın (506/1212)'dan sonra ise Endülüs'te bütün alanlarda hızlı bir geri çekilme yaşanmıştır. Devamlı kuzeydeki Hristiyanlara karşı toprak kaybeden, sadece Kurtuba ve çevresine hapsolan devlette ilmi hayat gelişme kaydedememiştir. Âlimlerin önemli bir kısmı Kuzey Afrika'ya göç etmiş, kalanlar ise hadis ilminde önemli sayılabilecek eserler ortaya koyamamıştır. Dolayısıyla üçüncü dönem olarak ifade ettiğimiz hicri altıncı asrın ikinci yarısından itibaren yaklaşık üç yüz yıl hadis ilminin hem toplum bazında hem yeni muhaddisler yetiştirmede hem de verilen eserlerde zayıflamıştır.

## Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed Muhtar, *fi Târîhi'l-Abbâsîve'l-Endelüsü*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut ts.
- Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisîyye fi Ahdi Ya'kub el-Mansûr el-Muvahhidü*, İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Mağrib 1402.
- Bağcı, Musa, "el-Kütübü's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 2007, S. 2, ss. 123-159, Çorum 2007.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın., İstanbul 1997.
- Dabbî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre (ö. 599/1204), *Buğyetü'l-Mültemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1417.
- Ebû Deyyâk, Sâlih Muhammed Feyyâz, *el-Vecfz fi Târîhi'l-Mağribve'l-Endelüs*, I. bs. Ürdün 1988.
- Ebû Zehv, Muhammed b. Muhammed, *el-Hadîsve'l-Muhaddisün ev İnâyetü Ümmeti'l-İslâmiyyebi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Matbaatü Mısır Şeriketü Müsâmehetü Mısıryyye, I. bs. İskenderiyye 1958.
- Evariste Levi-Provençal, "Tarih", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedis i(MEB)*, İstanbul 1979, XI, 776.
- Halis, Salah, *el-İsbiliyyefi'l-Karni'l-Hâmis*, Beyrut ts.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâr Sâdır, II. bs. Beyrut 1995.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-Muktebis fi Zikri Vülâti'l-Endelüs*, nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Mısır 1372.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris (ö. 361/971), *Ahbâru'l-Fukahâve'l-Muhaddisîn*, nşr. Maria Luis Avila ve Luis Morina, Madrid 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *el-İntikâ fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Alî (ö. 799/1397), *ed-Dîbâcü'l-müzhebe fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Mezhebe*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire 1972.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dârü'r-Reşîd, Suriye 1406.
- İbn Haldûn, (ö. 808/1406), *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehâde, II. bs. Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, II. bs. Beyrut 1990.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî (ö. 658/1260), *et-Tekmile liKitâbi's-Sıla*, nşr. Abdüsselâm el-Hirasî, Dârü'l-Fikr, Lübnan 1995, I-IV.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Alî b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1965, I-XII.
- İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velîd el-Ezdî (ö. 403/1013), *Târîhu Ulemâi Endelüs*, nşr. Rûhiyye Abdurrahmân es-Süveyfî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İmâmüddîn, S. Muhammed, *Endülüs Siyasi Tarihi*, trc. Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990.

- İnan, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, III. bs. Beyrut1988.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti'lâmi Mezhebi Mâlik, Vizâretü'l-Evkâf*, Rabat ts.
- Kayravânî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Temîm (ö. 333/945), *Tabakâtü Ulemâi İfrikıyye ve Tûnise* nşr. Ali eş-Şâ'bî ve Nuaym Huseyn el-Yâfi, ed-Dâru't-Tûnusıyyeli'n-Neşr, Tunus 1985.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (1857-1927), *er-Risâletü'l-Müstatrafe li Beyânî Meşhûrî Kütübi Sünneti'l-Musanefe*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, IV. bs. Beyrut1986.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Arabî*, İnsan Yayınları, I. bs. İstanbul 1998.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed el-Münestîrî (ö. 1941), *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut 1349.
- Makkarî, Ebu'l-Abbas Şahabüddin Ahmed b. Muhammed (ö. 1041/1632), *Nefhu't-tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîrihâ li-Sânî'd-dîn İbni'l-Hatîb*, nşr. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1388, I-VIII.
- Merrâküşi, Abdulvâhid, *el-Mûcib fi TelhîsiAhhâri'l-Mağrib*, nşr. Muhammed Saîd el-Uryân, İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, Kâhire1963.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I. bs. Ankara 1997.
- Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVII, 506-512.
- Öztoprak, Mustafa, *"İbnü'l-Harrât el-İşbil'nin Hadis İlmindeki Yeri "* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (ö. 764/1363), *el-Vâfibi'l-Vefâyât*, Neşriyatü'l-İslâmiyye, byy. ts.
- Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul 1966.
- Suyutî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1526), *Tabakâtü'l-Huffâz*, I. bs. Beyrut 1983.
- Şekîb, Arslan, *HûlâsatüTârihi'l-Endelüs*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut1983.
- Yusuf, Eşbâh, *Târihu'l-Endelüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, II. bs. Kâhire 1958.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman (ö. 748/1365), *el-İber fi Haberî men Ğaber*, nşr. Ebû Hacir Muhammed es-Saîd Zağlûl, Beyrut 1405.
- , *Siyeru'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd., Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1982, I-XXIII.
- , *Tezkiratü'l-Huffâz*, Darulhyai't-Türâsi'l-Arabî, III. bs. Haydarabad 1956, I-IV.
- Zirikî, Hayreddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî (ö. 1396/1976), *el-A'lâm KâmûsuTerâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Dâru'l-İlim, XV. bs. Beyrut 2002.



# Sahîh-i Buhârî Rivayetinde Bir Otorite: Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye\*

## Hasan Yenibaş

Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Hadis Anabilimdalı Öğretim Üyesi  
hyenibas@fatih.edu.tr

### Öz

*Hadis kitapları içerisinde Buhârî'nin el-Câmi'ü-s-Sahîh'i en güvenilir kitap kabul edilmektedir. el-Câmi'ü-s-Sahîh, aynı zamanda en meşhur hadis kitabı olma özelliğine de sahiptir. Bu kitabın bu ilgi ve güvene mazhar olmasının en önemli sebebi, Buhârî'nin hadis ilmindeki otoritesi ve kitabını telif ederken takip ettiği metodudur. Bu makalede, bu eserin günümüze ulaşmasında emeği geçen önemli hadisçilerden, hicri 4-5. asırlarda yaşamış olan ve hayatını Buhârî rivayetine vakfeden Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye'nin hayatı, hadisçiliği, Sahîh-i Buhârî râvileri arasındaki yeri ve nüshasının bazı özellikleri incelenecektir. Kerîme, âli isnad sahibi olması ve Mekke'de yaşaması itibarıyla büyük ilgi görmüş ve Sahîh-i Buhârî'nin geniş kitlelere ulaşmasında ve İslam dünyasının uzak bölgelerine yayılmasında etkili olmuştur.*

*Anahtar Kelimeler: Kerîme, Buhârî, el-Cami'ü-s-sahih, rivayet, hadis.*

### **An Authority in Narration of Bukhari Kerime bint Ahmed el-Merveziyye**

*Among the books of hadith, Bukhari's al-Cami'ü-s-Sahih is considered to be the most reliable book. Al-Cami'ü-s-Sahih is the most famous hadith book in the world, too. The most important reasons behind this book's attracting this kind of interest and reliance are Bukhari's authority in the science of Hadith and his method he followed compiling his book. In this article, Kerime bint Ahmed's life, an important hadith narrator who lived between 4th-5th centuries, dedicated his life to Bukhari narration and had important effect on Bukhari's reaching today's world, his hadith narration, his place among Bukhari narrators and some features of his book will be examined. Kerime attracted important interest because he lived in Mekke and had âli isnad. He played important role in Bukhari's reaching vast majorities and spreading across far districts of Islam world.*

*Key Words: Kerime, Bukhari, al-Cami'ü-s-sahih, narration, hadith*

### Atf

*Hasan Yenibaş, Sahîh-i Buhârî Rivayetinde Bir Otorite: Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye, Marife, Yaz 2012, ss. 199-217*

\* Bu çalışma, Fatih Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Fonu tarafından P55011201\_B proje numarası ile desteklenmiştir.

## Giriş

Hadis kitapları içerisinde Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u-s-Sahîh*'i en güvenilir hadis kitabı kabul edilmektedir. İslam dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiyi bu eser görmüştür. Hadislerinin titizlikle seçilmesi, diğer hadis kaynaklarına nisbetle mükemmel bir tertibe sahip olması, muhtevasının zenginliği ona bu itibarı kazandırmıştır<sup>1</sup>. *el-Câmi'u-s-Sahîh*'i Buhârî'den doksan bin kişinin dinlediği rivayet edilmiştir<sup>2</sup>. Fakat sonraki nesillere rivayet edenlerin sayısı oldukça azalmış olup, sadece Firebrî (ö. 320/932) ve Neseî (ö. 295/908) nüshaları intikal etmiştir. Firebrî rivâyeti, VI. asırdan itibaren Sahîh-i Buhârî'nin sonraki nesillere intikalinin yegâne rivâyeti olma imtiyazını kazanmıştır. Bu asra kadar Buhârî'nin eseri üzerine yapılan bazı çalışmalarda Neseî rivâyeti kullanılmışsa da, Firebrî nüshası bu nüshayı unutturmuştur<sup>3</sup>. Meselâ, İstanbul kütüphanelerinde bulunan beş yüz kadar Buhârî nüshası arasında Neseî rivâyetine rastlanmamıştır<sup>4</sup>.

Firebrî nüshası, pek çok kimse tarafından rivâyet edilmiştir. Bunlardan birisi de Ebu'l-Heysem Muhammed b. el-Mekkî el-Küşmîhen'dir (ö.389/998-99). O'ndan *el-Câmi'u-s-Sahîh*'i dinleyip icazet alanlardan biri de Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye'dir (ö. 463/1071).

*el-Câmi'u-s-Sahîh*'in İslam dünyasında şöhret bulmasında onu rivâyet edenlerin katkısı bir gerçektir. Hayatını genelde hadis ilmine, özeldede ise *el-Câmi'u-s-Sahîh*'in rivâyetine vakfetmiş olan Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye'nin de bu eserin İslam dünyasında yayılmasına önemli katkıları olmuştur.

Bu çalışmada bu güne kadar kendisiyle ilgili çalışma yapılmamış olan<sup>5</sup> bu önemli Buhârî râvisinin hayatı, ilmi yönü ve nüshasının bazı özellikleri incelenecektir.

## I. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye, Horasan bölgesinde yer alan önemli şehirlerden biri olan Merv'e bağlı Küşmîhen (Küşmeyhan) köyünde dünyaya gelmiştir. Yâkut el-Hamevî, bu köyden çok sayıda ilim ehli kimsenin yetiştiğini kaydetmektedir<sup>6</sup>. Bunların en meşhuru Kerîme'nin de hocası olan Küşmîhenî lakabıyla bilinen Ebu'l-Heysem Muhammed b. el-Mekkî'dir (ö. 389/998-99). Kerîme, ilmi hayatın çok canlı olduğu bir muhitte yetişmiştir. Horasan'ın en meşhur şehri olan

<sup>1</sup> Kandemir, "el-Câmi'u-s-Sahîh", *DİA*, VII, 117.

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 328. Kitabın nail olduğu râğbetin mübalâğalı bir ifadesi olan bu rakamla, tabiatıyla, hepsi metni sahih bir şekilde rivayete muktedir olan raviler kastedilmemektedir. Geniş bilgi için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>3</sup> Neseî, Sahîh'in sonlarına doğru küçük bir kısmını, doğrudan doğruya Buhârî'den dinlemek imkânını bulamamış, ondan icâzet yoluyla almıştır. Kitapların semâ ve kırâ'at yoluyla nakdedilmesine büyük önem verildiği bir dönemde, tam bir semâ yoluyla gelmiş olan Firebrî nüshası tercih edilmiştir. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>4</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* s. 186-187.

<sup>5</sup> Önemli bir hadisçi olmasına rağmen Kerîme ile ilgili *DİA*'da bir madde bulunmamaktadır.

<sup>6</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 463.



Merv, ilmî hayatın oldukça canlı olduğu bir yerdir. Bu şehir, tarihte önemli ilim merkezlerinden biri olarak anılmıştır. Bu şehre nispet edilen el-Merveziyye lakaplı pek çok alim yetişmiştir. Ahmed b. Ali el-Merveziyye (ö. 292/905), Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Merveziyye (ö. 294/906) ve Ebû İshak el-Merveziyye (ö. 340/951) bunlar arasında sayılabilir<sup>7</sup>.

Pek çok kadın hadisçi gibi Kerîme'nin hayatı hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. Tam adı Kerîme bint Ahmed b. Muhammed el-Merveziyye'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte yüz yaşına kadar yaşadığı bildirilmiştir. Hicrî 463'te vefat ettiğine göre<sup>8</sup>, 360'lı yıllarda doğmuş olmalıdır. Hayatının önemli bir bölümünü Mekke'de geçirmiş ve burada vefat etmiştir<sup>9</sup>.

Ümmü'l-kirâm lakabıyla anılan Kerîme'nin şahsiyetiyle ilgili aydınlatıcı mahiyette bazı bilgilere kaynaklarda rastlanmaktadır. Sâliha bir kadın olduğu belirtilen Kerîme<sup>10</sup> hiç evlenmemiştir. Hadisçiliğinin yanı sıra geniş bilgisi, üstün zekası, hayırseverliği ve ibadete düşkünlüğü ile tanınmıştır<sup>11</sup>. Hanım muhaddislerin genelinde olduğu gibi Kerîme hakkında da herhangi bir olumsuz değerlendirme yapılmamıştır.

## 1. Hocaları

Kerîme'nin ilmî hayatında babasının önemli bir yeri vardır. Aslında bu durum ilimle meşgul olmuş diğer kişiler için genellikle söz konusudur. Erkeklerden farklı olarak, kızların ilim öğrenmesi aile çevresinin katkısıyla mümkün olabilmiştir<sup>12</sup>. Bu bağlamda Kerîme'nin de ilk hocası babası Ahmed b. Muhammed el-Merveziyye'dir. Babası onu henüz küçük bir çocukken Ebû'l-Heysen Muhammed b. el-Mekkî el-Küşmîhenî (ö. 389/998-99)'nin ders halkasına götürmüştür<sup>13</sup>. Babasıy-

<sup>7</sup> Bk. Sayan, "Merv", *DİA*, XXIX, 221-225.

<sup>8</sup> Vefat tarihinin 465 olduğuna dair görüşler varsa da, yaygın olan görüş 463'tür. Bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 234; İbn Nukta, *et-Takyîd*, II, 324.

<sup>9</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 233-234.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 135.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 135; Zehebî, *el-I'ber*, II, 315-316; a. mlf., *Siyer*, XVIII, 233; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVI, 34; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 266; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, XXIV, 254; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 225; Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, IV, 225.

<sup>12</sup> Hanım muhaddislerin büyük çoğunluğu, Hadis ilmiyle meşhur olan ailelere mensuptur. Muhaddisler, eşlerini, kızlarını ve diğer kadın akrabalarını, bu ilme teşvik etmişlerdir. Seyahatlerinde, onları yanlarında götürerek, âlimlerin derslerini dinlemelerini ve onlardan îcâzet almalarını temin için, daha küçük çocuk iken, muhaddislerin derslerine götürerek, semâ yoluyla okunan kitabın rivâyet hakkını aldırılmışlardır. Dolayısıyla, hanım muhaddisler bu yönden şanslı sayılabilirler (Eren, Kadınların Hadis İlmine Katkıları, *AÜİFD*, yıl. 2003/1, sy. 44, s.105). İslam tarihinde kız çocuklarının küçük yaştan itibaren ve erkeklerle birlikte derslere katıldıklarına dair pek çok örnek vardır. Mesela, Esmâ bint Esed b. Fûrât (ö. 250/865) küçük yaştan itibaren babasıyla birlikte ilmî tartışmaların yaşandığı toplantılara katılmış ve hadis rivâyeti ve Hanefî fıkhı konusunda önemli bir şöhret kazanmıştır (Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, I, 45). Yine küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine katılan Melike bint Abdullah b. el-Makdisiyye de pek çok alimden ilim öğrenmiştir. Bu hanım daha sonra İbn Hacer'e icâzet vermiştir (Mehmed Zihni, *Meşâhiru'n-nisâ*, II, 224; Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, V, 103; Yılmaz, *Kadın Hadisçiler*, s. 181). Konuyla ilgili ayrıca bk. Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 226-230; Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, s. 205.

<sup>13</sup> Kâdî İyâz, *el-İlma'*, s. 145.

la daha sonraki yıllarda önce Kudüs'e oradan da Mekke'ye gitmişlerdir<sup>14</sup>. Bu yolculukların onun ilmî hayatına önemli katkıları olmalıdır.

Kerîme'ye hadisçi kimliğini kazandıran asıl hocası Ebü'l-Heyssem Muhammed b. el-Mekkî el-Küşmîhenî'dir. Hadis, fıkıh ve edebiyat sahalarında yetkinliği olan böyle bir ilim adamıyla aynı beldede yaşama fırsatına sahip olan Kerîme, hocasından *el-Câmiu's-sahîh*'i dinleme imkanı bulmuştur<sup>15</sup>. Kerîme'nin hocasıyla olan ilmî bağı sadece bu kitapla sınırlı olmamalıdır. Kaynaklarda bu konuda bir bilgi yer almasa da, Küşmîhenî'nin ilmî birikiminden istifade etmiş olmalıdır. Bu bağlamda, hocasının fıkıh ve edebiyat bilgisinden de yararlanmış olması mümkündür.

Kerîme'nin muhtemelen 360'lı yıllarda doğduğu göz önüne alınırsa, hocası vefat ettiği zaman 25-30 yaşlarında olmalıdır. Şu halde Kerîme, hocasından sonra yaklaşık 75 yıl yaşamıştır ki, bu durum âli isnad olması bakımından onun rivâyetine önem kazandırmaktadır. Hemen belirtelim ki, Kerîme'nin 25-30 yaşına kadar sürekli Küşmîhenî'nin derslerine devam ettiğine dair kesin bir bilgiye sahip bulunmamaktayız.

Ümmü'l-Kirâm Kerîme'nin Küşmîhenî'den semâ'ının çok küçük yaşta olduğu, bu yaşta henüz duyduklarını iyi belleyemeyeceği ileri sürülmüşse de<sup>16</sup>, bu görüş pek itibar görmemiştir<sup>17</sup>.

*el-Câmiu's-sahîh*'in günümüze ulaşmasında Küşmîhenî rivâyetinin önemli bir yeri vardır. Kerîme'nin dışında Ebü'l-Hayr es-Saffâr (ö. 471/1078-79), Habbâzî (ö. 449/1057), Hafsî (ö. 466/1073) ve Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) de bu nüshayı rivâyet etmişlerdir. Özellikle Ebû Zer nüshası, günümüzde mevcut olan Buhârî metninin oluşmasına önemli bir kaynak teşkil etmiştir<sup>18</sup>. Küşmîhenî, *el-Câmiu's-sahîh*'i Firebrî'den (ö. 320/932) dinlemiş ve yaklaşık 70 yıl bu eserin râvîliğini yapmıştır.

Ümmü'l-Kirâm Kerîme'nin *Sahîhu'l-Buhârî*'yi dinlediği bir diğer hocası Zâhir b. Ahmed Ebû Alî es-Serahsî'dir (ö. 389/998/99). "Horasan'ın fakihî" ünvanıyla da anılan Serahsî'nin, geniş hadis bilgisine sahip olduğu belirtilmiştir<sup>19</sup>.

Kerîme ayrıca Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Bâmûyeh'ten (ö. 409/1018-19) de *Sahîh*'i dinlemiştir. Aslen İsfahanlı olan ama Neysabûr'a yerleşen İbn Bâmûyeh, hem muhaddis, hem de sûfî kimliğiyle meşhur olmuştur. İlim öğrenmek için özel-

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 233.

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 233; XVI, 491; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 478; Zehebî, *el-I'ber*, II, 177-178.

<sup>16</sup> Bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 145. Bu iddia, Kerîme'nin muasırlarından Ebû Zer el-Herevî'ye (ö. 434/1043) ait olup, muasırlar arasında karşılaşılması mümkün olan bir yaklaşımdır. Bundan dolayı muasırların ve akrabalarının birbirleri hakkında cerhleri muteber sayılmamıştır. Bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 80.

<sup>17</sup> Hadis semâinin sıhhati için gerekli olan yaş sınırıyla ilgili farklı görüşler ortaya konmuşsa da, genellikle hadisçiler çocuğun temyiz yaşına geldiği döneme ait rivayetlerin kabul edileceğini belirtmişlerdir. Meselâ, Mûsâ b. Hârûn'a çocuğun ne zaman hadis işitebileceği sorulduğu zaman "sığırın merkebi ayırt ettiği zaman" cevabı vermiştir. Buna benzer bir soruya Ahmed b. Hanbel de, "aklı erdiği ve işittiğini aklında tutabildiği zaman" diye cevap vermiştir. Şu halde önemli olan yaştan ziyade, çocuğun akıllıca konuşup ve sorulan soruya akıllıca cevap verebilecek durumda olmasıdır. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 129-130; Kocyiğit, *Hadis Usûlü*, s.237.

<sup>18</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200.

<sup>19</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI, 476-478; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 293-294.

likle Irak ve Hicaz taraflarına gitmiş ve bu bölgelerdeki âlimlerle görüşmüştür<sup>20</sup>. Ümmü'l-Kirâm Kerîme, *el-Câmiu's-sahîh'i* İbn Bâmüyeh, Mekke'ye geldiği sırada dinlemiş olmalıdır.

Şunu belirtmeliyiz ki, kaynaklarda Kerîme'nin hocaları olarak bu üç şahıs zikredilmektedir. Ancak, Küşmîhenî'nin dışındaki diğer rivayetleri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bu iki hocadan Sahîh-i Buhârî'yi okuduğuna dair kayıtlar varsa da, nerede ve hangi nüshayı okuduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Hatta çoğu defa kaynaklarda sadece bu iki zattan da rivayeti olduğu belirtilmekte, söz konusu rivayetin hangi kitapla ilgili olduğu hakkında bir açıklama yapılmamaktadır. Fakat yine de, ismi Buhârî ile özdeşleştiği için, bu iki zattan da Sahîh-i Buhârî'yi dinlemiş olmalıdır. Her iki zatın da hadisçi kimliğine sahip olması, bu kanaati kuvvetlendirmektedir. Ne var ki, Kerîme deyince öncelikle bilinen Küşmîhenî nüshasının râvisi olmasıdır.

## 2. Öğrencileri

Kerîme bint Ahmed'den pek çok kimse hadis dinlemiş ve ondan Sahîh-i Buhârî'nin icazetini almıştır. Hemen belirtelim ki, Kerîme, kitap râvisi olduğu için, kendisinden hadis dinleyenler arasında meşhur alimler de bulunmuştur. Kerîme'den Sahîh-i Buhârî'yi kaç kişinin dinleyip icazet aldığını bilme imkanına sahip değiliz. Zira hayatını hadis ilmine vakfetmiş olan ve Müslümanların ortak buluşma yeri olan Mekke'de uzun yıllar ikamet eden böyle bir muhaddisten sayıları binlerle ifade edilecek kadar çok kimse hadis dinlemiş olmalıdır. Kendisinden hadis dinleyenler belli bir bölgeyle sınırlı olmayıp, İslam dünyasının hemen her bölgesinden talebeleri olmuştur. Kerîme bint Ahmed'i Buhârî râvîleri arasında önemli kılan hususlardan biri de, Mekke'de ikameti sebebiyle özellikle hac mevsiminde değişik beldeleden çok sayıda kimsenin gelip ondan hadis dinlemiş olmasıdır.

Kerîme'den hadis dinleyenler arasında şu kimseler bulunmaktadır: Hatîb el-Bağdâdî, Ebû'l-Ganâim en-Nersî, Ebû Tâlib el-Hüseyn b. Muhammed ez-Zeynebî, Muhammed b. Berakât es-Saîdî, Ali b. el-Huseyn el-Ferrâ, Abdullah b. Muhammed b. Sadaka b. el-Gazzâl, Ebû'l-Kâsım Ali b. İbrâhîm en-Nesîb, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. es-Semâ'nî,<sup>21</sup> büyük nahiv alimi Ebû Ubeyd Muhammed b. Berakât b. Hilâl, Ali b. İbrahim b. el-Abbâs el-Hüseynî, Endülüslü Malikî fakihî Ebû Bekir Cemâhir b. Abdurrahman b. Cemâhir el-Hacerî, Muhammed b. el-Hasen b. Mülûk el-Hâşimî ve Nûru'l-Hüdâ el-Hüseyn b. Muhammed<sup>22</sup>.

Kerîme'den Sahîh-i Buhârî'yi dinleyenler arasında ilmi seviyesi yüksek ve geniş hadis bilgisine sahip daha nice alim vardır. Bu kimselerin Kerîme'yle talebelik münasebetleri, Sahîh-i Buhârî'yi dinlemeleri ile sınırlıdır. Meselâ, Kerîme'den Sahîh-i Buhârî'yi dinleyenler arasında ismi ilk sırada zikredilen Hatîb el-Bağdâdî

<sup>20</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 177-178; Zehebî, *Siyer*, XVII, 239.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 234. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 135-136; İbn Nukta, *et-Takyîd*, II, 324; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVI, 34;

<sup>22</sup> Kehhâle, *Â'lâmu'n-nisâ*, IV, 240.

(ö. 463/1071) onunla muasır bir âlimdir. O, tahsilini tamamladıktan sonra yirmi yıldan fazla bir süre bütün vaktini Târîhu Bağdâd'ı yazmaya ayırmış, 444/1052-53 yılında bu en önemli çalışmasını tamamlayınca hac görevini ifa etmeye karar vermiştir. Aynı yıl Dimâşk'a ve Sûr'a uğradıktan sonra Mekke'ye gitmiştir. Bu sırada hac maksadıyla Mekke'ye gelen tanınmış muhaddis Kudâî'den (ö. 454/1062) hadis dinlemiştir. Aynı zamanda Mekke'de mücavir olarak bulunan Kerîme bint Ahmed'den Sahîh-i Buhârî'yi beş günde okumuştur. Aslında Hatîb aynı eseri daha önce, Küşmîhenî'den bizzat dinleyen müfessir ve kıraat âlimi Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî'den 423/1032 yılında Mekke'ye giderken Bağdat'a uğradığı sırada üç gün içinde ve üç mecliste dinlemişti<sup>23</sup>. Hadis ilminde geniş bilgi sahibi olan Hatîb el-Bağdâdî'nin Kerîme'den Sahîh-i Buhârî'yi dinlemesi, devrin ilim geleneği içinde önemli bir yeri olan âlî isnada sahip olmak ve kitapların rivayet hakkını elde etmek maksadına matuf olmalıdır.

Bazı talebeleri, Sahîh'in sonraki nesillere intikalinde yer almışlardır. Bunlardan Ali b. Hüseyin el-Ferrâ (ö. 519/1125), sonraki asırlarda Sahîh-i Buhârî nüshaları üzerinde en kapsamlı çalışmalardan birini yapmış olan Yûnînî'ye (ö. 701/1301-02) ulaşan Kerîme nüshasının râvisidir<sup>24</sup>.

Diğer bir talebesi Ebû Abdullah Muhammed b. Berekât es-Saîdî de Ali b. Hüseyin el-Ferrâ ile birlikte Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî'ye (ö. 855/1451) kadar ulaşan Kerîme nüshasının rivayet zincirinde yer almıştır<sup>25</sup>.

### 3. Rivâyet metodu

Kerîme'nin, pek çok hanım muhaddiste olduğu gibi bir medresede ya da bir dâru'l-hadîste hocalık tecrübesi yoktur. O, İslam dünyasının merkezi konumundaki Mekke'de değişik beldelerden gelip kendisinden hadis dinlemek isteyenlere ya evinde ya da başka bir mekanda hadis meclislerinde rivayette bulunmuştur.

O, kendi asıl nüshasını sağlam bir şekilde muhafaza etmişti. Kendisinden rivayet edilen hadislerin yer aldığı nüshaları bu asıl nüshayla mukabele ediyordu<sup>26</sup>. Talebesi Ebû'l-Ganâim en-Nersî hocasının metoduyla ilgili şu hatırayı aktarmaktadır:

*"Kerîme bana kendi es-Sâhîh nüshasını getirdi. Ben de onun dizinin dibine oturdum. Yedi sayfa yazdım ve yazdıklarımı (onun nüshasıyla karşılaştırarak) okudum. Ben yazdıklarımı onun nüshasıyla kendim karşılaştırmak istiyordum. Fakat o*

<sup>23</sup> Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA*, XVI, 453. Zehebî, bundan daha süratli bir kıraatın duyulmadığını söylemektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 280.

<sup>24</sup> Yûnînî'ye kadar ulaşan Buhârî nüshalarıyla ilgili bilgi için bk. Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 117.

<sup>25</sup> Kerîme nüshasının Sahîh-i Buhârî şârihi Bedrüddin el-Aynî'ye kadar olan rivayet zinciri için bk. Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, I, 137.

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 233; a. mlf. *el-Iber*, II, 316.

şöyle dedi: Hayır, benimle birlikte karşılaştı. Ben de onunla birlikte (yazdığım sayfaları onun nüshasıyla) karşılaştırdım.”<sup>27</sup>

Kerîme'nin kendisinden yazılan nüshaları bizzat kendisinin de iştirak ederek karşılaştırması (mukabele etmesi) mukabelenin sağlamlık bakımından en makbul şeklidir. Onun bu şekilde davranması, hadis rivayetinde ne kadar titiz olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda güvenilir bir râvî olmasının da bir delilidir.

Kerîme'nin hadisçiliği, Sahîh-i Buhârî rivâyetiyle özdeşleşmiştir. Onun hakkında “*muhaddise*”<sup>28</sup>, “*müsnide*” ve “*şeyha*” tabirleri kullanılmıştır<sup>29</sup>. Bu tabirler, Kerîme'nin hadis ilmine vukûfunun derinliğine işaret etmektedir. Zira bu kavramlar, hadis ilminde önemli yeri olan kimseler için kullanılmıştır. Bu terimlerden muhaddis, hadis ilmiyle meşgul olan, önemli hadis kitaplarındaki hadisleri, rivâyet ve dirâyet bakımından senedleriyle bilen ve hadisleri senedleriyle rivâyet eden âlim hakkında<sup>30</sup>, müsnid ise, hadisleri senedli olarak rivâyet eden kimse için<sup>31</sup>, şeyh de genel olarak hadis alimleri hakkında kullanılmıştır<sup>32</sup>. Bu tabirler nisbeten ta'dîl mertebesinde.

İbnü'l-Ehdel diye tanınan Ebû Muhammed Bedrüddîn Hüseyin b. Abdurrahman b. Muhammed el-Alevî (ö. 855/1451), Kerîme'yi hafızlardan saymıştır<sup>33</sup>. Hadis ilminde hâfız, metin ve senedleriyle yüzbin hadisi bilip ezberlemiş olan, bunların râvîlerini, hayat hikâyeleri ve cerh ve ta'dîl yönleriyle bilen âlimlere denmekte ise de, Ümmü'l-Kirâm için bu terimin daha geniş anlamda yani, hadislerin sahih olarak sonraki nesillere intikalinde büyük emeği geçen alim anlamında kullanıldığını düşünmek daha uygun görünmektedir<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII, 234. Râvînin, hadis nüshasını, içindeki hadisleri kendisinden almış olduğu şeyhinin asıl nüshasıyla karşılaştırmasına “muâraza” ya da “mukâbele” denmektedir. Bir muhaddisin hadis dersinde veya imlâ meclisinde yazılan bir nüshanın aslına harfiyen uygun olup olmadığının kontrol edilmesi için yapılan mukabelenin sağlamlık bakımından en makbulü, hadisi yazan talebenin hocasıyla bizzat görüşüp onu kendi kitabından hadis rivayet ederken takip etmesi suretiyle yaptığıdır. (Bk. Şahyar, “Mukabele”, *DİA*, XXXI, 101)

<sup>28</sup> Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, IV, 240; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 225.

<sup>29</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, XVI, 233.

<sup>30</sup> Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 107. Bir kimsenin muhaddis sayılması için bazı şartlar ileri sürenler de olmuştur. Meselâ, Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, imlâ yoluyla 20000 hadis yazmayan kimsenin muhaddis sayılmayacağını belirtmiştir (Râmhurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 377. ). Bir kimseye muhaddis denilmesi için bu miktardan daha fazla hadis bilmesi gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Geniş bilgi için bk. Kandemir, “Muhaddis”, *DİA*, XXX, 393.

<sup>31</sup> Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 116.

<sup>32</sup> Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 144.

<sup>33</sup> Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, IV, 240.

<sup>34</sup> Hâfız terimi için bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 66. Metinde geçtiği şekliyle hâfız tanımına uyan hadis alimi çok az olsa gerektir. Bundan dolayı, kendisine hâfız denen her hadis âliminin bu şartları taşıdığı düşünmek doğru olmayabilir.

## II. Kitap Râvîsi Olarak Kerîme

### 1. Kitap Rivayeti Geleneği ve Kitap Râvîsi Olarak Kerîme

Hicri dördüncü asırdan itibaren, artık ana hadis kaynakları tasnif edilmiş olması hasebiyle, hadis rivayetinin yerini kitap rivayeti almaya başlamıştır. Önceki dönemlerdeki hadis rivâyetinde gösterilen hassasiyet, kitap rivâyetinde de gösterilmeye devam edilmiştir. Bilindiği gibi muhaddisler, hadis râvîsinin hocasından hadis alma biçimine çok önem vermişlerdir. Bu bağlamda, râvînin bizzat hocasının ağzından bir hadisi duymuş olmasına önem vermişler ve bu şekildeki bir rivâyet için “semâ” tabirini kullanmışlardır. Bu yöntem hadis tahammül metotlarının en üstünü kabul edilmiştir<sup>35</sup>.

İslam tarihinde rivâyet açısından en fazla ilgiye mazhar olan kitapların başında, Buhârî'nin *el-Câmi'u-Sahîh*'i gelmektedir. Bu eseri, bizzat Buhârî'den dinleyenlerin sayısının doksan bin kişiye ulaştığı rivâyet edilmiştir<sup>36</sup>. Sonraki asırlarda da bu ilgi devam etmiştir.

Kerîme bint Ahmed'i hadis ilmi açısından önemli kılan da, *el-Câmiu's-Sahîh* gibi bir kitabın râvîsi olmasıdır. Kerîme, kitap rivâyet geleneğinin yaygınlaştığı dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamıştır.

Sahîh-i Buhârî'nin pek çok râvîsi olmasına rağmen, beşinci asırda Kerîme'yi öne çıkaran hususların başında, onun *el-Câmiu's-Sahîh*'i âlî isnadla rivâyet eden en son kişi olması gelmektedir. Zira, Kerîme ile Buhârî arasında Firebrî ve Küşmîhenî olmak üzere sadece iki râvî vardır. Kerîme'nin vefat tarihi olan 463/1071 senesi dikkate alındığı zaman, Buhârî'yle arasında iki asırdan daha uzun bir süre olduğu görülecektir ki, hadis ilminde bu tür isnadlar çok kıymetli kabul edilmektedir.

Kerîme, bir asırlık hayatını genelde hadis ilmine, özelde de Buhârî'nin rivâyetine vakfetmiştir. Hayatı boyunca hiç evlenmediği için, hadis ilminden başka bir meşgalesi de olmamıştır.

Kerîme, kendi devrinde Sahîhu'l-Buhârî'nin en selâhiyetli râvîsi kabul edilmiştir. O dönemin en büyük hadisçilerinden olan Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) kendi talebelerine *el-Câmiu's-Sahîh*'i bu hanımdan da okumalarını tavsiye etmiştir. Sahîh-i Buhârî rivâyetindeki otoritesinden dolayı dönemindeki pek çok âlim Mek-

<sup>35</sup> Sema' terimi için bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 137. Rivâyet asırlarında, hadis ilmiyle meşgul olanlar, bir hadisi bizzat ilk râvîsinden dinlemek için meşakkatli ve uzun yolculuklara katlanmışlardır. Hadis tarihinde, “rihle” denilen bu tür ilmî seyahatler, ilmi en yetkin kimseden ve olabildiğince ilk kaynaktan alma gayretinin bir ifadesidir.

“Nasıl ki hadisleri hocadan dinleme, ona okuma, icâzet vb. gibi yollarla alma gerekiyorsa yazılan bir kitabı da müellifinden bu şekilde almak gerekli görülüş, kitapları doğru bir nakil yoluyla almayanlara itibar edilmemiştir.

Önemli kitapları, hocaların huzurunda baştan sona okumaya büyük önem veren muhaddisler, bir kitabın en doğru şekilde, ancak müellifinden veya ondan okuyandan öğrenilebileceği hususuna dikkat çekmişlerdir. Semâ'a verilen bu önem, neticede ana hadis kaynaklarının, müelliflerinin zamanlarından itibaren günümüze kadar, yüzlerce kere hoca nezaretinde okunmasını sağlamıştır (Eren, *Hadis İlmünde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 620).”

<sup>36</sup> Kandemir, “el-Câmi'u-s-Sahîh”, *DİA*, VII, 116.

ke'ye gelip Kerîme'den *Sahîh*'i dinleyip icâzet almışlardır<sup>37</sup>. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Endülüslü Malîkî fakih Ebû Bekir Cemâhir b. Abdîrrahman b. Cemâhir el-Hacerî (ö. 466/1073) ve Endülüslü meşhur hadisçi el-Humeydî (ö. 488/1095)<sup>38</sup> bunlardandır<sup>39</sup>.

## 2. Sahîh-i Buhârî'nin İslam Dünyasında Şöhret Kazanmasındaki Rolü

Sahîh-i Buhârî'nin İslam dünyasında şöhret kazanmasında, Mekke'ye yerleşmiş bulunan hadisçilerin önemli katkısı olmuştur. Bu eserin, özellikle İslam dünyasının uzak coğrafyaları olan Afrika'nın uzak yerlerine ve Endülüs'e ulaşması, Mekke'de yaşayan hadisçilerin faaliyetleriyle olmuştur.

Mekke, Müslümanlar için merkezî bir konuma sahiptir. Her yıl binlerce Müslüman, hac mevsiminde burada bir araya gelerek hac farızasını ifa ederler. İslam tarihi boyunca dünyanın değişik yerlerinden gelen Müslümanlar bu buluşmayı ilmî faaliyetler için de bir fırsata dönüştürmeyi bilmişlerdir. Bu bağlamda Mekke'ye yerleşmiş bulunan ya da hac mevsiminde Mekke'ye gelen muhaddisler, hadis rivayetlerine önem vermişlerdir. Böylece, alimler arasında değişik ilmi meseleler görüşülebilmıştır. Diğer taraftan burada ders halkası oluşturan alimlerden değişik kitapların icâzet hakkını alma imkanı da oluşmuştur.

Hicri dördüncü ve beşinci asırlarda, Sahîh-i Buhârî râvilerinden bazı muhaddisler Mekke'ye yerleşerek, özellikle hac mevsiminde buraya gelen ilim taliplerine, bu kitabı rivâyet etmişler ve icâzet hakkını vermişlerdir. Muhaddislerin bu gayretlerinin, Sahîh-i Buhârî'nin İslam dünyasında en muteber hadis kitabı olarak kabulüne ve yaygınlaşmasına etkisi/katkısı olmuştur.

Meşhur Buhârî râvilerinden Mekke'ye yerleşenlerin ilki Ebû Zeyd el-Mervezî (ö.379/989)'dir. *Sahîh*'i bizzat Firebrî'den okumuş olan bu kişiden, hac mevsiminde İslam dünyasının uzak yerlerinden gelen kimseler hadis dinlemişlerdir. Örneğin, *el-Câmiu's-Sahîh*'in Endülüs'e ulaşması bu vesileyle olmuştur. Endülüslü meşhur alimlerden Asîlî lakabıyla tanınan Abdullah b. İbrahim el Ümevî (ö. 392/1002), *el-Câmiu's-Sahîh*'i Ebû Zeyd el-Mervezî'den biri Mekke'de, diğeri de Bağdat'ta olmak üzere iki kez dinlemiş ve Endülüs'e döndüğü zaman talebelerine *el-Câmi'u-s-Sahîh*'in bu rivâyetini okutmuştur<sup>40</sup>. Endülüs'e hadisin girişi daha erken dönemde olmasına rağmen Sahîh-i Buhârî'nin bu coğrafyaya ulaşması biraz gecikmiştir<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 226-227.

<sup>38</sup> Humeydî, 448'de hacca gitmiştir. Kerîme'den rivâyeti bu tarihte olmalıdır. Bk. Yücel, "Humeydî, Muhammed b. Fütûh", *DİA*, XVIII, 358.

<sup>39</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 234; Kehhâle, *A'lâmu'n-nisâ*, IV, 225; Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 227.

<sup>40</sup> Bk. Akyüz "Asîlî", *DİA*, III, 482; Zehebî, *Siyer*, XVI, 318; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 240. Asîlî'nin muasırı olan hadis alimi Atiyye b. Saîd (ö. 407/1016) de, Sahîh'i, Firebrî'nin öğrencilerinden Zâhir b. Ahmed'den dinlemiş ve uzun yıllar Mekke'de bu kitabı rivâyet etmiştir. Ne var ki, Endülüs'e dönmeyip Mekke'ye yerleştiği için, bir Endülüs'lü olarak erken dönemde Sahîh-i Buhârî'yle tanışmış olsa da, bu eserin Endülüs'te şöhret bulmasına doğrudan bir katkısı olmamıştır. Bk. Zehebî, *Siyer*, XVII, 412.

<sup>41</sup> Endülüs'e hadis daha erken bir dönemde girmiş ve İslam dünyasının belli başlı ilim merkezlerindeki hadis birikimini bu coğrafyaya taşıyan da Bakî b. Mahled olmuştur. Bakî b. Mahled iki kere Doğuya seyahat ederek, 35 yıl (218/833'ten 253/867'ye kadar) Endülüs'ten ayrı kalmıştır. Bu süre içerisinde, yarısı Iraklı olan yaklaşık 284 hocadan ilim almıştır. Bunlar arasında Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn,

→

Mekke'ye yerleşen diğer bir meşhur Buhârî râvîsi Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043)'dir. Ebû Zer el-Herevî, *Sahîh*'i Firebrî'nin üç tanınmış talebesinden<sup>42</sup> okuyup kendisine bir çeşit tenkitli bir nüsha oluşturduğu için, Mekke'ye yerleştikten sonra şöhreti İslam dünyasına iyice yayılmıştır. Bundan dolayı değişik belde-lerden hadis talebeleri ondan hadis dinlemeye gelmiştir. Ebû Zer, özellikle hac mevsiminde hem hacceder, hem de talebelere hadis okuturdu<sup>43</sup>.

Kerîme'yi de Ebû Zer'le birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira Ebû Zer'le Mekke'de ivme kazanan Sahîh-i Buhârî rivâyeti Kerîme'yle devam etmiş, hat- ta zirveye ulaşmıştır. Zira Kerîme, aynı süreçte sürdürdüğü Sahîh-i Buhârî rivâye- tini, Ebû Zer'den sonra yaklaşık otuz yıl daha devam ettirmiştir. Dolayısıyla iki mu- haddisin öğretim faaliyetlerini Mekke'de sürdürmeleri neticesinde bu eserin İslam dünyasına yayılmasında büyük katkıları olmuştur<sup>44</sup>.

Kerîme'nin bu şöhreti sebebiyle pek çok alim gelip kendisinden hadis din-lemiştir. Bunlar arasında, özellikle bu eserin İslam dünyasında yayılmasına hizmet ettiğine de işaret etmesi bakımından Endülüslü bir hadis, tarih ve fıkıh alimi olan Humeydî (ö. 488/1095)'yi zikretmek yerinde olacaktır. O, Sahîh'i Mekke'de iken bu hanım muhaddisten okumuş ve eserin Endülüste yayılmasına büyük hizmet etmiş- tir<sup>45</sup>.

Netice olarak, Kerîme'nin kendi döneminde Sahîh'in en âli isnadına sahip olması ve Mekke'de bulunması Sahîh-i Buhârî'nin rivâyeti konusunda ilgi odağı olmasına vesile olmuş ve bu beldedeki ilmî faaliyetleri bu eserin de İslam dünyası- na yayılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Buhârî'nin İslam dünyasında yayılma- sıyla ilgili yapılan bir çalışmada, Sahîh-i Buhârî'nin otoritesini kazandığı dönem olarak hicri beşinci asrın tespit edilmiş olması da<sup>46</sup> bu düşüncemizi desteklemekte ve bu sürecin Mekke merkezli hadis faaliyetleriyle paralel bir şekilde geliştiğini göstermektedir.

→

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe gibi hadis ilminin büyük isimleri de vardır. Bakî b. Mahled, Emîr Muhammed (238/852 – 273/ 886) döneminde Endülüs'e döndüğünde, beraberinde bazı eserleri de getirmiştir: Şâfiî'nin eserleri *Risâle* ve *Kitâbu'l-Fikhi'l-Kebîr*, muhtemelen *Kitâbu İhtilâfî Mâlik ve Ş-Şâfiî*, İbn Ebû Şeybe'nin *Musannefi*, Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî'nin (246/860) *Siretü Umar b. Abdilazîz'i* ve Halife b. Hayyât'ın *Târih* ve *Tabakât'ı* bunlar arasındadır. Bakî ayrıca Mâlik'in *Muvatta'ım* da rivayet etmiştir (Fierro, Isabel, "The Introduction of Hadith in al-Andalus: Hadisin Endülüs'e Girişi", *AÜİFD*, yıl. 2006/2, sy. 47, 246). Bakî b. Mahled'in bu rolünden dolayı İbn Abdilber, "*Bakî, Endülüs'te hadisi yayan kimselerin ilkiydi*" demiştir (Zehebi, *Siyer*, XIII, 290). Buhârî'nin Endülüs'e girişiyle ilgili bk. Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, 1997/1-4, sy. 10, s. 103-104. Kamil Çakın, bu makalesinde, Buhârî'nin Endülüs'e giriş tarihi olarak h. 400'lü yılları vermektedir. Buhârî'nin bu coğrafyaya girişini Asilî ile başlatacak olursak, bu tarihi bir çeyrek asır daha geriye götürme imka- nı olacaktır.

<sup>42</sup> Bu üç isim, Müstemlî, Hamevî ve Küşmfhenî'dir.

<sup>43</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, XVII, 554-556; Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî", *DİA*, İstanbul, 269.

<sup>44</sup> Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, 116-117.

<sup>45</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, XIX, 121. Ayrıca bk. Sıddîkî, *Hadis Edebiyat Tarihi*, s. 227.

<sup>46</sup> Bk. Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, 1997/1-4, sy. 10, s. 104-105. Buhârî'nin otoritesini kazanmasını, Sahîh-i Buhârî'nin İslam dünyasının Mağrib gibi uzak bölgelerine ulaşip tanınması şeklinde anlamak daha doğru görünmektedir. Zira, Buhârî'nin hadis alanındaki otoritesi ve yetkinliği kendi çağdaşları tarafından da kabul edilmiştir.



### III. Kerîme Nüşhası

Kerîme nüshası, *el-Câmiu's-Sahîh*'in önemli rivâyetlerinden birisidir<sup>47</sup>. Ne var ki, günümüzde yaygın olan Buhârî nüshası, Firebrî rivâyetinin meşhur bazı kollarının Yûnînî (ö. 701/1301-1302) tarafından birleştirilmesinden oluşan edisyondur. Yûnînî, söz konusu meşhur rivâyetinde, çoğunlukla müstakil nüshalardan ziyade farklı kolları birleştiren nüshaları esas almıştır. Bu bağlamda, Ebû Zer, Asîlî, İbn Asâkir ed-Dımaşkî ve Ebu'l-Vakt nüshalarını öncelikle kullanmış, önemli gördüğü yerlerde de başka nüshalardan istifade ederek müstakil bir nüsha oluşturmuştur. Bugün bize kadar ulaşan Buhârî nüshalarının yarısından fazlasını Yûnînî nüshası oluşturmaktadır<sup>48</sup>. Günümüzde artık, II. Abdülhamid'in emriyle ve Yûnînî nüshası esas alınmak sûretiyle Mısır'da 1313'te yapılan 9 ciltlik baskı en güvenilir neşir kabul edilmektedir<sup>49</sup>.

Nasıl Firebrî nüshası diğer Buhârî nüshalarını unutturmuşsa, Yûnînî nüshası da Firebrî'den gelen diğer nüshaların yaygınlaşmasına mani olmuştur. Kerîme nüshasının bildiğimiz kadarıyla müstakil olarak günümüze kadar gelmemiş olmasını bu şekilde izah edebiliriz<sup>50</sup>.

Şunu da belirtelim ki, Yûnînî nüshasının oluşmasında birleştirilmiş dört nüshanın esas alındığı görüşü yaygın bir görüş haline gelmiş ise de, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Yûnînî gerekli durumlarda başka nüshalardan da yararlanmıştı. Zirâ Kerîme nüshası Yûnînî'ye de ulaşmıştır. Yûnînî'ye ulaşan Kerîme nüshasının rivâyet zinciri şu şekildedir: Yûnînî (ö. 701/1301-1302)- Abdülazîm el-Münzirî (ö. 656/1258)- Ebû Abdullah el-Ertâhî (ö. 601/1204-1405)- Ali b. Hüseyin el-Ferra (ö. 519/1125)- Kerîme (ö. 463/1071).

Kerîme nüshası, Buhârî'nin en meşhur şârihleri olan İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'ye kadar ulaşmıştır. Bu üç müellif şerhlerinde bu nüshadan da istifade etmişler, ihtilafların giderilmesinde referans olarak tercih ettikleri öncelikli nüshalar arasında Kerîme nüshasını da değerlendirmişlerdir. Bu bakımdan başta İbn Hacer olmak üzere meşhur Buhârî şârihleri nazarında onun en güvenilir nüshalardan biri olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bugün, Kerîme nüshasının diğer nüshalara göre farklı yönlerine bu şerhler vasıtasıyla ulaşabiliyoruz.

#### 1. Kerîme Nüşhasının Bazı Özellikleri

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu nüshayla ilgili bilgilerimiz dolaylı, yani ikinci kaynaklar üzerindedir. Bu konuda yol gösterici kaynaklarımız, Buhârî nüshaları arasındaki lafiz/rivâyet farklarına işaret eden meşhur Buhârî şerhleridir. Bu bölümde, belli ölçüde de olsa bir fikir oluşturmaya yeterli olacak miktarda, İbn

<sup>47</sup> Bk. Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd, *Rivâyâtu ve nüshâü'l-Câmi'i's-Sahîh*, s. 28; İbn Rüşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, s. 38.

<sup>48</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 197-199.

<sup>49</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 58.

<sup>50</sup> Yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde Kerîme nüshasının bulunup bulunmadığı ayrıca araştırılması gereken bir husustur. Ancak herhangi bir kitapta bu nüshanın mevcudiyetine ilişkin bir işaret görmediğimizi söyleyebiliriz.

Hacer, Aynî ve Kastallânî şerhlerinden yararlanmak suretiyle bu nüshayla ilgili bazı tespit ve atıflara yer vermek istiyoruz. Örnek olarak, râvî isimleri, rivayetlerde yer alan ziyadeler ve tercemeler (bab başlıkları) ile ilgili bazı farklara işaret edeceğiz. Bu şekilde Buhârî nüshaları arasındaki farkın boyutlarına örnek düzeyinde de olsa işaret etmiş olacağız. Buhârî rivayetlerindeki nüsha farklarına işaret etmesi bakımından İbn Hacer ve Kastallânî'nin şerhlerinin daha zengin olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Hatta Kastallânî'nin şerhi İbn Hacer'in şerhine göre bu yönden daha zengindir.

İslâmî ilimler tarihi açısından bakıldığı zaman kitapların elle yazılıp hocaya arz edildikten sonra rivayet hakkının elde edildiği bir gerçektir. Bu şekildeki bir yöntemde müstensihlere ait bir kısım hataların olması kaçınılmazdır. Nitekim bu hatalarla ilgili olmak üzere hadis ıstılahları arasında *tashif*, *ibdâl*, *kalb*, *müdreç* gibi pek çok kavram bulunmaktadır. Bu konuda takınılması gereken tavır, kültür mirasımızın yer aldığı kitapların naklinde insan faktörünü gerçeğini göz önünde bulundurarak kitaplarda bazı hataların ve tashih gerektiren yerlerin olduğunu kabul etmektir. Bununla birlikte bu mirasın naklinde emeği geçen kimselerin bu işi büyük bir vukûf ve başarıyla yerine getirdiklerini de teslim etmek gerekmektedir. Şimdi Kerîme nüshasıyla ilgili, nüshalar arasındaki farklar bağlamında bazı tespitlere yer vermek istiyoruz.

## 2. Râvî İsimleri

Yûnînî nüshasında ve buna kaynaklık eden nüshalarda ismi Muhammed b. Selâm olarak geçen<sup>51</sup> ve Buhârî'nin Kütüb-i Sitte musannifleri içerisinde infrâd ettiği bir râvî olan bu kişinin ismi<sup>52</sup> sadece Kerîme nüshasında beldesine nispet edilerek Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (ö. 225/839) olarak geçmektedir<sup>53</sup>. Bîkend, Buhâra yakınlarında alimleriyle meşhur bir beldedir<sup>54</sup>.

Râvîlerin künye ya da belde nisbeleriyle kaydedilmiş olması daha kolay tanınmalarını sağlar. Ayrıca, benzer isimlerle karıştırma ihtimalini de ortadan kaldırır. Kerîme'nin bu tercihi muhtemelen kendisine ait olmalıdır. Zira diğer Buhârî râvîlerinde bu ayrıntı yer almamaktadır. Onun bu râvîyi el-Bîkendî nisbesiyle kaydetmiş olması, Muhammed b. Selâm adındaki diğer râvîlerle karıştırılmasına engel olacaktır. Nitekim bu isimde başka râvîler de bulunmaktadır<sup>55</sup>. Kütüb-i Sitte râvîleri içerisinde bu ismi taşıyan başka bir râvî olmadığı için Muhammed b. Selâm'ın diğerleriyle karıştırılma ihtimali oldukça düşüktür. Zaten diğer Buhârî râvîlerinin bu râvîyi nisbesiyle birlikte zikretme ihtiyacı duymamalarının sebebi de bu olmalıdır.

<sup>51</sup> Bk. Buhârî, İman 13.

<sup>52</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 266.

<sup>53</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, I, 103.

<sup>54</sup> Çakan, "Bîkendi, Muhammed b. Selâm", *DİA*, VI, 151.

<sup>55</sup> Muhammed b. Selâm el-Huzâî ve Muhammed b. Selâm el-Basrî'yi örnek olarak verebiliriz. Bu râvîlerden ilki meçhul olması itibarıyla zayıf, ikincisi ise güvenilir kabul edilmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 369-370.

Kerîme nüshasında ismi daha sarîh olarak zikredilen râvîlerden biri de Amr b. Merzûk el-Basrî el-Bâhilî'dir (ö. 224/839). Amr, Basra'lı meşhur bir muhaddistir. Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Seleme gibi muhaddislerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Zûr'a, Ebû Hatim er-Râzî gibi meşhur muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir. Yahya b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medînî gibi münekkitler Amr'ın pek güvenilir olmadığını, Dârekutnî ve Hâkim de onun çok yanlış olduğunu söylemekle beraber diğer hadis otoriteleri Amr'ı övmüşlerdir<sup>56</sup>.

Elimizdeki Yunînî nüshasında bu râvînin adı bir rivâyette sadece Amr olarak geçmektedir<sup>57</sup>. Hadis râvîleri arasında yüzlerce Amr ismi görmek mümkündür. Ancak Kütüb-i Sitte râvîleri arasında Amr b. Merzûk adında başka râvînin olmamasını bir şans olarak değerlendirip bu râvînin de adı hiç olmazsa Amr b. Merzûk olarak yazılması, diğer Amr'lar ile karıştırılma ihtimalini ortadan kaldıracaktır. Nitekim Buhârî şârihlerinin tercih ettiği nüshalarda da adı Amr b. Merzûk olarak yer almıştır<sup>58</sup>. Şârihler, bu tercihlerinde Kerîme nüshasını esas almışlardır.

Kerîme nüshasında râvî isimleriyle ilgili tasrihlerin yanı sıra farklı yazılışlara da rastlanmaktadır. Meselâ Yezîd b. Ebî Meryem'in ismi<sup>59</sup> Kerîme nüshasında Berîd olarak yer almıştır. Kastallânî, bunu galat olarak değerlendirmiştir<sup>60</sup>. Yezîd ve Berîd kelimeleri noktasız olarak yazıldığı zaman aynı şekilde yazılmaktadır. Karışıklığın bu sebepten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kerîme nüshasında İshak b. Mansûr (ö. 251/865/66)'un ismi şârihlerin işaret ettiğine göre bir rivâyette sadece İshak olarak yer almıştır. Yûnînî nüshasında ravînin ismi İshak olarak zikredildikten sonra onun İbn Mansûr olduğu (*İshak hüve İbn Mansûr*) belirtilmiştir<sup>61</sup>. Kastallânî'nin tespitine göre Ebû Zer ve Ebû Nu'aym nüshalarında da bu şekilde geçmektedir<sup>62</sup>. Bu durumda râvînin isminin tam olarak zikredilmesi Buhârî nüshasını rivâyete eden râvîlerin bir tasarrufudur. Zira, "hüve" ifadesi de buna delalet etmektedir. Çünkü hadis ilminde İshak deyince akla ilk gelen ismin İshak b. Râhûye (238/853) olduğu bir gerçektir. Her iki muhaddis de Buhârî'nin muasırır ve Buhârî her ikisinden de hadis rivâyete etmiştir. Bundan dolayı Buhârî râvîleri yanlış anlamaya engel olmak için râvînin ismini tam verme ihtiyacını duymuş olmalıdır.

Kerîme nüshasında künyesinde ihtilaf edilen râvî de bulunmaktadır. Pek çok Buhârî nüshasında ismi sadece Ahmed olarak geçen Abdullah b. Vehb'den rivâyeti olan râvînin ismi Kerîme nüshasında "Ahmed b. İsâ" olarak geçmiş, İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî de şerhlerinde bu şekilde tercih etmişlerdir<sup>63</sup>. Yunînî nüshasında da ismi sadece "Ahmed" olarak geçen bu râvînin<sup>64</sup> künyesi hakkında ihtilaf edilmiştir.

<sup>56</sup> Kandemir, "Amr b. Merzûk" *DİA*, III, 88-89; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 88

<sup>57</sup> Buhârî, *Gusl*, 28.

<sup>58</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 670-671; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, I, 339.

<sup>59</sup> Bk. Buhârî, *Salât*, 32.

<sup>60</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, II, 175.

<sup>61</sup> Bk. Buhârî, *Vudû'*, 34.

<sup>62</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, I, 251.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 36; Aynî, *Umde*, X, 183; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, III, 276.

<sup>64</sup> Bk. Buhârî, *Umre*, 11

Bu râvînin ismi Ebû Zer nüshasında “Ahmed b. Sâlih” olarak yer almıştır<sup>65</sup>. Konuyla ilgili detaylı bilgi veren Aynî, kendi tercihini Kerîme nüshasına uygun olarak yapmış, râvînin künyesiyle ilgili ihtilaflara da yer vermiştir. Onun değerlendirilmesine göre, seneddeki râvî Ahmed b. İsâ (ö. 243/857-858)<sup>66</sup> olmakla birlikte, Ahmed b. Abdurrahman olduğu da söylenmiştir. Ahmed b. Abdurrahman senedde yer alan Abdurrahman b. Vehb’in kardeşinin oğludur. Aynî ayrıca, râvînin Ahmed b. İsâ olduğuna Müslim’in rivâyet ettiği hadislerin isnadında da bu şekilde geçtiğini delil olarak zikretmiştir<sup>67</sup>.

### 3. Rivayetlerde Yer Alan Ziyâdeler

Diğer Buhârî nüshalarına göre Kerîme nüshasında toplam hadis sayısında fazla ya da eksik bir rivâyet olup olmadığına dair bir tespitimiz olmadı. Fakat mevcut rivâyetler içerisinde bazı ziyâdeler bulunmaktadır. Ne var ki, söz konusu ziyâdelerin bizzat Kerîme nüshasının bir özelliği mi, ya da Kerîme’nin aldığı rivâyetin bir özelliği mi olduğunu tespit imkanımız yoktur. Başta da belirttiğimiz gibi biz bu farkları Buhârî şerhlerinde yer alan bilgilere göre tespit edebiliyoruz. Bununla ilgili şu örnekleri verebiliriz:

Hz. Peygamber’in Veda Haccı’nda yaptığı konuşmaları konu alan hadis, Kerîme nüshasında diğerlerine göre ziyâdeli olarak yer almaktadır. Hadisin Yûnîni nüshasındaki rivayeti şöyledir:

“Resûlullah (veda haccında) devesi üzerinde oturdu. Devenin dizginlerini bir adam tutuyordu. “*Bu gün hangi gündür?*” dedi. Biz sükût ettik; öyle ki başka bir isimle isimlendirecek zannettik. “*Kurban günü değil mi?*” buyurdu. Evet, dedik. Sonra: “*Bu ay hangi aydır?*” diye sordu. Yine sustuk; öyle ki onu başka bir isimle isimlendirecek zannettik. “*Zilhicce değil mi?*” buyurdu. Evet, dedik. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “*Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız, bu belde içinde, bu ayda, bu günün haramlığı kadar birbirinize haramdır. Burada bulunanlar bulunmayanlara bunu ulaştırın. Zira, hâzır olan kimse bunu daha iyi anlayacak bir kimseye ulaştırmış olabilir.*”<sup>68</sup>

Kerîme nüshasında bu rivâyette yer alan Peygamberimizin Zilhicce’yle ilgili olan sorusundan sonra bir soru daha yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber,

“*Bu belde hangisidir?*” diye sordu. Biz sustuk. Öyle ki, ona başka bir isim vereceğini zannettik. O ise şöyle dedi: “*Mekke değil mi?*”<sup>69</sup>

<sup>65</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, V, 36; Kastallâni, *İrşâdu’s-sârî*, III, 276.

<sup>66</sup> Râvînin tam adı, *Ahmed b. İsâ b. Hassân el-Mısri et-Tüsterî*’dir. Aslen bugünkü İran sınırları içinde kalan Tüster beldesinden olmasına rağmen, ticaret için Mısır’a gidip geldiği için *el-Mısri* lakabıyla anılmıştır. Bağdat’a yerleşmiştir. Rivâyetleri hakkında bazı tenkitler yapılmışsa da, bunların delilsiz olduğu ifade edilmiş ve “*sadûk*” olduğu belirtilmiştir. İbn Hibban kendisini *es-Sikât*’ta zikretmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 39; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, II, 21-22; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 11; Sem’ânî, *el-Ensâb*, III, 54.

<sup>67</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, X, 183. Müslim’de geçen örnek bir isnad için bk. Müslim, Hayz 23.

<sup>68</sup> Buhârî, ilim 10.

<sup>69</sup> Kastallâni, *İrşâdu’s-sârî*, I, 166.

Kerîme nüshasında bu rivâyette yer alan ziyade, başka rivâyetlerde benzer şekilde bulunmaktadır. Buhârî’de iki yerde geçen benzeri rivâyetlerde Hz. Peygamber’in “*Bu belde hangisidir?*” şeklindeki sorusunun cevabı bir rivâyette “*Haram bir beldedir (Beledün harâmun)*”,<sup>70</sup> diğer rivâyette ise “*Belde değil mi?*”<sup>71</sup> olarak yer almıştır. Ancak yukarıdaki rivayetten farklı olarak “*Beledün harâmun*” cevabı Hz. Peygamber’e değil de, dinleyen sahabeye isnad edilmiştir.

Bu hadisin Müslim’de yer alan rivâyetlerinde de Hz. Peygamber’in “*Bu belde hangisidir?*” şeklindeki sorusu aynen yer almış, sorunun cevabı ise “*Belde değil mi?*” şeklinde rivâyet edilmiştir<sup>72</sup>.

Rivâyetler arasında görülen bu farklılık hadislerin mana ile rivâyet edildiğini göstermektedir. Kerîme’nin rivâyetteki tasarrufu kendisine mi, yoksa sonraki bir râvîye mi aittir? Ya da Kerîme’den önceki râvîye ait bir tasarruf mudur? Bu konuda kesin bir şey söyleme imkanına sahip değiliz. Ancak buradaki tasarruf rivâyette anlam kayması oluşturacak şekilde olmayıp, bir başka rivâyetin metnini kullanma şeklinde olmuştur.

Kerîme nüshasında yer alan bir başka ziyade de arşın gölgesindeki yedi zümrenin anlatıldığı hadiste yer almıştır. Anlama herhangi bir etkisi olmamakla birlikte örnek olarak kaydetmek istiyoruz. Söz konusu hadisin bir maddesi şöyledir:

*“Makam ve cemel sahibi bir kadının talebi karşısında ‘Ben Allah’tan korkarım!’ diyen adam.”*<sup>73</sup>

Bu cümle Kerîme nüshasında “*Alemlerin Rabbi Allah’tan korkarım!*” şeklinde yer almıştır ki, “*Alemlerin Rabbi (Rabbe’l-Âlemîn)*” kısmı diğer Buhârî nüshalarında bulunmamaktadır<sup>74</sup>. Ancak aynı hadis farklı senedlerle Kerîme nüshasındaki ziyadeyle birlikte başka hadis kaynaklarında yer almaktadır<sup>75</sup>. Aynı hadis Müslim’de de “*Azze ve Celle*” ilavesiyle “*Allah Azze ve Celle’den korkarım*” şeklinde yer almıştır. Bu tür farklılıkların sikanın ziyadesi ya da mana ile rivâyet çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür.

Doğrudan hadis metniyle ilgili olmasa da Kerîme nüshasında diğer nüshalarda olmayan bir isnad yer almıştır. *Kitâbu’l-Ezân*’ın “*Salâtü’l-leyl (Gece Namazı)*” bölümünde *Abdüla’lâ b. Hammad-Vüheyb-Mûsâ b. Ukbe-Sâlim Ebû’n-Nadr- Bûsr b. Sa’îd-Zeyd b. Sâbit* senediyle şu hadis yer almaktadır: “Resûlullah Ramazanda zannederim hasırdan bir hücre edindi ve birkaç gece namaz kıldı. Ashabtan bazıları da onun namazına uyararak namaz kıldılar. Resûlullah onların yaptıklarını fark edince (mescidde) namaz kılmayı bıraktı. Sonra onların yanına çıkıp şöyle dedi: “*Yaptığınızı gördüğüm işi fark ettim ve beğendim. Ey İnsanlar! Siz bu namazı evlerinizde kılı-*

<sup>70</sup> Buhârî, Hac 132.

<sup>71</sup> Buhârî, Edâhî 71.

<sup>72</sup> Müslim, Kasâme 9.

<sup>73</sup> Buhârî, Ezan 36. Ayrıca bk. Müslim, Zekat 91.

<sup>74</sup> Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, II, 32.

<sup>75</sup> Taberânî, *Mu’cemu’l-Evsat*, IX, 63; Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, II, 231.

nız. Zira kişinin farz namazların dışında kıldığı en faziletli namaz evinde kıldığı namazdır.”<sup>76</sup>

Hadis buraya kadar bütün Buhârî nüshalarında bu şekildedir. Ancak Kerîme nüshasında hadisin sonunda *Affân-Vüheyb-Mûsâ-Ebu'n-Nadr-Büsr-Zeyd* târiki de yer almakta, aynı hadisin bu isnadla da geldiği belirtilmektedir. Burada isnadın diğer râvileri yanı olmakla birlikte Affân tarafından ferd olarak nakledildiği görülmektedir. Yûnî'nî nüshasında da bu isnad yer almıştır. Şu halde bu isnada yer vermiş olması, Yûnî'nî'nin Kerîme nüshasından da yararlandığının bir göstergesidir. İbn Hacer isnadı zayıf bulmuşsa da, isnadın faydası olarak, Mûsâ b. Ukbe'nin Ebu'n-Nadr'dan semâ'ının olduğunun bilinmesini zikretmiştir<sup>77</sup>.

#### 4. Tercemeler (Bab Başlıkları)

Buhârî nüshaları arasındaki ihtilaflardan birisi de bab başlıklarıyla ilgilidir<sup>78</sup>. Kerîme nüshasında Sağânî nüshası hariç diğer nüshalarda bulunmayan bir bab başlığı bulunmaktadır.

Kitâbu'l-Ezân'ın 163 no'lu babı olan “*İntizârü'n-nâs kıyâme'l-imâmi'l-âlim (İnsanların alim imamın kalkmasını beklemeleri)*” babı, diğer Buhârî nüshalarında yer almamıştır.

Kerîme söz konusu bab başlığını şu hadisin öncesine koymuştur.

*Resûlullah zamanında kadınlar farz namazlarda selam verdiklerinde hemen kalkarlar, Resûlullah ve birlikte namaz kılmış olan erkekler ise bir miktar daha dururlardı. Resûlullah kalktığı zaman erkekler de kalkarlardı.*<sup>79</sup>

İbn Hacer ve Kastallânî yukarıdaki hadisle bab başlığı arasında uyum olmadığını ifade ederek Kerîme'nin bu tercihinin yerinde olmadığını belirtmişlerdir<sup>80</sup>. Bu hadis söz konusu bab başlığıyla irtibatlı görünüyorsa da, daha sonraki rivâyetlerle uyumlu değildir. Zira bir sonraki rivâyete göre Hz. Aîşe şöyle demiştir:

*“Mümin kadınlar, giysilerine bürünüp başlarını örterek sabah namazını peygamberle beraber (camide) kılarlar, sonra evlerine dönerler, Rasûlullah, namazı alacakaranlıkta kıldığı için tanınmazlardı.”*<sup>81</sup>

Bu hadisin bir önceki “*Kadınların geceleyin ve alaca karanlıkta mescide çıkmaları babı*”yla ilgisi daha açıktır.

<sup>76</sup> Buhârî, Ezan 81.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 619. Ayrıca bk. Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, II, 70-71.

<sup>78</sup> Hadis kitapları içerisinde Buhârî'nin tercemelerinin (bâb başlıklarının) farklı bir yeri vardır. Çünkü Buhârî, hadis rivâyetinin yanında bab başlıklarında kendi fikhî görüşlerini de dile getirmiştir. Bundan dolayı “*Fikhu'l-Buhârî fî terâcumihî (Buhârî'nin fikhî bab başlıklarındadır)*” sözü meşhur olmuştur. Hatta bu ifadenin Buhârî'nin fikhî birikiminin bir yansıması olduğu belirtilerek onun büyük bir fakih olduğu iddia edilmiştir. Buhârî'yle ilgili bu tartışmalar bir tarafa, onun bab başlıklarında diğer muhaddislerden oldukça farklı bir metot izlediği, bunun neticesinde de bab başlıklarının anlaşılmasında zorluklar yaşandığı bir gerçektir. (Bk. Bilen, Mehmet, “Buhârî'nin Fakihliği Meselesi”, *DÜİFD*, yıl. 2004/2, sy. 6, s. 37.)

<sup>79</sup> Buhârî, Ezân 162.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 115; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, II, 152.

<sup>81</sup> Buhârî, Ezan 162.

Bab başlıkları itibariyle nüshalar arasında görülen farklılığın bir örneği de Kitabu'r-rikâk'ın ilk babında bulunmaktadır. Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043)'nin Serahsî (ö. 381/991-992)'den rivâyet ettiği nüshada ilk babın adı "*Âhiret hayatından başka hayat olmaması, sıhhat ve boş vakit hakkında gelen hadisler*" şeklindedir. Fakat Kerîme nüshası dahil diğer pek çok nüshada bu tercemenin adı "*Âhiret hayatından başka hayat olmaması ve rikâk (kalp yumuşaklığı ve hassasiyetini artıran şeyler) hakkında gelen hadisler*" şeklindedir<sup>82</sup>. Yûnînî nüshasında ikinci bab başlığı tercih edilmiştir.

Kerîme nüshasında dikkat çeken bir husus da, bab başlıklarında yer alan âyetlerin verilme şekliyle ilgilidir. Bazı nüshalarda âyetlerin başının zikredilmesi yeterli görülürken, Kerîme nüshasında âyetlerin tamamının verildiği görülmektedir. Örneğin, Kitâbu'l-haccın 42. babı "*Mekke'nin fazileti ve kurulması*" adını taşımaktadır. Bu bab başlığının altında konuyla ilgili olan Bakara Sûresi'nin 125-128. âyetleri yer almaktadır. Bazı Buhârî nüshalarında bu âyetlerin bir kısmı zikredilmişken, Kerîme nüshasında âyetlerin tamamına yer verilmiştir. Ebû Zer nüshası da Kerîme nüshası gibidir ki<sup>83</sup>, Yûnînî nüshasında Ebû Zer rivayeti tercih edilmiştir<sup>84</sup>.

## Sonuç

Hadis kitapları içinde Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*, haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Buhârî'nin hadis ilmindeki otoritesi muasırları tarafından kabul edilmişse de, ismine nispetle de anılan *Sahîh*'in İslam dünyasının uzak coğrafyalarına kadar ulaşması için kendisinden sonra iki asırlık bir zaman dilimi gerekmiştir. O dönemin şartları içinde bir kitabın, günümüzdeki ölçüde bir hızla yayılması söz konusu değildir. Bir kitabın İslam dünyasının hemen her yerine ulaşması için uzun zamana ihtiyaç duyulacağı aşikardır.

Buhârî'nin eserinin geniş kitlelere ulaşmasında ilk talebelerinden itibaren pek çok kimsenin emeğinin ve gayretinin olduğu bir gerçektir. Bu süreçte hayatını hadis ilmine vakfetmiş pek çok kimseden söz etmek mümkündür. Ne var ki, *Sahîh*'e hizmeti geçenler içinde en dikkat çekenlerden biri Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye olmuştur. Gerek bu kitabı Firebrî'nin talebelerinden Küşmihenî'den dinlemiş olması ve bu yönüyle âli isnad sahibi olması, gerekse hayatının önemli bir kısmını Müslümanların her yıl hac vesilesiyle buluşma yeri olan Mekke'de geçirmiş olması onu bu yönden farklı kılan iki önemli faktör olmuştur.

Hayatı boyunca hiç evlenmeyen ve yüz yıllık ömrünü genelde hadis ilmine, hususi olarak da *Sahîh-i Buhârî*'ye hizmetle geçirmiş olan Ümmü'l-Kirâm Kerîme, İslam ilim tarihi açısından da kadınların ilmî faaliyetlerine ışık tutan örnek şahsiyetlerden biri olmuştur. Emsalleri gibi o da, babasının desteğiyle küçük yaşta ilim meclisleriyle tanışmış ve kitap telifiyle değil de kitap rivâyetiyle meşgul olmuştur.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIV, 490.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 483.

<sup>84</sup> Konuyla ilgili bazı örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 247; XIII, 199; XIV, 5.

Bu durum, İslam tarihindeki ilimle meşgul olan hanımların ortak özelliği olarak değerlendirilebilir.

Kendisine nispet edilen Sahîh-i Buhârî nüshası, meşhur Buhârî şarihlerine ulaşmışsa da, günümüze ulaştığına dair bir bilgi elde edilememiştir. Kerîme nüshası diğer meşhur Buhârî nüshalarıyla birlikte şarihlerin ilgi ve dikkatini çekmiştir. Onlar, nüshalar arasındaki farklara işaret ederken Kerîme nüshasına da işaret etmişler ve zaman zaman onun tercihini benimsemişlerdir. Kerîme'nin bazı râvî isimlerini diğer nüshalardan farklı olarak künye, neseb ve nisbeleriyle nakletmesi bazı iltibasların önüne geçmek bakımından önemlidir. Yine, bab başlıklarında özellikle âyetleri tam olarak zikretmesi de pratik fayda sağlamaya matuf bir metot olmalıdır. Ancak şunu da belirtelim ki, hadis şarihlerinin Kerîme'ye nisbet ettikleri farklılıkların kaynağı bizzat Kerîme midir, yoksa daha sonraki bir râvî midir? Yazma eserlerin pek çoğu için geçerli olduğu gibi, Kerîme nüshası için de bu konuda kesin bir şey söyleme imkanı bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Akyüz, Vecdi, "Asîlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, III, 482.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, Timaş, I. bs. İstanbul 1987.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1421/2001, I-XXV.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdülhamid Hâmid, Mektebetü'r-Reşîd, I. bs. Riyad 1423/2003, I-XIV.
- Bilen, Mehmet, "Buhârî'nin Fakihliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2004/2, sy. 6.
- Bolelli, Nurettin, *Kadınların Hadis İlimindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, I. bs. İstanbul 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, I-VIII.
- Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, III. bs. İstanbul 1996.
- , "Bîkendi, Muhammed b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, 150-151.
- Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, yıl. 1997/1-4, sy. 10.
- Eren, Mehmet, *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İsam Yay. I. bs. İstanbul 2012.
- , "Kadınların Hadis İlimine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2003/1, sy. 44.
- Fierro, İsabel, "The Introduction of Hadith in al-Andalus: Hadisin Endülüs'e Girişi", *Çev. Murat Gökalp, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006/2, sy. 47.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. bs. Beyrut 1422/2001, I-XVIII.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vulâti'l-Endelüs*, Dâru'l-Misriyye, Kahire 1966.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I. bs. Lübnan 2010, I-X.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru Taybe, I. bs. Riyad 1426/2005, I-XVII.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1432/2011, I-IV.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Tehîmî el-Büstî (ö. 354/, 965), *Kitâbü's-sikât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1419/1988, I-V.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdurrahman et-Türkî I. bs. Kâhire 1419/1988, I-XX.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülğânî (ö. 629/1232), *et-Takyîd li ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniye, Haydarâbâd 1403/1983, I-II.
- İbn Rüşeyd, Ebû Abdullah Muhibbüddin Muhammed b. Ömer (ö. 721/1321), *İfâdetü'n-nasîh fî ta'rîfi bi senedi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca, ts.



- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. M. Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1412/1992, I-XVIII.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâvud, I. bs. Beyrut 1986/1406, I-X.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1406/1986.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149), *el-İlma' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1389/1970.
- Kandemir, M. Yaşar, "Amr b. Merzûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, III, 88-89.
- , "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 114-123.
- , "Ebû Zer el-Herevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1994, X, 269.
- , "Hatîb el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 452-460.
- , "Muhaddis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2005, XXX, 392-394.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sâri li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaa-i Âmiriyye, VII. bs. Bulak 1323, I-X.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *A'lâmu'n-nisâ*, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1404/1984, I-V.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, IX. bs. Ankara 2009.
- Mehmed Zihni, *Meşâhîru'n-nisâ*, Dâru't-tibâati'l-Âmire, İstanbul 1294-1295, I-II.
- Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd, *Rivâyâtü ve nüsheu'l-Câmi'i's-Sahîh*, Dâru'l-İmâmi'd-Da've, I. bs. Mekke 1426.
- Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, III. bs. İstanbul 2011.
- Râmihürmüzi, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman b. Hallâd (ö. 360/971), *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, thk. Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1391/1971.
- Safedî, Selâhuddin Halil b. Aybek (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed el-Arnâvud v.dğr., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I. bs. Beyrut 1420/2000, I-XXIX.
- Sayan, Yüksel, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2004, XXIX, 221-224.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, Mektebetü İbn Teymiye, II. bs. Kâhire 1400/1980, I-XII.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, I. bs. Ankara 2000.
- Siddîkî, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar Yay. II. bs. İstanbul 2004.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötügen Neşriyat, I. bs. İstanbul 1987-1989, I-XVI.
- Sübki, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali (ö. 771/1369), *Tabakâü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenâhî vdğ., Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, I. bs. Mısır, 1964, I-X.
- Şahyar, Ataullah, "Mukabele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2006. XXXI, 103.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, I. bs. Kâhire 1415/1995, I-X.
- Yâkut el-Hamevî er-Rûmî, Şehâbeddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-büldân*, Dâru Sâdir, I. bs. Beyrut 1397/1977, I-V.
- Yücel, Ahmet, "Humeydi", Muhammed b. Fütûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVIII, 358.
- Yılmaz, Muhammet, *Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yay. I. bs. Ankara 2008.
- Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *el-I'ber fi haberi men ğaber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1407/1985, I-II.
- , *el-Kâsif fi ma'rifeti lehû rivâyetün fi'l-kütübî's-sitte*, Cidde ts. I-II.
- , *Siyeru a'lâmi'nübelâ*, thk. Şuayb Arnâvût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, I-XXV.
- Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, XV. bs. Beyrut 2002, I-VIII.



# Uluslararası Ramazan Sempozyumu

Düzenleyen: Ümraniye Belediyesi

Yer: Haliç Kongre Merkezi/İstanbul

Tarih: 13-15 Temmuz 2012

**Recep Demir**

Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi

receptemir55@gmail.com

13-15 Temmuz tarihleri arasında yerli ve yabancı olmak üzere 11 farklı ülkeden 44 akademisyenin katılımıyla “Oruç ve Ötesi: Çok Boyutlu Bir Fenomen Olarak Ramazan” üst başlıklı bir sempozyum düzenlendi. Protokol konuşmalarının ardından “Tarih Aynasında Oruç, Saray Ramazanları ve Gündelik Hayat, Divana Yansıyan Ramazan, Sûfilerin Orucu, Bir Terbiye Metodu Olarak Oruç, Farklı Tecrübeler, Farklı Algılar, Ramazanın Edebî Görünümü, Ramazan Ve Gündelik Hayat, Ramazanın Dînî ve Hukûkî Yansımaları, Din Felsefesi Açısından Ramazan, Modern Zamanlarda Ramazan” oturum başlıkları altında tebliğler sunuldu, ardından akademisyenlerin ve dinleyicilerin katılımıyla müzakereler yapıldı.

Açılış oturumunda Mustafa Özel Ramazanın ekonomi politiği üzerinde durdu. Mahmut Mutman, İslamî Habitus: Zaman, Beden ve Gündelik Hayata dair önemli tespitlerde bulundu. İsmail Kara ise İstanbul'a mahsus bir gelenek olarak mahyanın siyasî ve kültürel anlamı üzerinde durarak tarihten günümüze mahyanın kendi devrinin siyasî önceliklerini nasıl yansıttığını ortaya koyan örneklerden hareketle bir sunum yaptı.

Shahzad İqbal Sham orucun modern bir sosyal düzen yolunda ruha ve bedene eğilmek için etkili bir araç olduğunu belirtti. Sham, Ramazanın sadece Müslüman bireyin ruhu ve bedeni üzerinde etkili olmayıp zihni üzerinde de etkili olduğunu hatta bir ulusun sosyolojisini ve antropolojisini de etkilediğini zikretti. Sham'a göre Ramazan şariat kurallarından ödün vermeksizin dünyanın dört bir yanında İslâm medeniyetinin oluşmasını sağlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da orucun anlam ve önemi üzerinde duran Muhammed Akram, bu ibadetin dini geleneklerin en yaygın olanlarından biri olmasına rağmen uygulaması ve sembolik değerinin oldukça değişken olduğunu kaydetti. Akram teologların, mutasavvıfların ve dinler tarihçilerinin orucun anlam ve önemi üzerinde farklı görüşler öne sürdüklerini belirterek bazılarına göre oruç, “Tanrı için aç kalmayı”, bazılarına göre ise, “vücudu zayıflatarak ruhu güçlendirmeyi” diğerlerine göre de “doğüstü güçler kazanmayı” simgeler. Bangladeşli akademisyen

Tevhidü'l-İslam, Hinduizm, Budizm ve İslamiyet'teki oruç gelenekleri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ele aldıktan sonra maddî ve manevî amaçları da göz önünde bulundurarak İslam'daki oruç anlayışının yüceliğini ve ihtişamını ortaya koymaya çalıştı.

Şuayip Özdemir, Osmanlı sarayındaki Ramazan sohbetlerini(Huzur Derslerini) ele aldı. Özdemir, Osmanlı padişahlarının ilmi ortamı canlandırmak, kültürel gelişmeyi sağlamak ve ilim adamlarını desteklemek için Ramazan ayında saraylarda dinî sohbetler, ilmî toplantılar düzenlediklerini belirtti. Özdemir, Huzur Derslerinin Ramazan'da yapılan tefsir dersleri olduğunu ve bu derslerde Kâdî Beydavî tefsirinin takip edildiğini söyledi. Ayrıca Huzur derslerinin mahiyetinin ve özelliklerinin bilinmesi gerektiğini ve bu derslerden örnekler alınarak günümüze uyarlanmasının büyük önem arzettiğini ifade etti. İrvin Cemil Schick, tezkirelerden ve diğer kaynaklardan hareketle Osmanlı hattatlarının Ramazan aylarını nasıl değerlendirdiklerini, "on bir ayın sultanının" onların hayatlarındaki ve sanatlarındaki yerini inceleyen bir tebliğ sundu. Zeynep Yıldız, Ramazan musikîsinin unutulmuş formlarından olan Temcîd ve Münâcât üzerinde durdu. Yıldız, artık pratikte uygulanmayan, eskiden Pazartesi ve Cuma geceleri, ayrıca özellikle üç aylar ve Ramazan ayında her gece teravih namazından sonra ve sahur vaktinde minarenden, bütün müezzinlerin iştirakiyle okunan Temcidin ve sonunda Allah'a yakarış kıtaları bulunan Münâcâtın bir dinî mûsikî formu olduğunu belirtti. Bu formun Ramazan mûsikîsi içinde nasıl bir değeri olduğu konusu üzerinde duran Yıldız, bu alanın yeniden icrasının mümkün olması için neler yapılabileceği konusunda bazı önerilerde bulundu.

Kasım Şulul, Hz. Peygamber devrinde oruç ve Ramazan orucuna dair gelişmeleri temel kaynaklara dayanarak kronolojik çerçevede ele aldı. Recep Demir, İslâm'dan önceki dinlerde ve İslâm'da oruç ibadetini karşılaştırmalı bir şekilde ele alıp incelediği tebliğinde orucun ilk insandan günümüze kadar bütün dinlerde ve inanç sistemlerinde farklı amaç ve formlarla da olsa mevcut olduğunu kaydetti Leyla Özgür Alhassen, Kur'anî anlatıdaki oruç üzerinde durarak Kur'ân'da orucun sadece yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak anlamına gelmediğini, Hz. Zekeriya ve Meryem'de görülen susma orucuna da dikkat çekildiğini belirtti. Alhassen, Zekeriya ve Meryem örneklerinden hareketle susma orucu ile Ramazan orucu arasındaki ilişkilerden söz ederek bunların arasında nasıl bir ilişki olduğunu tahlil etmeye çalıştı.

Nesimi Yazıcı, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ramazanda vaaz ve irşad hizmetleri üzerine bazı değerlendirmelerde bulundu. Yazıcı, bu dönemde Osmanlı Türk-İslâm toplumunda önemli gelişmelerin kaydedildiğini, yöneticilerin konuyla yakından ilgilendiğini, yalan yanlış bilgilerin vaaz kürsülerinden tekrar edilmemesi yönünde muhtelif tedbirler aldıklarını arşiv vesikalarına dayanarak ortaya koydu. Brahim Jadla 1574-1883 arası Osmanlı Tunus'unda Ramazanı ele alıp değerlendirdi. Jadla tebliğinde, Tunus'taki Osmanlıların Ramazanın gelişini mutlulukla karşıladıklarını, birbirlerini tebrik ettiklerini, şairlerin yöneticileri kutlayan şiirler yazdıklarını belirtti. Ayrıca O, vatandaşlara yolları aydınlatmak için gaz yağ ve mumlar dağıtıldığını, aslında tüm ay boyunca gerçekleştirilen aktivitelerin bu aydan duyulan memnuniyeti dile getirmek için olduğunu kaydetti. Işıl Göktaş, Sabah Gazetesi penceresinden İstanbul'da 1899 Ramazanını ortaya koydu tebliğinde. Rû'yet-i Hilâl'den başlamak üzere, Hırka-i Şerîf ziyareti, Kadir

Gecesi, Huzur Dersleri, mukabeleler, vaazlar, eğlence hayatı, sergiler ve Ramazan Bayramı vb. bütün etkinliklerin Sabah gazetesinden takip edilebildiğini söyledi.

Abdullah Kahraman, bütün ibadetlerin sūfice bir yorumu olduğunu, oruç hakkında da sūfilerin pek çok yorumları bulunduğunu, mesela İbn Arabî'nin oruca ait bir takım mertebeler ve orucun hazzını hissettirecek anlamlar yüklediğini ifade etti. Abdalbaki Meftah, farklı dini topluluklarda/ümmetlerde mübarek geceler ile Kadir gecesinin tayinindeki ihtilaflar üzerinde durdu. Qaiser Shahzad ise İbn Arabî özelinde tasavvufa göre orucun mistik yorumunu ele aldığı tebliğinde *itibar* kavramı üzerinde durdu. İbn Arabî'nin orucu tasavvufi açıdan yorumlamasının basit tek bir biçiminin olmadığını, farklı örneklerin farklı değerlendirme ve yorumlara müsait olduğunu özellikle belirtti.

Vahit Göktaş, erken dönem tasavvufunun en önemli isimlerinden ve tasavvufu sistemleştiren müellif Kelâbâzî'nin (v. 380/990) oruçla ilgili yorumlarını aktardı. Semih Ceylan tebliğinde, İsmail Ankaravî'nin İbnü'l-Arabî ve Mevlana'ya referansla orucun üç manasını nasıl izah ettiği üzerinde durdu. Bu üç mânâ şunlardır: 1- Sâmedaniyyet sıfatının tecellisi olarak oruç. 2- Bir terk eylemi ve açlık olarak oruç. 3- Hakk'ı müşâhede vasıtası olarak oruç. Macit Yılmaz dinî pratiklerin din ve ahlak eğitiminde vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu ortaya koyan bir tebliğ sundu.

Hz. Ömer Özden, Alvarlı Muhammet Lütü Efendi'nin Ramazan'ı nasıl algıladığını Divan'ındaki şiirlerinden tespit etmeye çalıştı. Bu tespitler ışığında Erzurum'daki Ramazan algı ve uygulamalarının nasıl olduğunu, bunlardan günümüze ne kadarının yansıdığını hem toplumsal hem de dini boyutlarıyla ortaya koydu. Hakan Yekbaş divan şiirinde "Ramazaniye" olarak bilinen nazım türü üzerinde durdu. Ramazaniyelerde; Ramazanın gelişi, fazileti, oruç, camiler, mahyalar, kandiller, iftar ve sahur sofraları, kadir gecesi gibi birçok konu işlenmiştir. Bir anlamda Osmanlı toplumunun Ramazan ayındaki her türlü faaliyeti, ve bu aya ait uygulamaları beyitler vasıtasıyla dile getirilmiştir. Bu bakımdan Ramazan, oruç ve bu çerçeve içinde ele alınacak her konu ve temayı işleyen Ramazaniyelerdeki bu unsurların tespiti, Osmanlı toplumundaki, Ramazan algısını göstermesi bakımından önemlidir. Ayşe Sağlam, orucu divan şairlerinin mesnevilerde nasıl ele aldığı, orucun manasının ne olduğu, hakikatte nasıl anlaşılması gerektiği ve nasıl anlaşılması gerektiği konuları üzerinde durdu.

Jenny Berglund İsveç bağlamında Ramazanın günlük yaşam pratiklerini nasıl şekillendirdiği üzerinde durarak özellikle küçük çocukların okulda oruç tutması yüzünden ortaya çıkan tartışmalara değindi. Fazlı Polat Amerika'da yaşayan Türklerin Ramazan yaşantılarını ele aldı. Özcan Güngör tebliğinde Amerika'da yaşayan Türklerin orucu sadece bir ibadet olarak değil, aynı zamanda dini bir şölen havasında ve folklorik unsurları da barındırarak ihya ettiklerinin altını çizdi. Sadok Abcha Tunus'ta Ramazanın Sosyal, Kültürel ve dinî tezahürlerini ele aldı. Kendisi de Tunuslu olan Abcha'nın ifadelerine göre Tunus'ta Ramazan, yoğun ve dinamik bir aydır. Yaşam bir yıllık monotonluğu üzerinden atar, mesai saatleri, tüketim biçimleri farklı bir ritim kazanır ve toplumsal ve dinsel aktiviteler yoğunlaşır.

Muhittin Eliaçık, Sultan Vele'din sıyam redifli kasidesinin Kayserili Ahmed Remzi tarafından gerçekleştirilen şerh ve tercümesi Tuhfetü's-Sâimîn isimli eserini tanıttı. Eliaçık'a göre kasidenin akıcı ve çarpıcı dili, şerhe de aynen yansıtılmış ve oruç ibadeti

okuyanları kendine bağlayacak kadar güzel anlatılmıştır. Reyhan Keleş tebliğinde divan şiirinde Ramazan ayı ile ilgili kavramları ve bunun yansımalarını ele alıp değerlendirmelerde bulundu. Sıtkı Nazık, Divan şiirinde Ramazana ait teşbihe konu olan unsurlar üzerinde durdu.

Abudabi Müftüsü Abdurrahim Alami, Mağrib ve Endülüs'te büyük tarihsel dönüm noktaları olan Ramazan ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal davranış şekilleri ile Sultani adetler üzerinde durdu. Kemal Polat, Kırgızlarda Ramazan günleri, arefe günü, kandil geceleri ve Ramazan bayramı ile ilgili günümüzde yaşayan gelenek ve inanışlardan bazılarını kendi gözlemlerine ve yazılı kaynaklara dayanarak aktardı. Etnolog Alparslan Santur, Anadolu'nun bazı yörelerindeki Ramazan geleneklerini bazı şehirlerden örnekler vererek dinleyicilere sundu.

H. İbrahim Acar, meşakkatli/ağır işlerde çalışanların oruç tutmasını ele aldı tebliğinde. Acar, izafi bir kavram olan meşakkatin dikkate alınarak hüküm verilmesinin ruhsatların kötüye kullanılmasına sebebiyet verebileceğini dolayısıyla mükelleflerin kişisel inisiyatiflerini kullanması gerektiğini, mazeretleri içlerine sindirmedikleri süreçte oruçlarını terk etmemelerinin isabetli olacağını ifade etti. Nevin Meriç, 2011 yılı Ramazan ayında İstanbul Müftülüğü Fetva Birimine gelen soruların rakamsal değerleri yanında toplumsal-dini davranma biçimleri bağlamında süreklilik ve değişim noktalarını açığa çıkarmaya çalıştı. Fetva için kuruma gelen bayanların soruları baz alınarak toplum hayatının oturduğu zemin ortaya konmaya çalışıldı. Recep Çiğdem, Osmanlı mahkeme kayıtlarına göre rü'yet-i hilal konusunu ele aldığı tebliğinde bu konunun tarih boyunca hep tartışma konusu olduğunu, çıplak gözle ayın görülmesini arzu edenler yanında, teknolojik aletlerle gözlem yapma ve astronomi bilgisinden faydalanmayı esas alanlar da hep olmuştur, dedi. Edip Uzundal, Rü'yet-i Hilâl'in Osmanlı İmparatorluğunda Ramazan ayını çeşitli hazırlıklarla karşılamaya hazırlanan Müslümanların heyecanlı takip ettikleri önemli zamanlardan biri olduğunu belirtti. Tebliğinde Uzundal, Rü'yet-i Hilâl'in tespiti ve bunun taşraya yansımaları çerçevesinde, Gümüşhane'ye bağlı Şiran kazasına ait Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan konuyla ilgili belgelerden hareketle değerlendirmelerde bulundu.

Naseem Ahmed Shah, Ramazan orucunun Mediko-Biyolojik faydalarını ele aldığı tebliğinde şu hususlara yer verdi: Ramazan, tüm dünyadaki Müslümanların oruçlu oldukları süre boyunca tefekkür etmesini, kendini Allah'a adamasını, cömertlik göstermesini, kendilerini terbiye edip eğitmesini ve fedakârlıkta bulunmasını sağlayan bir zaman dilimidir. Ramazan boyunca öğrenilen dersler ister yeme içme konusunda isterse iyi insan olma konusunda olsun Müslümanın hayatı boyunca faydalı olacak, onunla birlikte yaşayacaktır. Oruç sayısız maddî ve manevî faydaları içinde barındıran güçlü bir mantıksal temele sahiptir. Orucun psikolojik, ekonomik, toplumsal faydalarının yanı sıra modern bilimlerin ve tıbbî araştırmaların ortaya koyduğu inanılmaz faydaları da bulunmaktadır. Abdulmajeed Hassan-Bello Ramazan orucunun önemi ve felsefi açıdan yorumunu yaptı tebliğinde. Hassan-Bello, Ramazanın ev halkına ve toplumun çeşitli kesimlerine açlık ve susuzluğun ne anlama geldiğini gösterdiğini, böylece yoksunluğun tek başına yaşanan bir durum olmaktan çıkıp herkes tarafında paylaşılan bir deneyim halini aldığını ifade etti. Bazı Müslümanların Ramazan orucunu değiştirme istekleri çok

acıdır, onlar Allah'ın kusursuz bilgeliğinin farkında değiller sözleriyle konuşmalarını sürdürdü.

Sempozyumun belki de en renkli siması ve görüşleri oldukça tartışma yaratan İran asıllı London Üniversitesi öğretim üyelerinden Mohammed Reza Nafissi idi. Nafissi, oruç hakkında 19. yüzyıldaki Müslüman reformcuların dile getirdikleri fikirlerin benzerlerini zikrederek, akıl ve vahiy arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini belirtti. Nafissi'ye göre ahlakî, bilimsel ve gelişmeci bir yaklaşımın Kur'andaki adalet, yardımseverlik, çalışkanlık, dindarlık ile bireysel ve ortak gelişme gibi ilkelerle uyumlu bir şekilde hem Sünnî hem de Şîî gelenekteki oruç pratiği üzerinde yeniden düşünülmesi gerekir. Değerlendirmelerinde Ramazan boyunca artan yiyecek israfına da dikkat çeken Nafissi, düşünüşe geçen sağlıklılık ve üretkenlik göstergelerine de değinerek sözlerini tamamladı. Bachir Khelifi, İslam felsefesindeki Abdul Halim Mahmud, Othman al Khitc ve diğerlerinin ya da küresel hümanist felsefe bağlamında Richard Swinburne, William Alston, John Mackie, Alvin Plantinga, Robert Merrihew Adams ve diğerlerinin eserlerindeki kavramlardan hareketle orucun din felsefesine ve İslâm dinine katkılarını dile getirdi. Khelifi'ye göre orucun felsefesinin asıl yönü, onun insani boyutunun Müslümanları birleştirmesinde ve onları dayanışmaya davet etmesindedir.

Ferhat Kentel tebliğinde, Türkiye'de yeni bir ulus kurma projesine bağlı olarak devreye sokulan laiklik pratikleri karşısında mütedeyyin kesimlerin Cumhuriyet'in ilk yıllarında almış oldukları mesafenin zaman içinde neredeyse –özellikle günümüzde bitme noktasına geldiğini ifade etti. Bu süreçte Ramazan'ın mütedeyyin kesimler üzerinde nasıl bir işlev gördüğünden söz etti. Metin Demir, 2000 yılı sonrası İstanbul Müftülüğü tarafından tertip edilen Cuma hutbelerinde Ramazan ayının nasıl sunulduğu, nelerin konu edinilip nelerin dışarıda bırakıldığını ele aldı. Devletin ve Diyanetin işbirliği ve birbirlerinin alanlarına müdahale etme şeklinde Ramazan konusunu işlediklerini belirtti. Rumeysa Çavuş, bir hafıza mekanı olarak Ramazan ve kimlik yüklemesi (Başakşehir Örneği) başlıklı tebliğinde şu görüşlere yer verdi: Başakşehir sınırları içerisinde, Sular vadisinde düzenlenen Ramazan etkinlikleri, mekânda yaşayan grubun yeniden inşa ettiği kültür ve kimliğin, toplumsal kimlik haline dönüşümünün, görünür halini sunmaktadır.

Dînî, felsefî, sosyolojik, edebî ve kültürel yönleriyle Ramazan ayı ve oruç ibadetinin ele alındığı bu uluslararası sempozyum tam bir bilgi şöleni havasında gerçekleşti. Yerli ve yabancı akademisyenlerin dünyanın farklı coğrafyalarındaki Ramazan uygulamalarına dair sundukları tebliğler bu ibadetin evrensel boyutlarını ortaya koydu. Belki tebliğ sayısının fazlalığından olacak ki bazı tebliğler hakkında daha fazla müzakere imkanının olmaması bir nakısa olarak değerlendirilebilir. Bu tebliğlerin Ümraniye Belediyesi tarafından kitap şeklinde yayımlanacağını, bu konulara ilgi duyan herkesin tebliğlerin tam metinlerini okuyarak daha fazla malumat sahibi olabileceklerini belirtmek istiyoruz. Ayrıca mükemmel organizasyonundan dolayı sempozyum tertip heyeti ve Ümraniye Belediyesi yetkililerini kutlayarak sözümüzü bitiriyoruz.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ihsancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Murat Şimşek	0.543.3067681 0.286.2180537-1475	muratsimsek76@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özyayın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Haiil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasettiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435 0.352.4374937/31259	kankadir@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılıç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com