

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XIV, sayı 2, 2012/2



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XIV, SAYI: 2

2012/2

DİYARBAKIR / 2012

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D**

ISSN: 1303-5231

2012/2, Cilt: XIV, Sayı: 2

**Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdulkemim ÜNALAN**

**Editör: Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK
Editör Yardımcıları: Yrd. Doç. Dr. İsmail AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI**

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
Doç. Dr. Nazım HASIRCI
Doç. Dr. Metin YİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ
Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
Yrd. Doç. Dr. M. Sait MERMUTLU
Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ
Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

Mizanpaj & Tasarım

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak

Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 29

ISSN 1303-5231

GÜZ-2012

Basım Yeri ve İletişim

Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU**

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XIV, Sayı: 2 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)	Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman KURT (Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN (Dicle Üniversitesi)	Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi)	Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ (Atatürk Üniversitesi)	Prof. Dr. Mesut ERDAL (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Nurettin TURGAY (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi)	Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin ELMALI (Marmara Üniversitesi)	Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Doç. Dr. Ali ÇOLAK (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)	Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhittin AKGÜL (Sakarya Üniversitesi)	Doç. Dr. M. Vecih UZUNOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)
	Doç. Dr. Murtaza KÖSE (Atatürk Üniversitesi)
	Doç. Dr. Özer ÇETİN (Uşak Üniversitesi)
	Doç. Dr. Yunus EKİN (Sakarya Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE (Dicle Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Orhan ATEŞ (Dicle Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Yahya YAŞAR (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
	Okutman Sevim GÜNEŞ (Dicle Üniversitesi)
	Okutman Ümit ÖZTÜRK (Dicle Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- Prof. Dr. Abdurrahman ACAR & Doç. Dr. M. Mesut ERGİN
Halep'te Memlûklü Dönemine Ait Medrese Vakıfları1-36
Madrasas Foundations in Aleppo in The Period of Mamluk
- Yrd. Doç. Dr. Ali CAN
**Aliyyü'l-Kârî'nin Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsirinde
Besmele Yorumu37-66**
The Interpretation of "Basmala" by Ali al-Qari in his Exegesis *Anwar al-Qur'an wa Asrar al-Furkan*
- Doç. Dr. Ali AKAY
**Çeteci Abdullah Paşa ve Enhâru'l-Cinân İsimli Eseri Üzerine Bir
Değerlendirme67-86**
Chataci Abd Allah Pasha and an Evaluation on his Work: *Anhâr Al-Cinân*
- Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
**Sosyo-Psikolojik Açıdan Dini Sosyalleşme Üzerine Bir Araştırma
.....87-132**
A Research on Religious Socialization in Socio-psychological Aspects
- Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN
Celâleddin Harezşah'ın Ahlat'ı Muhasarası ve Yankıları133-160
Jalaluddin of the Kharzemshah the Siege of Ahlat and Responses
- Dr. Reşit HAYLAMAZ
**Sübûtu, Manası ve Yorum Zenginliği Açısından Kelime-i Tevhid
.....161-211**
Kalima al-Tawhid: Its Inception, Meaning and Diversity of Interpretation

Ar. Gör. Lakhdar SADANI

النزعة العقلية وأثرها في تأويل المعتزلة للخطاب القرآني: قضية رؤية الله أمودجا

.....213-234

(Akılcılık ve Mutezile'nin Kur'ânî Hitabı Tevilinde Etkisi: Rü'yetullah Örneği)

Mental Trend of Mu'tazila, and its Effect in Interpreting Quranic Discourse: Cause of Seeing Allah as Sample

Yrd. Doç. Dr. Ömer YILMAZ

Şeybânî'nin es-Siyerü's-sağîr'inin Tetkiki ve Eserin Telif Sonrasında

Geçirdiği Merhaleler.....235-266

The Examination of al-Shaybânî's al-Siyar al-saghir and Stages of the Book After Writing

Yrd. Doç. Dr. Adil ÖKSÜZ

Kur'an'da İsrâf Kavramının Semantik Tahlili.....267-294

The Semantic Analysis of "Israf" (the Concept of Waste) in the Qur'an

Erdal KÖRÜN

Tebliğde Üslup295-324

The Style in the Declaration

ÇEVİRİLER

Çev.: Yrd. Doç. Dr. M. Hadi TEZOKUR

Tanrılara İbadet ve İnsanlara Hizmet: Hsing-T'ien Tapınağı.....325-338

Worshipping the Gods and Serving the People: Hsing-T'ien Temple

HALEP'TE MEMLÜKLÜ DÖNEMİNE AİT MEDRESE VAKIFLARI

Abdurrahman ACAR*
M. Mesut ERGİN**

Özet

1261 senesinde Ayn Calut Savaşında Moğolları yenerek İslam dünyasını büyük bir tehlikeden kurtaran Memlükler (1250-1517) kültür ve medeniyet alanında da büyük işlere imza atmışlardır.

Memlükler, Kahire ve Dımaşk'ın yanısıra Halep'te çok sayıda cami, medrese, hankah, han ve türbe inşa etmişlerdir. Halep, Kahire'den sonra birçoğu bugün de varlığını koruyan Memlüklü yapılarının en yoğun olduğu ikinci merkezdir.

Memlükler, Halep'te on medrese ve bir o kadar da yüksek öğretim hizmeti veren cami, mescid, hankah ve türbe inşa etmişlerdir. Bu eğitim kurumları Salahiye (Bahaiye), Kurnasiye, Caferiye, Toruntaiye, Kiltaviye, Aşairiye (Hişiye), Akca (Edhemiye), Seffahiye, İbn Toka ve Saidiye (Saravi) medreseleri ile Nasiriye (Camiu'l-Hayyat), Fıstık Cami-Medresesi (Salahiye Medresesi), Hacıp Musa Türbesi, Sehluliye Hankahı, (Keysaniye), Tegribirdi (el-Mevazini), Yeşbekiye Mescidi, Atruş (Demirtaş), Bankusa ve İbn Oğulbek (Babu'l-Ahmer) camileridir.

Halep'teki Memlüklü medrese ve camilerinin çoğu adlarından da anlaşıldığı üzere valiler (naib) veya büyük emirler tarafından

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

** Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü.

yaptırılmıştır. Bu eğitim kurumlarının düzenli olarak faaliyet göstermesi zengin vakıf gelirleri sayesinde mümkün olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Memlkl, Halep, medrese, cami, hankah, vakıf.

Madrasas Foundations in Aleppo in The Period of Mamluk

Abstract

The Mamluks (1250-1517), defeating the Mongols in the Battle of Ayn Jalut (1260) and saved the Islamic world from the great danger and also signed the big jobs in the field of culture and civilization.

The Mamluks built numerous mosques, madrasas, hankah, and shrine in Cairo and Damascus as well as in Aleppo. Aleppo is the second center after Cairo that has most intense structures of Mamluk which preserves many of its existence today.

The Mamluks in Aleppo built ten madrasas and ten mosques and hankah approximately which serve as higher education institution. This educational institutions are Salahiye (Baha'is), the Kournas, Jaafari, Toruntai, Kiltavi, Ashairi, Akca (Adhami), the Saffahi, Ibn Toka and Saidia (Saravan) madrasas with Nasiriya (Cami al-Hayyat), Peanut Mosque-Madrasa (Salahiya Madrasa), Hacip Moses Tomb, Sahluli Hankah, Kaysani, the Tagribirdi was (al-Mavaz), Yashbaki Masjid, Atrus (Damirtas), Bankus and Ibn Oęulbak (Bab al-Ahmar) mosques.

Most of Mamluk madrasas and mosques in Aleppo as can be understood from the names that were built by the governor or by great commandments. This educational institutions have been active regularly thanks to the rich foundation incomes.

Key Words: Mamluk, Aleppo, madrasas, mosques, hankah, foundations.

I. GİRİŞ

Büyük Selçuklular'dan itibaren Ortadoęu'da hüküm sürmüş olan İslam devletleri, idarede ihtiyaç duydukları kadı, müderris,

müftü vb. kadroları yetiştirmek amacıyla, yüksek öğretim kurumları olan medreseler¹ kurmuşlardır.

Mısır ve Suriye’de hüküm sürmüş olan ve İslam tarihinde, Eyyûbîler ile Osmanlılar arasındaki halkayı oluşturan Memlükler (1250-1517)² de 250 yılı aşan hakimiyetleri süresince başkent Kahire ve ülkenin ikinci büyük kenti Şam (Dımaşk)’ın yanı sıra Halep’te de çok sayıda medrese ve/veya medrese fonksiyonu gören cami, türbe ve hankâh inşa etmişlerdir. Bu eserlerin en önemli örnekleri Türk Memlükleri (1250-1382) zamanına aittir. Bununla birlikte Çerkez Memlükleri (1382-1517) de, dinî mimarî alanında birçok eser meydana getirmişlerdir.

Memlüklerin, İslâm dünyasına en büyük hizmetleri, askerî alanda olmuştur. Şayet onlar, 1261 senesinde Ayn Câlut meydan savaşında Moğol ordularını hezimete uğratmasalardı, Suriye (Bilâdü’ş-Şâm) ve Mısır’da uygarlığın ve tarihin seyri bugünkünden tamamen farklı olabilirdi.³

¹ Medrese kurumu hakkında bkz: J. Pedersen, “Mescid”, *İA.*, VIII, 50-70; George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev:Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999, 325-291; Ahmet Çelebi, *İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi*, Çev: Ali Yardım, İstanbul 1983, 108-133, 207-283, 363-399; Mehmet İpşirli, “Müderri”, *DİA*, XXXI, 468-469; Cheikh Boumrane, “İslam Tarihinde Eğitim-Öğretim Kurumları”, çev: Nesimi Yazıcı, *AÜİFD*, XXX, Ankara 1981, 279-285; Abdurrahman Acar, “Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildirileri*, Isparta 2007, 351-365.

² Memlükler ve Memlüklü tarihi için bkz: Kazım Yaşar Kopruman, “Memlukler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s. 434-544; İsmail Yiğit, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, VII, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.

³ Şâkir Nablûsî, *‘Asrû’t-Tekâyâ ve’z-Zevâyâ*, el-Müessesetü’l-Arabiye li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, Ammân, 1999, s. 89.

Memlûklü çağı, birçok bakımından Eyyûbî asrının uzantısı konumundadır. Bundan dolayı çağdaş bazı araştırmacılar, bu iki asrı birleştirerek *Meıyyûbî Çağı*⁴ şeklinde değerlendirmektedir.

Memlûklü hakimiyetinin 1260 senesinde kurulduğı Halep'te ise, bu tarihteki Moğol istilası, *nâibü's-saltana* ünvanını taşıyan valilerin çok kısa sürelerle görevde kalmaları⁵ ve merkezî otoriteye sık sık isyan etmeleri, 1340'taki büyük veba salgını, Haçlı Seferleri, Timur'un 1405'teki saldırısı ve nihayet 1497'de Portekizlilerin Hindistan ticaret yolunu keşfetmeleri gibi sebeplerle iktisadî, sosyal ve kültürel açılardan arzulanan gelişme sağlanamamıştır.⁶

Halep, Kahire'den sonra bir çoğı bugün de varlığını koruyan Memlûklü yapılarının en bol olduğı ikinci merkez⁷ olarak kabul edilmektedir. Bu yapılar arasında medreseler önemli bir yer tutmaktadır.

Memlûkler devrinde, Dımaşk'tan sonra ülkenin ikinci büyük naipliğinin merkezi olan Halep'te on medresede ve bir o kadar da cami, hankah ve türbede yüksek öğretim faaliyeti yürütülmüştür. Bu kurumların çoğı, Memluk valileri (*nâibü's-saltana*, *nâib*) veya büyük emîrler tarafından yaptırılmıştır. Zaten bu kurumların tamamına yakını onların adlarını taşımaktadır. Yeşbek, Toruntay, Teğribirdî, Demirdaş, Ergun ve Altunboğa bu nâiblerden birkaçıdır.⁸

⁴ Bkz. Nablûsî, 90, 117.

⁵ Memlûkler'in yaklaşık 250 yıllık hakimiyetleri zamanında Halep'te 100'den fazla valinin görev yaptığı görülmektedir. Bkz: Theodor Bişof, *Tuhfetü'l-Enbâ fi Tarihi Halebi's-Şehbâ*, terceme ve tahkik: Şevki Şa's-Falic Bekur, ikinci baskı, Beyrut 1992, 130-185.

⁶ Bkz: J. Sauvaget, "Haleb", *İA*, V/1, 121; Nablûsî, 85; Numân Mahmud Cubrân, *Dirâsât fi Târîhi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk*, İrbid (Ürdün) 2000, 336; Ahmed Fevzî el-Hîb, *el-Hareketü's-Şi'riye Zemeni'l-Memâlîk fi Halebi's-Şehbâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1406/1986, 31-33.

⁷ Tahsin Yazıcı, "Haleb", *DİA*, XV, İstanbul 1997, 243.

⁸ El-Hîb, *el-Hareketü's-Şi'riye Zemeni'l-Memâlîk*, 39-41.

Memlûkler devrinde medreseler camilerin yerini almaya başlamış ve külliye fikrini tek yapıda birleştiren *medrese külliyeler* ortaya çıkmıştır. Memlûkler devri medreseleri, toplumsal yapı gereği dinî amaçlı bir işlev üstlenmiştir. Bu sebeple içlerinde cami, derslane, hizmet odaları ve türbe yapısı bulunmaktadır. Bundan dolayı da bunlar *medrese külliyeler*dir. Kahire'deki Baybars, Sultan Hasan ve Şam'daki Zâhiriye, bu modele uygun örneklerdir.⁹ Medreselerde dört mezhep kavramının ön olana çıkarıldığı ve planlamanın buna göre yapıldığı, yani dört eyvanın bulunduğu bir mimarî düzen söz konusudur.¹⁰

Selçuklu, Zengî ve Eyyûbî devirlerinde olduğu gibi Memlûkler zamanında da gerek medreseler ve gerekse medrese özelliği ikinci planda olan diğer kurumların her biri *vakıf*¹¹ teşkilatına sahipti.

Memlûkler zamanında vakıflar üç kısma ayrılmakta idi: a) *Ahbâs*: Bunlar, denetimleri Şafiî Kâdi'l-Kudât'ı tarafından yapılan şer'î vakıflardır. b) *Evkâf-ı Hükmîye*: Haremeyn vakıfları idi ve bunları *nâzır* ve divanlar idare ederdi. c) *Ehlî Vakıflar* (Aile Vakıfları): Bunlar da *vâkıfın* ailesi tarafından seçilmiş veya hükümdar ve kadı tarafından tayin edilmiş bir *nâzır* tarafından yönetilirdi. Bunların

⁹ A. Fulya Eruz, "Memlûkler/Sanat", *DİA*, XXIX, 97.

¹⁰ Yiğit, *İslâm Tarihi*, VII, 369; Eruz, a. g. md., XXIX, 98.

¹¹ Çeşitli boyutlarıyla vakıf kurumu hakkında geniş bilgi için bkz: Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukûkî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, S:II, Tıpkı Basım (Ankara 2006), 1-36; Bülent Köprülü, "Tarihte Vakıf", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1951, C. VIII, S:34, 479-518 (auhf. ankara. edu. tr/dergiler); Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *İA*, XII, İstanbul 1989, s. 153-172; a. y., "İslamda Vakıf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1993, 19-72 Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, 218-227; İlhan Akbulut, "Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", *Vakıflar Dergisi*, S: XXX, (Ankara 2007), 61-72.

gelirleri cami, medrese, zaviye ve türbe gibi müesseselere tahsis edilmekte idi.¹²

Bu dönemde Halep'teki vakıf teşkilatının işleyişi kısaca şöyleydi: Kurucuları (*vâkıflar*), çoğunlukla Halep valileri ve diğer Memlûklü emîrleri olan medrese ve cami vakıfları, *nâzır* veya *mütevelliler* tarafından idare edilir, *Devâtdâr* (kâtibü's-sırr) adı verilen üst düzey bürokratin emrinde çalışan *şâddü'd-devâvîn* veya *müşiddü'l-evkâf* ünvanlı görevliler tarafından denetlenirdi. Bu vakıflar, vâkıfın *vakfiye* denilen vakıf senedinde belirlediği şartlara uygun olarak idare edilirdi. Vakfiye, şehrin baş kadısı (*kâdi'l-kudât*) tarafından tescil ve muhafaza edilirdi.¹³

Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk ile başlayan medrese vakıfları kurma geleneği¹⁴ Eyyûbî ve Memlûklü devletlerinde de devam etmiştir. Memlûklü Devleti'nde sultanlar, büyük emîrlere ve zenginler, kendilerini Allah'a yaklaştırmak maksadıyla eğitim kurumlarının ayakta kalması için, mülkiyetlerinde olan bir kısım han, hamam, arazi ve dükkanlardan elde edilecek gelirlerle vakıflar kurmuşlardır. Hem müderrislerin maaşı ve hem de talebelerin bursları bu vakıf gelirlerinden sağlanıyordu. Bu sayede ilmî hareket nesiller boyu devam edebilmiştir.¹⁵

Halep'teki Memlûklü medrese vakıflarının gelir kaynakları genellikle belli olmakla birlikte, giderleri hakkında ayrıntılı bilgiler mevcut değildir. Ancak, Nuaymî'nin (ö. 927/1521), Dımaşk

¹²Yediyıldız, "Vakıf", *İA*, XII, 161; Çelebi, 379; Yiğit, *İslâm Tarihi*, VII, 199; a.y., "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 90-97.

¹³ Memlûklü vakıf teşkilatının işleyişi hakkında geniş bilgi için bkz: Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ fî Smâati'l-İnşâ*, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, *Dârü'l-Fikr*, Beyrut 1407/1987, IV, 23, 35, 49, 193, 205, 225, 227, 240; V, 437, IX, 260,265; X, 318, XI, 110, 118, 407, XII, 31, 32, 160, 179, 201, 319, 448; George Makdisi, 79-93.

¹⁴ Çelebi, 374.

¹⁵ El-Hîb,88.

medreseleriyle sınırlı olan *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris* isimli eserinde¹⁶ yer alan bilgiler bize bir fikir vermektedir. George Makdisi de *Ortaçağda Yüksek Öğretim* adıyla tercüme edilen eserinde konuyla ilgili olarak bazı örnekler sunmaktadır. Mesela Şam'daki Şafiî medreselerinden Fârisiye'de (kuruluşu 808/1405), 2 müderrise 80 dirhem, 10 fıkıh öğrencisine (*fukaha*) 45 dirhem, 10 Kur'an okuyucusuna (*mukrî*) 15 dirhem, Kur'an eğitimi alacak 15 yetim çocuğa ise 15 dirhem ödenmekte idi.¹⁷ Müderris maaşları, müderrisin kapasitesine ve vakfın gelir durumuna göre değişe gelmiştir.¹⁸

Medreselerin akademik ve idarî personeli ile öğrenci sayısı, binalarının büyüklüğüne ve vakıflarının kapasitesine göre değişiklik göstermektedir. Vakfın *mütevelli*si başta olmak üzere imam, hatib, müezzin, muid, yoklama görevi, kayyım, muhasebeci ve müşrif de vakıftan maaş almaktaydı.

Salâhiye Medresesi örneğinde de görüleceği üzere, vâkıf, kendisi için önemli gördüğü şartları vakıf senedine koyar, vakıflardan sorumlu devlet görevlisi de vâkıf hayatta iken ve öldükten sonra onun koyduğu şartlara uyardı.¹⁹

Müderris, bazen birden fazla medresede görev alabiliyordu. Bir medresede kendisi görevli iken diğerine naibini gönderiyordu. Müderrise, eğitim faaliyetlerinde, *muîd* ve *müfîd* denilen asistanlar yardımcı oluyordu.²⁰

Memlüklü medreseleri ve vakıf teşkilatı hakkındaki bu genel bilgilerden sonra asıl konumuza geçebiliriz. Konuyu iki başlık altında

¹⁶ Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, I, thk: Salahaddin el-Müneccid, II, thk: Cafer el-Hasenî, Matbaat et-Terakkî, Dımaşk 1370/1951.

¹⁷ Nuaymî, I, 427-428. Krş: George Makdisi, 248-249.

¹⁸ Çelebi, 246.

¹⁹ El-Hîb, 88.

²⁰Bu dönemdeki medrese görevlileri hakkında bkz: George Makdisi, 276-288; Nebi Bozkurt, "Medrese", *DİA*, (Ankara 2003), s. 326.

ele aldık: Medreseler ve medrese fonksiyonu ikinci planda kalan cami, türbe ve hankâhlar.

Araştırmamıza sadece Memlûklü devrinde inşa edilen medreseleri dahil ettik. Çünkü, Zengi ve Eyyûbî devirlerinde inşa edilmiş olan, ancak vakıf teşkilatları bu dönemde devam eden medreselerin sayısı, ayrı bir araştırmayı gerektirecek kadar çoktur.

Burada araştırmamızı sadece Halep şehir merkezindeki medreselerle sınırlandırdık. O dönemde Ayntâb (Antep) başta olmak üzere, Azâz, Sermin, Bîre (Birecik) ve Rûmkale gibi Halep Naipliğine bağlı şehir ve kasabalardaki eğitim kurumlarını araştırmamızın kapsamı dışında tuttuk.

A) MEDRESELER

Memlûkler, selefleri Eyyûbîler'in kültür siyasetini izleyerek, ilim adamlarını himaye gayesiyle Halep'te hem çok sayıda yeni medreseler açmışlar, hem de onların inşa etmiş oldukları bu eğitim kurumlarını muhafaza etmişlerdir. Bu medreseler, aynı zamanda mescid-cami olarak da hizmet vermişlerdir. Ancak medrese özellikleri ön plandadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda, bu türden eğitim kurumlarından on tanesinin ismine yer verilmektedir. Bunlar Salâhiye, Kurnâsiye, Caferiye, Toruntâiye, Kiltâviye, Aşâiriye, Akça, Seffâhiye, İbn Toka ve Seîdiye medreseleridir. Bunlardan Aşâiriye, Dârü'l-Kur'an ve Caferiye de Dârü'l-Hadîs'tir. Diğerleri ise umûmî medrese kategorisinde olup, fıkıh öğretimine tahsis edilmişlerdir.

Memlûk medreselerini inşa edenler genellikle vakıflarının da kurucularıdır. Ancak, vakfın kurucusu (mütevelli), bazen başka bir şahıs olabilmektedir. Ayrıca, bazı medreselerin aradan geçen zaman içerisinde başka şahıslar tarafından onarıldıklarını görmekteyiz. Öte yandan halk da, çoğu kez, medreselere resmî kayıtların dışında, başka bir isim vermiştir. Bütün bunların sonucunda da Memlûkler devrinde Halep'te inşa edilen çoğu medrese ve caminin, aşağıda

görülebileceği üzere, birden fazla ismi bulunmaktadır. Bundan dolayı biz bu kurumların resmî isminin yanında ikinci, varsa üçüncü isimlerini parantez içerisinde gösterdik.

Lemyâ el-Câsir'in araştırmasına göre Memlükler devrinde Halep'te inşa edilmiş olan medreselerden günümüze kalanlar şunlardır: 1)Nâsîriye, 2)Salâhiye, 3)Sâhibiye, 4)Kurnâsiye, 5)Seffâhiye, 6)Seîdiye, 7) Kiltâviye²¹. Bunlardan Nâsiriye, çağdaş kaynaklar tarafından daha çok cami özelliğiyle anıldığı için, buna camilerden bahsedeceğimiz araştırmamızın ikinci kısmında yer verdik.

Memlükler, adliye teşkilatında Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Malikî'likten oluşan dört Sünnî mezhebe ait baş kadılıklar ihdâs ettiği²² gibi, kurdukları medreselerde de en eski örneğine Âmid'deki Artuklu medresesi Mes'ûdiye'de rastladığımız²³ dört mezhep fikhını okutma uygulamasını da sürdürmüşlerdir.

Emir İbn Toka ve Akça Medreseleri hariç, Halepteki Memlüklü medreseleri, vakıf kayıtları mevcut olan yapılardır. Bu medreselerin kurucuları ve vakıf teşkilatları hakkında, esas olarak Halepli tarihçiler Alaeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Hatîb en-Nâsiriye eş-Şafiî'nin (ö. 843/1440) *Dürrü'l-Müntehab fî Târîhi Halep*, Muvaffaküddin Ebuzer Ahmed b. İbrahim et-Trablûsî el-Halebî eş-Şafiî'nin (ö. 884/1479) *Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb ve Kadil-Kudat Muhibbüddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Velid Muhammed İbnü's-Şihne el-Hanefî'nin (ö. 890/1485) Dürrü'l-Müntehab fî Târîhi Memleketi Haleb* adlı eserlerinden nakiller yapan Kâmil el-Ğazzî²⁴ ve

²¹ Lemyâ el-Câsir, *Medârisu Haleb el-Eseriye*, Halep 2000, 268.

²² Yiğit, *İslam Tarihi*, VII, 200.

²³ Bkz. İsmail Orman, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 338; Abdurrahman Acar, "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yerleri", *Osmanlıdan Cumhuriyete Diyarbakır*, I, Edit: Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tomenendal, Ankara 2008, s. 129-130.

²⁴ Kâmilü'l-Bâlî el-Halebî el-Ğazzî, *Kitâb Nehrü'z-Zeheb fî Tarihi Haleb*, II, thk: Şevki Şa's-Mahmud Fahirî, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, ikinci baskı, Dimaşk 1419/1999.

Râğib et-Tabbâh'ın²⁵ kitaplarında kıymetli bilgiler bulmaktayız. Bu bilgiler arasında vakfın kurucusunun kim olduğu, medresenin hangi mezhep(ler) için tahsis edildiği, mütevellî ve müderris olarak kimlerin tayin edildiği, vakıfların muhtevası ve kapasitesi yer almaktadır.

Memlûklü medreselerinde binlerce talebe, ilim tahsil etmiş ve bunlar arasından ünlü birçok kadı, müderris, imam ve hatib çıkmıştır. İbnü'l-Hanbelî olarak bilinen Razîyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563-64)'nin *Dürrü'l-Habeb fî Târîhi Ayâni Haleb* isimli eseri²⁶, Halep medreseleri ve bu medreselerden mezun olmuş veya buralarda müderris olarak görev yapmış çok sayıda ilim adamının biyografisini içermektedir.

Burada sanat tarihçilerinin ilgi alanına giren, medreselerin mimari özellikleri²⁷ üzerinde fazla durulmayacaktır.

Halep'te Memlûkler zamanında inşa edilmiş olan medreseler ve bunların vakıf teşkilatları hakkında elde ettiğimiz bilgiler şöyledir:

1) Salâhiye Medresesi (Bâhaiye): Süveyketü Ali (veya Bâbu'n-Nasr) Mahallesi'nde, Hayr Beg Han'ın batısındadır. 737/1336-37 senesine tarihlenen bu medresenin vakfı Emir Salahaddin Yusuf b.

²⁵ M. Râğib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi's-Şebâ'*, thk: Muhammed Kemal, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, II, III, IV, V, ikinci baskı, Halep, 1408/1988.

²⁶ Raziyyüddin Muhammed b. İbrahi el-Halebî, İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeb fî Târîhi Haleb*, I-II, thk: Mahmud Hamd el-Fâhûrî-Yahya Zekeriyya Abbâre, Menşûrât Vezaret es-Sekâfe, Dimaşk, 1972. Bu eserde 863-971/1458-1563-64 yıllarında yaşamış, yarısı Halepli olan 600'den fazla şahsiyetin biyografisi yer almaktadır. M. Râğib et-Tabbâh, bunların bir kısmını *İ'lâmü'n-Nübelâ* adlı eserine almıştır.

²⁷ Memlûklü cami ve medreselerinin mimarî açıdan bir değerlendirmesi için bkz: Eruz, "Memlûkler" (Sanat), *D'Â*, XXIX, 97-100.

Es'ad ed-Devâtdâr tarafından kurulmuştur. Burası Benû Adîmler'in evi idi.²⁸

Küçük bir medrese olan Salâhiye, kaynaklarda daha çok kurucusunun kişiliği ve binasının tarihî değeri ve güzelliği dolayısıyla zikredilmektedir.

Memlûklü tarihi kaynaklarında, Salâhiye Medresesi ve vakfının kurucusu emir Salahaddin Yusuf b. Esad hakkındaki nisbeten geniş bilgi bulunmaktadır. Bu medrese vakfı hakkında ilk bilgilere Suriyeli tarihçi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 738/1338) *Havâdisü'z-Zamân* adlı eserinde rastlıyoruz. O, eserinin diğer birçok yerinde olduğu gibi, H. 738 yılı havadisini anlatırken de yakın arkadaşı tarihçi Alemüddin Birzâlî'den yararlanmıştı:

“Birzâlî dedi ki: Bana ulaşan bir mektupta, Halep'teki divân denetçisinin (*şaddü'd-devâvîn*) Sîs (Kozan) üzerine yapılan sefer dönüşünde, Benu'l-Adîm ailesine ait olan güzel ve meşhur bir evi, Şafîî ve Hanefîler için medrese olarak vakfettiği ve ona zengin vakıflar tahsis ettiği yazılı idi”.²⁹ Burada ismi belirtilmeyen divan denetçisinin Salahaddin Yusuf b. Esad olduğunu devrin tarihçileri İbnü'l-Verdî, İbn Hacer el-Askalânî ve Makrizî'nin eserlerinden tesbit etmiş bulunuyoruz.

İbn Hacer el-Askalani (ö. 1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine* adlı biyografik eserinde Emir Salahâddin Yusuf b. Esad'ın geniş bir biyografisine yer vermektedir. Buradaki bilgilere göre “Emîr Salahâddîn, kâtipliğe ilgi duyuyor ve biyografi yazımına katkıda

²⁸Çazzî, *Nehrü'z-Zehab*, II, 147. “Benu'l-Adîm'lerin evi, aslında Salâhiye Medresesi'nin doğusunda yer alıyordu, ancak Timur istilası sırasında bir enkaz yığını haline gelmişti. Bu evin yanında, üç parçadan oluşan sarı mermerden büyük bir kapı günümüze kadar gelmiştir. Evin içerisi ise toprakla dolmuştu. İnsanlar burayı mesken olarak kullandılar” (a. g. e, II, 148).

²⁹ İbnü'l-Cezerî, (Şemseddin Muhammed b. İbrahim), *Havâdisü'z-Zamân ve Vefeyâtü Ekâbir ve'l-Ayân min Ebnâih*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmüri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1419/1998, III, 1023.

bulunuyordu. Ancak daha sonra askerlik mesleğine geçti ve bir süre sonra- Hama'da- Kıpçak'ın *devâdar*'ı oldu. Ardından Halep'te bir emirlik görevi aldı. 724/1323-1324'te İskenderiye Nâipliği görevine getirildi. Bundan sonra değişik vilayetlerde resmî bazı görevlerde bulundu. El-Cemâli'nin vezirliğinde, onun emrinde *şeddü'd-devâvîn* görevinde bulundu. Bûsaid'e elçi olarak gönderildi. En son devâdârlıkta karar kıldı. İnsanlara, özellikle de katiplere karşı haddini aşan söz ve hareketlerde bulunurdu. Bunun üzerine muhalifleri, aleyhinde çalıştılar ve onu köprüler müfettişliği görevine naklettirdiler. Bunun ardından Sultan en-Nâsır tarafından sırasıyla Safed, Trablus ve Halep'te emirlik görevlerine getirildi".³⁰

"Emir Salâhaddin, güzel yazı yazardı ve üstlendiği görevi hakkıyla yerine getirirdi. Ancak çok tamahkâr idi. Görevli olmadığı zamanlarda, berrâk, tatlı bir su gibi nâzik ve sakin idi, ancak sokak bekçiliği bile olsa, resmî bir görev aldığı anda çekilmez oluyordu. Bundan dolayı yaptığı görevlerde fazla kalamamıştır".³¹

Halepli tarihçi İbnü'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) kaydettiğine göre Emîr Salâhaddin, Salâhiye Medresesi vakfını kurarken, orada dört mezhep fıkhnın öğretilmesini ve Halep'teki Şafiî ve Hanefî Kâdî'l-kudâtı'nın müderrislik yapmalarını şart koşturmuştur.³² Ancak, Lemyâ el-Câsir'in Muvaffaküddin Ebuzer el-Halebî'den naklettiğine göre³³ bu medrese Şafiîler'e tahsis edilmiştir.

Aynı zamanda devrin ünlü bir edip ve şairi de olan İbnü'l-Verdî, Emîr Salahaddîn ve medrese olarak vakfedip şenlendirdiği bu tarihî ev hakkında şu övgü dolu sözleri söylemiştir:

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, IV, 278; Krş:Tabbâh, II, 335.

³¹ İbn Hacer, IV, 278.

³²Bkz: İbnü'l-Verdî, *Zeylu Târihi Ebi'l-Fidâ*, thk: Mahmud Deyyub, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1417/1997, II, 477; Ğazzî, II, 147; Tabbâh, II, 334; el-Hîb , 88.

³³ Câsir, 178.

ولقد كانت الدار المذكورة باكية لعدم بني العديم ، فصارت راضية بالحديث عن القديم، نزع الله عنها لباس البأس والحزن ، وعوّضها بحلّة يوسف عن شقّة الكفن، فكمل رخامها وذهبها، وجعل شمال اليتامى عصمة للأرامل مكتبها، وكملها بالفروع الموصلة، والأصول المفرعة، وجملها بالمرايع المذهبة، والمذاهب الأربعة، وبالجملة فقد كتبها صلاح الدنيا في صلاح الدين إلى يوم العرض، وتلا لسان حسننها اليوسفي "وكذلك مكّنا ليوسف في الأرض" ، ولما وقف الأمير صلاح الدين المذكور على هذه الترجمة، تهلل وجهه و قال ما معناه: " يا ليتك زدتنا من هذا

"Benu Adîmler'in evi, ailenin yokluğuna ağlıyordu, ancak vakıf haline getirilince, bu yeni duruma çok sevindi. Allah, bu evin üzerinden ümitsizlik ve hüznün elbisesini kaldırdı. Emir Salâhaddin Yusuf, ona kefen parçası yerine süslü bir elbise giydirdi, mermer ve altınlarla süsledi. Onun vakfı, yetimler için barınak ve dullar için de sığınak oldu. O, bu evi yemyeşil bahçelerle ve dört mezhebin fıkhıyla süsledi. Kısacası 'dünyanın Salâh'ı (Salahaddin Yusuf), kıyamet gününe kadar burayı dinin salâhı için vakfetmiş ve Yusufî güzellikteki dili, adeta şöyle demektedir: "İşte böylece Biz yeryüzünde (Mısır'da) Yusuf'a iktidar verdik".³⁴ İbnü'l-Verdî, bundan sonra şunları yazmıştır: Emir Salâhaddin, kendisi için yazmış olduğum bu sözleri görünce gülümsedi ve bana dedi ki: "Keşke böyle güzel sözlerle bizi biraz daha övseydin".³⁵

"Emir Salâhaddin Yusuf b. el-Es'ad ed-Devâtdar, 740 senesi Rebiü'l-evvel ayında (Eylül-Ekim 1339) Halep maliye ve vakıf müfettişliği görevinden (*şedd ale'l-mâl ve'l-vakf*) alınarak Trablus'a nakledildi. Onun elde ettiği güç, naip Emîr Turgay'ın zoruna gitmişti. Bunun üzerine, onun aleyhine çalıştı. Emîr Salâhaddin, Halep'teki vakıfları kayıt altına almaya çalışmış, ancak bunu başaramamıştı".

³⁴ Kur'an-ı Kerim, Yusuf Suresi, 21 ve 56. Ayetler.

³⁵ Bkz: İbnü'l-Verdî, *Zeylu Târihi Ebi'l-Fidâ*, II, 477.

İbnü'l-Verdî, bunları yazdıktan sonra bu durumla ilgili olarak şu şiiri söylemiştir:

لقد قالت لنا حلب مقالا وقد عزم المشد على الرواح
إذا عمّ الفساد جميع وفقى فكيف اكون قابلة الصلاح

Halep bize bir söz söyledi:

“Müşidd beni bırakıp gidiyor,

“Bozulma bütün vakıflarımı kaplamışsa

Bu durumum nasıl düzelebilir?”³⁶

İskenderiye nâipliği ve ardından Sultan en-Nâsır Muhammed Kalavun'un devâdarlığını yapmış olan kâtip ve şair Emir Salâhaddin b. Esad, Cemâziye'l-Ulâ 745/Ekim-Kasım 1344'te Trablus'ta ölmüştür.³⁷

Salâhiye Medresesi, Osmanlılar devrinde uzun süre Şafîilere ait mahkeme binası olarak kullanılmış, sonra kendi haline terk edilerek yıkılmaya yüz tutmuş ve vakıf kayıtları kaybolmuştur. Tâ ki mütevellî tayin edilen Bahâeddin İbn Takiyüddin Efendi el-Makdisî, 1260/1844 senesinde burayı onararak yeniden medrese hüviyetine kavuşturdu.³⁸ Bundan dolayı da medrese, Bahâiye adıyla anılmaya başladı.

Nehrü'z-Zeheb fi Târîhi Haleb yazarı Kâmil el-Ğazzî, Salâhiye ya da sonraki adıyla Bahâiye Medresesinin XX. yüzyıl başlarındaki durumunu şöyle anlatmaktadır: “Medresenin, doğu ve batısında altı odası ve *harîmi* vardır. Medresede üstü kapalı bir havuz ve bunun doğu kısmı üzerinde müderrisin ikametine ayrılmış bir oda

³⁶ İbnü'l-Verdî, *Zeylu Tarihi Ebi'l-Fidâ*, II, 492; el-Hîb, *el-Hareketü'ş-Şi'riye*, 43.

³⁷ Makrizî, *es-Sülûk li Marifeti Düveli ve'l-Mülûk*, thk: Muhammed Abdulkadir 'Ata, *Daru'l-Kütübi'l-İlmiye*, Beyrut 1418/1997, III, 422.

³⁸ Ğazzî, II, 148; Tabbâh, II, 335.

bulunmaktadır".³⁹ Medresede bulunan, bakır bir heykelcik buradan alınarak Seffahiye Medresesine götürülmüş, fakat daha sonraki dönemde kaybolmuştur⁴⁰. Câsir, buranın bir ev orijinal halinin ev olduğunu, bundan dolayı da planının bir medreseden çok, eve benzediğini yazmaktadır⁴¹.

Bina, günümüzde evlerini terk etmek zorunda kalan kadınların çocuklarıyla birlikte barınmasına tahsis edilmiştir. Böylece, ünlü edîp ve tarihçi İbnü'l-Verdî'nin, bundan yaklaşık altı yüz yetmiş sene önce Salâhiye Medresesi için söylediği, "Onun vakfı yetimlerin barınağı ve dulların sığınağı olmuştur" şeklindeki sözü, geçerliliğini bugün de sürdürmektedir.

Arap tarih araştırmacısı Muhammed Kece, son zamanlarda bu medresenin bir zamanlar ünlü Arap şairi Ebu Tayyib el-Mütenebbî'nin Hamdaniler zamanında Halepte kaldığı ev olduğunu ortaya çıkarınca, medrese geçmiş yıllarda restore edildi.⁴² Suriye Eski Eserler Müzeler Genel Müdürlüğü, medreseyi yeniden restore ederek Mütenebbî Müzesi haline getirmeyi planlamaktadır⁴³.

2) Kurnâsiye Cami-Medresesi: Bu medrese, Bâbü'n-Nasr Mahallesinde, eş-Şariu's-Sicn olarak bilinen el-Mütenebbî Caddesi'ndedir. Bu cadde, İsmailiye Medresesi karşısından Öztimur Hamamı yakınında bulunan Melik en-Nâsır Kasteli'ne inmektedir. Medrese, caddenin kibleye bakan sol tarafı üzerindedir⁴⁴.

Bektemir el-Kurnâsî el-Halebî tarafından 770/1368 senesi dolaylarında cami olarak inşa edilmiş olan bu yapı, Osmanlılar devrinde, 1242/1826-27 senesinde, medreseye dönüştürülmüş ve vakıf

³⁹ Ğazzî, II, 148. Krş: Câsir, 278.

⁴⁰ Tabbâh, V, 187.

⁴¹ Câsir, 278.

⁴² Câsir, 278.

⁴³ www.daralhayat.com (28.01.2010); www.rtv.gov.sy. (03.02.2010)

⁴⁴ Ğazzî, II; 135

teşkilatı kurulmuştur. Bu tarihte, el-Hâc İsmail Ağa b. Abdurrahman Efendi eş-Şerîf, camiye onarak 11 oda yaptırmış ve burası için tesis ettiği vakfın gelirinden, Salı ve Cuma günleri ders verecek bir Hadis hocasına aylık 20, on öğrenciye 100, hatîbe 5, imama 10 ve Kur'an okuyacak on iki hafıza da 15 kuruş ödenmesini şart koşmuştur.⁴⁵ *Künûzü'z-Zehab fî Târîhi Haleb* yazarı Muvaffaküddin Ebuzer, Süffâhiye, Nâsriye, Kemâliye vb. medreseleri gibi burayı da hem Halep'teki Şafii medreseleri ve hem de camiler arasında göstermiştir. Binada son yıllarda kısmi bir restorasyona gidilmiştir.⁴⁶

3) Dârü'l-Hadîs el-Caferîye: Süveyketü Hatem yakınında, Çokçok Fırını Sokağı'nın ortasındadır. Muhammed b. Seyyid Hamza el-Caferî, Zeyniye Hankâhı yakınındaki büyük odasının Dârü'l-Hadîs yapılmasını vasiyeti etmiş, o öldükten sonra, babası Seyyid Hamza el-Caferî, büyük oda yerine şimdi Derbu'z-Zeyniye dışındaki medresesini Dârü'l-Hadîs yaptı. Buranın vakıfları vardı.⁴⁷

Halep tarihine ilişkin kıymetli bir eser olan *Î'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi'sh-Şehbâ* 'nın yazarı M. Râğîb et-Tabbâh Caferiye Dârü'l-Hadîs'i hakkında şu bilgileri de vermektedir: "Beklemiş'in katipliğini yapmış olan vâkîf Seyyid Hamza, tarihçi Muvaffaküddin Ebuzer'in babasının, medreseye muhaddis tayin edilmesini şart koşmuştur". Tabbâh, kendi zamanında sağlam halde olan bu Dârü'l-Hadîs'in 776/1374 senesini gösteren inşa kitabesinin içeriğini bize nakletmiştir. Kitabeden Seyyid Hamza'nın, burayı kendisine ve oğluna sevab için mescid, Dârü'l-Kur'ân ve Dârü'l-Hadîs'ten oluşan bir külliye şeklinde

⁴⁵ Gazzî, II, 135.

⁴⁶ Câsir, 287.

⁴⁷ Tabbâh, V, 229. Hamza el-Caferî el-Hanefî'nin ismi, Cami-i Kebîr'in Hanefiler kısmında, kuzey revakı duvarında bulunan ve nâib Teğrîbirdi tarafından yaptırılan 797/1394-95 tarihli onarım kitabesinde mütevellî olarak geçmektedir. Bkz. a. g. e, II, 392.

inşa ettiği ve medreseye Hanefî bir müderrisin tayin edilmesini şart koştuğu⁴⁸ anlaşılmaktadır.

4) Toruntaiye Medrese-Camisi (Câmiü'l-Medrese):Yeni adı Mahalletü Muhammed Beg olan Bâbu'n-Neyrib Mahallesi'nin bitimindedir. Aslında bu medrese-caminin inşaatını, kapı üzerindeki kitabede de kayıtlı olduğu üzere, es-Seyyid Affüddîn b. Muhammed Şemseddin, H. 785/1383-84 senesinde başlatmış,⁴⁹ Dimaşk nâiplerinden Emir Seyfeddin Toruntay b. Abdullah (ö. 792/1389-1390) da onu tekmil ederek vakıf teşkilatını kurmuştur.⁵⁰ Bundan dolayı da külliye, Toruntaiye adıyla anılmıştır.

Toruntay âdil, otoriter ve hayırsever bir emîrdi. Bâbu'n-Neyrib dışındaki medresenin inşasını tamamlamış ve onun için zengin bir vakıf tesis etmiştir. Medresenin kuzeyinde, 1293/1876-77'da onarılan bir minare vardır.⁵¹

Toruntay Medresesi, sağlam, muazzam ve müstahkem bir yapıya sahip olup, bir kaleyi andırmaktadır. Medresenin doğu ve batısında, iki katta, toplam kırk oda bulunmaktadır. Güneyi, *harîm (kıbeliye)*'dir. Kuzeyinde ise zikir yapılan, ancak öğretim faaliyeti yapılan yeri çağrıştıran geniş bir salon vardır.⁵²

Medresenin doğu ve batısında, her birisinde dörder büyük sütun bulunan iki dar revâk bulunmaktadır. Revâkların gerisinde dört küçük oda vardır. Bu iki revakın üzerinde yine daracık iki revak daha vardır ve her bir revakın gerisinde de beşer oda bulunmaktadır. Medresenin kuzeyinde büyük bir eyvân olup, kemeri günümüze gelmiştir. Bu kemerden zemine kadar set çekilmiş ve Benu el-

⁴⁸ Tabbâh, V, 229.

⁴⁹ Bkz: Tabbâh, V, 108.

⁵⁰ Ğazzî, II, 274. Krş: Muhammed Esad Talas, *el-Asârü'l-İslâmiye ve't-Târîhiye fi Haleb*, Matbaatü't-Terakkî, Dimaşk 1956, 614.

⁵¹ Tabbâğ, V, 109.

⁵² Ğazzî, II, 274.

Bâdencekî'nin zikir yaptığı bir zâviye haline getirilmiştir.⁵³ Öyle anlaşılıyor ki burası medreseye tabi bir hankâh idi. Medrese ve zaviyenin görünümleri, ikisinin bânilerinin tek kişi olduğunu gösteriyor.⁵⁴ Medresenin vakıflarından günümüze kayda değer bir şey kalmamıştır.

5) Kiltâviye Medresesi: El-Cübeyle Mahallesinde, Bâbü'l-Kanât yakınındaki bir tepe üzerinde, Atabekiye Medresesi yakınındadır. Halep naiplerinden Emir Seyfüddin Toktemir b. Abdullah el-Kiltâvi (ö. 787/ 1385) tarafından yaptırılmıştı.⁵⁵ Emir Toktemir, burada yaptırdığı mezarda medfundur. Medresenin yanında mahalle mezarlığı bulunmaktadır.

Tabbâh, bu medrese ile ilgili olarak, *ed-Dürrü'l-Müntehab* adlı eserden şunları nakletmektedir: “Bu medrese Bâbü'l-Kanât yakınındadır. Emir Toktemir el-Kiltâvi tarafından, şehre sağdan girişte, yüksek bir yerde inşa edilmiştir. Medresenin yanına mermerden büyük geniş bir ev yapılmıştır. Bunun altı genişçe bir tavla olup, tavlanın dışında da dükkanlar yapılmış ve bütün bunlar medreseye vakfedilmiştir. Emir Toktemir, bundan başka da çokça mülk vakfetmiş, görevlendirilecek müderrisin ve alınacak talebelerin Hanefî mezhebinden olmasını şart koşmuştur”.⁵⁶ Hanefî Kâdî'l-Kudât'ı Esîrüddin oğlu Muhibbüddin Abdülbâsıt (ö. 903/1497-98), babasının ölümünden sonra, Cami-i Kebîr (Ümeyye Camii) hatipliğinin yanı sıra bu medrese vakfının nâzirliğini da yapmıştır.⁵⁷

⁵³ Ğazzî, II, 274; Tabbâh, V, 109.

⁵⁴ Tabbâh, V, 109.

⁵⁵ Ğazzî, II, 310; Tabbâh, V, 94-95.

⁵⁶ Ğazzî, II, 310; Tabbâh, V, 95;

⁵⁷ İbnü'l-Hanbelî, I,731.

Bu medresenin eski halinden geriye fazla bir şey kalmamıştır. Sadece 50X30 *zira*⁵⁸ ebadındaki dört duvarı zamanımıza ulaşmıştır. Harîm (*kıbeliye*) kısmının uzunluğu 16 zira, genişliği ise 7 *zira*'dır. Medrese sahnının uzunluğu 35, genişliği ise 18 zira'dır. Öğrenci odaları yıkılmış ve vâkıfın kabrinden de eser kalmamıştır. Medrese, Halep'in yüksek bir yerinde olup, şehrin kuzey-doğu ve kuzey-batısındaki evlerin çoğunu görüyordu.⁵⁹ Bu medresenden günümüze enkazı kalmıştır.

6) Dâru'l-Kur'ân el-'Aşâiriye (el-Hîşîye): Süveykatu Hatem'de bulunan Cami-i Kebîr, diğer adıyla Ümeyye Cami'nin batı revakının güney kısmında bulunuyordu.⁶⁰ Halep Ulu Camii hatibi İmâm Alaeddin Ebü'l-Hasan Ali İbn Ebi'l-'Aşâir el-Halebî eş-Şafî (ö.778/1376) tarafından yaptırılmıştır. Vâkıf, buraya Şafî mezhebinden olan bir müderris ile bir Kur'ân okuyucusu tayin edilmesini şart koşmuştu.⁶¹

Buraya Şerefiye Medresesi karşısında bulunan kuzeydeki bir kapıdan giriliyordu. Şemseddin Muhammed b. Ebibekr el-Hîşî (ö. 875/1470-71) ve ondan sonra da oğlu Takiyüddin Ebubekir b. Muhammed el-Hîşî (ö. 930/1524) burada hocalık (*meşyehe*) görevi yapmışlardır.⁶² Bundan dolayı da bu Dâru'l-Kur'ân, el-Hîşîye adıyla anılmıştır. Yapının doğusunda İbnü'Hîşî'ye ait büyük bir salon bulunmakta idi. Bu salonun caminin kuzeyine açılan kapısının yeni olduğu, ayrıca Daru'l-Kur'an'ın eski konumunu kaybederek, bitişikteki evlere dahil edildiği anlaşılmaktadır.⁶³ Aşâiriye Dâru'l-

⁵⁸ *Zira*, 64 ila 75 cm arasında değişen cm arasında değişen bir uzunluk ölçü birimidir. Mimarî zirâ 75 cm'e denktir. Bkz: Mustafa Abdülkerim el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-Elkâb et-Târîhiye*, Beyrut 1996, 193.

⁵⁹ Ğazzî, II, 311; Tabbâh, V, 95.

⁶⁰ Tabbâh, V, 236; Talas, 51.

⁶¹ Tabbâh, V, 65.

⁶² Tabbâh, V, 236. Takiyüddin el-Hîşî için bkz: İbnü'l-Hanbelî, I, 367-371.

⁶³ Ğazzî, II, 196.

Kur'ân'ı, Cami-i Kebîr çevresini düzenleme ve yol genişletme çalışmaları sırasında yıkılmış ve günümüzde sadece adı kalmıştır.

Ğazzî, pencereleri Halep Ulu Camii (Ümeyye Camii)'ne bakan⁶⁴ Dârü'l-Kur'ân el-Aşâiriye'nin 786/1384 tarihli vakfiyesini gördüğünü ve burdaki kayıtlara göre vâkîf Alâeddin'in çok sayıda mülkünü Dârü'l-Kur'an'a vakfettiğini⁶⁵ kaydetmiştir. Tabbâh, vâkıflar arasında İbn Ebi'l-Aşâyir'in oğlu ve Ömer b. İbrahim b. Kasım'ın da bulunduğunu nakletmektedir.⁶⁶

Aşâiriye Dârü'l-Kur'ân'ının geç dönemlere kadar eğitim hizmeti verdiği anlaşılmaktadır: "Büyük salonda, aylık maaşı 150 kuruş olan bir müderris ders vermekte idi. Duyduğumuza göre Ayntâb Kazâsı'na bağlı Kert (?) ve Hayâm köyleri buranın vakfı idi ve buralardan elde edilen gelir ile Dârü'l-Kur'ân'ın bakım ve onarımı sağlanmakta ve müderrisin maaşı ödenmekte idi. Bu iki köydeki vakıflar, günümüzde Beytü'l-Hatîb ailesinin idaresi altında hizmet vermeye devam etmektedir. Ancak bunları vakfedenin, Aşâirî ailesinden mi yoksa Beytü'l-Hatîb ailesinden mi olduğunu bilmiyoruz."⁶⁷

7) Akça Medresesi (Edhemiye): Seffâhiye'nin kible kısmında bulunuyordu. Ğazzî'nin, İbnü'l-Mulla'ya ait *Muhtasarü Dürrü'l-Müntehab* isimli eserden naklettiğine göre Süffâhiye'nin kible tarafında bulunan bu medrese, Halep naibi Yeşbek el-Yûsufî'nin hazinedarı Akça⁶⁸ tarafından yaptırılmıştır. Kadı Ebubekir b. İshak el-

⁶⁴ İbnü'l-Hanbelî, I, 169, 366.

⁶⁵ Ğazzî, II,197.

⁶⁶ Tabbâh, V, 65.

⁶⁷ Ğazzî, II, 196.

⁶⁸ "Anlatıldığına göre bu medresenin bânisi olan Akça, akli başında bir adam değilmiş. Sultan Eşref, Âmid'i kuşattığında, kuşatma aletlerinden söz açılmıştı. Sultan, Âmid'i kuşatırken görebileceği bir kule inşa etmeye karar vermiş ve Akça da inşaata başlamıştı. Sultan, onun inşa çalışmalarını gördüğünde ona "Bu iş böyle yapılmaz" demiş, bunun üzerine o da sultana şu cevabı vermişti:"Allah

Hanefî burada ders vermiştir. Medresenin iki kapısı vardı. Biri Seffâhiye'nin karşısında idi, diğeri ise kale tarafına giden geçitte idi. Medrese binası sağlam olmadığından yıkılmıştır. Bu medreseden günümüze hiçbir iz kalmadığı gibi, vakfına dair de bir bilgi elde edilememiştir.⁶⁹

İ'lâmü'n-Nübelâ bî Târîhi Halebi's-Şehbâ yazarı Tabbâh'ın belirttiğine göre, bu medrese muhtemelen Osmanlı prenseslerinden Ayşe Sultan'ın kızı Gevher Melikşah'ın mezarının bulunduğu yerde idi.⁷⁰

8) Seffâhiye Medresesi: Sahetu Bizze Mahallesindedir. Kaynakların belirttiğine göre orta büyüklükte bir medresedir. Bina, medresenin yanı sıra, mescid ve türbeyi de kapsadığından bir külliye konumundadır.⁷¹ Medresenin güney-doğusunda Benu Seffâh'a ait aile mezarlığı yer almaktadır.⁷²

Nehrü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb yazarı Ğazzî'nin, İbnü'l-Hatip'ten naklettiğine göre bu medrese Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Salih es-Seffâh (ö. 835/1432) tarafından 828/1424 senesinde cami ve medrese olarak inşa edilmiş ve vâkif buraya İmam Şafîi'nin mezhebi üzere bir müderris ve bir hatip tayin edilmesini şart koşmuştur. İbnü's-Şihne'nin yazdığına göre ise bu baninin adı Kadı Şihâbüddin Sibte İbnî's-Seffâh'tır ve Hanefîlerin burayı sadece namaz kılmak için kullanabilecekleri şartını getirmiştir⁷³. Fakat ölümünden sonra Şafîi

sana padişahlık vermiş, mühendislik değil". Bu sözünden dolayı Sultan Eşref, Akça'yı öldürmek istemiş, bunun üzerine o da İran'a kaçmıştı. Buradan da Mekke'ye giden Akça, ancak Eşref'in ölümünden sonra Halep'e dönebilmiştir". (Tabbâh, V, 188).

⁶⁹ Ğazzî, II, 89; Tabbâh, V, 188.

⁷⁰ Tabbâh, V, 188.

⁷¹ Talas, 117.

⁷² Ğazzî, II, 110; Tabbâh, V, 187.

⁷³ Ğazzî, II, 89. Tabbâh'ın Ebuzer el-Halebî'den naklettiğine göre caminin inşası, H. 821 senesi sonlarında başlamış ve H. 823 senesi başlarında bitmiştir. (II, 187).

müderriş tayini durdu ve Hanefî Kadî'l-Kudât'ı Şerefüddin Ebubekir'in müderriş olmasında karar kılındı⁷⁴.

بسم الله ، أنشأ هذا المكان المبارك واقفه جامعا و مدرسة و شرط إمامها و خطيبها
شافعي المذهب ، الفقير إلى الله تعالى أحمد بن السفاح الشافعي في رجب الفرد سنة 828 في
أيام الملك الأشرف أبي نصر الدقماقي

Bu medrese zengin vakıf kaynaklarına sahipti. Bunlar arasında değirmenler, kapalı çarşılar (*kasâriyât*), hamamlar, sabun imalathaneleri ve arazi vardı. Bu mülkler, medrese ve caminin ihtiyaçları ve vâkıfın soyundan olan kimselerin maişeti için vakfedilmişti. Bir görüşe göre de babasının inşa ettiği bu medreseyi Ömer b. Ahmed b. Salih vakfetmiştir. Medrese, zamanımızda faal değildir, ancak mescid kısmı aktiftir.⁷⁵

Tabbâh Seffahiye vakfı ile ilgili olarak Halepli tarihçi Muvaffaküddin Ebuzer'den naklettiği ayrıntılı bilgiler şöyle özetlenebilir:

Medrese ve camiye kuran Kadı Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed Sibte Benî Seffâh, bu yapıyı tamamlama konusunda büyük gayret göstermiş, mimarinin güzel olması için meşhur ustalardan yararlanmıştır. Kadı Şihabeddin, mülkünün bir kısmını ve ayrıca satın aldığı bazı mülkleri bu camiye vakfetti. Kıymetli kitaplar satın alarak bunları da vakfetti. Hatip olarak Şeyh Ömer el-A'zâzî ve Şeyh Muhammed el-A'zâzî tayin edildi. Müderriş olarak ise Şeyh Ali el-Kürdî, sonra da Şeyh Kadı Ebubekir b. İshak el-Hanefî görevlendirildi. Daha sonra tanınmış sûfî, Şeyh Şemseddin Emir-i

⁷⁴ Tabbâh, V, 185. .

⁷⁵ Ğazzî, II, 89.

Hâc el-Mearrî Kahire'den getirildi. Seffahiye'de müderrislik yapan diğer bir isim de Şeyh Ubeyd'dir.⁷⁶

Şihabeddin'in oğlu ez-Zeynî Ömer, camide bulunan vakfa ait kıymetli kitapları sattı. Vakfa ait emlaki kiraya verdi. Vakfiyede, bir muhaddisin Buhari ve Siyer-i Nebi okumasını ve medresesine tozun girmemesi için doğu tarafındaki caddeyi temizleyecek bir kişiye her ay belli bir ücret ödenmesini şart koştu".⁷⁷

Kadı Şihabeddin, medrese yapılırken, inşaatının hesaplarıyla Kadı Kemaleddin İbn el-Hafîb'i görevlendirmişti. Harcanan para beş bin *flori'*ye⁷⁸ ulaşınca, ondan harcamaların kısıtlanmasını ve kendisine bugünden itibaren harcama bildirilmemesini emretmişti.

9) Emir İbn Toka Medresesi: Sadece Muvaffaküddin Ebuzer'in adından bahsettiği bu medrese, Süveyketu Ali yakınındadır. Tabbah'ın naklettiğine göre bu yapı Emir Nâsirüddin b. İbrahim İbn Toka el-Bâbî eş-Şafîi (ö. 855/1451-52) tarafından yaptırılmıştır. Emir Nâsirüddin, servetinden yetimler için on kişiye hizmet edecek bir mektep ve içerisinde üç kurra'nın Pazartesi ve Perşembe günleri Kur'an okuyacağı ve bir muhaddisin de Sahih-i Buhari okuyacağı bir mescid yapılmasını vasiyet etmişti. İbn Toka ölünce, damadı el-Hâc Ömer et-Tadifî, 856 senesinde inşaata başladı ve üç bin küsur dinar harcayarak güzel bir bina meydana getirdi.⁷⁹

Emir İbn Toka'nın oğlu Şihabeddin Ahmed de ölümünden önce çocuklarına babasının vakfına ilave olarak, medrese için mülkler satın almalarını ve medreseye bir Şafîi müderris tayin etmelerini vasiyet etmiş, ancak çocukları, babalarının ölümünden sonra, onun borçları olduğunu ve terekesinin bunun için yeterli olmadığını söyleyerek bu

⁷⁶ Tabbâh, V, 186-187.

⁷⁷ Tabbâh, V, 187.

⁷⁸ Florin, ilk defa XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Floransa'da tedavüle giren , 3, 53 gr. ağırlığındaki saf altın paranın adıdır. (el-Hafîb, *Mu'cem*, 340.)

⁷⁹ Tabbâh, V, 242.

vasiyeti yerine getirememişlerdi.⁸⁰ Tabbâh, yaşadığı dönemde bu medresenin yerini bilmediğini yazmaktadır.

10) Seîdiye Medresesi (Saravî Cami-Medresesi): Sûku'l-Beyâza'nın kuzeyinde, er-Rufâi Caddesi'ndedir. Kitabesinde, caminin 780/1378-79'de el-Hâc Nâsirüddin b. Muhammed es-Saravî tarafından inşa edildiği kayıtlıdır. ⁸¹ Ğazzî'nin görüşüne göre, harimi ve daracık bir sahnadan başka mimari unsurları olmayan küçük bir cami iken, 920/1514 senesinde, Ali b. Seîd el-Malatî (ö. 922/1516),⁸² medrese kısmını eklemiştir; buraya imam ve müderris tayin etmiş ve yatılı öğrenci kabulüne başlamıştır.⁸³ Kurucusu Ali b. Seîd'den dolayı Seîdiye adıyla anılacak olan bu medreseye müderris olarak *Dürrü'l-Habebe* yazarı İbnü'l-Hanbelî'nin hocalarından Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Antâkî el-Hanefî (ö. 953/1546)⁸⁴ tayin edilmiştir.

Ali b. Seîd el-Malatî, kurduğu bu cami-medreseye hatırı sayılır mülkünü vakfetmiş; bir kütüphane oluşturmuş ve caminin yanında kendisi için bir mezar yaptırmıştır. Ğazzî'nin zamanında bu medresenin vakıf teşkilatı hâlâ faaliyette olup imam, hatip ve müderris gibi görevlileri, vakfın kendileri için öngördüğü maaşı almaya devam ediyorlardı.⁸⁵

Medrese olarak inşa edilmiş veya medrese özelliği ön planda olan kurumları bu şekilde tanıttıktan sonra şimdi de müderrislik kadrosuna sahip olan veya medrese fonksiyonu ikinci planda kalan cami, hankâh ve türbelerden bahsedeceğiz.

⁸⁰ Tabbâh, V, 242.

⁸¹ Ğazzî, II, 301.

⁸² Biyografisi için bkz: İbnü'l-Hanbelî, I; 945-946.

⁸³ Ğazzî, II, 302; Talas, 110.

⁸⁴ İbnü'l-Hanbelî, I, 113. Biyografisi için bkz: a.g.e. , I, 111-120.

⁸⁵ Ğazzî, II, 302.

B) CAMİ, HANKAH VE TÜRBELER

Mescid/camiler, baştan beri eğitim faaliyetinin yapıldığı mekanlar olmuştur. Ancak bu faaliyette, döneme ve ülkeye göre azalma veya artma görülmüştür. Bundan dolayıdır ki J. Pedersen, medrese ile cami arasında hiçbir fark gözetmez. Çünkü, onun ilgi alanı, "medrese-cami" niteliğindeki Kahire camileridir. Doğrusu Kahire'deki pek çok cami, esas itibariyle bir eğitim kurumu fonksiyonu icra ediyor.⁸⁶

Memlükler devrinde, başkent Kahire ve devletin ikinci büyük kenti olan Dımaşk'takiler kadar olmasa da Halep'teki camilerin büyük bir kısmı da medrese özelliğine sahiptir. Halep'te, bu dönemde, medrese fonksiyonu gören ve vakıf teşkilatına sahip olan cami, türbe ve hankâhlardan dokuz tanesi hakkında bilgi bulabildik. Bunlar sırasıyla Nâsriyye Câmii (Câmiü'l-Hayyât), Fıstık (Sâhibiye) Câmii-Türbe ve Medresesi, Hâcip Musa Türbesi, Sehlûliye (Kâşâniye) Hankâhu, el-Mevâzinî (Teğrîbirdî) Câmii, Yeşbekiye Câmii, Atrûş (Demirtaş) Câmii, Bankûsa Câmii ve İbn Oğulbek (Bâbü'l-Ahmer) Câmii'dir.

1) Nâsriyye Câmii ve Medresesi (Câmiü'l-Hayyât): Ferâfire Mahallesindedir. Devrin Memlüklü hükümdarı Melik en-Nâsır'a nisbetle en-Nâsriyye ve kapısının kemeri üzerinde bulunan yılan resimleri dolayısıyla da Câmiü'l-Hayyât (Yılanlar Câmii) adlarıyla anılmaktadır. Melik en-Nâsır zamanında, Muhammed b. Ali b. Abdilvâhid ez-Zemelkânî'nin kararıyla Miskâl Sinagogu yıktırılmış ve bunun yerine önce bir medrese inşa edilmiş, bu da daha sonra , Cuma namazının kılındığı bir camiye dönüştürülmüştür. Lemyâ el-Câsir'in, Suriyeli tarihçi Muvaffaküddin Ebuzer'den naklettiğine göre bu caminin bir köşesi Dârü'l-Hadîs idi.⁸⁷ Câmînin bu durumu, tavanı Timur zamanında çökünceye kadar devam etmiştir. Bundan sonra hatip Kadi'l-Kudât Alâeddin ve oğlu camiye onararak kullanılır hale

⁸⁶ George Makdisi, 61.

⁸⁷ Câsir, 268.

getirdiler. 833/1429 senesinde de buraya, çoğu caminin hatibi Ebu Abdillah Muhammed b. El-Hatîb en-Nâsırî eş-Şafîî'ye ait olan çok sayıda emlak vakfedildi⁸⁸. Ğazzî, kendi zamanında, yani XX. yüzyılın ilk çeyreğinde buranın ihmale maruz kaldığını ve onarıma muhtaç bir halde olduğunu belirtmiştir. Ancak caminin, yakın bir geçmişte onarım gördüğü ve şimdi iyi bir durumda olduğu⁸⁹ anlaşılmaktadır.

2) Fıstık Câmî-Medrese ve Türbesi (Sahibiye Medresesi): Süveykatü Ali Mahallesinde, Vezir Han'ın karşısındadır. Ahmed b. Yakub es-Sâhib tarafından 750/1349-50 senesinde inşa edilmiştir. Bâni, medresenin kapısı üzerindeki kitabede Allah'tan kendisini, binanın yapılmasında emeği geçenleri ve bütün Müslümanları bağışlamasını dilemiştir.⁹⁰

Medresenin vakıf teşkilatı, 813/1410-11 senesinde kurulmuştur. Bu tarihte Muhammed b. Abdullah b. en-Nâsırî ve babası Emîr-i Kebîr el-Ğazî Nâsırüddîn Muhammed es-Sârımî İbrahim, bu yapıya çoğunluğu arazi olan mülkler vakfetmiştir.⁹¹ Medresenin ana kapısının batısında yer alan 909/1503 tarihli bir kitabe buranın o zaman cami ve medrese olduğunu göstermektedir. Ancak Muvaffaküddin Ebuzer, burayı *mektebetü'l-eytâm* (yetim mektepleri) arasında zikretmiştir. Ğazzî ise kitabede, yapıdan medrese olarak söz edildiğini, ancak bânisinin biyografisinde türbe olarak anıldığını kaydetmektedir.⁹² Bu durumda yapıyı külliye olarak adlandırmak daha doğru olur. Yakın zamanda restore edilmiş olan yapı, bugün iyi bir durumdadır.

Bu medrese, Bâbu'n-Neyrib mahallesinde bulunan ve Kadı Bahaüddin Ebi'l-Mehasin İbn Şeddâd tarafından 601/1204 senesinde inşa edilmiş olan diğer Sahibiye Medresesi ile karıştırılmamalıdır.

⁸⁸ Ğazzî, II, 110; Kal'acî, 257.

⁸⁹ Ğazzî, II, 110; Câsir, 269.

⁹⁰ Ğazzî, II, 146.

⁹¹ Ğazzî, II, 146.

⁹² Ğazzî, II, 146.

3) Hacıp Musa Türbesi: Bâbu'l-Makâm'ın dışındadır. Halep'te yıllarca hâciplik yapan Şerefüddin Musa b. Abdullah en-Nâsirî el-Hanefî (ö. 756/1355) tarafından Hanefiler için yaptırılmıştır. Hâcîp Musa, saltanat naibi olarak görev yaptığı Birecik'te yetmişli yaşlarda ölünce Halep'in dışında yaptırmış olduğu bu türbeye defnedilmiştir. Medrese, türbenin dışındadır. Türbe ve medreseye Hanefî mezhebinden bir şahıs bakıyor. Bu şahıs, vakfın nâzırlığını Muhibbüddin İbnü'ş-Şihne'nin elinden zorla almıştır.⁹³

Tabbah'ın naklettiğine göre, tarihçi İbnü'ş-Şihne'nin anne tarafından dedesi olan Hacıp Musa, bu türbenin pencereleri caddeye bakan bir odasını (*eyvan*), İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin mezhebi üzere eğitim verecek bir medrese haline getirmişti.⁹⁴

4) Sehlûliye Hankâhı (Keyşâniye): Halep'in kuzeyinde, Bâbu'l-Cinân'da, Kuveyk Nehri kenarındadır. Tabbâh'ın Muvaffaküddin Ebuzer'den naklettiğine göre, Hama nâibi el-Es'irdî, nâib olarak Halep'e gelince, çok hürmet gösterdiği ve kendisine iyiliği dokunmuş olan Şemseddin Abdurrahman b. Yusuf b. Sehlûl el-Halebî (ö. 782/1380) için bu hankâhı yaptırmıştır. Kadirî tarikatine ait olan⁹⁵ hankâhın kapısı üzerindeki kitabede, buranın 773/1371-72'de Şafîler için inşa edildiği kaydedilmektedir.⁹⁶ Benu Sehlûl ailesi üyeleri bu hankâhın nâzırlığını Osmanlıların ilk zamanlarında devam ettirmekte idiler.⁹⁷ Tabbâh'ın kaydettiğine göre Sehlûliye Hankâhı, Hicrî 1000'li yılından sonra yıkılmış ve günümüze ulaşmamıştır.

5) Teğribirdî Camii (El-Mevâzinî Camii): Seffâhiye Mahallesinde, el-Esferîs ve Hârretü'-Türkmân yakınındadır. Halep

⁹³ Tabbâh, V, 26.

⁹⁴ Tabbâh, V, 26.

⁹⁵ İbnü'l-Hanbelî, I, 784.

⁹⁶ Tabbâh, V, 82-83.

⁹⁷ Tabbâh, V, 504

nâibi olduğu zaman Emir-i Kebîr Teğrîbirdî ez-Zâhirî⁹⁸ tarafından 796/1393-1394 senesinde inşa edilmiştir. Buranın temeli daha önce İbn Tumân tarafından atılmıştı. ⁹⁹

Tabbâh, Kadı Alâeddin Ali İbn Hatîb en-Nâsirîyye'nin, Tarih'inden şunları naklediyor: "Teğrîbirdî 796/1393-94 senesinde Emîr Çolpan'ın yerine Halep nâipliğine getirildi. İyi ve akıllı bir insandı. Daha önce İbn Tuman'ın, el-Esferîs yakınında temellerini attığı camiye inşa etti. Sermin kazasına bağlı olan Ma'arretü'l-Ulyâ köyünün büyük bir kısmını Beytülmal'den satın alarak bu camiye vakfetti. Aynı şekilde Halep'te, kalenin altında bulunan çarşısının yarısını ve başka emlâki de bu camiye vakfetti".¹⁰⁰

Tabbâh, bu cami-medrese hakkında İbn Hatîb en-Nâsirîyye'den ayrıca şu bilgileri nakletmektedir: "Teğrîbirdî, caminin inşasını tamamlayınca buranın hatipliğine Kâdi'l-Kudât Kemâlüddin Ebu Hafs Ömer b. el-Adîm el-Hanefî'yi (ö. 811/1408) getirdi. Ayrıca camiye bir Şafiî müderris tayin etti ve 8 Şafiî öğrenci aldı. Aynı şekilde 1 Hanefî müderris görevlendirdi ve Hanefî öğrenciler için de 8 kişilik kontenjan belirledi. Önce her iki mezhepten 10'ar öğrenci alınmasını kararlaştırmıştı. Ancak sonra 8'er kişide karar kılındı".¹⁰¹

Emîr Teğrîbirdî, el-Esferîs'teki meşhur camisini inşa edince, buradaki Şafiî müderrisliği görevini Ali b. Muhammed es-Sarhadî'ye verdi. Sarhadî de açılış dersini Cuma günü namazdan sonra yaptı. Adı geçen Melikü'l-Ümera Teğrîbirdî de bu derste hazır bulunmuştu.¹⁰² Hanefilerin müderrisliğine de Şemseddin el-Kırımî

⁹⁸ Halep nâiplerinden olan Nâibü's-Şâm Seyfeddin Teğrîbirdî (Tanrıverdi) b. Abdullah b. Yeşbuğa el-Atabegi ez-Zâhirî (ö. 815/1412-1413), Sultan ez-Zâhir Berkûk'un memlûklerinden idi. Bkz. Tabbâh, II, 390-392.

⁹⁹ Tabbâh, II, 390; Talas, 153.

¹⁰⁰ Tabbâh, V, 162.

¹⁰¹ Tabbâh, V, 162

¹⁰² Tabbâh, II, 391.

getirildi. Teğrîbirdî, bir süre sonra Şeyh Kırımî'yi görevden aldı ve yerine Ebu'l-Hasan Yusuf el-Malatî'yi getirdi.¹⁰³

Şeyh Yusuf el-Malatî, bir Cuma namazından sonra derse başladı. Onun yaptığı açılış dersinde naib Teğrîbirdî, kadılar ve önde gelen ilim adamları hazır bulundu. Teğrîbirdî, İbn Hafîb en-Nâsiriye'yi de hadis *tasdir*'i¹⁰⁴ olarak görevlendirdi. Bundan önce de fakihlik görevi vermişti, ona ayrıca cami ve vakıfları ile ilgilenme görevi de verdi.¹⁰⁵

Seffâhiye Mahallesinde bulunan bu cami günümüzde el-Mevazîni adıyla bilinmektedir. Çünkü caminin mütevellilik görevi yaklaşık yüz yıldan beri Mevazîni ailesinin uhdesindedir.¹⁰⁶

Caminin 797/1394-95 tarihli kitabesi şöyledir:

أنشأ هذا الجامع المبارك في أيام مولانا الغازي الملك الظاهر ابي سعيد برقوق، خلد الله ملكه مقرراً شرقي العالي المولوي الكافلي الملك الظاهري ، كافل المملكة الشريفة بي حلب المحروسة، أعز الله تعالى أنصاره و ألبسه من التوفيق حلّة¹⁰⁷ .

Caminin kible duvarında, mihrabın yanında bulunan sanat değeri yüksek bir levhada bu yapının 799/1396-97'de müteveli Şihâbüddin Ahmed b. et-Teyzîni tarafından inşa edildiği yazılıdır¹⁰⁸

¹⁰³ Tabbâh, V, 162.

¹⁰⁴ "*Tasdir*, müderrislik ve müderris naipliği görevlerinden sonra gelen bir kadro derecesidir. Henüz icazetini, yani diplomasını almamış, vaktinden önce ders verenlere *mütesaddir* denir". (George Makdisi, 306)

¹⁰⁵ Tabbâh, V, 162.

¹⁰⁶ Tabbâh, II, 391.

¹⁰⁷ Tabbâh, II, 391.

¹⁰⁸ Levhadaki yazı şöyledir:

أنشأه المقر الأشرف العالي المولوي الأميري السيفي تغريبدي الملكي الظاهري، عز نصره بتولي المقر الكريم شهاب الدين أحمد بن التيزيني، وذلك في سنة تسعة و تسعين و سبعمائة.

Bu levhanın ortasında ve kenarlarında, Ahmed el-Leysî'ye ait Kufî hattıyla yazılar bulunmaktadır.

Ğazzî, Mevaziniye camiinin vakıflarının çok az olduğunu, bunların bir kısmının yok olduğunu, bir kısmının da kaybolduğunu ve caminin kendi zamanında onarıma ihtiyaç duyduğunu¹⁰⁹ yazmaktadır.

6) Yeşbekiye Mescidi: Cellum el-Kübra Mahallesindedir . Eski adı Sûk en-Neşşâbîn olan Sûku'z-Zerb (Darb) başında, *kastel'e* bitişiktir. Şâdbahtiye Medresesi'nin yakınındadır. Bazı kaynakların medrese olarak sözettiği bu yapı, Halep naiplerinden Emir Seyfeddin Yeşbek b. Abdullah el-Yûsufî el-Müeyyedî (ö. 824/1421) tarafından yaptırılmıştır. Yeşbek, buranın yakınında yaptırdığı çarşmayı medreseye vakfetmiştir.¹¹⁰

“Kadı Alâeddin İbn Hatîb en-Nâsırıyye,Tarih’inde Yeşbek’ten bahsederken, onun H. 820 senesinde Halep’e naib tayin edildiğini ve orada Şâzbahtiye yakınında bir mescid yaptırdığını, onun yakınında bir bahçe kurduğunu, kendisi için bir türbe ve yetimler mektebi (*mektebu eytâm*) yaptırdığını kaydetmiştir”.¹¹¹

Yeşbek, yaptırdığı bu mescidde ilk müderris olarak , aynı zamanda tarihçi olan Kadı Alâeddin Ali İbn Hatîb en-Nâsırıyye’yi (ö. 843/1439), görevlendirmiştir.¹¹² Memlûklerin son ve Osmanlıların ilk zamanlarında yaşamış olan İbrahim b. Ahmed el-Kürdî el-Kusayrî eş-Şafî (ö. 933/1526) , Yeşbekiye Fakihî olarak tanınmıştır.¹¹³

7) Atrûş Camii (Demirtaş Camii): Mahalletü'l-E'câm'dadır. Önceki diğer cami ve medreselerin çoğu nasıl ki Halep naipleri tarafından inşa edilmişse bu da peş peşe görev yapan iki nâib

¹⁰⁹ Ğazzî, II, 103.

¹¹⁰ Ğazzî, II, 63; Tabbâh, II, 420; Kalaci, 150.

¹¹¹ Tabbâh , II, 420.

¹¹² Tabbâh, V, 219.

¹¹³ İbnü'l-Hanbelî, I/1, 78.

tarafından inşa edilmiştir. Caminin inşasına Halep ve Dımaşk naipliği yapan Akboğa el-Atrûşî (ö. 806/1403), H. 801 senesinde başlamış, ancak onun ölümü üzerine yerine geçen nâib Demirdâş binayı tamamlamış ve vakfının kapsamını genişletmiştir.¹¹⁴ Vâkif Akboğa'nın mezarı da buradadır.

Daha sonraki yıllarda Akboğa el-Atrûşî vakfının idaresini üstlenmiş olan Muhibüddin İbnü'ş-Şihne, 854/1450'de vakfiyeye yaptığı ilavede, cami için bir müezzin görevlendirilmesini istemiş ve el-Ensâfî yakınında yaptırmakta olduğu türbesi, Sultaniye Medresesinin kuzeyindeki evinin yakınında inşa edeceği medrese ve kalenin karşısındaki sokakta yaptıracığı sebîl için de çeşitli mülkleri vakfetmiştir.¹¹⁵ İbnü'ş-Şihne'nin vasiyet ettiği medresenin inşa edilmediğini öğrenemedik. Ğazzî'nin ifadesine göre Osmanlı döneminde bu külliyyeye ait vakfın yıllık geliri 20 Osmanlı altını buluyordu.

İbnü'l-Kassâb olarak bilinen Abdurrahman b. Hasan el-Mekabirsî eş-Şafiî (ö. 941/1534), bu camide, Seyidî Ulvân el-Hamevî'den tasavvuf dersleri almıştır.¹¹⁶

8) Bânkûsa Camii: Hânü's-Sebîl adıyla da bilinen Bânkûsa Mahallesi'ndedir. Harîmin doğusunda, yüksek bir kapının hemen yanında, bir kemer üzerindeki kitabede yazıldığında göre cami, 828/1424 senesinde Ahmed b. Musa es-Se'dî tarafından inşa edilmiştir. Caminin, avluya bakan Batı yönündeki dış kapısı üzerindeki kitabede ise avlu ve abdesthane kısımlarının Halep nâibi Yılboğa en-Nâsirî tarafından 788/1386 senesinde yaptırıldığı yazılıdır. Ğazzî, kapısından buranın bir medrese olduğu kanaatini taşımaktadır.¹¹⁷

¹¹⁴ Ğazzî, II, 283; Talas, 111.

¹¹⁵ Ğazzî, II, 284.

¹¹⁶ İbnü'l-Hanbelî, I, 748.

¹¹⁷ Ğazzî, II, 260.

786/1384 tarihini taşıyan, ancak Ğazzî'ye göre daha sonraki bir dönemde yeniden kaleme alınmış olan vakfiyeye göre caminin vakıf teşkilatı Muhammed b. Hasbeg tarafından kurulmuştur. Medrese, caminin doğusundaki revakta yer almakta ve burada iki oda bulunmaktadır. Yandaki dükkan ve depolar camiye vakfedilmiştir. Caminin kuzeyinde de yedi oda bulunmaktadır. Ayrıca Halep'in çeşitli mahalle ve köylerinde de camiye ait vakıflar bulunmaktadır.¹¹⁸

9) İbn Oğulbek Camii (Bâbu'l-Ahmer Camii): El-Beyâza'nın başındadır. Resmî kayıtlarda adı Oğulbek olarak geçen , ancak halk arasında Bâbu'l-Ahmer diye bilinen mahallededir. Emîr Fahreddin Osman b. Şihâbüddin Ahmed Oğulbek el-Hanefî tarafından 885/1480'de inşa edilmiştir.¹¹⁹ Caminin küçük bir minaresi vardır.

Tabbâh'ın Ebuzer el-Halebî'den naklettiğine göre burası Cuma namazı kılınacak bir cami ve Hanefiler'e hizmet edecek bir medrese olarak inşa edilmiştir. Vâkıf, buraya Şafîî bir muhaddis, Hanefî bir müderris, ayrıca imam, hatib , iki müezzin, 7 kurra ve diğer görevliler tayin etmiştir. Vâkıf İbn Oğulbeg, bu medrese-caminin vakfiyesinde Şeyh Şemseddin İbni's-Selâmî eş-Şafîî'nin muhaddis ve hatib; allâme Şeyh Şemseddin İbn Emir Hac el-Hanefî'nin de müderris olarak görevlendirilmesini şart koşturmuştur.¹²⁰

Medrese kısmı Hanefiler'e ait olan camide, İbrahim b. Muhammed es-Sahyunî eş-Şafîî, bir süre talebelerin müzakeresi ile meşgul olmuştur.¹²¹

Öte yandan Halep'te Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde inşa edilip de Memlûkler döneminde de varlığını sürdüren medrese vakıfları, ya

¹¹⁸ Ğazzî, II, 262-263.

¹¹⁹ Ğazzî, II, 299; Tabbâh, V, 292.

¹²⁰ Tabbâh, V, 292.

¹²¹ İbnü'l-Hanbelî, I, 84.

olduğu gibi faaliyetlerine devam etmiş ya da bazı değişikliklere maruz kalmıştır. Meselâ, Hicrî VII. yüzyılın ortalarında, yani Memlüklerden önce inşa edilmiş ve vakıf teşkilatı kurulmuş olan Bâbü'n-Nasr'daki Mihmândâr Camii (Câmiu'l-Kâdi)¹²² vakfının vakfiyesi, 852/1448 senesinde yeniden düzenlenmiştir. Ğazzî'nin naklettiğine göre, vâkıf Halep Mihmândârı Muhammed b. Musa b. Ali, camide Kur'an ve Hadis okutacak kurrâ ve muhaddisler görevlendirilmesini şart koşturmuştur¹²³. Tabbâh'ın Muvaffaküddin Ebuzer el-Halebî'den naklettiğine göre, es-Semevke köyünde bir hisse, Az'az Hamamı'ndan bir hisse ve caminin karşısındaki ev bu caminin vakıfları arasında yer almakta idi.¹²⁴

Aynı şekilde Memlükler devrinde Halep'te inşa edilen ve yukarıda tanıtmaya çalıştığımız medrese, cami, hankah ve türbe vakıflarının¹²⁵ çoğu, 1517'de başlayan ve 1918'e kadar devam eden Osmanlı hakimiyeti devrinde, bazı değişikliklerle birlikte eğitim hizmeti vermeye devam etmiştir.

SONUÇ

Selefleri Eyyubîler ve halefleri Osmanlılar kadar olmamakla birlikte, Memlükler de, 1260-1517 yıllarını kapsayan hakimiyetleri süresince Halep'te birçok medrese ve medrese vazifesi gören camiler inşa etmişler ve bunlara vakıflar tahsis etmişlerdir. Bu dönemde medreselerin yanı sıra, eğitim hizmeti veren birçok cami, türbe ve hankâhta da eğitim hizmeti verilmiştir. Vakıf teşkilatı olan medreseler

¹²² Ğazzî, II, 134; Kal'acî, 105.

¹²³ Ğazzî, II, 134; Tabbâh, V, 22. İbnü'l-Mihmandar'ın türbesi, Hacıp Musa (ö. 856/1452) türbesinin karşısındadır.

¹²⁴ Tabbâh, V, 22.

¹²⁵ XX. yüzyılın başında Halep'te, Zengi, Eyyubi, Memlüklü ve Osmanlı dönemlerine ait 169 cami, 182 mescid, 19 tekke ve zaviye ve 32 medrese mevcuttu. Bkz. Cengiz Eroğlu-Murat Babuçoğlu-Mehmet Köçer, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, Ankara 2007, s. 115.

ve medrese fonksiyonu icra eden cami, türbe ve hankâhların sayısı yirmi kadardır.

Memlûkler devrinde Halep'te medrese inşa eden ve onlar için vakıf kuranlar genellikle Halep naipleri ve diğer büyük emîrlere aittir. Nitekim, Halep'teki Memlûklü medrese ve camileri, Salâhiye, Nâsırîye, Yeşbekiye, Toruntaiye ve Kiltâviye olduğu gibi çoğunlukla kurucularının ad veya nisbeleri ile anılmaktadır. Eşrâf arasında medrese kurmuş olan çok az kişi vardır. Aynı şekilde, bu dönemde, medrese inşa edip vakıf kuran büyük tüccara da rastlanmamaktadır.

Memlûkler devrinde Halep'te kurulan medreseler çoğunlukla Hanefî ve Şafiî mezheplerine, az bir kısmı da dört mezhebe tahsis edilmiş fıkıh medreseleridir. İhtisas medreseleri olarak Caferiye Dâru'l-Hadîs'i ve Aşâiriye Dâru'l-Kur'an'ı faaliyet göstermiştir.

Halep'teki Memlûklü medrese vakıflarının gelirleri genellikle, dükkan, han, hamam, değirmen ve araziden elde ediliyordu. Halep'teki Memlûklü medreseleri, Kahire ve Şam'daki medreselerden daha küçük olup oda sayısı ve öğrenci kontenjanları daha azdır. Aynı şekilde müderrislere ve diğer medrese çalışanlarına ödenen maaş ile öğrenci burs miktarları da Eyyubî dönemine göre daha düşüktür.

KAYNAKÇA

Acar, Abdurrahman, "Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildirileri*, Isparta 2007, 351-365.

Akbulut, İlhan, "Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", *Vakıflar Dergisi*, S: XXX, (Ankara 2007), 61-72.

Baltacı, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005.

Bişof, Theodor, *Tuhfetü'l-Enba fi Tarihi Halebi'ş-Şehba*, terceme ve tahkik: Şevki Şa's-Falic Bekur, ikinci baskı, Beyrut 1992.

Boumrane, Cheikh, "İslam Tarihinde Eğitim-Öğretim Kurumları", çev: Nesimi Yazıcı, *AÜİFD*, XXX, Ankara 1981, 279-285.

Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, (Ankara 2003), s. 326.

Cubran, Numân Mahmud, *Dirâsât fi Târîhi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, İrbid (Ürdün) 2000.

Çelebi, Ahmet, *İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi*, Çev: Ali Yardım, İstanbul 1983.

el-Askalânî, İbn Hacer; *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yânî'l-Mieti's-Sâmine*, IV.

el-Casir, Lemyâ; *Medârisu Haleb el-Eseriye*, Haleb 2000.

el-Ğazzi, Kâmilü'l-Bâlî el-Halebî, *Kitâb Nehrû'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, II, thk: Şevki Şa's-Mahmud Fahirî, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, ikinci baskı, Dımaşk 1419/1999.

el-Hatîb, Mustafa Abdülkerim, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-Elkâb et-Târîhiye*, Beyrut 1996.

el-Hib, Ahmed Fevzî, *el-Hareketü's-Şi'riye Zemeni'l-Memâlik fi Halebi's-Şehbâ'*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.

el-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'şâ fi Sinâati'l-İnşâ*, IV, V, IX, X, XI, XII, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987.

en-Nuaymi, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, I, thk: Salahaddin el-Müneccid, II, thk: Cafer el-Hasenî, Matbaat et-Terakkî, Dımaşk 1370/1951.

Eroğlu, Cengiz-Murat Babuçoğlu-Mehmet Köçer, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, Ankara 2007.

Eruz, A. Fulya ; "Memlükler/Sanat", *DİA*, XXIX, 97.

Et-Tabbah, M. Râğîb, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi's-Şehbâ'*, thk: Muhammed Kemal, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, II, III, IV, V, ikinci baskı, Haleb, 1408/1988.

İbnü'l-Cezerî, (Şemseddin Muhammed b. İbrahim), *Havâdisü'z-Zamân ve Vefeyâtu Ekâbir ve'l-Ayân min Ebnâih*, I-III, thk: Ömer Abdüsselam Tedmüri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1419/1998.

İbnü'l-Hanbelî, Raziüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Dürrü'l-Habeb fi Târihi Haleb*, I-II, thk: Mahmud Hamd el-Fâhûrî-Yahya Zekeriyya Abbâre, Menşûrât Vezaret es-Sekâfe, Dimaşk, 1972.

İbnü'l-Verdî, Zeylu *Târihi Ebi'l-Fidâ*, II, thk: Mahmud Deyyub, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1417/1997.

İpşirli, Mehmet, "Müderri", *DİA*, XXXI, 468-469.

Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1999.

Kopruman, Kazım Yaşar, "Memlukler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s. 434-544.

Köprülü, M. Fuad, "Vakıf Müessesesinin Hukû Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, S:II, Tıpkı Basım (Ankara 2006), 1-36.

Makdisi, George, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev: Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

Makrizî, *es-Sülûk li Marifeti Düveli ve'l-Mülûk*, thk: Muhammed Abdulkadir 'Ata, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1418/1997.

Nablusi, Şâkir, '*Asrî't-Tekâyâ ve'z-Zevâyâ*, el-Müessesetü'l-Arabiye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ammân, 1999.

Orman, İsmail, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 338.

Pedersen, J, "Mescid", *İA*, VIII, 50-70.

Sauvaget, J, "Haleb", *İA*, V/1, 121.

Talas, Muhammed Esad, *el-Asârü'l-İslâmiye ve't-Târihiye fi Haleb*, Matbaatü't-Terakkî, Dimaşk 1956.

Yazıcı, Tahsin, "Haleb", *DİA*, XV, İstanbul 1997, 243.

Yediylidiz, Bahaeddin, "İslamda Vakıf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1993, 19-72.

Yiğit, İsmail, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, VII, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ'NİN ENVÂRU'L-KUR'ÂN VE ESRÂRU'L-FURKÂN ADLI TEFSİRİNDE BESMELE YORUMU

Ali CAN*

Özet

Kur'ân'ın anlaşılması için ortaya konulan gayretler arasında işârî tefsirin önemli bir yeri vardır. İşârî tefsirlerde görülen ancak daha başka tefsirlerde hemen hemen hiç örneğine rastlanılmayan özellikler arasında, besmele yorumu gelmektedir. Genel olarak bakıldığında görülecektir ki tefsir külliyyatının en meşhur eserlerinde bile, besmele sadece Fatıha sûresinde tefsir edilmekte, diğer sûrelerde yeniden yoruma tabi tutulmamaktadır. Ancak Aliyyü'l-Kârî, Kuşeyrî'nin izinden yürüyerek, her bir sûre başında yer alan besmeleyi hem dirâyet ve rivâyet argümanlarını kullanarak hem de tasavvufî epistemolojiye dayanarak yorumlamıştır. Ona göre Kur'ân'da asla tekrar yoktur ve her bir âyet, bulunduğu yerin bağlamına uygun çok farklı manalar ifade edebilmektedir. İşte bu çalışmada, önemli bir İslam âlimi ve mütefekkeri olan Aliyyü'l-Kârî'nin, her bir sûre başında bulunan besmeleyi nasıl yorumladığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Aliyyü'l-Kârî, Besmele, Rahman, Rahim, Kur'ân.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

The Interpretation of "Basmala" by Ali al-Qari in his Exegesis
Anwar al-Qur'an wa Asrar al-Furkan

Abstract

One of the most important methods used in Qur'anic interpretation studies has been the *ish'ari* tafsir, an allegorical form of exegesis in which the focus is more on exploring the hidden meanings of any given verse. One of the distinctive aspects of *ish'ari* interpretation is its special attention to interpreting "basmala" more comprehensively than in any other *tafsir*. Even in the most famous corpus of exegesis "basmala" is only interpreted in the chapter Fatihâ and not included in the interpretations of the other chapters. But Ali al-Qari has walked Qushayri's path and has interpreted "basmala" in the beginning of every sura by using the methods of *diraya* (perception) and *riwaya* (narration) and with reference to the epistemology of Sufism. According to Ali al-Qari, there are no repetitions in the Qur'an and every verse can express different meanings depending on the respective contexts they are found. This paper aims to lay out how Ali al-Qari, an Islamic scholar with a deserved reputation on his expertise in various disciplines, studied basmala which is found in every chapter of the Qur'an.

Key Words: Ali al-Qari, basmala, the All-Gracious, the All-Merciful, the Qur'an.

Giriş

Hiz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'ân-ı Kerîm, eskiden günümüze, ana akımlar ve değişik ekoller tarafından birbirinden farklı metodlarla anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olanlar nakle dayanan rivâyet tefsirleri ile daha ziyade akla ve içtihadâ dayalı olan dirâyet tefsirleridir. Tefsir tarihinde hem rivâyet hem de dirâyet özelliği bulunan eserlerin olduğu da bilinmektedir. Bunların dışında çok erken bir dönem de ortaya çıkan diğer bir tefsir akımı ise İşârî tefsir anlayışıdır. Burada hemen şunu belirtelim ki klasik dönemlerde mutasavvıfların Kur'ân âyetlerini yorumlamada genellikle işaret,

itibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullandıkları son dönemlerde ve günümüzde ise işârî tefsir kavramının yaygınlık kazandığı vurgulanmıştır.¹ İşârî tefsir, yalnızca sulûk ehline açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması da mümkün olan bir takım gizli anlam ve işâretlere göre Kur'ân'ı tevil etme gayretidir.² Tanımdan da anlaşılacağı üzere işârî tefsirlerde âyetlerin batînî manalarına gitmek daha büyük bir öneme sahiptir. Bir başka deyişle tasavvufi epistemolojiye göre Kur'ân âyetlerinin ilk bakışta akla gelen zâhir anlamlarından başka, sûfînin marifetteki derecesine göre genişleyen ve derunî bir özellik kazanan batînî manaları vardır. Dolayısıyla da bu batînî manalara ulaşmak için bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti, ahlakî olgunluk ve manevî arınmışlık gerektiği gibi bunların yanısıra keşf ve ilham gibi bilgi kanallarının açık olması da lazımdır.³ Buna göre Kur'ân âyetlerine işârî yorumlar getiren sûfî müfessirler manevî derinlik ve ahlakî olgunluk sonucu ilahî feyizlere ve rabbanî ilhamlara mazhar olmuşlardır. Bu mazhariyet netice itibariyle sûfîlerin kalbine işârî ve bâtınî manaların doğmasına sebep olur. İşârî yorumların meşrûiyet delilleri arasında Kur'ân'ı tefekkür ve tedebbürle okumayı emreden âyetlerin çok önemli bir yeri vardır. Bilhassa Kur'ân'daki her âyetin zâhir, bâtın, had ve muttala olmak üzere dört ayrı mana boyutunun bulunduğu belirten rivâyetler de işârî yorumların meşrûiyetini gösterme açısından son derece önemlidir.⁴ İslâmî ilimlerin değişik alanlarında ün salmış meşhur âlim İmâm Gazzâlî de işârî tefsirin öneminden söz etmiş, hatta yazmış olduğu eserlerde zâhir ilmi ile bâtın ilmini mezc ederek değişik

¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 80.

² Zürcânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerli, 1. Baskı. Dâru Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrût 1995, II/78; Ayrıca bkz. Ali Akpınar, *İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri*, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002. s. 56-57.

³ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 83.

⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1957/1376, I/454; Gazzâlî, Ebû Hamîd Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, I/289.

yönlere bakış açıları ortaya koyan önemli yorumlarda bulunmuştur. Ona göre, Kur'ân'ın zâhirî manalarının altında batnî manalar vardır. Bu anlamda zâhir ilmi bir şeyin kabuğu, bâtin ilmi ise onun özü olmaktadır. Bu noktada İmâm Gazzâlî, bâtin ilmine ulaşamayan kimsenin, tıpkı meyvenin dış kabuğunu yiyen kimse gibi olacağını vurgulayarak işârî yorumun önemine dikkat çekmiştir.⁵ İmâm Gazzâlî'nin üzerinde durduğu bu husus, kendisinden önce ve sonraki dönemlerde pek çok çalışmaya konu edilmiş, Kur'ân'ın zâhiri yorumunu ortaya koyma adına yapılan çalışmalar kadar, işârî yorumlar yapan pek çok eser de kaleme alınmıştır.⁶

Bu eserlerde Kur'ân'ın batnî manasına temas edilmiş ve ilk anda zâhiren akla gelmesi oldukça zor olan değişik yorumlar ortaya konmuştur. Bu tür çalışmalarda Kur'ân'ın baştan sona tefsiri yapıldığı gibi, bazen de spesifik konular ele alınmıştır. Bunlar arasında en ziyade dikkat çeken konuların başında besmele yorumu gelmektedir. Besmele, tefsir, hadis ve fıkıh sahasında yapılan eserlerin mukaddimelerinde ele alınıp tahlil edilmekle birlikte, hususî olarak yazılan eserlerde de işlenmiştir. Söz gelimi, Ebû Şâme el-Makdîsî'nin (ö. 665/1267) *Kitâbu'l-Besmeleti'l-Ekber*, Zekeriya el-Ensârî'nin (ö.1520) *Risâle fi'l-kelem ale'l-hamdele ve'l-besmele*⁷ Hatib Şirbinî'nin (ö.977/1570) *Risâle fi'l-besmele ve'l-hamdele*⁸ ve Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mes'ele fi'l-besmele* adlı eserleri⁹ besmele üzerine yapılan çalışmalardan

⁵ Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetü'l-islâm Muhammed b. Muhammed, *Cevâhîru'l-Kur'ân*, Mısır 1329, s. 9.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

⁷ Süleymaniye ktp, Bağdatlı Vehbi efendi, nr: 2157.

⁸ Berlin ktp., nr: 2978.

⁹ Aliyyü'l-Kârî'nin bu risâlesi yazma olarak Süleymaniye Kütüphanesinde şu şekilde kayıtlıdır: Süleymaniye ktp, Damad İbrahim Paşa, nr: 297; Şehzade Mehmet, nr: 110. Öte yandan bu risale Muhammed b. İbrahim b. Fâdıl el-Meşhidânî tarafından tahkik edilerek, ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. (bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, thk. Muhammed b. İbrahim b. Fâdıl el-Meşhidânî, Mecelletü Külliyyâtî'd-dirâseti'l-islâmiyye ve'l-arabiyye, sayı: 36, s. 21-53; Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele* adlı risâlesinde besmelenin

sadece birkaçıdır.¹⁰ Ayrıca Ebû Saîd el-Hâdîmî'nin (ö. 1176/1763) yazdığı *Risâletü'l-Besmele* adlı eseri de besmele yorumu adına ortaya konan çok önemli çalışmaların başında gelmektedir. Zira Ebû Saîd el-Hâdîmî, bu eserinde dil, vaz', iştikak, sarf, nahv, meânî, beyan, bedî, kelam, usûl, mantık, adâb, fıkıh, tefsir, isnâd, Kur'ân, hadîs ve tasavvuf olmak üzere tam on sekiz değişik başlık altında besmeleyi yorumlayarak oldukça özgün bir eser ortaya koymuştur.¹¹

Aynı şekilde tefsir külliyatımızda da besmelenin yorumuna yönelik oldukça zengin bir birikim bulunmaktadır. Ne var ki tefsirlerin çoğunda besmele, sadece Fatıha sûresinin başında yoruma konu edilmiş, diğer sûre başlarında yer alan besmeleler ise daha önce zikredilen yorumlara havale edilerek tekrar ele alınmamıştır. Ancak Kur'ân'ın işârî yorumunu hedefleyen bazı âlimler, her bir sûre başında geçen besmeleyi değişik lafız ve manalarla tevil etmek istemişlerdir. Meşhur mutasavvıf Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) kaleme aldığı *Letâifü'l-işârât bi tefsîri'l-Kur'ân isimli işâri tefsiri* burada özellikle zikre değer görülen ilk eserlerdendir. Zira Kuşeyrî, Kur'ân'da gereksiz tekrarın olmadığı görüşünden hareketle her bir sûre başında

fâziletiyle alakalı bilgilerden daha ziyade, Tevbe sûresinin evvelinde yer almayan besmele hakkında önemli hususlara işâret etmiştir. Ona göre, Tevbe sûresinin başında besmelenin olmayacağı hadislerde yer almaktadır. Bu sebeple Nebevî sünnete ittiba etmek gerekmektedir. Aliyyü'l-Kârî, risâlenin girişinde tevbe sûresine besmele ile başlamanın mahzurlu olmadığına dair dile getirilen görüşlere karşı çıkararak, bu konuda doğru olanın tevbe sûresinde besmelenin olmadığı şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Hatta Tevbe sûresinde besmele olduğuna dair Ebû Hanife'den nakledilen görüşün aslının olmadığını da vurgulayan Aliyyü'l-Kârî, bu kimsenin Ebû Hanife'ye ait olan "Bir kimse bizim görüşümüzün hangi münasebetle söylendiğini fehm etmeden alıp fetva vermesin." sözünden nasiplenmesi gerektiğini ifâde etmiştir. (bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, s. 45-47.)

¹⁰ Suat Yıldırım, "Besmele" *DİA*, V/532.

¹¹ Ebû Saîd el-Hâdîmî'nin bu eseri besmele yorumu adına oldukça özgündür. Zira müellif, bu eserinde besmele etrafında ortaya konan işârî yorumlardan mümkün merteye sakınarak, daha farklı bir besmele yorumu ortaya koymuştur. On sekiz değişik açıdan besmeleye farklı açıdan bakış açısı sunması, bu eserin kıymetini göstermektedir. Ancak makalemizin hacmini aşma endişesinden ötürü bu çalışmaya kısaca işâret etmekle yetinmek durumundayız. (Ebû Saîd el-Hâdîmî, *Risâletü'l-besmele*, Âsitâne, İstanbul ts.)

yer alan besmeleyi değişik şekillerle yorumlamıştır. Kuşeyrî'den (465/1072), yaklaşık beş yüzyıl sonra gelen Nahçıvânî de (920/1514) *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye* adlı yine işârî tefsirinde, benzer metodu takip edere Kuşeyrî'nin izinden yürümüştür.¹² Kuşeyrî'nin besmele yorumuna dair yazılan bir makale de Nahçıvânî'nin dışında her bir sûredeki besmeleyi ayrı ayrı tefsire konu edinen başka bir müfessirin bulunmadığı ifade edilmiş olsa da¹³ işin doğrusu böyle değildir. Konuyla ilgili olarak tespit edebildiğimiz bir diğer eser ise Âliyyü'l-Kârî'nin yakın zamanda matbû hale getirilen *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı tefsiri de aynı konuyla ilgili önemli bir eserdir. Aliyyü'l-Kârî, bu eserinde her bir sûre başındaki besmeleyi, bazen değişik âlimlerin görüşlerinden yararlırsa da kendine özgü yorumlarıyla tahlil etmeyi de ihmal etmemiştir.

Araştırmalarımız neticesinde Kuşeyrî'nin besmele yorumuyla ilgili akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen,¹⁴ diğer iki eser, bu özellikleri itibariyle herhangi bir çalışmaya konu edilmemiştir. Nahçıvânî'nin besmele ile ilgili metodunu başka bir akademik çalışmaya havale ederek, makalemizde *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı tefsirden hareketle Aliyyü'l-Kârî'nin besmele yorumunu incelemek istiyoruz. Ancak ilk olarak müellifin hayatından, eserlerinden ve özellikle de ona isnad edilen tefsirin genel hususiyetlerinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

¹² Söz konusu tefsirin iki farklı basımı için bkz. Âsitane Kitâbevi, İstanbul 1325; Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Matbaa-i Osmaniye, 1325.

¹³ Ahmet Bedir, “*el-Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirinde Basmelenin Yorumu*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2000, sayı: VI, s.194.

¹⁴ Ahmet Bedir, “*el-Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı tefsirinde Basmelenin Yorumu*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2000, sayı: VI; Ali Akpınar, *İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002. s. 56-57.

1. Aliyyü'l-Kârî'nin Kısaca Hayatı ve *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* Adlı Tefsiri

Aliyyü'l-Kârî, İslamî ilimler sahasında pek çok eser ortaya koyan çok yönlü bir âlimdir. Bu yüzden de müellifin hayatı ve eserleri hakkında oldukça hacimli çalışmalar yapılmıştır.¹⁵ Ayrıca bu zat müstakil olarak akademik çalışmalara¹⁶ da konu olması yönüyle burada onun hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermekle yetinilecektir.

1.1. Aliyyü'l-Kârî'nin Kısaca Hayatı ve Eserleri

Kaynaklarda doğum tarihi hakkında net bilgi bulunmayan Aliyyü'l-Kârî, kıraat ilmindeki şöhreti sebebiyle el-Kârî, Herat'ta dünyaya geldiğinden el-Herevî, bir dönem Mekke'de ikâmet ettiğinden el-Mekkî, ilmi seviyesi yüksek olduğu içinde Molla diye anılmaktadır.¹⁷ Hattatlığı ile de meşhur olan Aliyyü'l-Kârî'nin her sene kendi el yazısı ile Kur'ân yazdığı ve bunu satarak geçimini temin ettiği ifâde edilmektedir.¹⁸ İlmî yönden oldukça bereketli bir ömür geçiren Aliyyü'l-Kârî, 1014/1605 senesinde Mekke'de vefat etmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre onun vefat haberini işiten dönemin Mısır ulemâsı, Ezher câmiinde gıyaben cenaze namazı kılmıştır. Bu da onun

¹⁵ Aliyyü'l-Kârî'nin hayatı ile ilgili detaylı bilgi bkz. Halil İbrahim Kutluay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve Eseruhu fî ulûmî'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyyin, ts.

¹⁶ Aliyyü'l-Kârî'nin hakkında yapılan akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Yusuf Karapınar, *Ali el-Kari'nin Şemü'l-Avarız fî Zemmi'r-Revafız Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniv. Sosy. Bil. Enstitüsü, 2002; Haydar Yıldırım, *Ali el-Kari'nin Kelami Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosy. Bil. Enstitüsü, Diyarbakır 2002; Cagfer Karadaş, *Ali el-Kari'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniv. Sosy. Bil. Enstitüsü, İstanbul 1991.

¹⁷ Halil İbrahim Kutluay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve Eseruhu fî ulûmî'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyyin, ts.

¹⁸ Zirikli, *el-A'lâm*, V/12.

yaşadığı asra damgasını vuran önemli âlimlerden birisi olduğunu kanıtlar mahiyettedir.¹⁹

Dinî ilimler sahasında mütekellim ve muhaddis kimliği ile ön plana çıkmış olan Aliyyül el-Kârî, özellikle *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevzûa*, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, *Şerhu'l-müsnedi'l-İmam Ebû Hanîfe ve Şerhu's-Şifâ li Kâdi İyâz ve Ebû Hanîfe'ye* ait Fıkhî'l-Ekber'in şerhi olan *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber* adlı eseriyle tanınmıştır. Bunun yanında *Fethu Bâbi İnâye bi şerhi'n-nukâye* adlı eseri de özellikle onun fıkıh alanında çok donanımlı ve yetkin bir fakîh olduğunu belgeler niteliktedir. Bunun yanında müellifin *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-furkân*²⁰ adlı eseri de onun tefsir ilminde çok ciddi bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Bunların dışında Aliyyü'l-Kârî'nin bir araştırmaya göre 129, diğer bir araştırmaya göre ise 148 adet eseri olduğu belirtilmiştir.²¹ Müellifin eserleri ile ilgili detaylı izahları başka çalışmalara havale ederek, onun işârî özellikteki tefsiri üzerinde durmak istiyoruz.

1.2. Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsirinin Genel Özellikleri

Aliyyü'l-Kârî'nin son dönemlerde matbû hale getirilen *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı eseri, hem rivâyet ve dirâyet hem de işari tefsirler açısından önemli bir konuma sahip bulunmaktadır. Bu eserin en temel hususiyetlerin şöylece sıralamak mümkündür:

¹⁹ Muhıbbî, *Hulâsatü'l-Eser*, s.186.

²⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, V/12; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcumî Musannefi Küttübi'l-Arabîyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993/1414, VII/100.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Çağfer Karadağ, "Aliyyü'l-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı:5, cilt: V, 1983; Halil İbrahim Kutluay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve Eseruhu fi Ulûmi'l-Hadîs*, s.115.

a- Genel itibariyle işâri bir özellikte bulunan bu tefsir, hem dirâyet hem de rivâyet özelliğini taşımaktadır. Bununla birlikte bu tefsir, özellikle sufiler tarafından serd edilen pekçok yorumu günümüze aktarması itibariyle ayrıca önemlidir

b- Müellif, âyetlerin tefsîrinde önce zâhiri yorumu ortaya koymakta, sonra da işâri yorumlara yer vermektedir. Bu hususiyet işâri tefsirlerin meşruiyeti açısından son derece önemlidir. Çünkü tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işâri yorumların makbullük ve merdutluğu ile ilgili olarak bir ayırma gidilmiş ve buna göre de Kur'ân'ın zahiri manasına ve İslam'ın genel itikadî prensiplerine ters düşmeyen işâri yorumlar makbul işâri tefsir olarak kategorize edilmiştir.²² Aliyyü'l-Kârî'nin âyetlerin zahiri yorumlarında görüşlerinden istifade ettiği müfessirleri, İbn Cerir et-Taberî (ö.310/923), Kurtubî (ö.463/1071), Beğavî (ö.516/1122), Gazzâlî (ö.520/1126), Nesefî (ö.537/1142) Zemahşeri (ö.538/1144), Fahreddin er-Razi(ö.606/1209), Kadı Beydavî (ö.685/1286), olarak zikredebiliriz.²³ Tefsirinde âyetlerin özellikle işari yorumlarını da aktarmaya önem veren Aliyyü'l-Kârî' bu çerçevede, Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), Sülemî (ö.412/1021), Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö.465/1072), ve Necmeddin Dâye (ö.654/1256) gibi tasavvuf ilminin önemli şahsiyetlerinden oldukça yararlanmışır.²⁴ Aliyyü'l-Kârî, pek çok âyetin yorumunda bilhassa İmam Kuşeyrî'nin görüşlerini zikrederek ona apayrı bir yer vermiş ve ondan "üstad" diye söz etmiştir.²⁵

²² Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 90.

²³ Aliyyü'l-Kârî'nin görüşlerinden istifade ettiği âlimlerin eseri ile kendi eseri hakkında karşılatırmalı bilgiler için, bkz. Abdülbaki Turan, *Aliyyü'l-Kârî'nin Hayatı, Eserleri ve Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsîrindeki Metodu*, (Doktora Tezi) Konya 1981, s. 170 vd.

²⁴ Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, thk. Doktor Nâci Süveyd, Dâru Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2013, III/36, 37, 323, 350.

²⁵ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/25; Ayrıca bkz. Abdülbaki Turan, *Aliyyü'l-Kârî'nin Hayatı, Eserleri ve Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsîrindeki Metodu*, s. 31-32.

Aliyyü'l-Kârî'nin tefsirinde takip ettiği metodla ilgili olarak şu noktalara temas edilebilir. Genellikle diğer müfessirlerin yaptıkları gibi Aliyyü'l-Kârî de, âyeti âyetle tefsir etme, âyetlerin yorumunda hadislerden istifade etme gibi prensipleri göz ardı etmemiştir. Yine o, âyetlerin nüzûl sebeplerini zikretmiştir. Kur'ân kelimelerin nasıl okunacağı noktasında apayrı bir yeri bulunan kıraat ilimlerinden de büyük ölçüde istifade eden Aliyyü'l-Kârî'nin bu konudaki kıraat farklılıklarını beyan etmiş ve bu farklılıklardan doğan mana değişikliklerine dikkat çekmiştir. Ayrıca o, tefsirinde değişik manalara yol açan kıraatleri izah etmiş ve şaz kıraatleri de zikretmiştir. Öte yandan Aliyyü'l-Kârî, yerine göre bazı âyetlerin yorumunda şiiirlerden deliller getirmeyi de ihmal etmemiştir. Yine müellif, sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn gibi ilk Müslüman nesillerden itibaren Kur'ân tefsirinde sıkça kullanılan İsrâîlî rivâyetleri de yer yer kullanmıştır.

c- Aliyyü'l-Kârî'nin tefsirinde dikkat çeken en önemli özelliklerden bir diğeri ise, Kur'ân'da 113 sûrenin başında yer alan besmeleyi, her seferinde farklı farklı açılardan yorumlamasıdır. Hiç şüphesiz o, bu metodunu, tefsirinde ana kaynak olarak zikredebileceğimiz, Kuşeyrî'den almıştır. İmam Kuşeyrî, Kur'ân tefsirinde her bir sûrenin başında yer alan besmeleyi müstakil olarak te'vil ve yorumlamaya gayret etmiş, çoğu kere birbirine benzerlik gösterse de değişik anlamları ortaya koyarak işârî bir besmele yorumu yapmıştır. Benzer metodu takip eden Aliyyü'l-Kârî de bir taraftan değişik âlimlerin görüşlerinden istifade ederek diğeri taraftan da dirâyet yönünü ortaya koyarak bismelenin yorumunda tefsir tarihinde benzerine az rastlanan özgün yaklaşımlar serdetmiştir.

Müellifin hayatı, eserleri ve *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı tefsirinin genel özellikleri hakkında bu şekilde kısaca söz ettikten sonra şimdi de onun besmele yorumu üzerinde durmak gerekir.

2. Aliyyü'l-Kârî'nin Besmele Yorumu

İslâmî ilimlerin hemen hepsinde önemli bir konum ihraz eden Aliyyü'l-Kârî, her bir sûre başındaki besmeleyi değişik açılardan yorumlayarak Kur'ân tefsir tarihinde eşine az rastlanan bir çalışma ortaya koymuştur. Burada yeri gelmişken besmele hakkında genel bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Besmele olarak bilinen “Bismillahirrahmanirrahim” lafzı, Kur'ân'da Tevbe sûresi hariç 113 sûrenin başında yer almaktadır. Bundan başka bir de Neml sûresinin 31. âyetinde de besmele zikredilmiştir. Bu sûrede geçen bismelenin Kur'ân'dan bir âyet olduğu hususunda ittifak vardır. Ancak sûre başlarında yer alan bismelenin hükmü konusunda değişik görüşler ortaya konmuştur. Malikî ve Hanefî âlimlere ve bir kısım Hanbeli bilginlere göre sûrelerin başlarında yer alan besmelelerin hiç biri âyet değildir. Diğer taraftan Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşte sûre başlarında yer alan besmelelerin her biri başlı başına bir âyet olmakla birlikte, zikredildiği sûrenin bir âyeti değildir. Konuyla ilgili olarak İmâm Şâfiî'den ise bismelenin geçtiği sûreden bir âyet veya sadece Fâtiha'nın başında yer alan bismelenin bir âyet olduğu şeklinde iki farklı görüş nakledilmiştir.²⁶

Burada Aliyyü'l-Kârî'nin söz konusu eserinde bismelenin fikhî yönünü ele almadığını ancak sürekli işari yorumlara yer verdiğini ifade etmemiz yerinde olacaktır.

²⁶ Konuyla ilgili değişik görüş ve yaklaşımlar için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye; Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, 1917, I/7; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ Efganî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Kâhire 1954. I/15-16; (bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, s. 43; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru kütübî'l-ilmîye, Beyrut, I/63; Suat Yıldırım, “Besmele” *DİA*, 5/529-540.

Besmele ile ilgili bu genel bilgilerden sonra hemen şunu belirtmek gerekir ki Aliyyü'l-Kârî her bir sûrenin başında yer alan besmele'yi yorumlarken özellikle belli başlı âlimlerin görüşlerinden faylanmışır. Bunların en başında, Aliyyü'l-Kârî'nin tefsirinde kendisinden "üstad" diye söz ettiği ve pek çok âyette görüşünden istifade ettiği Kuşeyrî gelmektedir. Aliyyü'l-Kârî'nin besmele ile ilgili yaptığı nakiller büyük ölçüde Kuşeyrî'ye dayanmaktadır.²⁷ Bununla birlikte görüşlerinden istifade ettiği diğer âlimler ise İmam Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ve Sehl b. Tüsteri (ö. 283/896) gibi tasavvuf ilminin önemli şahsiyetleridir.²⁸

2.1. Besmele'nin Genel Tarifi

Besmele, hasta kulların şifası, hakikati arayanların ışığı, yolunu kaybedenin rahata erdiği liman, vecd ehlinin imtihanı, gönlünde Allah korkusu taşıyanın hediyesi, arifin teselli ocağı, tevbeyle kilitlenmiş kimselerin sığınağı, Allah yolunda olan kimsenin aradığı kapı, ariflerin kendisiyle ferahladığı merci ve endişe içerisinde olanların hüznlerinin giderildiği yegâne başvuru kaynağıdır.²⁹

Aliyyü'l-Kârî, besmeleyi âhirette Allah'ın ru'yetine önemli bir vesile olarak görmektedir. Ona göre kâinatta meydana gelen her işin mutlak yaratıcısı olan Yüce Kudretin ismi, en önemli bereket kaynağıdır. Bu bereket sayesinde ise nice aşılmaz görülen yollar aşılacak ve vuslata erilecektir.³⁰ Bu yüzden her işe besmele ile başlamak gerekmektedir. Besmele öyle câmi bir mana bütünlüğüne sahiptir ki onun zikredilmesi, Allah'ın kullarına vereceği nimetlerin bereket kaynağını oluşturmaktadır. Öte yandan bismelenin hat

²⁷ Örnek için bkz. Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, IV/3, 33, 70, 112, 141, 164, 177, 189, 222, 240, 263; V/3, 13, 25, 38, 47, 61, 71, 86, 101, 117, 128, 140.

²⁸ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/26.

²⁹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/359.

³⁰ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/3.

olarak resmedilmesi de Allah'ın nimetlerinin iyice ortaya çıktığına delalet etmektedir.³¹

Yine besmele sayesinde şeytanlar def edilip kovulur. Uğursuz sayılan her bir işin üstesinden gelmek de aynı şekilde yine besmele sayesinde mümkün olabilmektedir.³²

Aliyyü'l-Kârî'ye göre pekçok hikmetli manaları ihtiva eden besmele, evrensel ilâhî mesajı kullara sunmak ve anlatmakla mükellef olan Peygamberlerin öteden beri sınımsız sarıldıkları bir unsurdur. Hatta Peygamberlerin izinden giderek insanları irşad eden Allah'ın veli kulları da besmeleden müstağni kalamamış ve adeta ona sınımsız tutunmuşlardır.³³

Ayrıca besmele sayesinde gece ve gündüzün güzelliğe ereceği, onun bereketiyle kurtuluş ve necâtin hâsıl olacağı hatırlatılarak Müslümanların her türlü bela ve musibetten bismelenin bereketiyle uzak kalabilecekleri bildirilmiştir.³⁴

Aliyyü'l-Kârî'ye göre besmele en büyük ilim olan Allah'ın varlığını ve ilâhî kudretin muttasıf olduğu iki mühim sıfatı kapsadığından her türlü işin önünde ve sonunda muhakkak zikredilmelidir. Daha açık ifâde etmek gerekirse besmele, hem Allah'ın varlığına delil olması hem de, şefkat beslemek ve merhamet göstermek manalarına gelen rahman ve rahim sıfatlarını de içermesi yönüyle Yüce Yaratıcının cömertliğini, engin rahmetini ve bereketini kapsamaktadır. Bunun sonucu olarak besmele ile başlanan her işte bereket hâsıl olacaktır.³⁵ Öte yandan Aliyyü'l-Kârî, İmâm Kuşeyrî'den naklen bismelenin manasını anlayan kimsenin kurtuluşa ereceği, onu

³¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/32.

³² Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/229.

³³ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/314.

³⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/408.

³⁵ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/177.

dilinden düşürmeyen ve sadece onun ismini anan kimseye de şefeâtçi olarak besmelenin kâfi olacağı kanaatini taşımaktadır.³⁶

Ayrıca Aliyyü'l-Kârî, besmelede Allah isminin zikredilmesini ve rahman ve rahim sıfatlarının anılmasını da yorumlayarak Allah ismiyle her türlü bereketin kulların üzerine inebileceğini rahman ve rahim isimleriyle de cennet nimetlerinin elde edilebileceğini, Cenab-ı Hakkın ru'yet ufkunda seyredilebileceğini ifade etmektedir.³⁷

Özetle ifâde etmemiz gerekirse, Aliyyü'l-Kârî, işârî yorumun önde gelen temsilcilerinden İmâm Kuşeyrî de olduğu gibi, sûre başlarında yer alan besmelenin, sadece sûreler arasını ayırmak gibi bir vazifesinin olmadığını ifâde ederek besmelenin lafzen tekrar edilmiş olsa da manen değişik anlam boyutlarının olabileceğinin altını çizmiş ve bu çerçevede büyük ölçüde bâtinî yorum kategorisinde değerlendirilebilecek yaklaşımlara yer vermiştir.³⁸

2.2. Besmele'nin İmlâ Yapısı

Besmelenin yazımıyla ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî'nin oldukça ilgi dikkat çekici yaklaşımları ve nakilleri vardır. Ona göre, bismillahda geçen ism kelimesindeki “elif” düşmüştür. Esas itibariyle bu kelime “biismillah” şeklinde olmalıdır. Konuyla ilgili Aliyyü'l-Kârî'nin naklettiğine göre İmam Kuşeyrî, bismillah kelimesinin yazılımında, 'ism'in başındaki hemzenin düşmesini ve “bâ” harfinin olduğundan uzun yazılmasını herhangi bir sebebe bağlamak istememiştir. Çünkü Allah'ın fiil ve icraatlarında sürekli bir sebep aranmaz. Bu nedenle Kuşeyrî, isim kelimesindeki elifin, düşmesinin sıkça kullanılması nedeniyle veyahut “bâ” harfinin uzatılmasının Allah'ın isminin bereketi sebebiyle olduğu şeklindeki görüşlerin

³⁶ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, IV/402.

³⁷ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/490.

³⁸ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/255; IV/3, 33, 70, 222, 240, 263; V/3, 13, 25, 38, 47, 61.

tutarlı olmadığını savunmaktadır. Onun bu yorumlarında Allah'ın kudretine ve azametine bir işâret söz konusudur ki Allah Teâlâ herhangi bir fiilini icra ederken onu hiç bir sebebe bağlamak zorunda değildir.³⁹

Aliyyü'l-Kârî, Kuşeyrî'nin görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra bismillah lafzının yazımıyla ilgili şöyle bir yaklaşımda bulunmuştur. Buna göre, bismillah kelimesindeki "bâ" harfinin uzatılmasında Allah'tan yardım talep etme manasını iyice ortaya çıkarma vardır.⁴⁰

Bilindiği üzere Arap dilinde kelimelerin hareklenmesi de ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü kelimeye yüklenen mananın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, ancak harekenin doğru okunması durumunda mümkündür. Bu anlamda Aliyyü'l-Kârî, besmelede bulunan bazı kelimelerin harekelerinden yola çıkarak, değişik yorumlar ortaya koymuştur. Besmeledeki "bâ" harf-i cerinin, kendisinden sonra gelen kelimeyi kesre yaptığını hatırlatan Aliyyü'l-Kârî, ba harfinin altında nokta bulunmasını, her bakımdan tevazu ve mahviyete işâret olarak yorumlamıştır.⁴¹ Yine bismillah kelimesinde geçen sin harfinin sakin olması da, Kuşeyrî'den nakle şöyle değerlendirilmiştir. 'Bâ' harfi, huşû', hudû', cehd ve gayret içerisinde mülayemeti bırakmamaya, bundan sonra da sükûnet ve gönül huzuru içerisinde kaderi beklemeye işâret etmektedir. Aynı şekilde besmelede yer alan "mim" harfi de Allah'ın minnet ve ihsanı şeklinde yorumlanmıştır.⁴²

Diğer taraftan Aliyyü'l-Kârî, besmele kelimesinde yer alan "bâ", "sin" ve "mim" harfinin yorumunda Hz. Paygamber'den nakledilen bir rivâyeti esas alarak değişik yorumlar geliştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, bismillah kelimesinde yer alan "bâ"

³⁹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/34.

⁴⁰ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/34.

⁴¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/101.

⁴² Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/101.

harfinin Allah'ın behasına (güzellik ve letafet); "sin" harfinin O'nun senasına (yüceliğine) ve "mim" harflerinin de onun melikliğine işâret ettiğine yönelik Hz. Peygamber'den bir hadis nakledilmiştir.⁴³ Bilebildiğimiz kadarıyla sahih hadis kitaplarında bulunmayan bu rivâyetin peşisıra Aliyyü'l-Kârî şu yorumları yapmıştır:

"Bâ" harfi, ilâhî hazinenin kapısına, "sin" harfi Hz. Muhammed Mustafa'nın risâletine ve "mim" harfi de Muhammedî velâyetin mülkiyetine işâret etmektedir. Aliyyü'l-Kârî, bismillah kelimesindeki "bâ", "sin" ve "mim" harfleri hakkında pek çok işari yorumda bulunmasına rağmen, Allah kelimesi ile ilgili olarak harflerden hareketle yoruma gitmek yerine daha genel bir bakış açısı takip etmiştir. Ona göre herkes, Allah lafzının manasını hidâyetten nasibi ölçüsünde anlamaya muktedir olabilecektir. Bu noktada Aliyyü'l-Kârî, esma-i hüсна ile Allah ismi arasındaki farka işâret etmiş, lafzatullahın, Allah'a yapışmak ve ondan yardım istemek; diğer isimlerin ise o isimlerin gereğine göre amel etmek (tehalluk) için olduğuna yönelik görüşleri zikretmiştir.⁴⁴

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Âliyyü'l-Kârî'nin besmelenin yazımıyla ilgili olarak pek çoğu itibariyle işârî özellikte bulunan yorumlara yer vermiş ve zâhiren tekellüflü olan görüşleri zikretmiştir.

2.3. Besmele'nin Dilbilimsel Açıdan Tahlili

Kur'ân'da toplam 114 defa zikredilen besmele isim, Allah, rahman ve rahim kelimelerinden oluşmaktadır. Aliyyü'l-Kârî,

⁴³ Ne var ki Aliyyü'l-Kârî'nin hadis olarak zikrettiği bu rivâyetler, sahih hadis kaynaklarında yer almayıp, müellifin en önemli kaynaklarından birisi sayılan İmam Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârat* adlı tefsirinde geçmektedir. (bkz, Kuşeyrî, Abdü'l-Kerim, *Letâifü'l-işârat*, thk. İbrahim Besyuni, Mısır 1981, I/44.)

⁴⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/25-26.

besmele tefsirinde söz konusu bu kelimelerin tefsirini yapmaktadır. Bu yüzden besmelenin kavramsal tahliline değinmek gerekmektedir.

2.3.1. Besmele'deki İsim Kelimesinin Anlamı

Malum olduğu üzere besmelede yer alan ilk kelime “be” harf-i ceriyle beraber kullanılan “isim” kelimesidir. Değişik köklerden türediği ifâde edilen isim kelimesiyle ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî dikkat çekici yorumlar yapmıştır. Bu çerçevede Aliyyü'l-Kârî yücelik, alamet, dağlama ve hürmet anlamına gelen isim kelimesinin “sümüv” ve “vsm” kökünden geldiğini ifâde etmiştir.⁴⁵ Bu açıklamanın peşisıra müellif, İmam Kuşeyrî'ye ait olan şu yorumları alıntılamıştır: “Allah'ın ismini anan kimse, bütün çeşitleriyle cehd ü gayret göstermeye namzettir ve Allah'ın himmetiyle de müşahede âlemlerine yükselmiş olur. Şekil itibariyle nişanlardan yoksun olan kimse, asla batınî yüceliklere ve derecelere erişemez. İç dünyası olgunlaşmayan kimse de Allah'ı andığı vakit, onu zikretmesinin lezzetini tadamaz ve Allah'a yakınlığa eremez.”⁴⁶

Aliyyü'l-Kârî isim kelimesi etrafında yapılan etimolojik tahlilleri dikkate alarak bu kelimenin yücelme ve yükselme manalarına gelen “sümüvv” kelimesinden türediğini belirtmiş ve buna göre de Allah'ı anan kimselerin derece olarak yükseleceklerini ve Allah'ın marifetine eren kimselerin de aynı şekilde yüceceklerini ifade etmiştir. Yine besmeledeki isim kelimesinin nişan/alamet anlamına gelen “vsm” kökünden geldiği yönündeki görüşe de dikkat çeken müellif, Allah'ı anan kimsenin, kendisini ona ibadete nişanlamış gibi olacağını belirtmektedir.⁴⁷

⁴⁵ Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, ts, vsm mad., 38/306; Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., I/392.

⁴⁶ Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., I/392.

⁴⁷ Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., I/392; Ayrıca bkz. Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., II/468.

Görüldüğü gibi Aliyyü'l-Kârî, besmeledeki isim kelimesiyle ilgili olarak ortaya atılan değişik görüşlerin her birinin doğru olma ihtimaline dikkat çekerek adeta tüm işârî yorumları tek bir potada eritmeyi denemiştir.

2.3.2. Besmele'deki "Lafza-i Celâl"

Besmele terkinde yer alan Allah kelimesiyle ilgili de değişik görüşler serdeden Aliyyü'l-Kârî, Allah kelimesinin en temel manasının bütün yüceliklere sahip anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında "bismillah" terkinde, erişilmez güç ve kuvvetin sahibi ve yardımıyla anlamlarına gelmektedir.⁴⁸ Öte yandan Allah isminin ism-i a'zam olduğu şeklindeki bir görüşü de nakleden Aliyyü'l-Kârî, Abdülkadir Geylânî'den referansla, Allah'ı anan kimsenin kalbinde ondan başkasına yer vermemesi halinde ism-i a'zam duasının makbul olacağını ifade etmiştir.⁴⁹ Diğer taraftan o, bismillah kelimesinin Allah'ı anma konusunda adeta tiryaki olmuş kimselerin en önemli zikir kaynağı olduğunu, böylece Allah'ın o kimselerden dünyanın zehrini ve ukbanın elemi def ettiğini de zikre değer bulmuştur. O, bu görüşüne بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ، فِي الْأَرْضِ، وَلَا فِي السَّمَاءِ "İsmiyle beraber, ne yeryüzünde ne de sema da hiçbir zararın dokunmayacağı Allah'ın adıyla"⁵⁰ şeklindeki rivâyeti delil olarak getirmiştir. Buna göre, Allah'ın izminin zikredilmesi, maddî-manevî her türlü sıkıntılara karşı sığınat ve koruma vazifesi görmektedir.⁵¹

Bütün bu yorumlardan ayrı olarak *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* adlı eserde Allah ismiyle ilgili olarak daha başka değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Müellife göre Allah isminin en latif

⁴⁸ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/26.

⁴⁹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/26.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1999, *Edeb*, 110.

⁵¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/26.

nüktelerinden birisi, bu lafzatullahın Allah'ın varlığının bekasına işaret ve tenbihte bulunmasıdır. Bu noktadan hareketle denebilir ki Allah kelimesinden bir harf düşse bile yine o lafza-i celâlde Allah'ın varlığına işaret eden remizler görülmektedir. Söz gelimi, "Allah" kelimesinin başında yer alan "hemze" düşse, "Lillah" şeklinde okunur. "Lillah" kelimesinde yer alan lam harfi düşse "Lehu" olur. Son olarak "Lehu"daki lam da düşse "Hu" harfi kalır ki bu da yine Allah'ın varlığına işaret etmektedir.⁵² Aliyyü'l-Kârî'nin bu yorum ve tespitinin bulunduğu dönem itibariyle oldukça orijinal olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Öte yandan Aliyyü'l-Kârî, Allah kelimesinin mürtecel veyahut müştak olduğu noktasında âlimlerin görüş ayrılıklarından da söz etmiştir. Allah kelimesinin etimolojik olarak "elihe" fiilinden türediği, dolayısıyla da bunun masdarının ibâdet edilen manasına gelen ilâh şeklinde olduğu ifâde edilmiştir.⁵³ Konuyla ilgili bir diğer görüşe göre ise Allah kelimesi, "velihe" fiilinden müştaktır. Bu durumda "velihe" kelimesinin başında yer alan vav harfi elife dönmüştür. Velihe kelimesinin ise "hayrette kalmak" manasına geldiğini ifâde eden müellif, akıl sahibi kimselerin Allah'ın zatını ve isimlerini anlama hususunda hayret içerisinde kalacaklarını belirtmektedir.⁵⁴

Bazı dilcilere ve müfessirlere göre Allah kelimesinin türediği diğer bir fiil ise "lâhe" kelimesidir.⁵⁵ Aliyyü'l-Kârî, Allah isminin, "gizlenmek ve örtünmek" manalarına gelen bu fiilden müştak olması durumunda O'nun bütün zaman ve mekânlarda gözlerden ve başkalarının müşahedesinden gizlenmesini hatta hiçbir gözün O'nu

⁵² Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/26.

⁵³ Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, 1. Baskı, Dârü'l-Kalem, Dımaşk; Dârü's-Şamiyye, Beyrut 2002/1423, "elh" mad., s. 82.

⁵⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/255.

⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, XXXVI/495.

görmeye muktedir olamamasını ifade ettiğini vurgulamıştır.⁵⁶ Hiç şüphesiz müellif, bu yorumuyla, Allah'ın zâhiri gözlerle görülmesinin muhal olduğuna vurguda bulunmuştur. Yoksa Allah Teâlâ, yaratmış olduğu mahlûkatıyla ve ortaya koyduğu fiil ve eserleriyle her daim müşahede edilmektedir.

Ayrıca Aliyyü'l-Kârî, değişik sûre başlarında yer alan besmeleyi tefsir ederken genellikle bismillah terkiibini, "Açık-gizli veya umumî-hususî olsun zâhirî ve batinî bütün nimetleriyle mahlûkatını rızıklandırın vâcibu'l-vucûd olan Allah'ın ismiyle." şeklinde de yorumlamıştır.⁵⁷

Özetle ifâde etmemiz gerekirse, Aliyyü'l-Kârî, Allah isminin türediği değişik görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunma yerine bu konuda yapılan her yaklaşıma yer vermeyi tercih etmiştir. Ayrıca onun Allah isminden sırasıyla harf düşürüldüğü zaman da yine o ismin Allah'a delâlet ettiği yönündeki izahı da bulunduğu dönem itibariyle son derece özgün ve orijinaldir.

2.3.3. Besmele'deki Rahmân ve Rahîm Kelimelerinin Anlamı

Aliyyü'l-Kârî'nin besmele cümlesinde yorumladığı diğer iki kelime ise rahman ve rahim kelimeleridir. Rahmet kökünden türemiş olan her iki kelime de kalb inceliği, merhamet, rahmet, incelik, lütufta bulunma gibi manalara gelmekte ve aynı zamanda mübalağa içermektedir.⁵⁸ Ne var ki bu ikisi arasında fazilet bakımından bir derecelendirme söz konusu değildir. Ancak Aliyyü'l-Kârî, pek çok İslâm âliminin de belirttiği üzere⁵⁹ rahman isminin, rahim ismine göre

⁵⁶ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/255.

⁵⁷ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/359.

⁵⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, r-h-m- mad., s. 347.

⁵⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, s.347; Ayrıca bkz. Ebû'l-Bekkâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessetü'r-risâle, Beyrut 1998/1419, s. 467.

daha kapsamlı olduğunu ifâde etmiştir. Zira rahman Allah'dan başkasına asla isim olmaz iken rahim ise Allah'ın dışındaki kimseler içinde kullanılmaktadır.⁶⁰

İlâhî kelim'da sık sık abes ve manasız tekrarın kesinlikle olamayacağını vurgulayan Aliyyü'l-Kârî, rahmân ve rahîm isimleri her ne kadar birbirlerine yakın manada kullanılmış olsalarda işin aslında iki kelimenin de değişik mana zenginliklerine sahip olduğunu hatırlatmıştır. Bu noktadan hareketle, rahmân isminin zahirî, rahîm isminin ise batınî nimetleri kapsadığı ifâde edilmiştir.⁶¹ Yine Rahmân isminin daha umumî, rahîm isminin ise daha hususî olduğu vurgulanmıştır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Rahmân, kâinatta yaşayan herkese rızık veren manasına gelmekte iken rahîm müminlere has özel nimetler bahşetme anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Allah'ın umumî rahmetiyle bütün insanlara rızık vereceği, hususî rahmetiyle de ihlase ermiş enbiya ve asfiyâyâ rahmetiyle muamele edeceği söylenebilir.⁶²

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere söz konusu tefsirde rahmân ve rahîm kavramları arasındaki anlam farklılıkları üzerinde durulmuş ve besmelede geçen kelimeler değişik açılardan te'vîl edilmeye çalışılmıştır.

2.4. Besmele'nin Bulunduğu Sûre Bağlamında Anlamlandırılması

Öncelikle ifâde etmek gerekirse, Aliyyü'l-Kârî'nin her sûrenin başında yer alan besmeleyi ayrı ayrı te'vil etme gayreti içerisinde bulunması, onun Kur'ân'da tekrar olmadığı yönündeki görüşüne dayanmaktadır. Müfessir Kur'ân'da faydasız tekrarın bulunmadığından hareketle istisnanız her bir sûre başında yer alan

⁶⁰ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, r-h-m mad., s. 347.

⁶¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/27-28; Ayrıca bkz. Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, s. 347.

⁶² Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/392.

besmeleyi, yerine göre uzunca yerine göre kısaca te'vil etmiştir. Ona göre her bir sûrede besmelenin tekrar edilmesi, Allah'ın dünyada herkesi içine alan umumî rahmeti ile âhirette mü'minlere nasip olacak husûsî rahmetinin hemen her bir sûrede işlenmesi sebebiyledir. Yani Allah'ın kullarına mesajını ilettiği her bir sûre, O'nun eşsiz rahmet ve merhametinden neşet etmiştir. Kul her bir sûreyi okumadan evvel, Allah'ın bütün zaman ve mekânlarda hâkim olan Allah'ın ismiyle ve nişanıyla sûreye başlamaktadır.⁶³

Aliyyü'l-Kârî, Kehf sûresinin başında yer alan besmeleyi yorumlarken şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Her bir sûre besmele ile başlayıp, onunla bitmelidir. Çünkü bunda, ism-i a'zam olan Allah'ın ismi vardır. Ve yine besmelede sürekli Allah'a dua etmeyi gerektiren ve kullara sürekli ona övgüde bulunmayı hatırlatan rahman ve rahim isminde iki sıfat bulunmaktadır."⁶⁴

Yine o, Meryem sûresinin başında zikredilen besmele ile ilgili olarak onun sayesinde büyük kapıların açıldığını, her yüce işe onunla başladığını, taşlanmış şeytanların hepsinin onunla kovulduğunu ve her türlü uğursuz mahlûkattan ve kötü arkadaştan onunla korunulduğunu bildirmiştir.⁶⁵

Sûfi müfessir, Furkan sûresinin başında zikredilen besmele hakkında da Allah'ın ismi anıldığı zaman her yeri bereket kapladığını, her şeyin harekete geçtiğini, rahmet ve merhamet sayesinde ona ait nimetlerin ortaya çıktığını ve cennetin hâsıl olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Kasas sûresindeki besmele ise müellif tarafından şöyle tahlil edilmiştir: "Allah'ın ismiyle sabah ve akşam mutluluğa erilir. Onun

⁶³ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I/255.

⁶⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/177.

⁶⁵ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/229.

⁶⁶ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/490.

ismi sayesinde kurtuluş ve necat umulur. Dünya saadeti ve ahiret nimetleri ancak onun isminin bereketiyle ortaya çıkar. Her türlü işin başı da sonu da Allah'a aittir. Sürekli Allah'ı anan, daim ona şükreden, sahv ve sekr hallerinde Allah'ı zikretmekle meşgul olan kimseye müjdeler olsun."⁶⁷

2.5. Tevbe Sûresinin Başında Besmele'nin Bulunmaması

Kur'ân-ı Kerîm'de 113 sûrenin başında bulunan besmele, sadece Tevbe sûresinde zikredilmemiştir. Aliyyü'l-Kârî, Tevbe sûresinde kâfirlere karşı uygulanan emanın kaldırıldığını ve bu sebeple de bizatihi kendisi eman olan bismelenin sûre başında zikredilmesinin uygun olmadığına temas ederek konuyla ilgili geleneksel görüşü benimsemiştir.⁶⁸ Aliyyü'l-Kârî ayrıca sahâbe arasında Enfal sûresi ile Tevbe sûresinin tek bir sûre olup olmadığı konusunda ihtilaf vâki olduğu için, bismelenin yazılmadığını, bu nedenle iki sûre arasının boş bırakıldığını ifade eden bir görüşü nakletmiştir.⁶⁹

Aliyyü'l-Kârî Tevbe sûresinin başında bismelenin yer almamasıyla ilgili olarak geleneksel yaklaşımları ortaya koyduktan sonra işârî bir yorumda bulunarak konuya oldukça özgün bir bakış açısı getirmiştir. Buna göre kâfirlere ultiatomun söz edildiği Tevbe sûresinde besmele zikredilmeyerek, Allah'dan ayrılığa dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla besmeleden mahrum ve uzak olmak, vuslata ve hakikate ermeye, dolayısıyla da Allah'a yakın olmaya en büyük bir engel teşkil etmektedir.⁷⁰

⁶⁷ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, IV/70.

⁶⁸ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/255; Ayrıca bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, s. 44; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, Beyrut: Dâru'l-fikr, III/282.

⁶⁹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/255.

⁷⁰ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/255-256.

Müellif, bu konu etrafında İmam Kuşeyrî'nin görüşlerine de yer vermiştir. İmam Kuşeyrî'ye göre, Allah Teâla, sadece Tevbe sûresinin başında besmele'yi zikretmeyerek, bununla da dilediğini yapmaya muktedir olduğunu hatırlatmıştır. Yine ona göre besmele, Kur'ân'dan bir âyet olup her sûrenin başına konulmuş olmasına rağmen Tevbe Sûresinde zikredilmeye uygun görülmemiştir. İmam Kuşeyrî, Tevbe sûresinin başında bismelenin yer almamasını, kâfirlere karşı söz edilen ültimatoma bağlamanın uzak bir görüş olduğunu ifâde ederek sünnî tefsir geleneğindeki hâkim anlayıştan farklı bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. O, Tevbe sûresine benzer muhtevanın Kafirûn, Hümeze, Beyyine, Tebbet, gibi pek çok sûrede de bulunduğunu dolayısıyla buralarda Allah'ı inkâr edenlerden söz edilmesine rağmen, başlarında bismelenin var olduğunu ifade etmiştir.⁷¹

Sonuç itibariyle, Aliyyü'l-Kârî'ye göre Tevbe sûresinde kâfirlerden emanın kaldırılması sebebiyle bizzat eman olan besmele, bu sûrede zikredilmemiştir. Müellif bu yaklaşımıyla İslâm âlimleri tarafından ileri sürülen genel hâkim anlayışa mutabık kaldığını göstermektedir.

2.6. Sûre İsimlerine Göre Besmele Yorumu

Aliyyü'l-Kârî'nin, besmeleyi yorumlarken bazı sûre isimlerini dikkate alması son derece özgün ve dikkat çekicidir. Söz gelimi o, Enbiyâ sûresinde yer alan besmeleyi yorumlarken “Enbiyâ işin başında Allah'ın ismine sınımsız sarılmış, onlardan sonra gelen evliya da yine besmeleye yapışmışlardır.” demek sûretiyle Allah'ın insanlara rehberlik yapmaları için gönderdiği peygamberlerin, besmele ile olan münasebetlerine telmihte bulunmuştur.⁷²

⁷¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, II/255.

⁷² Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/314.

Aliyyü'l-Kârî'nin bu yaklaşımını Hâc sûresinin başında da görmek mümkündür. Müellif söz konusu sûrede yer alan besmeleyi, Hâc ibâdeti ile birlikte ele alarak şöyle bir te'vil geliştirmiştir: "Hac ibâdetinde peşine düşülen, maksûd ve murad olan Allah'ın ismiyle! Ancak Allah'a hac edilir. Ve yine ancak ona telbiye de bulunulur. Ayrıca sadece Allah'a nida edilir. Ve sadece onun için kurban kesilir."⁷³

Aynı şekilde Mü'minün sûresinde yer alan besmele yorumunda da Aliyyü'l-Kârî, Allah'a gönülden inanmış mümin kimselerin akibetlerinin felah ve kurtuluşa erme olacağından hareket ederek şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Allah'ın ismini anan kimse sabah ve akşam vakitlerinde güzelliğe erer. Onun ihsan ve lutfuyla mümin kimseler felaha erer ve kurtuluşu bulur. Yine besmelenin bereketiyle, her dürlü dert, tasa ve bela zâil olur."⁷⁴ Görüldüğü üzere Aliyyü'l-Kârî, çok fazla örneği olmamakla birlikte sûre isimleri ile besmele münasebetini kurarak işârî yorumlarda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Burada yeri gelmişken özellikle vurgulamak gerekir ki Aliyyü'l-Kârî, besmeleyi sûre isimleriyle birlikte yorumlama metodunu benimseyerek kendi üstadı sayılan İmam Kuşeyrî'den ve seleflerinden ayrılmıştır. Zira Kuşeyrî de sûre başlarında bulunan besmeleleri değişik açılardan yorumlasa da bilebildiğimiz kadarıyla besmelenin sûre adıyla bir münasebetini kurma yoluna gitmemiştir.

Aliyyü'l-Kârî'nin besmele ile ilgili zengin muhteva ve değişik anlamlar içeren yorumlarına temas ettikten sonra şu hususa da temas etmek kanaatimizce objektif bir tutum olacaktır. Aliyyü'l-Kârî'nin besmele üzerinden yaptığı bir takım teviller değişik açılardan tenkitlere maruz kalmış ve zorlama yorumlar olarak değerlendirilmiştir. Bu tenkitleri sistemli bir şekilde ortaya koyan

⁷³ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/362.

⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, III/408.

âlimler arasında en dikkat çeken İmam Zehebî'dir. İmam Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin* adlı eserinde Aliyyü'l-Kârî'nin ismini tasrih etmemekle birlikte onun yorumlarına benzer değişik te'villere yer vermiş, ancak kelimeleri oluşturan harflere sırlı manalar yükleyip onları ilimlerin kaynağı, dünya ve ahiret mükâşafesinin aslı gibi değerlendirmenin uygun olmayacağını açıkça vurgulamıştır.⁷⁵ Yine Zehebî, harflere verilen bu manaların Kur'ân'ın asıl anlamları oluşturduğunu iddia etmenin makul olmadığını da özellikle belirtmiştir. İşârî tefsire mesafeli duruşuyla dikkatleri çeken İmâm Zehebî'ye göre işârî tefsirlerde görülen bu kabil yorumlar, bir ölçüde keşfe ve ittilaya dayansa da aklî ve bürhanî hiçbir delil içermemekte ve kesinlikle şer'î bir delil olma özelliği taşımamaktadır.⁷⁶ İmam Zehebi bütün bu yaklaşımları ortaya koymakla birlikte sûfiler tarafından yapılan yorumların, arap dili ve edebiyatında yer alan herhangi bir kullanımla örtüşmesi durumunda da kabul edilebileceğinin altını çizmiştir. Ona göre âyetler hakkında yapılan yorumlar, temelde Kur'ân'ın kendilerine indirildiği arap toplumundaki bir olgusalığa karşılık gelmelidir. Çünkü Kur'ân, onlara ve onların bulunduğu şartlara ve durumlara göre nazil olmuştur. Yoksa âyetlerin zahirî tefsirlerini terk edip batînî tefsirlere gitmek doğru olmaz.⁷⁷ Bu noktada özellikle vurgulamak gerekir ki İmam Zehebî tarafından dildeki herhangi bir delile dayanmaksızın yapılan batînî yorumlara itirazın en önemli sebebi, bu yorumların sahabe ve tâbiûn âlimlerinden aktarılmamış olmasıdır. Zira o, ümmetin ittifakıyla Kur'ân'ın hem zâhîri hemde batînî manalarını sahabe ve tabiûn âlimlerinin bildiği görüşündedir. Bu nedenle onların bilmediği ve temsil etmediği bir metoda sarılmak uygun değildir.⁷⁸

⁷⁵ Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, Mektebetü Vehbe, Kâhire II/270.

⁷⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, II/270-271.

⁷⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, II/271.

⁷⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, II/271-272.

Sonuç

“Aliyyü'l-Kârî'nin *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân* Adlı Tefsir'inde Besmele Yorumu” isimli makalede, müellifin besmele ve bismelenin yer aldığı sûre başlarına uygun yorumu dikkat çekici yönleriyle ele alınmıştır. Besmele, tefsir kitaplarında genellikle Fatıha sûresinin başında izah edilmiş diğer sûrelerde ise tekrara düşme kaygısıyla yeniden tefsire konu edilmemiştir. Ancak Kur'ân âyetlerine işârî yorumlar getiren Kuşeyrî, Nîmetullah Nahçivânî ve Aliyyü'l-Kârî gibi zatlar, konuyla ilgili genel tutumun aksine her sûre başında yer alan besmeleyi ayrı ayrı yorumlamayı tercih etmişlerdir. Hiç şüphesiz bu alanda en kayda değer çalışmaları ortaya koyanların başında, tasavvuf ehlinin en muteber şahsiyetlerinden biri olan Kuşeyrî gelmektedir. Yakın zamanda tefsiri matbû hale getirilen Aliyyü'l-Kârî de, başta besmele olmak üzere pek çok âyetin tefsirinde, üstadı olan İmam Kuşeyrî'den bir hayli istifade etmiştir. Bununla birlikte Aliyyü'l-Kârî'nin pek çok âyetin yorumlanmasında değişik bakış açıları sunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Netice itibariyle Aliyyü'l-Kârî, Kur'ân'da asla lüzumsuz tekrar olmadığını belirterek her bir sûre başında yer alan bismelenin müstakil olarak tefsire konu edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu çerçevede Aliyyü'l-Kârî, Kur'ân'da yer alan bütün besmele lafızlarını tefsir etmiş, bazen besmele ile sûrenin ismi arasında irtibat kurarak değişik yorumlar geliştirmiştir. Ancak bu yorumların söz konusu eserde oldukça sınırlı olduğu göze çarpmaktadır. Şunu hemen ifade etmeliyiz ki, sûre başlarında yer alan her bir bismelenin ayrı ayrı yorumlanması oldukça orijinal bir yaklaşım olmakla birlikte sûre muhtevaları dikkate alınarak yapılacak bir besmele yorumunun çok daha orijinal olacağı aşîkârdır. Nitekim

Nahçıvânî'nin tefsirinde bunun örneğini görmek mümkündür.⁷⁹ Ancak Aliyyü'l-Kârî de besmele ile sûre muhtevası arasında bir irtibat ve bağlantı kurmamıştır.

Ayrıca müfessir Aliyyü'l-Kârî'nin besmele ile ilgili olarak ortaya koyduğu te'villere bakıldığında bunların genel hatlarıyla işârî karakterde olduğu ve sübjektif yönü ağır basan yorumlar içerdiği görülmektedir. Bu sebeple Aliyyü'l-Kârî'nin işârî özellikteki tefsirinde yer alan besmele yorumu, her sûre başında yer alan besmeleyi farklı farklı tefsir ve te'vîl etmesi yönüyle önemli olmakla birlikte yapılan yorumların büyük ölçüde birbiriyle benzerlik arz etmesi ve genelde işârî yorumların hâkim olması cihetiyle de tenkide tabi tutulabilir.

Kaynakça

Akpınar, Ali, *İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002.

Aliyyü'l-Kârî, Nureddîn Ali b. Muhammed b. Sultan, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, thk. Nâci Süveyd, Dâru Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2013.

....., *Mes'eletün fi'l-besmele*, thk. Muhammed b. İbrahim b. Fâzıl el-Meşhidânî, Mecelletü Külliyyâtî'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-arabiyye, sayı:36. s.21-53.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

Bedir, Ahmet, *el-Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı tefsirinde Basmelenin Yorumu*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2000, sayı: VI.

⁷⁹ en-Nahçıvânî Şeyh Ulvan Baba Nimetullah b. Mahmud el-Azerbaycânî, *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye*, Âsitane Kitâbevi, İstanbul 1325, I/17, 19.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârülhilâfetalıyye; Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, 1917.

Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Müessetü'r-risâle, Beyrut 1998/1419.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Heysen b. Nizar Temim, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1999.

Hâdîmî, Ebû Saîd, *Risâletü'l-besmele*, Âsîtâne, İstanbul ts.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Cevâhîru'l-Kur'ân*, Mısır 1329.

....., *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrût ts.

Karadaş, Cağfer, "Aliyyü'l-Kâri'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı:5, cilt: V, 1983.

Kettânî, er-Risâletü'l-Müstatrete, İstanbul 1986.

Kutluay, Halil İbrahim *el-İmâm Aliyyü'l-Kâri ve Eseruhu fi ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyyin, ts.

Kuşeyrî, Abdü'lKerim, *Letâifü'l-işârat*, thk. İbrahim Besyuni, Mısır 1981.

Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, , Dâru Sâdır, Beyrut ts,

Nahçivânî Şeyh Ulvan Baba Nimetullah b. Mahmud el-Azerbaycânî, *el-Fevâtihi'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihi'l-gaybiyye*, Âsitane Kitâbevi, İstanbul 1325.

Öztürk Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk; Dâru'ş-Şamiyye, Beyrut 2002/1423.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ Efganî, Dâru'l-kütübî'l-İlmiye, Kahire 1954.

Şâfîî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru Kütübî'l-İlmiye, Beyrut ts.

Turan, Abdülbaki Aliyyü'l-Kârî'nin *Hayatı, Eserleri ve Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân Adlı Tefsîrindeki Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 1981.

Yıldırım, Suat, "Besmele" *DİA*, İstanbul 1992.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, ts.

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, Mektebetü Vehbe, Kâhire ts.

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1957/1376.

Zirikli, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârif, *el-A'lam*, Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerli, 1. Baskı. Dâru Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrût 1995.

ÇETECİ ABDULLAH PAŞA VE ENHÂRU'L- CİNÂN İSİMLİ ESERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ali AKAY*

Özet

Bu makalede Çeteci Abdullah Paşa'nın ayet bulma fihristi alanında yazmış olduğu Enhâru'l-Cinân isimli eseri üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır. Kur'an'ın nüzûlünden itibaren kitap haline getirilişine ve anlaşılmasına yönelik olarak Müslümanların yapmış oldukları çabalara kısaca değinilmiştir. Abdullah Paşa'nın hayatı üzerinde durulmuştur. Enhâru'l-Cinân isimli eserinin yazılış amacı, nüshaları, içeriği ve benzer eserlerle karşılaştırılarak ilmî değeri, alana katkısı ve işlevselliği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çeteci Abdullah Paşa, Enhâru'l-Cinân, Kur'an, el-Mu'cemu'l-Mufehres, Ayet.

Chataci Abd Allah Pasha and an Evaluation on his Work: Anhâr Al-Cinân

Abstract

In this paper, the work of Chataci Abd Allah Pasha on finding verses which is called as Anhâr al-Cinân was evaluated. It was briefly touched on the efforts of Muslims for making Holly Qur'an

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

comprehensible from its revelation to collecting it into a book. It was insisted on the life of Abdullah Pasha. It was laid stress on the reason why the Anhâr al-Cinân was written, its coppies, content and also insited on its scientific value, contribution to the field and functionality by comparing with the similar works.

Key Words: Chataci Abd Allah Pasha, Anhâr al-Cinân, Qur'ân, el-Mu'jam al-Mufahas, Verse.

Giriş

Kur'ân Müslümanların din ve dünya hayatları için temel rehberdir. Nüzûlünden itibaren kıyamete kadar değişik zaman ve yerlerde yaşayan Müslümanlar onu rehber edinmiş ve ona hizmeti görev bilmişlerdir. Rehberliğine uymak ve ona hizmet büyük bir görev olmuştur. Nazil olduğu andan itibaren hem kitap haline getirilişi hem de anlaşılması ve yaşanması için âlimler yoğun bir çaba sarfetmişlerdir.

Kur'ân, nazil olduğu andan itibaren Hz. Peygamber tarafından hem insanlara tebliğ edilmiş hem de yazdırılmıştır. Bu yazılı metinler Hz. Peygamber'in yanında muhafaza edilmiştir. Vahyin ne zaman kesileceği bilinmediğinden Kur'ân, Hz. Peygamberin sağlığında iki kapak arasına alınamamıştır¹. Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir döneminde bilhassa Ridde savaşlarında çok sayıda hafız sahabilerin şehit düşmesi Hz. Ömer'i telaşlandırarak harekete geçirmiştir. Kur'ân'ı bir araya toplama fikrini Hz. Ebu Bekir'e açmış

¹ İbn Atiyye el Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, I, 49; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, I, 37; ez-Zerkeşî, Burhânuddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs byy. 1404/1994, I, 235-236; es-Suyûtî, Celâuddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr İbn Kesîr- Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk-Beyrut, 1414, 1993, I, 181; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1409/1988, I, 249-250; Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, İFAV, İstanbul, 1993, s. 45-46; Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDVY. Ankara, 1989, s. 90; Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 62-66; Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 118-119.

ve onu bu işe ikna etmiştir. Hz. Ebû Bekir bu iş için Zeyd b. Sâbit'i görevlendirerek, yanlarında yazılı Kur'an nüshaları ve parçaları olanların, bu metinlerin Kur'an ayetleri olduğuna dair iki şahitle birlikte Zeyd b. Sabit'in başkanlığındaki heyete başvurmalarını duyurmuştur. Böylece Kur'an, eksiksiz bir şekilde toplanmış ve bu Mushaf nüshası Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiştir. Onun vefatından sonra Hz. Ömer'e, ondan sonra da kızı Hafsa'ya intikal ettirilmiştir².

Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde artan fetihlerle birlikte, İslam coğrafyası genişlemiş ve başka kültür ve dinlere mensup olanlar İslam'a girmeye başlamışlardır. Bu Müslümanlar kendi bölgelerinde meşhur olan sahabinin Mushaf ve kıraatiyle Kur'an'ı öğrenmiş ve okumuşlardır. Bu durum da bazı yerlerde ciddi ihtilaf ve tartışmalara yol açmıştır. Özellikle Ermenistan ve Azerbeycan fethine katılan Müslümanlar arasındaki okuma farklılıklarından kaynaklanan ihtilaflar, bazı sahabileri endişelendirmiş ve Hz. Osman'a müracaat ederek bir çözüm yolunu bulmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'in bir araya getirdiği mushafı çoğaltarak belli başlı İslam beldelerine göndermeye karar vermiştir. İstinsah ve çoğaltma işi, Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. Beş altı yıllık bir çalışmanın sonucu olarak Kur'an nüshaları çoğaltılmış ve değişik beldelelere gönderilmiştir³. Ancak bu Mushaflara rağmen, bu Mushaflarda nokta ve harekelerin olmayışından dolayı zaman zaman okuma güçlükleri ve ciddi okuma yanlışları da olmuştur. Bu meseleyi çözmek için Irak valisi Ziyâd b. Ebîh harekete geçmiştir. O, okuma yanlışlıklarını önlemek için Ebu'l-Esved ed-Düelî'yi (ö. 69/688) görevlendirmiştir. O da yanına verilen bir katiple Kur'an'ı baştan sona harekelemiş, fetha için harfin üstüne kırmızı mürekkeple bir nokta, esre için altına bir nokta, ötre için önüne bir nokta koydurmuş, tenvin ise iki noktayla gösterilmiştir⁴.

² ez-Zerkeşî, *age.*, I, 236-237; es-Suyûtî, *age.*, I, 182.

³ İbn Atiyye, *age.*, I, 49; el-Kurtubî, *age.*, I, 39-40; ez-Zerkeşî, *age.*, I, 236; es-Suyûtî, *age.*, I, 187; ez-Zerkânî, *age.*, I, 255-256; Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, s. 128-129.

⁴ Demirci, Muhsin, *age.*, s. 144-145.

Harekeleme büyük ölçüde okuma kolaylığı getirmişse de yanlış okumaları tam anlamıyla ortadan kaldıramamıştır. Çünkü şekil olarak birbirine benzeyen harfleri ayırmadaki güçlük devam etmiştir. Irak valisi Haccâc (ö. 95/713) buna çözüm bulmak üzere, Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer'i (129/746) görevlendirmiş, onlar da noktalı harflerin noktalarını koymuşlardır⁵. Bu şekilde yazılan Mushaflar Müslümanlar arasında hızlı bir şekilde yayılmaya başlanmıştır. Halîl b. Ahmed (175/791) ise günümüzde kullanılan hareketleri ve diğer noktalama işaretlerini geliştirerek bu işe son şeklini vermiştir⁶. Daha sonra sükun, şedde gibi işaretler tespit edilmiş, ayetler beşerli, onarlı gruplar halinde taksimini ifade eden tahmis ve ta'sirlerle sure ve ayetleri ayırıcı işaretler geliştirilmiştir. Zamanla şekil benzerliği olan sessizlerden noktasız olanların belirtilmesi için de özel işaretler kullanılmıştır⁷.

Okumayı kolaylaştıran bu uygulamaların yanında noktalardan ayrı işaret ve simgelerin tamamı için de farklı renkte mürekkep kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu işaretlerin kullanılması karışma ihtimalini ortadan kaldırdığı için, onların Mushaf metniyle aynı renkte olmasında bir sakınca görülmemiştir. Bu arada yazıda yer aldığı halde telaffuz edilmeyen harfler, fer'i medler, vasıl hemzesi ve tenvin için de özel işaretler geliştirilmiştir⁸.

Mushaflarla ilgili başka bir uygulama da bunların iki, üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz ve onlu bölümlere ayrılması, her bölümün başlangıç ve bitişini, mushafın tamamının ve bölümlerinin harf ve kelime sayısının tespitidir. Ey yaygın bölümlenme, mushafın her birine cüz denilen otuza bölünmesi şeklinde olmuştur. Bu bölümlerin her birine cüz denilmiştir. Bu bölümlenmenin kabul görmesi, Kur'ân'ın

⁵ el-Kurtubî, *age.*, I, 50.

⁶ Demirci, Muhsin, *age.*, s. 146.

⁷ Demirci, Muhsin, *age.*, s. 147-148; Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 245.

⁸ Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 245.

otuz günde hatmedilmesi arzusundan kaynaklanmıştır⁹. Cüzler de beşerli sayfalar halinde dört bölüme ayrılarak her birine hizb denilmiştir. Bazı Mushaflarda bu hizbleri belirtmek amacıyla özel işaretler kullanılmıştır¹⁰. Mushafların yazımında sureler onar ayetlik bölümlere de ayrılmıştır. Buna aşr veya ta'şir denilmiştir. Ta'şire işaret etmek üzere de her on ayetlik bölümün sonuna aşr kelimesinin ilk harfi olan "ayn" harfi konulmuştur. Böylece "ayn" harfi bir aşrın bittiğini, yeni bir aşrın başladığını gösteren bir işaret olmuştur. Ta'şirle ilgili ilk denemeler, sahabe dönemine kadar görülebilmektedir. Ta'şiri gösteren "ayn" harfinin Mushaf yazımında yaygın hale gelmediği bir kıssa veya konunun bitip yenisinin başladığını belirtmek ve hatimle namaz kıldırmanın yahut namazı uzun tutanın rüküa gidebilecekleri en uygun yeri göstermek üzere daha sonraki asırlarda bir kısım ayetlerin sonuna konan ve "rükû" kelimesinden alınan "ayn" işaretinin bazı İslam ülkelerinde onun yerini aldığı anlaşılmaktadır¹¹.

I- Çeteci Abdullah Paşa'nın Hayatı

Osmanlı valisi olan Abdullah Paşa, 1115/1703 tarihinde Diyarbakır'ın Çermik kazasında dünyaya gelmiştir¹². Çocukluğu hakkında fazla bir bilgi olmamakla birlikte, kaynaklarda medrese eğitimi aldığına dair kayıtlar yer almaktadır. Genç yaşta İran savaşlarına katılmış ve gösterdiği başarılarından dolayı bazı vezirlere levent başağası olmuştur. Kahramanlığına karşılık kendisine mir-i miranlık, 1744'te de vezaret rütbesi verilmiştir. Daha sonra pek çok görevlere getirilmiştir. 1739'da Sivas beylerbeyi, sonra beş defa Diyarbakır (1153/1740'ta bir sene, 1157/1744'de bir sene on ay, 1163/1749'da bir sene altı ay, 1165/1751-1752'de bir sene altı ay,

⁹ Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 245.

¹⁰ Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, 245.

¹¹ Eroğlu, Muhammed, "Aşr-ı Şerif", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 24.

¹² ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, IV, 64.

1173/1759'da sekiz buçuk ay, toplam altı sene altı buçuk ay)¹³ iki defa Sivas (1152/1739 ve 1168/1754), iki defa Erzurum (1164/1751 ve 1167/1754) ve Rakka (1154/1741), Adana (1159/1746), Faş (1160/1747), Van (1160/1747), Trabzon (1161/1748), Anadolu (1166/1753), Halep (1170/1757) ve Şam (1171/1757) valiliklerinde bulunmuştur¹⁴. Şam valiliği sırasında, aynı zamanda hac emiri olarak tayin edildiği için, bedevi eşkiyasını dillere destan olacak şekilde perişan ettiğinden dolayı kendisine taltifname-i hümayun gönderilmiştir¹⁵. Suriyeli şair el-Keyvânî (ö. 1173/1759), Çeteci Abdullah Paşa'yı medh ettiği 71 beyitten oluşan oldukça uzun olarak kaleme aldığı kasîdesinde; onun alim ve adil bir kişiliğe sahip biri olduğunu, bundan dolayı herkesin ondan yardım umarak ona başvurduğunu belirttikten sonra Şâm'da huzursuzluğa sebebiyet veren asîlerin onun tarafından nasıl hüsrana uğratılıp yok olduklarını sade ve akıcı bir üslupla anlatmaktadır¹⁶.

Çeteci Abdullah Paşa devlet adamlığının yanı sıra büyük bir hattattır. Yazısının güzelliği ile meşhurdur. Valilik ettiği yerlerde celi hat ile kıtaları vardır¹⁷. Bazı camilere celi hatla yazdığı levhaları hediye etmiştir. Diyarbakır İçkale (Hz. Süleyman) camiinde uzun bir tahtaya celi ile yazmış olduğu "balağa'l-ulâ bi kemâlihi..." nat-ı şerifi ile yine kendisinin Çermik'te yapmış olduğu medresesindeki tunç levhaya yazmış olduğu kitabe onun hat sanatındaki maharetini ortaya koyan örneklerdendir¹⁸. Enhâru'l-Cinân min Menâb'î Âyâtî'l-Kur'ân (Kur'ân Ayetlerinin Kaynaklarından (Doğan) Cennetin Nehirleri) isminde bir eseri vardır. Bazı kaynaklarda kendisine Tertîb-

¹³ Bulduk, Abdulgani Fahri, *Diyarbakır Valileri*, Haz.: Eyyüp Tanrıverdi, Ahmet Taşgın, Medrese Yayınları, Ankara, 2007, s. 107-108.

¹⁴ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yayına haz.: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, I, 80; Bulduk, Abdulgani Fahri, *Diyarbakır Valileri*, s. 108.

¹⁵ Abdulgani Fahri Bulduk, *age.*, s. 108.

¹⁶ Ergin, Mehmet Mesut, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Şair: Ahmed el-Keyvânî", *Nüsha*, Yıl: II, Sayı: 4, Kış 2002, s. 70.

¹⁷ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 81.

¹⁸ Bulduk, Abdulgani Fahri, *Diyarbakır Valileri*, s. 109-110.

i Zibâ (Güzel Tertip) isimli bir eser de nispet edilmektedir¹⁹. Tertîb-i Zibâ ismi muhtemelen bu alanda yazılmış eserlere verilen genel bir isimdir. Ayrıca Laleli nüshasının kapağında eserin ismi “Enhâru’l-Cinân min Menâb’î Âyâtî’l-Kur’ân ve Yukâlu lehâ ve li mislihâ Tertîb-i Zîbâ” şeklinde geçmektedir. Yusuf Ağa nüshasının kapağında da eserin ismi Tertîb-i Zîbâ (Kur’ân-ı Kerîm’de ayet arayıp bulmak için kitap), asıl ismi Enhâru’l-Cinân min Menâb’î Âyâtî’l-Kur’ân şeklinde geçmektedir. Kaynaklarda Tertîb-i Zibâ Hafız Mahmûd Vardârî’ye nispet edilmektedir ve matbudur²⁰.

İlmî bir kişiliğe sahip olan Çeteci Abdullah Paşa aynı zamanda bir şairdir²¹. Bulunduğu yerdeki şairlerin en büyük hamisi olmuştur²². Şiirlerinde Âhî mahlâsını kullanmıştır²³. Paşa’nın Farsça şiir yazdığı, şair Lebîb (ö. 1182/1768) ile nazireleştiği ve Lebîb’in onun,

*Süvâr olsa eger sultân-ı nusret tevsen-i bâda
Gubârâsâ verir cem`iyyet-i a`dâyı ber-bâda*

beytini vasıta beyit yaparak terc-i bend şeklinde tazmin ettiği söylenmiştir²⁴.

Çeteci alim ve adil bir kişiliğe sahiptir. Bulunduğu yerlerde alim ve ediplerle çok yakın münasebetlere girmiş, onlara özel bir ilgi göstermiş, onları ilim meclislerinde ağırlamış ve her zaman desteklemiştir. Şairleri hediyelerle taltif etmiştir. Şair Lebîb’in,

*Bahâr oldu hevâlar mâye-bahş-ı nutk-ı cân oldu
Yine minkâr-ı kilkim tûti-i şîrîn-zebân oldu*

¹⁹ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 81; Bulduk, Abdulgani Fahri, *age.*, s. 109.

²⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 277-278.

²¹ Kurtoğlu, Orhan, *Lebîb Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2012, s. 17.

²² Kurtoğlu, Orhan, *age.*, s. 138.

²³ Bulduk, Abdulgani Fahri, *age.*, s. 110.

²⁴ Kurtoğlu, Orhan, *age.*, s. 137.

matla'lı 54 beyitlik bahâriyyesinin her bir beytine bir altın ihsan etmiştir. Yine valilik yaptığı yerlerde ilmî ve edebî hayatın gelişimine katkısı olmuştur²⁵.

Çeteci Abdullah Paşa 1174/1760 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir. Cinobaşı semtinde (şimdiki Endüstri Meslek Lisesinin bulunduğu yerde) defnedilmiştir. Bu mezarlık sonradan ortadan kaldırılmıştır²⁶.

II- Enhâru'l-Cinân Min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân İsimli Eseri

İslam'ın erken döneminden itibaren hem Kur'ân'ın açıklanması ve yorumlanması hem de Kur'ân ilimleriyle ilgili olarak müstakil eserler kaleme alınmıştır. Kur'ân'ın açıklanması ve yorumlanmasıyla ilgili olarak sahabe döneminden itibaren yoğun bir faaliyet başlamış ve bu alanda rivayet, dirayet, lügavî, işârî, fikhî, ilmî, içtimaî ve edebî tefsirler yazılmıştır. Kur'ân ilimleriyle ilgili olarak da Mekkî Medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, Kur'ân'ın isimleri, toplanması, çoğaltılması ve tertibi, sûre ve ayet bilgileri, münâsebatu'l-âyât ve's-suver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilu'l-Kur'ân, havâssu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, emsâlu'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân, üslûbu'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, i'câzu'l-Kur'ân gibi ilimlerle diğer konularda pek çok eser meydana getirilmiştir.

Bir ayetin bilinen bir kelimesinden hareketle ayetin geçtiği yeri Kur'ân'da tespit etmek amacıyla eserler yazılmıştır. Bu konuda ilk eser telif edenin Vardarlı Hafız Mahmûd (ö. 1045/1635) olduğu söylenmektedir. Vardarlı, Tertîb-i Zîbâ isminde bir eser telif etmiştir. Vardarlı'nın açtığı bu yolda başka alimlerin de yürüdüğü görülmektedir. Kütahya Müftüsü Muhammed Şerîf Efendi, Miftâhu't-Tefâsîr isimli bir eser yazmıştır. Akif Efendi'nin, Mirâtu'l-Kur'ân

²⁵ Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Ankara, 1997, s.230.

²⁶ Bkz. Bulduk, Abdulgani Fahri, *age.*, s. 109.

isimli eseri bu bapta yazılan eserlerdendir²⁷. Mustafa b. Said b. Mehmed'in Nucûmu'l-Furkân'ı, Mirzâ Kâzım Bey'in Miftâhu Kunûzi'l-Kur'ân'ı, Kastamonulu Hafız Yahya Hilmi'nin Misbâhu'l-İhvân li Teharriyâti'l-Kur'ân'ı, Ahmed Şâh'ın Miftâhu'l-Kur'ân'ı, Alemizâde Feyzullah el-Hasenî'nin Fethu'r-Rahmân li Tâlibi Âyâti'l-Kur'ân'ı, Hacı Salih Nâzım b. Mehmed b. İsmail'in Delilu'l-Hayran fi'l-Keşf an Âyi'l-Kur'ân'ı, Flugel'in (ö. 1870) Nucûmu'l-Furkân fi Etrâfi'l-Kur'ân'ı²⁸, Muhammed Fuad Abdalbaki'nin (ö. 1968) Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm'i bu konuda yazılan eserler arasındadır. Osmanlı valilerinden Çeteci Abdullah Paşa'nın Enhârû'l-Cinân min Menâbî'i Âyâti'l-Kur'ân isimli eseri de bu konuda yazılan eserlerdendir.

el-Mu'cemu'l-Mufehres türü eserlerin, diğer Kur'ân ilimleriyle kıyaslandığında daha sonraki dönemlerde yazıldığı görülecektir. Bu alanda ilk eser yazanın Vardarlı Hafız Mahmûd (ö. 1045/1635) olduğu söylenmektedir²⁹. Muhammed Fûâd Abdalbâkî'nin el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân isimli eserine takdim yazan Mansûr Fehmî, bu durumu, Kur'ân ilimleriyle meşgul olan alimlerin çoğunun hafız olmalarına ve ayetin yerini tespitite herhangi bir sorunla karşılaşmamalarına bağlamaktadır³⁰.

Abdullah Paşa'nın el-mu'cemu'l-mufehres eserler türünde yazılmış olan bu eseri kaynaklarda "Enhârû'l-Cinân min Menâbî'i Âyâti'l-Kur'ân" adıyla geçmektedir. Pek çok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır. Kur'ân ayetlerinin geçtikleri yerleri bulmak pek çok araştırmacı için bir problem olarak görülmüş olacak ki alimler bu konuda kitap yazma ihtiyacı hissetmişlerdir. Çeteci Abdullah Paşa da Kur'ân ayetlerinin yerlerini kolayca bulunması için

²⁷ Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333, I, 278.

²⁸ Bkz. Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDVY. Ankara, 1989, s. 150-151.

²⁹ Keskiöğlü, Osman, *age.*, s. 149.

³⁰ Abdalbâkî, Muhammed Fûâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1982.

bu kapsamlı eserini yazdığını belirtmekte ve eserin mukaddimesinde Allah'a hamd, Resulüne salat ve selamdan sonra kitabını yazma amacını şöyle açıklamaktadır:

“Çoğu zaman, Kur'ân ayetlerini bulma ihtiyacı hasıl olduğunda, alışılmamış bir sunuş, mükemmel bir derlemeyle, nitelikleri az, ayetlerin yerlerini açıklayan cetvelleri de içeren bir kitap derlemek bu zayıfın aklına geldi. Allah onu bitirme imkanı sağladığında ona “Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân” ismini verdim”.

Enhâru'l-Cinân kitabının başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetin aranan kısmı siyah, rakamlar da kırmızı mürekkeple gösterilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 6231 ayete yer vermiştir. Bu da hemen hemen bütün ayetlere tekabül etmektedir. Buradan hareketle Çeteci Abdullah Paşa'nın Kur'ân'daki bütün ayetlerin baş taraflarını aldığını söylemek mümkündür.

Çeteci, eserini hicri 1164/1750 yılının sonlarında yazmıştır. Eserinin her sayfasında pek çok ayete yer vermiştir. Yine mukaddimedede ayet yerlerinin tespiti için dört cetvel kullandığını belirtmiştir. Bunlardan birini büyük, diğerlerini de küçük cetvel olarak nitelendirmiştir. Büyük cetvelde aranan ayetin surelerdeki yerini tespit etmeye ayırmıştır. İlk küçük cetvelde ayetin geçtiği cüzü belirlemiştir. Sonraki cetvelde numaralandırılmış cüzdeki hizip numarasını vermiştir. Sonraki cetvelde ayetin ta'şirdeki yerini tespiti ayırmıştır. Son cetvelde ise ayetin geçtiği sure ismini vermiştir. Ayrıca mukaddimedede vermiş olduğu tabloda, yetmiş bir sayısına kadar ebced hesabına göre harflerin rakamsal değerlerinin karşılıklarını hint rakamlarıyla göstermiştir. Bu hesaba göre harflerin sayı değerleri şöyledir: elif 1, be, 2, cim 3, dal 4, he 5, vav 6, ze 7, ha 8, tı 9, ya 10, kef 20, lâm 30, mîm 40, nûn 50, sîn 60, ayn 70.

Eserde ayetler alfabetik sıraya göre verilmiştir. Hemzeyle başlamış ya ile bitmiştir. Bütün nüshalarda *ءأخذ من دونه آله* ayetiyle başlamış *بع من اتبع* ayetiyle son bulmuştur. Kelimeler, fiil, harf ve isim oluşuna bakılmaksızın olduğu gibi alınmıştır. Bugün elimizde mevcut olan ve Muhammed Fuâd Abdalbâkî'nin hazırlamış olduğu "el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân" isimli eserdeki olduğu gibi ayetleri herhangi bir yerinden değil de baş tarafını genellikle üç veya dört kelimesini alarak başlamıştır. Dolayısıyla herhangi bir ayetin Kur'ân'daki yerini bulmak için ayette geçen kelimeyi bilmek yetmez. Aksine ayetin baş tarafını bilmek gerekmektedir. Halbuki Muhammed Fuâd Abdalbâkî'nin hazırlamış olduğu "el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân" isimli eserden herhangi bir ayetin bir kelimesinden hareketle ayetin geçtiği yeri bulmak mümkündür.

Eserde, sure başları besmeleyle birlikte, tekrarlanan ayetler Kur'ân'da geçtiği kadarıyla verilmiştir. Bir surede tekrarlanan ayetleri tekrar tekrar verdiği gibi farklı surelerde tekrar edilen ayetleri de tekrarlayarak vermiştir. Mesela Rahmân suresinde geçen *فباي آلاء ربكما* ayeti 31 defa geçmektedir. Müellif eserde bu ayeti 31 defa zikretmiştir. *الذى جعل لكم الارض* ayeti üç sefer geçmiş ve müellif de üç sefer zikretmiştir. Abdullah Paşa'dan yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Hafız Mahmûd Vardârî'nin Tertîb-i Zîbâ'sında ayetlerin sadece geçtiği sure ismi verilirken Müellifin sure ismine ilaveten cüz, hizip ve ta'sirini de vermesi önemli bir özellik olarak kaydedilmesi gerekmektedir. Ama Muhammed Fuâd Abdalbâkî'nin hazırlamış olduğu el-Mucemu'l-Mufehres ile karşılaştırıldığında daha sınırlı kaldığı da görülecektir. Sure başlangıçları konusunda müstakil eserler yazılmışken ve tefsir, tefsir usulü ve Kur'ân ilimlerine dair eserlerde konu üzerinde detaylı bir şekilde durulurken, ayetler için bu tür çalışmalar yapılmamıştır. Bu açıdan Enhâru'l-Cinân, ayetlerin ne tür kelimelerle başladıklarını toplu bir şekilde görme imkânını

sağlamaktadır. Kur'ân'da kaç ayetin hangi kelimelerle başladığının istatistiğini göstermesi bakımından da önemini vurgulamak gerekmektedir. Mesela Kur'ân'da kaç ayetin "Allah" (34 ayet), "Lillah" (4 ayet), "Ve Lillah" (17 ayet) ve "Vallahu" (19 ayet) kelimeleriyle başladığını eserde görmek mümkündür. Fakat bu tespit için kelimeler hangi harf ile başlıyorsa, o harften bakmak gerekmektedir. "Allah" kelimesine "elif", "Lillah" kelimesine "lâm", "Ve lillah" ve "Vallahu" kelimelerine de "vâv" maddesinden bakmak gerekir. Bu durum, aranan ayeti bulma konusunda bazı kolaylıklar da sağlamaktadır. Çünkü kelimenin kök harflerini arama durumuyla karşı karşıya kalınmamaktadır. Kelimenin kök harflerini bulmada bazen hatalar da yapılabilmektedir. Nitekim Muhammed Fuâd Abdalbâkî'nin "el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân" isimli eserine esas olarak aldığı Alman Müsteşrik Flugel Gustav Lebererecht'in "Nucûmu'l-Furkân fî Atrâfi'l-Kur'ân" isimli eserinde bazı kelimelerin kök harflerini belirlemede hata yaptığı belirtilmektedir³¹.

III- Eserin Nüshaları

Enhâru'l-Cinân'ın değişik kütüphanelerde yazma nüshaları vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin yazma nüshaları şunlardır:

1- Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshası: 4482 numarada kayıtlıdır. Müstensihî Şeyh İbrahim Mevlevî'dir. İstinsah tarihi 1202/1786'dır. Yazı türü nesih'tir. 168+II varaktır. Her varakta 19 satır vardır. Abdulkadir b. Hac Hacı Ahmed Bostancı Paşa'nın 1212/1797 mülkiyet kaydı vardır.

³¹ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1982.

2- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Nüshası: 866 numarada kayıtlıdır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesih'tir. 128 varaktır. Her varakta 45 satır vardır.

3- Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Nüshası: 37 numarada kayıtlıdır. Müstensihî belli değildir. İstinsah tarihi 1164/1750'dir. Yazı türü nesih'tir. 128 varaktır. Her varakta 25 satır vardır. İbrahim b. Mahmud Boluvînin Amasya Emir İmamzâde Kütüphanesine yapılan vakıf kaydı, Abdüllatif Kütüphane-i Cedidin 1158 tarihli vakıf mührü vardır.

4- Ankara Milli Kütüphanesi Nüshası: 3445 numarada kayıtlıdır. Müstensihî Saîdzâde Paşa Ali el-Amidî'dir. İstinsah tarihi 1166/1752'dir. Yazı türü harekeli nesih'tir. 128 varaktır. Her varakta 23 satır vardır.

5- Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi Nüshası: 4658 numarada kayıtlıdır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesih'tir. 128 varaktır. Her varakta 25 satır vardır.

6- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Nüshası: 3691 numarada kayıtlıdır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesihtir. 127 varaktır. Varaklar dörde ayrılmış ve her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi "Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân" olarak geçmektedir.

7- Laleli Nüshası: 80 numarada kayıtlıdır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesihtir. 70 varaktır. Varaklar dörde ayrılmış ve her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi "Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân ve Yukâlu lehâ ve li mislihâ Tertîb-i Zîbâ" olarak geçmektedir.

8- Çelebi Abdullah Nüshası: 14 numarada kayıtlıdır. Müstensihî belli değildir. İstinsah tarihi 1178/1764'dür. Yazı türü

nesihtir. 128 varaktır. Her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi “Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân” olarak geçmektedir.

9- Esad Efendi Nüshası: 45 numarada kayıtlıdır. Müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi 1177/1763'dür. Yazı türü nesihdir. 128 varaktır. Her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi “Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân” ve olarak geçmektedir.

10- Hacı Mahmud Efendi Nüshası: 360 numarada kayıtlıdır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesihdir. 130 varaktır. Her varakta 36 satır vardır.

11- Hamidiye Nüshası: 27 numarada kayıtlıdır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesihdir. 126 varaktır. Her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi “Enhâru'l-Cinân li Çeteci Abdullah Paşa” olarak geçmektedir.

12- Hamidiye Nüshası: 28 numarada kayıtlıdır. Müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi 1169/1755'dir. Yazı türü nesihdir. 129 varaktır. Her varakta 25 satır vardır. Kapakta eserin ismi ismi “Enhâru'l-Cinân min Yenâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân” olarak geçmektedir.

13- Veliyüddin Efendi Nüshası: 10 numarada kayıtlıdır. Müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi 1174/1760'dır. Yazı türü nesihdir. 130 varaktır.

14- Hacı Selim Ağa Nüshası: 39 numarada kayıtlıdır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü harekeli nesihdir. 152 varaktır. Her varakta 21 satır vardır.

15- Beyazıd Nüshası: 8206 numarada kayıtlıdır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı türü nesihdir. 280 varaktır.

IV- Eserdeki Başlıklar

Eser harflerin alfabetik sıralamasına göre 28 bab üzere tertip edilmiştir.

1- Bâbu'l-hemze (1222 ayet)

Ma'a'l-hemze (17 ayet)- Min tetimmeti bâbi'l-hemze

el-Hemze ma'a'l-bâ (2 ayet), ma'a'l-tâ (16 ayet), ma'a'l-sâ (1 ayet), cîm (2 ayet), hâ (5 ayet), -hâ (ح) (2 ayet), dâl (8 ayet), zâl (76 ayet), râ (11 ayet), zâ (1 ayet), sîn (8 ayet), şîn (3 ayet), sâd (4 ayet), tı (1 ayet), ayn (7 ayet), fâ (63 ayet), kâf (7 ayet), kef (2 ayet), lâm (347), mîm (78 ayet), nûn (439 ayet), vâv (105 ayet), hâ (4 ayet), yâ (13).

2- Bâbu'l-bâ (63 ayet)

Ma'a'l-hemze (7 ayet)- Min tetimmeti bâbi'l-bâ

dâl (2 ayet), râ (1 ayet), şîn (2 ayet), kâf (1 ayet), lâm (46 ayet), mîm (1 ayet), nûn (1 ayet), yâ (2 ayet)

3- Bâbu't-tâ (63 ayet)

Ma'a'l-elif (4 ayet)- Min tetimmeti bâbi't-tâ

Bâ (7 ayet), tâ (1 ayet), cîm (1 ayet), hâ (1 ayet), dâl (3 ayet), râ (6 ayet), sîn (2 ayet), sâd (1 ayet), zı (1 ayet), ayn (2 ayet), kef (3 ayet), lâm (19 ayet), nûn (11 ayet), vâv (1 ayet)

4- Bâbu's-sâ (69 ayet)

Lâm (1 ayet), nûn (1 ayet), mîm (67 ayet)

5- Bâbu'l-cîm (14 ayet)

Zâ (4 ayet), ayn (1 ayet), nûn (7 ayet), hâ (2 ayet).

6- Bâbu'l-hâ (32 ayet)

Elif (1 ayet), tâ (17 ayet), dâl (1 ayet), râ (2 ayet), kâf (1 ayet), kef (1 ayet), mîm (7 ayet), nûn (1 ayet) vâv (1 ayet).

7- Bâbu'l-hâ (ح) (30 ayet)

Elif (11 ayet), tâ (2 ayet), zâl (4 ayet), şîn (1 ayet), lâm (12 ayet).

8- Bâbu'd-dâl (4 ayet)

Hâ (1 ayet), râ (1 ayet), ayn (1 ayet), yâ (1 ayet).

9- Bâbu'z-zâl (65 ayet)

Râ (4 ayet), kâf (1 ayet), kef (2 ayet), lâm (53 ayet), vâv (4 ayet), yâ (1 ayet).

10- Bâbu'r-râ (48 ayet)

Bâ (38 ayet), cîm (1 ayet), hâ (1 ayet), dâl (1 ayet), zâ (1 ayet), sîn (3 ayet), dâd (1 ayet), fâ (2 ayet).

11- Bâbu'z-zâ (3 ayet)

Ayn (1 ayet), yâ (2 ayet).

12- Bâbu's-sîn (54 ayet)

Hemze (6 ayet), bâ (10 ayet), tâ (1 ayet), hâ (ح) (1 ayet), râ (1 ayet), lâm (9 ayet), mîm (1 ayet), nûn (9 ayet), vâv (3 ayet), yâ (13 ayet).

13- Bâbu's-sâd (4 ayet)

Bâ (1 ayet), hâ (1 ayet), râ (2 ayet), mîm (1 ayet).

14- Bâbu'd-dâd (6 ayet)

Elif (1 ayet), râ (5 ayet).

15- Bâbu't-tî (7 ayet)

Elif (1 ayet), Sîn (3 ayet), ayn (1 ayet), lâm (1 ayet) hâ (1 ayet).

16- Bâbu'z-zî (1 ayet)

He (1 ayet).

17- Bâbu'l-ayn (43 ayet)

Elif (6 ayet), bâ (2 ayet), tâ (1 ayet), zâl (1 ayet), râ (1 ayet), sîn (4 ayet) fâ (1 ayet), lâm (17 ayet), mîm (2 ayet), nûn (5 ayet), yâ (3 ayet).

18- Bâbu'l-gayn (2 ayet)

Elif (1 ayet) yâ (1 ayet).

19- Bâbu'l-fâ (704 ayet)

Hemze (259 ayet), bâ (43 ayet), tâ (19 ayet), cîm (11 ayet), hâ (3 ayet) hâ (ح) (5 ayet), dâl (4 ayet), zâl (15 ayet), râ (12 ayet), sîn (21 ayet), şîn (2 ayet), sâd (2 ayet), dâd (3 ayet), tı (2 ayet), ayn (9 ayet), gayn (3 ayet), fâ (4 ayet), kâf (27 ayet), kef (30 ayet), lâm (110 ayet), mîm (45 ayet), nûn (7 ayet), vâv (16 ayet), hâ (8 ayet), yâ (44 ayet).

20- Bâbu'l-kâf (539 ayet)

Elif (326 ayet), tâ (3 ayet), dâl (21 ayet), râ (1 ayet), tı (1 ayet), lâm (177 ayet), mî (1 ayet), vâv (4 ayet), yâ (5 ayet).

21- Bâbu'l-kef (121 ayet)

Elif (13 ayet), bâ (1 ayet), tâ (11 ayet) dâl (3 ayet), zâl (33 ayet), râ (2 ayet), gayn (1 ayet), lâm (43 ayet), mîm (7 ayet), nûn (1 ayet), hâ (1 ayet), yâ (5 ayet).

22- Bâbu'l-lâm (280 ayet)

Elif (86 ayet), tâ (8 ayet), hâ (1 ayet), sîn (2 ayet), ayn (6 ayet), kâf (43 ayet), kef (14 ayet), lâm (16 ayet), mî (8 ayet), nûn (12 ayet), vâv (19 ayet), hâ (21 ayet), yâ (44 ayet).

23- Bâbu'l-mîm (160 ayet)

Elif (73 ayet), tâ (11 ayet), sâ (10 ayet), hâ (1 ayet), dâl (1 ayet), zâl (1 ayet), râ (2 ayet), sîn (3 ayet), tı (1 ayet), lâm (2 ayet), mîm (1 ayet), nûn (52 ayet), hâ (2 ayet).

24- Bâbu'n-nûn (25 ayet)

Elif (3 ayet), bâ (1 ayet) tâ (1 ayet) hâ (10 ayet), zâl (1 ayet), zâ (4 ayet), sîn (2 ayet), sâd (1 ayet), ayn (1 ayet), mîm (1 ayet).

25- Bâbu'l-vâv (2240 ayet)

Hemze (804 ayet), bâ (19 ayet), tâ (47 ayet), sâ (5 ayet), cîm (60 ayet), hâ (14 ayet), hâ (ح) (6 ayet), dâl (10 ayet), zâl (8 ayet), râ (19 ayet), zâ (8 ayet), sîn (13 ayet), şîn (4 ayet) sâd (4 ayet), dâd (5 ayet), tı (4 ayet), zı (4 ayet), ayn (27 ayet), gayn (1 ayet) fâ (20 ayet), kâf (158 ayet), kef (73 ayet), lâm (408 ayet), mîm (291 ayet), nûn (39 ayet), vâv (25 ayet), hâ (47 ayet), yâ (117 ayet).

26- Bâbu'l-hâ (85 ayet)

Elif (27 ayet), dâl (2 ayet), lâm (15 ayet), mîm (5 ayet), nûn (4 ayet), vâv (31 ayet), yâ (1 ayet).

27- Bâbu'l-yâ (347 ayet)

Elif (174 ayet), bâ (2 ayet), tâ (5 ayet), sâ (1 ayet), cîm (1 ayet), hâ (6 ayet), hâ (ح) (6 ayet), dâl (5 ayet), râ (10 ayet), sîn (24 ayet), şîn (1 ayet), sâd (3 ayet), dâd (1 ayet), tı (4 ayet), ayn (15 ayet), gayn (4 ayet), fâ (1 ayet), kâf (8 ayet), kef (1 ayet), lâm (2 ayet), mîm (3 ayet), nûn (4 ayet), vâv (64 ayet), yâ (2 ayet).

Sonuç

Müslümanlar, din ve dünya hayatları için temel rehber olan Kur'ân'a hizmeti, görev bilmişlerdir. Nazil olduğu andan itibaren hem kitap haline getirilişi hem de anlaşılması ve yaşanması için yoğun bir çaba sarfetmişlerdir. Bu çabalardan biri de bir ayetin bilinen bir kelimesinden hareketle ayetin geçtiği yeri Kur'ân'da tespit etmek amacıyla eserlerin yazılmış olmasıdır. Bu alanda eser verenlerden biri de 18. Yüzyılda değişik tarihlerde Diyarbekir valiliği yapan Çeteci Abdullah Paşa'dır.

Çeteci Abdullah Paşa, Enhâru'l-Cinân min Menâbî'i Âyâtî'l-Kur'ân isimli eseriyle bu alana katkı sağlayan âlimlerden biri olmuştur. Eserin değişik kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Eserini, harflerin alfabetik sıralamasına göre 28 bab halinde tertip etmiştir. Hemzeyle başlamış ya ile bitirmiştir. Yaklaşık olarak 6200 kûsur ayete yer vermiştir. Ayet yerlerinin tespiti için dört cetvel

kullanmıştır. Bunlardan birini büyük, diğerlerini de küçük olarak nitelendirmiştir. Büyük cetvelde aranan ayetin surelerdeki yerini, ilk küçük cetvelde ayetin geçtiği cüzü, sonrakinde hizbi, daha sonra ta'siri, en sondakinde de sure ismini vermiştir. Bir tablo halinde yetmiş bir sayısına kadar ebced hesabına göre harflerin rakamsal değerlerinin karşılıklarını hint rakamlarıyla göstermiştir. Ayetlerin baş tarafını genellikle üç veya dört kelimesini almıştır. Ayetlerin ne tür kelimelerle başladıklarını toplu bir şekilde görme imkanı sağlamaktadır. Kur'ân'da kaç ayetin hangi kelimelerle başladığının istatistiğini göstermesi bakımından da önemli bir eserdir. Aranan ayeti bulma konusunda kolaylık sağlamaktadır. Bu açıdan kendi döneminde bu alana önemli bir katkısı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulbâkî, Muhammed Fûâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1982.

Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Ankara, 1997.

Bulduk, Abdulgani Fahri, *Diyarbakır Valileri*, Haz. Eyyüp Tanrıverdi, Ahmet Taşğın, Medrese Yayınları, Ankara, 2007.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

Ergin, Mehmet Mesut, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Şair: Ahmed el-Keyvânî", *Nüsha*, Yıl: II, Sayı: 4, Kış 2002, s. 70.

Eroğlu, Muhammed, "Aşr-ı Şerif", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV, İstanbul, 1993.

İbn Atiyye el Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDVY. Ankara, 1989.

Kurtoğlu, Orhan, *Lebib Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2012.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006.

Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.

es-Suyûtî, Celaluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr İbn Kesîr-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımaşk-Beyrut, 1414, 1993.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1983.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

ez-Zerkeşî, Burhânuddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs byy. 1404/1994.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, yy. ts.

SOSYO-PSİKOLOJİK AÇIDAN DİNİ SOSYALLEŞME ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Celal ÇAYIR*

Özet

Dini sosyalleşme, kişinin içinde yaşamış olduğu toplumda dini kimliğini kazanma sürecidir. Hem bireysel hem toplumsal yönleri içermesi bakımından sosyo-psikolojik bir olgu olan dini sosyalleşme, çocukluk döneminden başlayıp ömür boyu devam eden dinamik bir yapıya sahiptir. Geleneksel toplum yapılarındaki dini sosyalleşmenin etki ve süreçleri günümüz modern toplumlarından farklıdır. Diyarbakır'daki lise öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmada, dini sosyalleşmede aile, okul, arkadaş, dini kurum ve cemaatler, din eğitimi ve medya organlarının etkisi araştırılmıştır. Araştırmada gençlerin dini kimliğinin şekillenmesinde en etkili faktörün anne olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, araştırmaya katılan gençlerin %18,7'sinin hiçbir rol modellerinin olmadığı, %23'ünün ailelerinin dini yönünü beğenmediği ve kendilerine örnek almak istemediği tespit edilmiştir. Ailelerin çocuklarında görmek istedikleri en önemli değerler dürüstlük olduğu, bunu sırasıyla ahlaklı olmak, başarılı olmak, dindar olmak ve çalışkanlık değerlerinin takip ettiği bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dini sosyalleşme, Dini kimlik, Rol model, Sosyal öğrenme.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

A Research on Religious Socialization in Socio-psychological Aspects

Abstract

Religious socialization is the process of the individual to gain the religious identity in the society. As both having individual and social aspects, religious socialization has a kinetic structure beginning in infancy and proceeding lifelong. The impact and processes of religious socialization in traditional society forms are different from those in the modern ones. In the present study conducted on the high school students in Diyarbakır, the impacts of family, school, fellowship, religious institutions and communities, religious education and means of media on religious socialization is investigated. The results of the study revealed that the impact of the mother is dominant in the forming of religious identity of the individual. Also, %18,7 of the sample noted that they have no role models, nor %23 are not happy with the religious aspects of their families and reject to take an example. Parents want their children to be honest in utmost importance and also it is followed by being well-behaved, successful, hardworking and devotional respectively.

Key Words: Religious Socialization, Religious Identity, Role Model, Social Learning.

GİRİŞ

Sosyalleşme, bireyin içinde yaşadığı toplumun dünya görüşünü, davranış modellerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini benimseyip içselleştirme süreci şeklinde tanımlanır.¹ Dini sosyalleşme ise, bireyin içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevre ile karşılıklı etkileşim sürecinde dini inanç, düşünce ve tutumlarını oluşturmasıdır.² Diğer bir ifade ile birey, içinde yaşadığı toplumda geçerli olan insan ilişkilerini ve toplumsal normları hayat boyu devam eden

¹ Kurt, Abdurrahman *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2012, s. 122-123.

² Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş* (çev. İhsan Çapcıoğlu & H. Aydınalp), Birleşik Kitabevi, s. 88; Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2012, s. 122-123; Bilgin, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum*, Düşünce Yayınları, İstanbul 2009, s. 68.

sosyalleşme sürecinde öğrenerek toplumun bir üyesi haline gelir.³ Sosyalleşme, yalnızca bireysel ve toplumsal normların öğrenilip içselleştirilmesi ile sınırlı olmayıp, sosyo-kültürel hayatın içinde çeşitli kurumsal yapı, ritüel ve sembollerle tezahür eden dini inanç ve davranışların öğrenilmesini de içeren bir süreçtir.⁴

Varlığını devam ettirme düşüncesinde olan her toplum, sahip olduğu sosyo-kültürel değerlerinin gelecek nesillere aktarılması ve bunların nesiller boyu yaşatılması için birtakım uğraşlar verir. Ortak duygu, düşünce ve değere sahip olmayan toplumların geleceğe güvenle bakmaları imkânsız gibidir. Diğer işlevlerinin yanı sıra dinin en önemli işlevleri arasında toplumları bir arada tutma, bütünleştirme, ortak bir ideal etrafında toplama gibi birleştirici özellikleri de vardır. Toplumunu oluşturan bireylerin birbirleri ile uyum içinde yaşayabilmesi ve toplumsal düzenin sağlanabilmesi, dini inanç, kültür ve değerlerin gelecek nesillere başarılı bir şekilde aktarılmasına bağlıdır.

Bireysel ve toplumsal unsurları içermesi bakımından sosyopsikolojik bir olgu olan dini sosyalleşme, psikoloji literatüründe iki temel yaklaşıma göre ele alınmaktadır.⁵ Bu yaklaşımlardan birisi sosyalleşme, diğeri ise bilişsel yaklaşımdır. Sosyalleşme yaklaşımı, sosyal ve kültürel hayatın içerisinde kendine has dili, özel kavramları, tören ve sembolleri, kutsal gün ve geceleri, dini ve milli bayramları vb. şekillerle tezahür eden dinin, bireyler tarafından sosyalleşme sürecinde kazanılmasını ele alır.⁶ Bilişsel yaklaşım ise, kişinin bireysel

³ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 1999, s. 325; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2000, s. 690; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 760.

⁴ Spilka, Bernard & Hood, Ralph W. vd., "Religious Socialization and Thought in Adolescence and Young Adulthood", *The Psychology of Religion* (içinde), Third Edition, The Guilford Press; 2nd Edition, 1996, s. 74; Zuckerman, a.g.e., s. 125 vd.

⁵ Dini form ve yapıların kuşaktan kuşağa sosyalleşme yolu ile aktarılmasını ele alan çalışmaların daha çok bireysel dindarlık bağlamında yapıldığı görülmektedir. Bkz. Michael R. Levenson vd., "Religious Development From Adolescence to Middle Adulthood", in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (Edit. Raymond F. Paloutzian), The Guilford Press, 2005, s. 149-150.

⁶ Jette, P.R., "Socialization", *Encyclopedia of Sociology*, (Edt. P.J. O'Connell), Gilford, CT: Dushkin, s. 272-273; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 384.

anlamda dine ilişkin geliştirdiği algı, bilinç ve davranış boyutu ile başkalarıyla ilişki kurma biçimi, kişinin bireysel ihtiyaçları, istek ve güdüleri, duygusal ve zihinsel yapıların kişiye olan etkileri gibi konuları ele alır. Bilişsel yaklaşımda ayrıca, bireyin kendini ve çevresini anlama/yorumlama biçimi, öğrenme eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan zihinsel etkinlikler ile düşünce, tutum, şema vb. yapıların içsel oluşum süreçleri ve bu süreçlerdeki değişimler üzerinde durulur.⁷ Sosyal bilişsel teoriyi geliştiren Bandura, davranışların kazanılmasında hem sosyal hem de bilişsel gelişmenin birlikte değerlendirilmesini savunur. O'na göre toplumda aile, okul, akran grupları ve medya gibi çeşitli ortamlarda sunulan birçok rol model ve davranış, çocukluk dönemiyle birlikte özdeşim kurma, gözlem, taklit vb. şekillerde sosyal öğrenme yolu ile elde edilir.⁸

İnsan tabiatı birbirleriyle birçok yönden etkileşim içinde olan biyolojik, sosyal ve psikolojik yapılarıyla bir bütündür. İnsan davranışlarının doğru anlaşılabilmesi için bu üç temel yapının birlikte düşünülmesi gereklidir. Bazı psikologlar, fizyolojik gelişmenin insanın gelişmesinde sahne görevini üstlendiğini, psikolojik ve sosyal gelişmenin detaylarının ise sonraki dönemlerde sosyalleşme sürecinde kazanıldığını belirtmektedir.⁹ Yaparel, insan kişiliğinde sosyal yapının önemiyle ilgili olarak, kişi ne kadar özgür ve özerk bir birey olmaya çalışsa da diğer insanlara olan ihtiyacının ortadan kalkmayacağını, dil, iletişim, konuşma ve düşünme yeteneğinin gelişebilmesi için toplumun vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğunu, kişinin

⁷ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, ss. 135-137.

Coştu, Yakup, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009/1, c. 8, sayı: 15; Grusec, Joan E. & Hastings, Paul D., *Handbook of Socialization (Theory and Research)*, The Guilford Press, New York, London, 2007, s. 1-2.

⁸ Eron, LD., "The Development of Aggressive Behavior From The Perspective of Developing Behaviorism", *American Psychology*, 42, 1989, s. 435-442; Cloninger, Susan C., *Theories of Personality Understanding Persons*, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2004, s. 374-375.

⁹ Aiken, Lewis R., *Human Development in Adulthood*, Kluwer Academic Publisher, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2002, pp. 5-8; Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, (çev. Hüsnü Arıcı vd.), Hacettepe Üniv.Yay., Ankara 1998, s.11-13.

bu araçları kullanmak suretiyle ancak kendi dünya görüşünü ve kişiliğini oluşturabildiğini ifade eder.¹⁰

Toplumsal hayatın içinde insan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ile ilgili herşey yazılı metinler şeklinde bulunmaz. Bundan dolayı insanoğlu bireysel ve toplumsal kuralların birçoğunu sadece formel yollarla öğrenmez. Phil Zuckerman, aile, sosyal grup ve toplumun inanç, değer ve kurallarının gayr-i resmi bir biçimde ve bilinçdışı yollarla içselleştirildiğini ve bunların nesilden nesile aktarıldığını belirtir. Zuckerman'ın sosyalleşme konusundaki düşüncelerini destekleyen Kurt, sosyalleşmede bireyin toplumsal kuralları öğrenmede aktif bir konumda olmadığını, toplumun bireyi dönüştürdüğünü savunur.

Sosyo-Psikolojik Açıdan Dini Sosyalleşme Olgusu

Dini sosyalleşme, kişinin hem bireysel hem de toplumsal yönlerini ilgilendirmesi bakımından sosyal-psikolojik bir olgu olarak kabul edilir. Her bireyin kişilik özellikleri, dini gelişim dönemleri, bilişsel algı ve tutum gibi özelliklerin kişiye özgü olması bakımından Din Psikolojisini; sosyo-kültürel hayatın içinde çeşitli mekanizmalarla tezahür eden dinin toplumsal boyutu ise, Din Sosyolojisini ilgilendirmektedir. Bireyler içinde yaşadığı toplumda hayat boyu devam eden etkileşim sürecinde aile, arkadaş, okul, dini kurumlar, kitaplar, medya organları, sosyal ve kültürel alanla ilgili birtakım organizasyonlarla yaşadıkları tecrübe ve farklı sosyalleşme biçimleriyle dini tercihlerini oluştururlar.¹¹

Her insanın bireysel kişilik özellikleri ve sosyo-kültürel çevresi kendine özgü olduğundan, dini sosyalleşme biçimleri de kendine özgü gerçekleşmektedir. Clark, bireyin içinde yaşadığı toplumda faaliyet gösteren dernek, okul, birlik, cami gibi toplumsal kurumlarla

¹⁰ Yaparel, Recep, *İslam'a Giriş, Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 357.

¹¹ Spilka & Hood, "Religious Socialization and Thought in Adolescence and Young Adulthood", s. 74.

ilişki kuran bireylerin inanç biçimlerine olumlu veya olumsuz yönde etki ettiğini belirtir.¹² Dini kimliğin kazanılma sürecinde hem bireysel hem de toplumsal faktörlerin etkili olması, bu olgunun sosyal psikolojik açıdan ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Her geçen gün sosyal ve kültürel hayatı etkileyen yeni yeni aktörlerin ortaya çıktığı günümüzde, daha önce işlevsel olan aktörlerin kısa bir süre sonra etkisini kaybederek yerini yenilerine bıraktığı görülmektedir. Sosyo-kültürel yaşam biçimlerinin sürekli değiştiği toplumlarda yaşayan bireyler, her yeni oluşuma kendilerini adapte etmek zorunda kalmaktadır. Bu durumdan en çok kimlik ve kişilik kazanma döneminde olan gençler etkilenmektedir.¹³

Bireyin sahip olduğu dini inanç ve değerler yalnızca sosyalleşme süreciyle kazanılmamakla birlikte özellikle dinin toplumsal temellerinin sosyalleşme sürecinde atıldığı kabul edilen bir görüştür.¹⁴ Dini sosyalleşmenin sosyal psikolojik bakış açısıyla ele alındığı son dönemdeki çalışmalarda, teorik çalışmaların yanı sıra, metodik ve kavramsal araştırmalarda da önemli bir artışın olduğu görülmektedir.¹⁵ Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda gençlerin hem içinde yaşadıkları toplumun dini inançlarını, hem de ailelerinin hayat tarzını, dillerini, cinsiyet rollerini sosyalleşme sürecinde öğrenerek içselleştirdikleri tespit edilmiştir.¹⁶

¹² Clark, *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1961, s. 224-225.

¹³ Donahue, Michael J. & Nielsen, Michael E., "Religion, Attitudes, and Social Behavior", (Edit. Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park), The Guilford Press, New York 2005, s. 274-275.

¹⁴ Batson, C. Daniel, *Religion and Individual: A Social-Psychological Perspective*, New York, Oxford University Press, 1993, s. 25.

¹⁵ Sosyal bilimlerde özellikle sosyoloji, psikoloji ve antropoloji disiplinleri sosyalleşme konusuna farklı bakış açıları ile ele almaktadır. Sosyal psikologlar, sosyalleşme kavramı yerine sosyal gelişim kavramını kullanmayı tercih ederler. Bununla birlikte interdisipliner çalışmalarda ortak yaklaşımların kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 325; Yakup Coştu, "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 3, s. 118.

¹⁶ Batson, *a.g.e.*, ss. 25-45; Jette, P.R., "Socialization", s. 272; Zuckerman, *a.g.e.*, s. 86-103; Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s. 233; Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 384.

Batson ve arkadaşları ise, dini inanç ve değerlerin kabul edilip içselleştirilmesinde çok boyutlu faktörlerin etkili olduğunu ileri sürerek, nöro-biyolojik yapı, beynin işleyişi ve kişilik özelliklerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu, bu yüzden dini sosyalleşmede bireysel özellikler, tarihi geçmiş, sosyo-kültürel çevre ve diğer faktörlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁷ Kuşat, insanın dünyaya gelmesiyle birlikte 'doğal yapısı' ve 'bilişsel çerçevesi' doğrultusunda kutsal mesajı anlamaya ve tecrübe etmeye başladığını belirtir.¹⁸ Kayıklık ise, bireysel dindarlığın kaynakları ile ilgili olarak, çevreden gelen uyarıcıların doğrudan veya dolaylı olarak bireyin üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Birçok araştırmacının da vurguladığı gibi kişinin bireysel yönü toplumsal yönünü tamamladığından biri diğerinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla dini kimlik ve kişiliğin oluşumunda kişinin sahip olduğu bireysel-psikolojik özellikler ile sosyo-kültürel çevre faktörlerinin insan için son derece önemli işlevlere sahip olduğu görülmektedir.

Toplumları ortak duygu ve düşüncede bütünleştiren en önemli unsurların başında din gelmektedir. Bundan dolayı uzun yıllar tarih sahnesinde kalabilen toplumların bu varlıklarını dinlere borçlu olduğu ifade edilir. Bu konu ile ilgili olarak Bergson, geçmişte olduğu gibi günümüzde de sanat ve felsefesiz toplumların olduğunu, ancak dinsiz bir toplumun ise hiçbir zaman var olmadığını belirtir.²⁰ Sosyalleşme sürecini başarıyla tamamlayamayan toplumlarda, birey ve toplum arasında gerginliklerin ortaya çıkacağını ifade eden Bilgin, topluma uyum sağlayamayan bireylerin çoğalması durumunda zamanla toplumsal yapıda çözümlerin ortaya çıkacağını belirtir.²¹

¹⁷ Batson, *a.g.e.*, s. 53-54.

¹⁸ Kuşat, Ali, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Edit. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 133.

¹⁹ Kayıklık, *a.g.e.*, s. 74.

²⁰ Bergson, Henri, *Ahlak ve Dinin Kaynağı* (çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yay., İstanbul 1986, s. 286.

²¹ Bilgin, *a.g.e.*, s. 176.

Dini Sosyalleşme Sürecinin Kimlik Oluşumuna Etkisi

Kimlik, insanların ırk, cinsiyet, din, kültür, vb. yönlerden belli bir gruba aidiyetlerini belirler. Sahip olunan bu kimlikler, bireylerin duygusal, bilişsel ve sosyal bakımdan davranışlarını etkilemektedir.²² Bilgin, kimliği bir kişi veya grubun kendisini diğer kişi ve gruplara göre konumlandırması şeklinde tanımlamıştır.²³ Bireysel, sosyal ve kültürel yönleri ile çok boyutlu bir kavram olan kimlik,²⁴ insanların statülerinin karşılığı olan inanç, tutum ve değer yargılarını sembolize eden geniş bir alana sahiptir.²⁵ Yapıcı, her ne kadar farklı kimlik çeşitlerinden söz edilse de, genel sınıflama bakımından bireysel ve sosyal olmak üzere iki tür kimlik yapısına vurgu yapıldığını belirtir.²⁶ Kimliklerin çoğu, bireysel tercihlerin yanı sıra, kişinin çevresiyle sosyalleşme sürecinde inşa edilmektedir.²⁷

İnsanların tüm psikolojik yapısı ve kişiliği üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkisi olan dinin bireyin sosyal ve dini kimlik kazanmasında olduğu gibi, etnik, kültürel ve cinsel kimliklerinin şekillenmesinde de etkili olmaktadır.²⁸ Bireyin doğup büyüdüğü kendi çevresinde hakim olan kültürüne uygun dini kimlik kazanması beklenen bir durumdur. Her din, kendisini diğer inanç gruplarından ayırt edici söylemlerle inananlarına hem bir dünya görüşü, hem de

²² Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B., *The Social Psychology of Religion*, London & Boston: Routledge-Kegan Paul, 1975.

²³ Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası*, Aşına Kitaplar, İzmir 2007, s. 78.

²⁴ Kimlik kavramı, kişilik kavramı ile yakından ilişkilidir. Kişilik, davranışçı, sosyal ve derinlik psikologları tarafından üç ayrı yaklaşımla tanımlanmıştır. Genel olarak psikologlar, 'bireyin kendine özgü ve ayırt edici davranışların bütünüdür' şeklinde tanımlar benimsenmiştir. Bkz. M. Naci Kula, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", s. 35-36.

²⁵ Bozkurt, Güvenç, *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 3.

²⁶ *Bireysel kimlik*, temelinde kişinin biricik oluşuna ve psikolojik özellikleri, zihinsel ve bedensel kapasiteleri gibi sahip olduğu özel vasıflarıyla kişiyi diğer bireylerden ayıran özellikler bütününe içine alır. *Sosyal kimlik ise*, bireyin etnik, siyasal, sosyal, kültürel, dinsel, ekonomik vs. gruplardaki üyelikleri ile ilişkili ortaya çıkan bir aidiyet ve kendini tanımlama biçimidir. Sosyal kimlik, bilişsel ve güdüsel (motivasyonel) olmak üzere iki psikolojik kaynaktan beslenir. Bkz. Asım Yapıcı, "Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (edit. Ünver Günay-Celalettin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 211, 213.

²⁷ Kurt, a.g.e., s. 127.

²⁸ Dinin bireysel ve toplumsal hayatla ilgili işlevleri için bkz. Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007, ss. 11-15; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 187.

sosyal bir kimlik kazandırmaktadır.²⁹ Bu yönü ile din, sosyal ve kültürel hayatın dışında kalan bir gerçeklik olmayıp,³⁰ aile yapılarından gündelik hayata, sosyo-kültürel hayattan sanatsal faaliyetlere varıncaya kadar bireysel ve toplumsal hayatın her alanında etkili olan bir olgudur. Allport, bireylerin dini kimlik ve kişiliklerinin ergenlik döneminde sosyalleşme sürecinde şekillendiğini³¹ vurgulayarak, psiko-sosyal gelişim açısından bu dönemin önemine dikkat çekmiştir.

Yapıcı, kimliğin şekillenme sürecinde kendisinden farklı özellikler taşıyan 'öteki'nin varlığına ihtiyaç duyulduğunu, her grubun kendine özgü inanç, ideoloji ve geleneğinin bulunduğunu ve kendilerini diğer gruplardan bu ayırıcı vasıflarla tanımladıklarını belirtir.³² Aynı durum dini kimlik ve diğer kimlik tanımlamaları için de geçerlidir. Çok kültürlü ve çoklu toplum yapılarının iç içe olduğu günümüzde,³³ birey ya da grup kimliği, yalnızca mensup olduğu grup içi ilişkilere göre şekillenmeyip, "öteki" olarak tanımlanan gruba göre de anlam kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında farklı sosyal ve kültürel yapıların birbirleriyle karşılaşmasının, bireysel ve sosyal kimliğin geliştirilmesinde olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

Dini kimliğin sürekliliği, dini inanç ve değerlerin gelecek nesillere aktarılması ile mümkündür. Genel olarak anne babanın inanmakta olduğu din, çocukları tarafından aynen benimsenir. Toplumun geneline kıyasla azınlık diyebileceğimiz sayıdaki birey, anne babasının dini inancından farklı seviyede dini inanca sahip olabilir. Bazı bireyler, anne babalarından daha az dindar ya da dinsiz

²⁹ Yapıcı, "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık", s. 214.

³⁰ Zuckerman, *a.g.e.*, s. 130.

³¹ Allport, G.W, *The Individual and His Religion*, Macmillan, New York, 1950, s. 36.

³² Yapıcı, "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık", s. 213.

³³ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Gençlerin Tutumları, Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*, Odtü Geliştirme Vakfı Yay., Ankara 1973, s. 17.

olurken, bazıları ise anne ve babalarından daha dindar olabilmektedirler.³⁴

Geleneksel toplum yapılarına göre modern toplumlarda dini ritüel ve semboller, gündelik ve sosyal hayatın dışında kalmış, her geçen gün sekülerleşen toplumun dini sosyalleştirme gücü azalmıştır. Bu durum yeni nesillerin toplumsal hayatın içinde dini kimlik kazanmalarını engellediği gibi, dini inanç ve değerlerden yoksun olarak yetişmelerine de yol açmıştır.

Yapıcı, dini kimliğin ilk baştaki oluşumundan çok, bunun sonraki dönemlere nasıl aktarıldığı ve yeni nesiller tarafından nasıl algılanıp benimsendiğinin daha önemli olduğunu vurgulamıştır. O'na göre, "Bir grubun veya toplumun devamlılığının, üyelerin dini ve sosyal kimliklerini benimseyip benimsemeleriyle yakından ilişkili olduğu", dini veya sosyal kimliğin özgün ve otantik yapısının mensuplarına bir anlam ve saygınlık sağlaması durumunda hem algısal hem duygusal bakımdan önemini koruyacağını ve varlığını devam ettireceğini belirtir.³⁵ Paloutzian, dini inançla ilgili olarak herhangi bir değişim ve dönüşümün meydana gelmesi için şüphe, baskı ya da değişim gibi bazı temel motivasyon bileşenlerinin olması gerektiğini, şayet kişinin kendi hayatı, dini inanç ya da pratikleri hakkında herhangi bir şüphe ya da problemi yoksa, o kişinin inanç sistemini ya da dünya görüşünü değiştirmeyeceğini belirtir.³⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde, toplumsal hayatın içinde bireylerin önemli bir kısmının üzerinde ittifak ettiği inanç ve değerlerin varlığı, gençlerin dini kimlik kazanmasında teşvik edici bir etki yapmaktadır.

Batı dünyası kendi ürettiği kültürün yüksek ve modern, kendi dışındaki kültürlerin ise aşağı, geri kalmış ve değersiz olarak

³⁴ Hallahmi, Benjamin-Beit and Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Routledge, London and New York, 1997, s. 114.

³⁵ Yapıcı, "Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık", ss. 217-223.

³⁶ Paloutzian, Raymond F., *Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-System Analysis*, in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (Edit. Raymond F. Paloutzian), s. 336.

tanımlamış ve böyle bir algı oluşturmuştur.³⁷ Bizim gibi Müslüman toplumlar, özellikle Batı karşısında siyasi ve ekonomik gücünü kaybettikten sonra, dini inanç ve kimlikleri ile ilgili sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Modern olmak için Batılı'lar gibi konuşmak, onlar gibi giyinmek ve yaşamak zorunluymuş gibi yanlış bir düşünceye ve algıya kapılmışlardır.³⁸ Müslüman toplumların kendilerine ait dünya görüşü ve hayat tarzına yönelik duyduğu memnuniyetsizlik, bireysel ve toplumsal hayatta birtakım sorunların yaşanmasına yol açmıştır.

Günümüzde Dini Sosyalleşmenin İmkânı ve Bu Alanda Yaşanan Bazı Problemler

Literatür incelendiğinde, sosyalleşme ve dini sosyalleşme ile ilgili yaklaşımların ağırlıklı olarak geleneksel toplum yapılarından hareketle geliştirildiği söylenebilir. Geleneksel toplumlarda devletin işleyişi, gündelik ve sosyo-kültürel hayatın hemen hemen her alanı dini değerlere göre düzenlendiği gibi, genel olarak toplum bir nevi 'sosyal kontrol' görevini yerine getiriyordu. Din, aile yapısından evlilik ve sosyo-ekonomik yapıya, insan ilişkilerinden gelenek ve göreneklere, edebiyat ve sanat gibi kültürel hayatın çeşitli alanlarına varıncaya kadar toplumsal hayatın hemen hemen her alanında en belirleyici etkiye sahipti.³⁹ Günümüzün toplum yapıları ise, geleneksel toplum yapılarıyla aynı olmadığı gibi, toplumu oluşturan bireylerin sahip olduğu değer ve düşünce yapıları da aynı değildir.

Homojen ve tek tip kültürün hakim olduğu geleneksel toplum yapıları, günümüzde yerini çok kültürlü ve çoklu toplum modellerine bırakmıştır.⁴⁰ Sanayileşme, geleneksel örgütlenme biçimleri üzerinde etkili olduğu gibi, bireysel ve toplumsal değer anlayışları ve insan

³⁷ Özensel, Ertan, "Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kültür", K. Alver & N. Doğan içinde, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara 2007, s. 276.

³⁸ Esposito, J., *Kutsal Olmayan Savaş*, (çev. Nuray Yılmaz & Ertan Yılmaz), Oğlak Yay., 2000, s. 154-155.

³⁹ Arslan, Adnan, "Din ve Modernite", *Diyanet Aylık Dergi*, Yıl: 2007, Sayı: 195, s. 8.

⁴⁰ Grusec & Hastings, *a.g.e.*, s. 1-3.

ilişkileri üzerinde de etkili olmuştur.⁴¹ Medya ve teknoloji imkanlarının gelişip yaygınlaşması, küreselleşmenin etkisi ile sosyal ve kültürel alanda yaşanan hızlı değişimler, günümüzde sürekli değişen dinamik toplumsal yapıların oluşmasına yol açmıştır. Günümüz modern toplum yapılarında sosyalleşme imkanları ve mekanları değiştiği gibi,⁴² toplumun sosyalleştirme gücü de giderek etkisini kaybetmektedir. Modern yaşam biçimlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte dinin gündelik ve sosyo-kültürel hayattaki görünürlüğünün azalması, popüler kültürün dayatmaları, olumsuz din/dindarlık algısı, günümüz bireylerinin dini sosyalleşmelerini olumsuz yönde etkileyen en önemli faktörlerdendir.

Sanayileşmiş modern toplumlarda her ne kadar dinin sosyal ve kültürel hayat üzerindeki belirleyici gücü azalmışsa da, sekülerleşme tezlerinin aksine insan hayatındaki etkisi tamamen kaybolmuş değildir. Günümüz modern toplumlarında din, farklı biçim ve formlarda ve daha çok bireysel dindarlığa indirgenerek veya kapalı dini grup ve cemaatler içerisinde yaşam alanı bulmaya çalışmaktadır.⁴³

Geleneksel ve modern değerlerin iç içe olduğu Türkiye’de, dini sosyalleşme alanında bazı problemlerin olduğu görülmektedir. Dinin sosyal ve kültürel hayattaki etkisinin azalması, dini sosyalleşme alanında yaşanan en önemli problemlerden biri olmuştur. Dinin kültürel hayatla entegre olduğu toplumlarda dini inanç ve pratikler toplumsal olarak yaşandığından, çocuklar dinin ne olduğunu bizzat hayatın içinde görerek ve yaşayarak tecrübe etme imkanı

⁴¹ Bağlı, M. & Binici, A., *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, Bilim Adamı Yayınları, Diyarbakır 2005.

⁴² Sosyalleşme mekanları tarihi süreç içerisinde sosyal ve kültürel değişmeye bağlı olarak farklılaştığı görülmektedir. Günümüzde teknolojinin de etkisiyle, gerçek mekanlar yerini yapay ve geçici ilişkilerin yaşandığı sanal aleme bırakmıştır.

⁴³ Kayıklık, Hasan, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Edit. Ünver Günay & Celaleddin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 167-170; Hökelekli, Çocuk, *Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, s. 72-73.

buluyorlardı.⁴⁴ Ancak, günümüzde yetişen çocuklar böyle bir ortamdan yoksun kalmaktadırlar.

Yapılan çalışmalarda, dini davranış, inanç ve değerlerin kültürel unsurlar içerisinde yer bulduğu bu tür toplumlarda dini ve ahlaki değerlerin daha kolay kabul gördüğü ve yeni nesillere daha problemsiz bir şekilde aktarıldığı tespit edilmiştir.⁴⁵ Kişinin sahip olduğu inanç ve düşüncelerin yakın çevre ve toplumun çoğunluğu tarafından onaylanıp desteklenmesi, genç kuşakların dini sosyalleşmelerini ve dini kimlik kazanmalarını kolaylaştırırken, tam tersi bir durum ise, kimlik krizi ve çatışmaların yaşanmasını kaçınılmaz kılmaktadır.⁴⁶ Günümüz modern toplumlarında seküler değerler daha çok öne çıkarken, dinin toplumsal hayattaki etkisi gittikçe azalmıştır. Ayrıca, ailede kazanılan dini inanç ve tutumlarla gündelik ve sosyal hayatta geçerli olan değerler birbirlerini desteklenmediğinden, kimlik krizi ve çatışma ortaya çıkmıştır.⁴⁷

Dini sosyalleşme alanında karşılaşılan bir diğer problem, din ve dindarlığın toplumsal hayatta daha çok olumsuz imajlarla öne çıkarılmasıdır. Türkiye’de özellikle modernleşme süreciyle birlikte daha çok seküler değer ve yaşam tarzları öne çıkarıldığından, dini sembol, ritüel ve dini şahsiyetlerle ilgili olumlu imaj ve algılara neredeyse hiç yer verilmemiştir. Sinema, tiyatro, edebiyat, müzik gibi sanat ve kültürel alanda popülerleştirilip öne çıkarılmak istenen rol modellere bakıldığında, daha çok din ve dindarlığı aşağılayıcı, küçük düşürücü olumsuz karakter ve imajların olduğu görülmektedir.⁴⁸ Din

⁴⁴ Hallahmi, Benjamin-Beit and Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Routledge, London and New York, 1997, s. 98.

⁴⁵ Günay, “Modern Sanayi Toplumlarında Din: I”, s. 51.

⁴⁶ Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İstanbul 2009, s. 11; Karacoşkun, M. Doğan, “Psiko-sosyal ve Dini Davranış Çözümlemeleri”, *Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006, s. 38-39.

⁴⁷ Allport, G.W, *The Individual and His Religion*, Macmillan, New York, 1950; Levenson, Michael R. & Carolyn, M. Aldwin and D’mello, Michelle, “Ergenlikten Orta Yetişkinliğe Dini Gelişim”, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, Phoenix Yay, (Derl. İ. Çapçoğlu & A. Ayten), 2013, ss. 299-333; Kula, Naci M., *Kimlik ve Din*, Ayışığı Yay., İstanbul 2001, s. 161.

⁴⁸ Sinema ve beyaz perdenin din algısı ile ilgili bkz. M. Akif Enderun, *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yay., İstanbul 2011.

ve dindarlıkla ilgili sosyal ve kültürel alanda oluşturulan bu tür olumsuz algılar, özellikle gençlerin dini sosyalleşmelerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Her alanda çok hızlı değişim ve dönüşümün yaşanması, günümüzde dini sosyalleşme sürecini olumsuz yönde etkileyen diğer sebeplerden birisidir. Geçmiş dönemlerde bireysel ve sosyal hayat günümüzdeki gibi değişken ilişkiler üzerine kurulu olmadığı gibi, bireysel ve toplumsal davranış kalıpları ve kimlikler de belirgin olduğundan ne tür davranışların hangi sonuçlara yol açacağı az çok tahmin edilebiliyordu. Günümüzde ise, medya ve diğer araçların etkisiyle bireysel ve toplumsal davranış modelleri ve değer algıları sürekli değiştiğinden, istikrarsızlık ve belirsizliğe yol açmaktadır. Özellikle gençler her yeni oluşuma ve değişime kendilerini adapte etmek zorunda kaldıklarından kendi kimlikleri için güvenilir dayanak noktası bulma noktasında başarısız olmaktadır.⁴⁹

Günümüzde dini sosyalleşme alanında yaşanan diğer bir problem ise, modern yaşam tarzlarının yaygınlaşmasıyla geleneksel geniş aile yapılarının yerini çekirdek aileye bırakmasının yol açtığı boşluklardır. Dini sosyalleşme ile ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde, en etkili sosyalleşme aracının aile olduğu vurgulanır.⁵⁰ Günümüzde eğitim, iş imkanları vd. sebepler yüzünden ailenin yetişkin bireyleri ile genç kuşaklar birbirlerinden ayrı yaşamak zorunda kalmaktadır. Çekirdek ailede yetişen çocuklar, tecrübe ve davranışlarını örnek alacakları diğer yetişkin aile üyelerinden yoksun büyüdükleri gibi, karşılaştıkları sorunlarla başetmede onların yardım ve desteğinden de mahrum kalmaktadırlar. Geleneksel aile yapılarının kısmen devam ettirilmeye çalışıldığı Türk toplumunda, her ne kadar yetişkinlerle gençler fiziki

⁴⁹ Kula, Naci, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit. Hayati Hökelekli), Dem Yay., İstanbul 2006, s. 72.

⁵⁰ Bkz. Spilka, & Hood, "Religious Socialization and Thought in Adolescence and Young Adulthood", s. 74; Batson, a.g.e., s. 43-45; Zuckerman, a.g.e., 126; Hallahmi, Benjamin Beit and Argyle, Michael, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London: Routledge, 1997, s. 114.

olarak aynı mekanı paylaşsalar da, duygu, düşünce ve davranış bakımından birçok konuda aralarında uyumsuzluk olduğundan kuşak çatışması yaşanmaktadır.⁵¹

Araştırmanın Problemi

Araştırmanın problemini, aile, yakın akraba, arkadaş, dini kurum ve cemaatler, medya organları gibi faktörlerin dini sosyalleşme sürecindeki etkilerinin tespit edilmesi oluşturmaktadır. Ayrıca; dini sosyalleşmenin yaş, cinsiyet, ailenin ekonomik ve dindarlık düzeyi ile içinde yetişilen aile ortamı değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığının tespit edilmesi, araştırmanın alt problemlerini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada ayrıca şu sorulara cevap aranmaktadır:

1-Gençlerin dini kimliğinin şekillenmesinde hangi sosyalleşme faktörleri etkili olmaktadır?

2- Gençler daha çok kimleri rol model almaktadır?

3- Gençler anne ve babalarının hangi özelliklerini kendilerine örnek almak istememektedir?

4-Aileler çocuklarını daha çok hangi değerlerle yetiştirmek istemektedir?

Araştırmanın Amacı

Gençlerin dini sosyalleşme sürecinde etkili olan faktörleri ve günümüzde yaşanan problemleri tespit etmek amacıyla yapılan bu çalışmada Diyarbakır İl merkezinde lise 1 ve Lise 2. sınıfa devam eden gençler üzerinde farklı değişkenler değerlendirilmiştir. Bu değişkenlere göre alt amaçlar şöyle sıralanabilir:

⁵¹ Kılavuz, M. Akif & Gürses, İbrahim, "Kuşakların Ahlakî Değerleri Birlikte Öğrenmesi: Kohlberg'in Ahlakî Gelişim Kuramı Açısından Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 20, Sayı: 2, s. 154.

- Gençlerin dindarlık düzeyleri ile ailelerinin dindarlığı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?
- Yaş ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Yaş aralığı ile anne ve babanın rol model olması arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- Dini sosyalleşmede cinsiyet açısından anlamlı bir fark var mıdır?
- Dindarlık düzeyleri ile örnek alınan rol modeller arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?
- Gençlerin içinde yetiştikleri aile ortamı ile dindarlıkları arasında ne tür bir ilişki vardır?

Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışma, araştırmaya katılan öğrenciler ve kullanılan anket soru maddeleriyle sınırlıdır.

Evren ve Örneklem

Diyarbakır'da eğitime devam eden tüm lise öğrencileri, bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, Diyarbakır ili merkez ilçelerinde bulunan Fatih Lisesi, Süleyman Demirel Lisesi, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Namık Kemal Lisesi, Nevzat Ayaz Anadolu Lisesi'nde 2012-2013 eğitim ve öğretim yılında eğitime devam eden Lise 1 ve Lise 2. sınıflarda okuyan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmada Lise 1 ve Lise 2. sınıf öğrencilerinden toplam 280 öğrenciye anket uygulanmıştır. Merkez ilçelerden seçilen her bir lisenin Diyarbakır'ın sosyo-ekonomik yapısını ve Diyarbakır'ın öğrenci profilini temsil etmesine dikkat edilmiştir. Literatürde dini kimlik ve kişiliğin şekillendiği en etkili ve kritik evrenin ergenlik ve gençlik dönemleri olduğu belirtilir.⁵²

Örneklemimizi lise 1 ve lise 2. sınıf öğrencilerinden seçmemizin amacı, dini sosyalleşmenin en yoğun olarak ergenlik ve gençlik

⁵² Spilka & Hood, "Religious Socialization and Thought in Adolescence and Young Adulthood" s. 74.

dönemlerini içine alan yaş aralığında görülmesidir. Seçilen örneklemin araştırılan konuya uygun olması için “Amaçlı Örneklem Yöntemi”⁵³ ile belirlenmesi tercih edilmiştir.

Yöntem

Çalışmamız, betimsel yöntemle yapılmıştır. Betimsel yöntemle yapılan çalışmalarda araştırılan konu ilgili teorik bilgilerin elde edilmesinin yanı sıra, alan araştırmasından elde edilen verilerin çeşitli değişkenlerle herhangi bir ilişkisinin olup olmadığı araştırılır. Betimleyici yöntemle yapılan bu tür çalışmalarda elde edilen veriler, araştırılan olgunun niçin öyle olduğunu açıklamaz, ancak hangi faktörlerin araştırma konusu ile ne tür bir ilişki içinde olduğu hakkında bilgiler verir. Örneklem grubundan elde edilen veriler ile değişkenler arasında ilişkinin olup olmadığı, grafikler, yüzdeler ve karşılaştırmalı tablolar kullanılır. Ayrıca, elde edilen bulgularla daha önce yapılan araştırma sonuçları karşılaştırılarak, konu ile ilgili daha kapsamlı bir değerlendirme yapma imkanı elde edilmeye çalışılır.⁵⁴

Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, demografik bilgi formu ve dini sosyalleşmede aile ve sosyal çevrenin etkisini ölçen anket formu kullanılmıştır. Bu formun oluşturulmasında, kimliğin şekillenme sürecinde etkili olan bireysel ve sosyal faktörlerin yer almasına önem verilmiştir. Toplam 280 lise öğrencisi üzerinde yapılan anket çalışmasında bazı anket formları eksik doldurulduğundan

⁵³ Kendi içinde birçok örnekleme yöntemini barındıran bu yöntem, bazı kaynaklarda ölçüt (kriter) örnekleme olarak da adlandırılır. Birbirinden farklı veya benzer grupların, aşırı veya aykırılıkların, doğrulayıcı veya yanlışlayıcı durumların tasnif edilerek örneklem seçilmesini içerir. Bkz. Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırmada Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara 2011, s. 107-114.

⁵⁴ Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar (çev. D. Bayrak, H. B. Arslan, Z. Akyüz), Sayısal Kitabevi, Ankara 2005, s. 16-17; Arslanoğlu, İbrahim, *Sosyal Bilimlerde Metod ve Araştırma Teknikleri*, Ankara 2012, s. 24; <https://docs.google.com/file/d/0B4oAja7AnWaFemE5WWFPRFZ1OE0/edit?pli=1>

değerlendirilmeye alınmamış, analizler için toplam 263 anket kullanılmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde, öğrencilerin ve ailelerinin dindarlık düzeyleri, dindarlığın aktarımında aile, yakın akrabalar, arkadaş çevresi ve medyanın etkisi, ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistiklerle hesaplanmıştır. Ayrıca, dini sosyalleşme sürecinde öğrencilerin yaş, ailenin dindarlık düzeyi, ekonomik durumu ve içinde yetiştikleri aile ortamı gibi bazı özelliklere göre farklılaşım farklılaşmadığı incelenmiştir. Verilerin analizinde iki değişken arasındaki ilişkinin istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığının belirlenmesi amacıyla Ki-Kare Bağımsızlık Testi kullanılmıştır.

Bulgular**Tablo 1 Örneklemin Değişkenlere Göre Dağılımı**

		Sayı	Yüzde
Yaş	15 Yaş ve altı	129	49
	16 Yaş ve Üzeri	134	51
Cinsiyet	Erkek	123	46,8
	Kız	140	53,2
Ekonomik Düzey	Düşük	32	12,2
	Orta altı	54	20,5
	Orta	154	58,6
	Ortanın üstü	19	7,2
İçinde Yetiştikleri Aile Ortamı	Yüksek	4	1,5
	Baskıcı ve otoriter	54	20,5
	Demokratik	36	13,7
	İlgili	137	52,1
	Aşırı koruyucu	20	7,6
Aile Dindarlığı	Aşırı serbest	7	2,7
	Dindar, ibadetlerini düzenli yapar	211	80,2
	Dindar, ancak ibadetlerini aksattırlar	48	14,4
	Dindar, ancak ibadet etmezler	10	3,8
	Dine ilgisizdir	4	1,5
Toplam		263	100

Araştırmaya katılanların bazı demografik bilgileri Tablo 1’de gösterilmiştir. Örneklemin %51’i 16 yaş ve üzeri, %49’u ise 15 yaş ve altı kişilerden oluşmaktadır. Ekonomik açıdan katılımcıların %58,6’sının gelir düzeyinin orta, %32,7’sinin ortanın altında ve düşük gelir düzeyine sahip aile çocuğu olduğu görülmektedir. Öğrencilerin ailelerinin dindarlık düzeyine göre dağılımı incelendiğinde %80,2’sinin “*dindar ve ibadetlerini yerine getirdiği*”, %14,4’ünün “*dindar, ancak ibadetlerini aksattığı*”, %3,8’inin “*dindar ancak ibadetlerini yerine getirmediği*” görülmektedir. Elde edilen bu sonuçlara bakıldığında, Diyarbakırlı ailelerin büyük oranda dini ibadetlerini

yerine getirdiği ve kendilerini dindar olarak kabul ettikleri, dine ilgisiz olanların ise oldukça düşük bir oranda olduğu görülmektedir.

Tablo 2 Ailenin Çocuklarında Görmek İsteddiği En Önemli Değerler

Size göre ailenizin sizde bulunmasını istediğini en önemli beş değer hangisidir?	Mean	Std. Deviation
Dürüst	2,1939	3,49870
Ahlaklı	1,8783	1,43578
Başarılı	1,8403	2,10714
Çalışkan	1,4563	1,36372
Dindar	1,3954	1,79787
Özgüvenli	1,0989	1,78354
Merhametli	1,0684	1,49397
Cesaretli	,9848	1,79900
Yetenekli	,7072	1,47557
Girişken	,4008	1,06300
Bağımsız	,2015	,82960
İtaatkar	,1787	,71141

Tablo 2’de öğrencilerin algılarına göre, ailelerin çocuklarında bulunmasını istedikleri en önemli beş değer hangileri olduğu sorusuna katılımcıların ilk sıraya *dürüstlüğü*, daha sonra sırasıyla *ahlaklı*, *başarılı*, *çalışkan* ve *dindar* olmayı koydukları görülmüştür. Katılımcıların tüm değerler listesi içerisinde *itaatkar* ve *bağımsız* olmayı en son iki değer olarak belirttikleri; ‘başarılı’ ve ‘çalışkan’ olma değerlerini ise ‘dindar’ olma değerine göre daha üst sıralarda yer verdikleri görülmektedir. Ailelerin çocuklarında görmek istedikleri en önemli değerler içerisinde ‘başarılı’ ve ‘çalışkan’ olma değerlerinin üçüncü ve dördüncü sırada olması, toplumun dini değerler yerine seküler değerlere daha fazla önem verdiğini göstermektedir. Arpacı’nın (2012) Diyarbakır merkez ilçelerinde 980 veli üzerinde yaptığı araştırmada, velilerin çocuklarına Din kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde en çok ‘adalet’, ‘doğruluk’, ‘saygı’, ‘namuslu olmak’, ‘kardeşlik’, ‘iffet’ gibi değerlerin öğretilmesine öncelik verdikleri

tespit edilmiştir.⁵⁵ Bu araştırmamızda en önemli ilk beş değer olarak yer alan ‘dürüstlük’ ve ‘ahlaklı’ olmak maddeleri ile Arpacı’nın araştırmasında tespit edilen en önemli beş değer içerisindeki ‘doğruluk’ ve ‘namuslu olmak’ değerlerinin birbirleri ile örtüştüğünü söylemek mümkündür. Konrad Vakfı tarafından ülkemizde yapılan bir araştırmada,⁵⁶ gençlerin kendi ailelerinden edindikleri davranışların başında dürüstlük, geleneklere saygı ve dini bağlılığın ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir. Farklı yıllarda yapılan bu araştırma bulguları karşılaştırıldığında, modernleşme süreci ile birlikte toplumumuzda başarılı olma, özgüven, girişkenlik, kazanma gibi seküler değerlerin, dini ve ahlaki değerlere göre daha çok önemsenir hale geldiği sonucu çıkarılabilir.

Tablo 3 Çocukların Dindarlık Düzeyine Göre Dağılımı

Kendinizi dini yönden tanımlamak isteseniz, aşağıdaki ifadelerden hangisi ile tanımlarsınız?	Sayı	Yüzde
Dindarım, ibadetlerimi düzenli olarak yerine getiririm	102	38,8
Dindarım, ama ibadetlerimi aksatırım	127	48,3
Dindarım, ama ibadet etmem.	23	8,7
Dine ilgi duymuyorum.	4	1,5
Henüz dini inancımı belirlemedim.	1	,4
Diğer	6	2,3
Toplam	263	100

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin dindarlık düzeyleri verilmiştir. Araştırmaya katılanlar içerisinde kendilerini dindar ancak ibadetlerini aksattıklarını belirtenler en yüksek orana (%48,3) sahiptir. Katılımcıların %38,8’i kendilerini “dindar ve ibadetlerini düzenli olarak yerine getirdiklerini”, %8,7’si “dindar, ancak ibadet etmediklerini”, %1,5’i ise “dine ilgi duymadığını” belirtmiştir. Ergenlik ve gençlik dönemi kişilerin belirgin özelliklerinden birisi, bireyin inanç veya inançsızlık arasında gidip geldiği, zaman zaman dine yöneldiği, zaman zaman dinden uzaklaştığı kritik bir

⁵⁵ Arpacı, Mücahit, “Velilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilere Kazandırılmasını İstedikleri Değerler”(Diyarbakır Örneği), II. Uluslararası Değerler Eğitimi Sempozyumu, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul 16-18 Kasım 2012, ss. 11-15.

⁵⁶ Türk Gençliği 98, *Suskun Kütütle Büyüteç Altında*, Konrad Vakfı, Ankara 1999, s. 29.

dönemdir.⁵⁷ Araştırmada elde edilen bu sonuçlar değerlendirildiğinde, sosyal ve kültürel alanlarda seküler yaşam tarzları teşvik edilmesine rağmen öğrencilerin dindarlık düzeylerinin iyi bir düzeyde olduğu söylenebilir.

Tablo 4 Aile ve Okulun Dışında Dini Eğitimi Alma Durumuna Göre Dağılım

Aile ve okulun dışında dini konularla ilgili herhangi bir eğitim aldınız mı?	Sayı	Yüzde
Hiç almadım	54	20,5
İnternette	22	8,4
Tarikat/cemaatlerden	10	3,8
Mele/mollalardan	10	3,8
Arkadaşımdan	17	6,5
Mahalle camisinden	36	13,7
Kur'an kurslarından	102	38,8
Diğer	12	4,6
Toplam	263	100

Tablo 4'e göre aile ve okulun dışında öğrencilerin %38,8'inin Kuran kurslarından, %13,7'sinin mahalle camisinden, %8,4'ünün internette, %3,8'inin bölgedeki mele/mollalardan, %3,8'inin tarikat ve dini cemaatlerden din eğitimi aldığını, %20,5'inin ise aile ve okulun dışında hiç din eğitimi almadığını belirtmiştir. Karacoşkun tarafından İmam-Hatip Lisesi öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmada, katılımcıların %18'inin dini bilgileri ailesinden, %54'ünün okuldan, %7'sinin camilerden, %14'ünün kitaplardan aldığı tespit edilmiştir. Yine aynı araştırmada, ergenlerin %82'si, sahip olduğu dini inanç ve davranışlarının şekillenmesinde ailesinin, %51'i arkadaş çevresinin, %45'i ise, basın-yayın araçlarının etkili olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

⁵⁷ Ergenlik dönemi dini inanç ve inancsızlık durumları ile ilgili bkz. Yavuz, Kerim, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 260; Kula, Naci, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", s. 70 vd.

⁵⁸ Karacoşkun, M. Doğan, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları", (19 Mayıs Üniv. Sosyal Bil. Enst., Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi), Samsun 1994, s. 34.

Diyarbakır halkının büyük çoğunluğu her ne kadar muhafazakar ailelerden oluşmakta ve çocuklarının dindar yetiştirmek istiyorsa da, özellikle sosyo-ekonomik gelir düzeyi yüksek olan ailelerin, çocuklarını dini değerler yerine seküler değerlerle yetiştirmek istedikleri, ayrıca dini kimlik yerine daha çok etnik kimliğe vurgu yaptıkları gözlenmiştir. Araştırmamıza katılan öğrencilerin %20,5'inin aile ve okulun dışında dini eğitim almadığını belirtmesinin önemli sebeplerinden birisi, ailelerin dini değerler yerine daha çok seküler değerleri tercih etmek istemesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca, PKK'nın hem sol-marksist ideolojisini yaymaya çalışması, hem de 'Hizbullah' korkusunu-tehlikesini kullanması, genç nesillerin dinden soğumasına ve uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Yanmış ve Kahraman tarafından yapılan bir çalışmada, Hizbullah'ın cami ve Kur'an kurslarında örgütlendiği için bölgedeki halkın son yıllarda yaşadığı dini motifli terör nedeniyle çocuklarını Kur'an Kursu ve camilere göndermekten çekindikleri tespit edilmiştir.⁵⁹

Tablo 5 Toplumun Dine ve Dindarlara Bakışı

Size göre toplumun din ve dindarlara karşı bakışı nasıldır?	Sayı	Yüzde
Saygılı ve hoşgörülü	190	72,2
Sempatik ve anlayışlı	31	11,8
Aşağılayıcı	7	2,7
Dışlayıcı ve ötekileştirici	21	8,0
Diğer	14	5,3
Toplam	263	100

Tablo 5'e göre katılımcıların %72,2'si toplumun dine ve dindarlara karşı bakışının "saygılı ve hoşgörülü", %11,8'i "sempatik ve anlayışlı" olduğunu belirtirken, %8'i "dışlayıcı ve ötekileştirici", %2,7'si ise "aşağılayıcı" bulunduğunu belirtmiştir. %5,3'ü ise, bunların dışında "diğer" maddesini işaretleyerek toplumun dine ve dindarlara karşı bakışının bazı yönlerden olumlu, bazı yönlerden olumsuz

⁵⁹ Yanmış, Mehmet & Kahraman, Bayram, "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği", Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Akademik İncelemeler Dergisi, Yıl: 2013, Cilt: 8, Sayı: 2, s. 129.

olduğunu anket formuna yazdıkları çeşitli ifadelerle belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar, doldurdukları anket formlarına, özellikle kız öğrencilerin en çok başörtülü oldukları için toplumun bazı kesimleri tarafından ayrımcılığa maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. “Diğer” maddesinin işaretleyen erkek öğrencilerin bir kısmı ise, bazı arkadaş ortamlarında dini kimlikleri ile bilinmek istemediklerini; bir kısmı ise, toplumun kendileri hakkında nasıl düşündüğüyle ilgilenmediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 6 Toplumun Dine ve Dindarlara Bakışının Etkileri

Toplumun dine ve dindara karşı bakışı, sizin dini yaşamınıza nasıl bir etki yapmaktadır?		
	Sayı	Yüzde
Teşvik edici	73	27,8
Yaklaştrıcı	131	49,8
Yıldırıcı	16	6,1
Uzaklaştrıcı	27	10,3
Diğer	16	6,1
Toplam	263	100

Tablo 6’ya göre, katılımcıların %49,8’i toplumun dine ve dindara yaklaşımını dine yaklaştrıcı bulurken, %27,8’i “teşvik edici”, %10,3’ü “dinden uzaklaştrıcı”, %6,1’i “yıldırıcı” olduğunu belirtmiştir. Yaptığımız görüşme ve gözlemlerimize göre, geleneksel ve modern değerlerin iç içe olduğu bölgede, işsizlik, göç, çarpık kentleşme gibi sosyal ve kültürel alanda yaşanan birçok olumsuzluklar, şiddet ve terör hadiselerinin olumsuz etkilerine rağmen toplumun önemli bir kısmı, dinin yaşanması ve yaşatılması yönünde çaba göstermektedir. Araştırmaya katılanların yarısı, toplumun bireylerin dini yaşayışına yaklaşımını olumlu ve yaklaştrıcı bulmuştur. Elde edilen bu sonuç, halkın dine verdiği önemi göstermesi açısından önemli bir bulgudur.

Tablo 7 Gençlerin Dini Kimliğinin Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörler

Aşağıdakilerden hangisi dini kimliğinizin şekillenmesinde en çok etkili olmuştur.	Sayı	Yüzde
Annem	148	56,3
Babam	36	13,7
Arkadaşlarım	12	4,6
Öğretmenim	12	4,6
Akrabalarım	3	1,1
Dini cemaat	7	2,7
Medrese eğitimi	10	3,8
Dini kitaplar	23	8,7
Cami yaz Kuran Kursları	4	1,5
TV'deki dini programlar	2	,8
Dindar çevrem	6	2,3
Toplam	263	100

Tablo 7'e göre, gençlerin dini kimliğinin şekillenmesinde en etkili faktörün %56,3'lük oranla anne olduğu görülmektedir. Dini hayatın şekillenmesinde babanın %13,7, dini kitapların %8,7, öğretmenlerin ve arkadaşların %4,6, medreselerin %3,8, dini cemaatlerin %2,7 oranında etkili olduğu görülmektedir. Çeşitli konularla ilintili olarak yapılan birçok araştırmada, çocuğun dini inanç ve tutumlarının şekillenmesinde daha çok annenin etkili olduğu bulunmuştur.⁶⁰ Hallahmi, çocuğun dindarlığına ailenin olumlu etkide bulunabilmesi için, aralarındaki ilişkilerin samimi ve sıcak olması gerektiğini belirtmektedir. Hallahmi ve Argyle, yaptıkları bir araştırmada, anne ve baba aynı dini inancı benimsiyorsa, annenin çocuğa olan etkisinin babanın etkisinden daha fazla olduğu sonucunu bulmuşlardır.⁶¹ Ortaokul ve Lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, çocukların Allah'ın varlığına inanma konusunda en çok ailelerinden etkilendikleri (%70,4), bunu sırasıyla öğretmenler (%25,4) ve okudukları kitaplar (%19) takip etmiştir.⁶² Dini sosyalleşmede

⁶⁰ Hallahmi & Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, Experience*, s. 102; Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Piskolojisi ve Din*, s. 13, 26.

⁶¹ Hallahmi & Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, Experience*, s. 101 vd.

⁶² Öztürk, Hüseyin, "Ergenlerde Din Duygusu ve Allah İnancının Boyutları", M.E.B., *Din Öğretimi Dergisi*, s. 32, 1992, s. 48-49.

kardeş ve yakın akrabaların da önemli etkileri söz konusudur. Amerika'daki Roman Katolik kilisesinde yapılan bir araştırmada, kiliseye devam edenlerin üçte ikisinin dindar olan kardeş, kuzen, amca, teyze gibi akrabalarından etkilendikleri tespit edilmiştir.⁶³ Aile üyelerinin dindarlık etkilerinin ele alındığı bir araştırmada, dindar büyükanne ve büyükbabaların, dindar olmayanlara göre aile bireyleri ile daha yakın ilişkiler kurdukları, dini inanç, değer ve ibadet yönünden ailenin genç bireyleri üzerinde daha etkin oldukları görülmüştür.⁶⁴

Tablo 8 Boş Zamanları Değerlendirme Biçimine Göre Dağılım

Boş zamanlarınızı nasıl değerlendirirsiniz?	N	Mean	Std.Sapma
Kitap okurum	263	1,5057	1,29553
Evde TV izlerim	263	1,5019	1,16526
Dışarıda arkadaşlarımla gezerim	263	1,4867	1,45112
İnternet kullanırım	263	1,3764	1,56504
Spor yaparım	262	1,2748	1,59527
Bir işte çalışırım	263	,4297	1,04562

Tablo 8'de katılımcıların boş zamanlarını sırasıyla en çok kitap okuma, TV izleme, arkadaşlarla gezme, internet kullanma, spor yapma ve bir işte çalışma şeklinde değerlendirdikleri görülmektedir. Tablo verilerine göre, kitle iletişim araçlarının çok fazla yaygınlaşmasına rağmen gençlerin bir kısmının boş zamanlarını kitap okuyarak geçirmeleri umut verici bir sonuçtur. Boş zamanlarını televizyon izleyerek ve internet kullanarak geçirdiğini ifade edenlerin ikinci ve dördüncü sırada olması, kitle iletişim araçlarının gündelik hayatımızdaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Yapılan araştırmalarda, günümüzdeki gençlerin çoğunun boş zamanlarını akranlarıyla birlikte olmak yerine, daha çok sanal alemde yapay arkadaşlık, oyun ve eğlenceyi tercih ettikleri görülmüştür.⁶⁵ Belli bir

⁶³ Hallahmi and Argyle, *a.g.e.*, s. 99.

⁶⁴ King, V. and Elder, GH., Jr. (1999), "Are Religious Grandparents More Involved Grandparents? *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 54, 1999, pp. 317-328.

⁶⁵ Dilmen, N.E & Öğüt, S., "Sosyalleşmenin Yeni Yüzü: Sosyal Paylaşım Ağları", International Conference on New Media and Interactivity, 28-30 April, İstanbul 2010, ss. 237-241.

dönemden sonra gençleri aileden sonra en çok arkadaş ve akran grubu etkilemektedir. Yakın arkadaşlıklar, çoğu zaman olumlu veya olumsuz düşünce ve davranışların kazanılmasında etkili olmaktadır. Kişinin arkadaş çevresi dini değerlerden uzak bir yaşam tarzına sahipse, o kişi gruptan kopmamak, yalnız kalmamak, dışlanmamak, akran grubu içinde kendine yer bulabilmek için kendi inanç ve değerlerinden uzaklaşma, arkadaşlarının düşünce ve davranışlarını benimseme eğilimi gösterebilmektedir.

Tablo 9 Gençlerin Dine Yönelik Olumsuz Tutum Takınmasında Dindarların Etkisi

Dindar insanların hangi davranış ve özellikleri sizin dine karşı olumsuz tutum takınmanıza yol açar?	Sayı	Yüzde
Sert ve katı tutumları	75	28,5
Kendilerini beğenmeleri	59	22,4
Gösterişçi olmaları	40	15,2
Kendileri gibi olmayanları dışlamaları	76	28,9
Diğer	13	4,9
Toplam	263	100

Tablo 9'a göre katılımcıların %28,9'u dine yönelik olumsuz tutumların oluşmasında "dindarların kendileri gibi olmayanları dışlamalarının" etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bunu, %28,5'lik oranla "dindar insanların sert ve katı tutumlara sahip olması" maddesi takip etmektedir. Katılımcıların %22,4'ü, dindarların "kendilerini beğenmelerini", %15,2'si ise dindarların "gösterişçi olmasını" dine yönelik olumsuz tutumların oluşmasında önemli ölçüde etkili olduğunu belirtmiştir. Peker (1979) tarafından yapılan bir araştırmada, din adamı ve dindarların olumsuz tutum ve davranışlarının bireyleri dinden uzaklaştıran bir faktör olduğu tespit edilmiştir.⁶⁶ Türk toplumunda dini kurumlara ve din adamlarına karşı genellikle hürmet ve saygı gösterilir. Ancak, din adamı veya dindar kimliğiyle bilinen kişilerin bazı olumsuz tutum ve davranışları, bireyleri dinden soğutabilmektedir. Bu nedenle dindar

⁶⁶ Peker, Hüseyin, Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. 1979, s. 28-46.

kimliği ile bilinen kişilerin davranışlarına daha fazla dikkat etmeleri gerekmektedir.

Tablo 10 Yaşlara Göre Dinin Taşıdığı Anlam

		Sizin için din nasıl bir anlam taşır?						Toplam
		<i>Bana güven ve huzur verir</i>	<i>Özgürlüğümü kısıtlar</i>	<i>Hayatma anlam katar</i>	<i>Benim için hiçbir anlam taşır</i>	<i>Diğer</i>		
<i>Yaş</i>	<i>15 Yaş ve altı</i>	N	93	5	29	1	1	129
		%	35,4	1,9	11,0	,4	,4	49,0
	<i>16 Yaş ve üzeri</i>	N	100	4	24	,0	6	134
		%	38,0	1,5	9,1	,0	2,3	51,0
Toplam		N	193	9	53	1	7	263
		%	73,4	3,4	20,0	,4	2,7	100

$$X^2 = 5,315; \text{sd} = 4; p = .256; p > .05$$

Tablo 10'a göre, yaş ile dinin taşıdığı anlam arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($X^2 = 5,315; p > .05$). Sizin için din nasıl bir anlam taşır? sorusuna araştırmaya katılan 15 yaş altı öğrencilerin %35,4'ü, "dinin kendilerine güven ve huzur verdiğini", %11'i "dinin hayatlarına anlam kattığını" belirtirken, %1,9'u "dinin özgürlüklerini kısıtladığını" belirtmiştir. 16 yaş ve üzeri öğrencilerin %38'i, "dinin kendilerine güven ve huzur verdiğini", %9,1'i "dinin hayatlarına anlam kattığını", %1,5'i ise "dinin özgürlüğünü kısıtladığını" belirtmiştir. Dinin taşıdığı anlamla ilgili maddelerde bütün yaş grupları içerisinde anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Acaboğa (2007) tarafından yapılan kız Kur'an Kursu öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada,⁶⁷ araştırmaya katılanların %93'ü, kendilerini mutlu hissetmelerinin birinci nedeni olarak Allah'a inanmış olmalarını, ikinci nedeni olarak dini vecibelerini yerine getirmenin verdiği huzur olduğunu (%69,7)

⁶⁷ Acaboğa, Asiye, "Din-Mutluluk İlişkisi", KSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), K. Maraş, 2007, s. 26.

belirtmişlerdir. Ağlıkaya (2008), tarafından 15-34 yaş grupları arasında yapılan araştırmada,⁶⁸ intihar girişiminde bulunanların %71'inin dini referansları kullanmadığı görülmüştür. Bu sonuçlar, dindarlığın ruh sağlığının korunmasında olumlu etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 11 Yaş ile Anne ve Babanın Örnek Alınmak İstenmeyen Yönleri Arasındaki İlişki

Anne ve babanızın hangi yönlerini kendinize örnek almak istemezsiniz?			Kılık kıyafet tarzını	Günlük yaşam biçimini	Dini yönünü	Boş zamanlar	Eğlence kültürü	Diğer	Toplam
Yaş grupları	15 Yaş ve altı	N	15	17	31	26	21	19	129
		%	5,7	6,5	11,8	9,9	8,0	7,2	49
	16 Yaş ve üzeri	N	19	30	32	25	12	16	134
		%	7,2	11,4	12,2	9,5	4,6	6,1	51
Toplam		N	34	47	63	51	33	35	263
		%	12,9	17,9	24,0	19,4	12,5	13,3	100

$X^2 = 6,721$; $sd = 5$; $p = .242$; $p > .05$

Tablo 11'e göre, yaş ile anne ve babanın örnek alınmayan yönleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur ($X^2 = 6,721$; $p > .05$). 15 yaş altı öğrencilerin %11,8'i ailelerinin "dini yönünü", %9,9'u "boş zamanları değerlendirme biçimini", %8'i anne ve babasının "eğlence kültürünü", %5,7'si "kılık kıyafet tarzını" kendilerine örnek almak istemediklerini belirtmiştir. 16 yaş ve üstü öğrencilerin %12,2'si ailelerinin "dini yönünü" örnek almak istemediğini belirtirken, %11,4'ü "anne ve babasının "günlük yaşam biçimini", %9,5'i "boş zamanları değerlendirme biçimini", %7,2'si "kılık-kıyafet tarzını", %4,6'sı ise "eğlence kültürünü" beğenmediğini

⁶⁸ Ağlıkaya, Zuhal, "İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar", Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 164.

ve örnek almak istemediğini belirtmiştir. Tablodaki sonuçlar, günümüzde ailelerin birçok yönünün çocukları tarafından artık örnek alınmadığını göstermektedir. Sosyal ve kültürel alanda meydana gelen çok hızlı değişim ve dönüşümler, anne-babanın yaşam tarzı ve hayattan beklentileri ile çocukların ilgilerinin aynı olmaması vb. sebepler, ebeveynin rol model olarak alınmak istenmemesinin sebepleri arasında sayılabilir. Ayrıca, arkadaş, medya organları, sosyal yaşam alanları ve diğer sosyal çevre faktörlerinin kimlik kazanma sürecinde olan ergenler üzerinde aileden daha etkili olmaya başladığını göstermektedir.

Hökelekli, din ve ahlak eğitiminde yapılan en büyük yanlışlardan birisinin, anne ve babaların çocuklarını kendi örnek davranışlarıyla terbiye etmek yerine, dini emir ve yasaklarla, ceza ve korku ile sindirerek eğitmek olduğunu belirtmiştir. İdeal ve dengeli aile modelinde, aşırı baskı veya disiplinsizlik yerine sevgi ve şefkatin, tutarlı ve dengeli disiplinin hakim olduğu belirtilmiştir. Benlik saygısına önem veren ergen ve gençlere takdir edici, onure edici ve onaylayıcı bir üslupla yaklaşıldığında daha kolay yönlendirildiği ve istenilen davranışların daha kolay benimsetilebileceği vurgulanmıştır.⁶⁹ Modern öncesi dönemlerde gençlerle yetişkinler arasında yaşanan kuşak çatışmasının bugünkü düzeyde olmadığını söyleyebiliriz. Modern toplumlarda ise, bu durumun geleneksel toplum yapılarından farklılaştığı, özellikle düzenli ve uyumlu aile ortamından mahrum kalan çocukların daha çok sorun yaşadıkları ve kendilerinden beklenen toplumsal rolleri üstlenmede, karşılaştıkları sorunlarla başa çıkmada oldukça zorlandıkları yapılan çalışmalarla tespit edilmiştir.⁷⁰

⁶⁹ Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, s. 26, 45.

⁷⁰ Temel, Z. Fulya, "Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri ile Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, s. 107-109.

Tablo 12 Cinsiyet ile Mutlu Olunan Mekânlar Arasındaki İlişki

		Hangi mekânlarda bulunmak sizi daha çok mutlu eder?							Toplam
		Spor Kulübü	Sinema Tiyatro	Arkadaş ortamı	Cami	Dini Cemaat	Diğer		
Cinsiyet	Erkek	N	24	12	14	42	24	7	123
		%	9,1	4,6	5,3	16,0	9,1	2,7	46,8
	Kız	N	8	19	48	29	36	0	140
		%	3,0	7,2	18,3	11,0	13,7	,0	53,2
Toplam		N	32	31	62	71	60	7	263
		%	12,2	11,8	23,6	27,0	22,8	2,7	100

$X^2=39,070$; $sd= 5$; $p=.04$; $p<.05$

Tablo 12'ye göre öğrencilerin cinsiyetleri ile bulunmaktan mutlu oldukları mekanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır ($X^2=39,070$; $p<.05$). Camiye gitmekten mutlu olduğunu belirten erkeklerin sayısı, kızların sayısından daha fazladır. Bunda, ibadet ve birtakım dini etkinlik için camilerin daha çok erkeklere göre dizayn edilmesinin etkili olduğunu söylenebiliriz. Spor kulübüne gitmekten mutlu olduğunu belirten erkeklerin sayısı, kızlardan daha yüksek çıkmıştır. Arkadaş ortamında ve dini cemaatlerde bulunmaktan mutlu olduğunu belirten kızların sayısı, erkeklerden daha fazladır. Sinema ve tiyatroya gitmekten mutlu olduğunu belirten kızların sayısının erkeklerden daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bu sonuç, kızların erkeklere göre gidebilecekleri sosyal mekan tercihlerinin daha az olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Tablo 13 Dindarlık ile İçinde Yetişilen Aile Ortamı Arasındaki İlişki

		İçinde yetiştiğiniz aile ortamını nasıl tanımlarsınız?							
			Baskıcı ve Otoriter	Demokrat	İlgili	Aşırı koruyucu	Aşırı Serbest	İlgisiz	Toplam
Kendinizi dini yönden nasıl tanımlarsınız?	Dindarım, ibadetlerimi düzenli olarak yerine getiririm	N	19	12	58	10	2	1	102
		%	7,2	4,6	22,1	3,8	,8	,4	38,8
	Dindarım, ama ibadetlerimi aksatırım	N	30	18	63	9	3	4	127
		%	11,4	6,8	24,0	3,4	1,1	1,5	48,3
	Dindarım, ama ibadet etmem.	N	4	4	11	0	1	3	23
		%	1,5	1,5	4,2	,0	,4	1,1	8,7
	Dine ilgi duymuyorum.	N	1	1	1	0	0	1	4
		%	,4	,4	,4	,0	,0	,4	1,5
	Henüz dini inancımı belirlemedim.	N	0	1	0	0	0	0	1
		%	,0	,4	,0	,0	,0	,0	0,4
	Diğer	N	0	0	4	1	1	0	6
		%	,0	,0	1,5	,4	,4	,0	2,3
Toplam	N	54	36	137	20	7	9	263	
	%	20,5	13,7	52,1	7,6	2,7	3,4	100	

$\chi^2 = 33,739$; $sd = 25$; $p = .114$; $p > .05$

Araştırmamızda 'dindarlık' ile 'içinde yetişilen aile ortamı' arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir ($\chi^2 = 33,739$; $sd = 25$; $p = .114$; $p > .05$). Araştırmaya katılanlar içerisinde dindar ve ibadetlerini düzenli olarak yerine getirdiğini belirtenlerin %22,1'inin "ilgili" bir aile ortamında yetiştiği, %7,2'sinin "baskıcı ve otoriter", %4,6'sının ise "demokrat" bir ailede yetiştiği görülmüştür. Dindar, ancak ibadet etmediğini belirtenlerin %24'ü "ilgili", %1,5'i "baskıcı ve otoriter", %1,5'i ise "demokrat" bir ailede yetişmiştir. Bu sonuçlar, çocukların aile içerisindeki dini sosyalleşme süreçlerinin başarısız olduğunu göstermektedir. Kendilerini dindar, ancak ibadetlerini aksattığını ifade edenler içerisinde baskıcı ve

otoriter ailede yetiştiğini belirtenlerin de azımsanmayacak bir orana sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 14 Yaş Grupları ile Rol Model Arasındaki İlişki

		Kendinize en çok kimi örnek alırsınız?										
		Rol Model Yok	Anne	Baba	Anne-Baba	Peygamberimiz	Arkadaş	Akraba	Ağabey ve Ablamı	Yıldız sporcu	Sanatçılar	Toplam
15 Yaş ve altı	N	27	12	12	25	21	9	16	3	2	2	129
	%	10,3	4,6	4,6	9,5	8,0	3,4	6,1	1,1	,8	,8	49,0
16 Yaş ve üzeri	N	22	11	13	30	19	10	14	4	7	4	134
	%	8,4	4,2	4,9	11,4	7,2	3,8	5,3	1,5	2,7	1,5	51,0
Toplam	N	49	23	25	55	40	19	30	7	9	6	263
	%	18,6	8,7	9,5	20,9	15,2	7,2	11,4	2,7	3,4	2,3	100

$X^2 = 4,828$; $sd = 9$; $p = .849$; $p > .05$

Tablo 14'e göre, yaş ve rol model alma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($X^2=4,828$; $p>.05$). 15 yaş altı öğrencilerin %10,3'ü ile 16 yaş ve üstü öğrencilerin %8,4'ü "hiçbir rol modellerinin olmadığını" belirtirken, "hem anne hem babasını rol model aldıklarını" belirtenlerin oranı ise %11,4'tür. Gençlerin hiçbir rol modellerinin olmadığını belirtmeleri, onların idealden yoksun ve kimlik karmaşası yaşadıklarını göstermektedir.

Hökekleli, çocukların kendilerine rol model olarak gördükleri en önemli kişilerin başında anne ve babaların geldiğini, aile içerisinde yaşanan dini tecrübelerle çocukların son derece bağlı olduklarını, özellikle aile içerisinde anne ve babanın dini ilgi ve yaşantısının çocukları hem olumlu hem de olumsuz yönde etkilediğini belirtmektedir.⁷¹ Arpacı tarafından öğretmen ve veliler üzerinde

⁷¹ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 185.

yapılan bir araştırmada, öğrencilerin %10,3'ü toplumda değer krizinin yaşanmasının en önemli nedenleri arasında “iyi rol modellerin olmaması”nı göstermiştir.⁷² Kula, tarafından yapılan araştırmada, ergenlerin %24,8'inin “dindar yetiştiriliş tarzına sadık kalmadıklarından dolayı suçluluk duygusuna kapıldıkları, %13,8'inin ise bu konuda kararsız oldukları tespit edilmiştir.⁷³

Tablo 15 Dindarlık ile Anne-Babanın Örnek Alınmak İstenmeyen Yönleri Arasındaki İlişki

		Anne ve babanızın hangi yönlerini örnek almak istemezsiniz?							
		Kılık kıyafet tarzını	Günlük yaşam biçimini	Dini yönünü	Boş zamanları değerlendirme biçimini	Eğlence kültürünü	Diğer	Toplam	
Kendinizi dini yönden nasıl tanımlarsınız?	Dindarım, ibadetlerimi düzenli olarak yerine getiririm	N 14	17	30	16	15	10	102	
		% 5,3	6,5	11,4	6,1	5,7	3,8	38,8	
	Dindarım, ama ibadetlerimi aksatırım	N 14	22	29	30	16	16	127	
		% 5,3	8,4	11,0	11,4	6,1	6,1	48,3	
	Dindarım, ama ibadet etmem.	N 5	6	2	3	1	6	23	
		% 1,9	2,3	,8	1,1	,4	2,3	8,7	
	Dine ilgi duymuyorum.	N 1	0	1	1	1	0	4	
		% ,4	,0	,4	,4	,4	,0	1,5	
	Henüz dini inancımı belirlemedim	N 0	1	0	0	0	0	1	
		% ,0	,4	,0	,0	,0	,0	0,4	
	Diğer	N 0	1	1	1	0	3	6	
		% ,0	,4	,4	,4	,0	1,1	2,3	
Toplam	N 34	47	63	51	33	35	263		
	% 12,9	17,9	24,0	19,4	12,5	13,3	100		

$$X^2 = 28,740; sd= 25; p=.154; p>.05$$

Tablo 15'e göre, dindarlık düzeyleri ile anne ve babanın örnek alınmak istenmeyen yönleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir

⁷² Arpacı, M. (19-21 Haziran 2014). Öğretmen Ve Velilerin İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri (Diyarbakır Örneği). Atatürk Üniv. (Dü.), *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*. içinde Erzurum.

⁷³ Kula, Tahsin, “Ergenlerde Dinî Düşüncede Yaşanan Güçlükler”, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Sivas 2006, s. 104.

ilişki yoktur ($X^2=28,740$; $sd= 25$; $p=.154$; $p>.05$). Kendilerini “dindar ve ibadetlerini düzenli yaptığını” belirten katılımcıların %11,4’ü anne ve babasının dini yönünü, %6,4’ü günlük yaşam tarzını, %6,1’i boş zamanlarını değerlendirme biçimini, %5,7’si eğlence kültürünü, %5,3’ü ise kılık-kıyafet tarzını örnek almak istemediklerini belirtmiştir. Kendilerini “dindar ancak ibadetlerini aksattığını” belirtenlerin %11,4’ü anne ve babasının dini yönünü ve boş zamanlarını değerlendirme biçimini örnek almak istemediğini belirtmiştir. Ergenlik dönemine kadar birçok konuda aile ile çocuk arasında uyumsuzluk ve çatışma yaşanmaz. Ancak, özgür bir birey olduğunu hissetmeye başlayan ve kendi kimliğini oluşturmaya çalışan ergen, ailesinin bu zamana kadar her işine karıştığını düşündüğünden, artık kendi hayatını kendisi yönetmek ister ve sosyal, politik ve dini konularda ailesinden etkilense de onların her görüşünü benimsemez. Bu tablodaki sonuçları, araştırmaya katılan öğrencilerin ergenlik döneminde olmaları ile açıklamak mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Hem bireysel hem de toplumsal boyutu olan dini sosyalleşme, sosyal-psikolojik bir olgu olarak ele alınmaktadır. Dini sosyalleşme, Psikoloji literatüründe bilişsel ve sosyalleşme olmak üzere iki temel yaklaşıma göre ele alınmaktadır. Sosyal bilişsel teoriyi geliştiren Bandura, hem bilişsel hem de sosyal gelişmeyi birlikte ele alarak, toplumda rol model olarak sunulan birçok davranışın sosyal öğrenme yolu ile kazanıldığını belirtmiştir.

Herkesin bireysel kişilik özellikleri ve sosyal çevre şartları kendine özgü olduğundan, dini gelişim ve dini sosyalleşme düzeyleri de kişiye özgü gerçekleşmektedir. Batson ve arkadaşları, dini inanç ve değerlerin kabul edilip içselleştirilmesinde nörobiyolojik yapı, beynin işleyişi, bireysel kişilik özellikleri, tarihi geçmiş, sosyo-kültürel çevre gibi çok boyutlu faktörlerin bu süreçte etkili olduğunu, bundan dolayı dini sosyalleşmede etkili olan bilişsel ve sosyal faktörlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Bireysel ve toplumsal kurallarla ilgili herşey yazılı metinler şeklinde bulunmadığından, davranışların tümü sadece formel yollarla öğrenilmez. Bireyler, aile, arkadaş, okul, dini kurumlar, gibi sosyo-kültürel alanla ilgili birçok farklı sosyalleşme özneleriyle etkileşim sonucu dini tercihlerini oluştururlar. Bu faktörlerin bazıları doğrudan, bazıları ise dolaylı yönden bireyi etkilemektedir.

Literatürde dini sosyalleşmeyle ilgili yaklaşımların ağırlıklı olarak homojen ve tek tip kültürlerin hakim olduğu geleneksel toplum yapılarından hareketle geliştirilmektedir. Geleneksel toplum yapılarının çok kültürlü ve çoklu toplum modellerine bıraktığı günümüzde, toplumsal örgütlenme biçimleri, bireysel ve toplumsal değer algıları ve insan ilişkileri önemli ölçüde değişmiştir. Medya ve teknoloji imkânlarının gelişip yaygınlaşması, küreselleşmenin etkisi, sosyal ve kültürel alanda yaşanan hızlı değişim, dinamik toplumsal yapılarının oluşmasına, sosyalleşme mekânlarının değişmesine yol açmıştır. Dinin gündelik ve sosyo-kültürel hayattaki görünürlüğünün azalması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, popüler kültürün dayatmaları vb. faktörler, günümüz modern toplum yapılarında dini sosyalleşme alanında görülen temel problemlerden bazılarıdır. Türkiye’de sanat ve kültürel alanda dini sembol, ritüel ve dini şahsiyetlerin olumlu imaj ve algılar yerine daha çok aşağılayıcı, küçük düşürücü olumsuz karakter ve imajlara yer verilmesi, özellikle kimlik kazanma döneminde olan gençlerin dini sosyalleşmelerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Lise 1 ve Lise 2 öğrencileri üzerinde yapılan bu çalışmada, araştırmaya katılan gençlerin ailelerinin dindarlık düzeyine bakıldığında, büyük çoğunluğunun %80,2’si dindar ve ibadetlerini yerine getirdiği, %14,4’ünün ise dindar, ancak ibadetlerini aksattığı sonucuna ulaşılmıştır. Anne ve babaları büyük oranda dindar olan gençlerin %38,8’i, kendilerini dindar ve ibadetlerini düzenli olarak yerine getirdiklerini, %48,3’ü ise kendilerini dindar ancak ibadetlerini aksattıklarını belirtmiştir. Bu sonuç, birçok gencin dini inanç ve ibadet yönünden ailesiyle aynı çizgide olmadığını göstermektedir. Bu

durum, duygusallık, kriz ve şüphe vb. kavramlarla tanımlanan ergenlik ve gençlik dönemlerinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Araştırmaya katılan gençlerin ailelerinin çocuklarında bulunmasını istedikleri en önemli ilk beş değer “Dürüstlük”, “Ahlaklı”, “Başarılı”, “Çalışkan”, “Dindar” şeklinde sıralandığı tespit edilmiştir. Bu sonuç, ailelerin çocuklarını daha çok başarılı olmak, kazanmak, özgür olmak gibi seküler ve maddi değerlere göre yetiştirmek istediğini göstermektedir. Tüm değerler listesi içerisinde birbiriyle taban tabana zıt olan itaatkar ve bağımsız olma değerlerinin en alt sırada yer alması, bölgenin toplumsal yapısından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Toplumun dine ve dindarlara karşı bakışı ile ilgili olarak algılara bakıldığında, katılımcıların %72,2’sinin toplumun dine ve dindarlara karşı saygılı ve hoşgörülü, %11,8’inin sempatik ve anlayışlı, %8’inin ise dışlayıcı ve ötekileştirici olarak bulduklarını belirtmiştir. Gençlerin dini sosyalleşme süreçlerini başarıyla tamamlamaları için dindarların hayatın her alanında topluma örnek davranışlar sergilemeleri, dini kimliklerini en iyi şekilde temsil etmeleri önemli bir husustur. Dinin doğru bir şekilde temsil edilmesi, dini tebliğin en etkili yöntemlerinden birisidir, denebilir.

Dini sosyalleşmede etkili olan faktörler değerlendirildiğinde, gençlerin dini kimliğinin şekillenmesinde en etkili faktörün anne olduğu bulunmuştur (%56,3). Bu sonuç, diğer birçok araştırma sonuçları ile örtüşmektedir. Araştırmada gençlerin kitap okuma oranı ile ilgili bulgu, gelecek adına ümit vericidir. Bir diğer sonuç, dini kimliğin oluşmasında medreselerin önemli bir yüzdeye sahip olmasıdır. Diğer illerden farklı olarak Diyarbakır’ın şehir merkezinde ve ilçelerinde medrese geleneğinin ayrı bir önemi vardır. Medrese eğitimi almış birçok molla, kendi özel imkanları veya resmi olarak görevli olduğu camii ve Kuran Kurslarında verdikleri derslerle din eğitimini desteklemektedir.

Demografik değişkenlerle ilgili sonuçlara bakıldığında, yaş ile dinin taşıdığı anlam arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($X^2 = 5,315$; $p > .05$). Araştırmaya katılan 16 yaş ve üzeri öğrencilerin %38'i dinin kendilerine güven ve huzur verdiğini, hayatlarına anlam kattığını, %1,5'i ise dinin özgürlüğünü kısıtladığını belirtmiştir. Modern yaşam biçimi, bireysel ve toplumsal hayatta seküler değerleri daha ön plana çıkardığından, özellikle ergenlerin dini değerleri özgürlüklerini kısıtlayıcı olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde yaş ve rol model arasında da istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($X^2 = 4,828$; $p > .05$). 15 yaş altı öğrencilerin %10,3'ü ile 16 yaş ve üstü öğrencilerin %8,4'ü, örnek aldıkları hiçbir rol modellerinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Gençlerin yaklaşık %18,7'sinin hiçbir rol modeline sahip olmamasının nedenlerinden birisi, günümüzdeki gençlerin bir çoğu, akranlarıyla ve akrabaları ile yakın ilişkiler geliştirmek ve onlarla birlikte olmak yerine, daha çok sanal alemde sanal arkadaşlık, oyun ve eğlenceyi tercih etmeleridir. Zamanını daha çok sanal alemde geçiren gençler, kendileri ile gerçek anlamda iletişim içinde olacakları rol modellerden uzak kalmaktadırlar. Bireysel ve toplumsal davranış kalıplarının ve değer anlayışlarının sürekli değişmesi, gençlerin kendilerine örnek alacakları rol model konusunda karmaşa yaşamalarında etkili olan diğer bir faktördür.

Araştırmada yaş grupları ile anne ve babanın örnek alınmayan yönleri arasında da istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($X^2 = 6,721$; $p > .05$). Araştırmaya katılan tüm öğrencilerin %24'ü ailelerinin dini yönünü, %20'si boş zamanlarını, %12,6'sı eğlence kültürünü, %12,9'u kılık kıyafet tarzını beğenmediklerini ve örnek almak istemediklerini belirtmiştir. Anne-baba ve çocuk arasındaki şiddetli geçimsizlik, baskı, çatışma, kutuplaşma ve iletişimsizlik gibi çeşitli faktörler, çocukların anne ve babasının değerlerini örnek almak istememelerinde etkili olmaktadır. Dini sosyalleşmenin başarılı olarak gerçekleşmesinde örnek alınan rol

modellerin önemi büyüktür. Araştırmaya katılan tüm öğrencilerin %24'ünün ailelerinin dini yönünü örnek almak istemediğini belirtmesi, anne-baba ve çocuk arasında sevgi ve yakınlığın olmadığını göstermektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetleri ile orada bulunmaktan mutlu oldukları mekanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($X^2 = 39,070$; $p < .05$). Camiye gitmekten mutlu olduğunu belirten erkeklerin oranı, kızların oranından daha fazladır. Bu sonuç, camilerin ibadet ve diğer dini etkinlik için daha çok erkeklere göre dizayn edilmesinden ve özellikle Müslüman toplumlarda kadınların camiye gitme geleneğinin yaygın olmamasından kaynaklanmaktadır. Birçok kişi cuma, bayram, teravih ve mübarek gün ve gecelerin dışında çoğu zaman camilere gitmemektedir. Dini mekanlara katılımın sağlanması, çocukluk ve ergenlik dönemlerindeki teşvikle mümkündür. Camilerin yalnızca ibadet yeri olmaktan çıkarılması, o mekanların gençlere cazip sosyal ortamlara dönüştürülmesi, dini mekanlara katılımı artırabilir. Tiyatroya gitmekten ve arkadaşları ile birlikte olmaktan mutlu olduğunu belirtenlerin kızların oranı, erkeklerden daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bunda, toplumda kızların gidebileceği çok fazla sosyal mekanın bulunmaması ve kadınlarla ilgili kısıtlayıcı toplumsal algıların varlığı etkili olmuştur.

Toplumların uyum içinde olması ve geleceğe güvenle bakabilmesi, ortak inanç, duygu, düşünce ve değere sahip bireylerle mümkündür. Dinin en önemli işlevlerinden birisi de toplumları ortak bir ideal etrafında birleştirmesidir. Bu yönü ile genç nesillerin dini sosyalleşmelerinin ayrı bir önemi vardır. Bir toplumda yetişen çocuk ve gençlerin sağlam bir karakter ve bütünleşmiş bir kişilik geliştirebilmesi, sosyalleşme sürecinin başarılı gerçekleşmesi ile yakından ilişkilidir. Toplumunu oluşturan fertler arasında güven, barış, adalet, hakkaniyet, merhamet, sorumluluk gibi davranışlara yön veren temel ilke ve standartları gösteren değerlerin tesis edilmesi gerekir. Değerlerin zayıflaması ya da yeterince içselleştirilememesi,

birtakım kişilik problemlerine yol açacağı gibi, toplumsal bütünlüğün bozulmasına, kutuplaşma, ayrışma ve çatışmalara da yol açabilecektir. Bireysel ve toplumsal uyumun sağlanması, dini ve ahlaki değerlerin yaşatılması ve bunların nesilden nesile aktarılması için dini sosyalleşme sürecine ayrı bir özen gösterilmesi gerekir.

Sosyal yaşam alanlarının dindarların yaşam tarzlarına ve ihtiyaçlarına hitap edecek şekilde düzenlenmesi, toplumun her türlü dini inanç, inançsızlığa daha saygılı ve hoşgörülü olması gerekir. Yeni yetişen nesillerin dini sosyalleşmelerini başarılı bir şekilde gerçekleştirmeleri, örnek alacakları rol modellerle mümkündür. Toplumdaki farklılıklar, birer zenginlik kaynağı olarak görülmeli, hiç kimse etnik, dini ve kültürel açıdan dışlanmamalıdır. Toplumun birliği ve bütünlüğü için hayatın her alanında dini inanç ve değerlerin önemsenerek desteklenmesi, dindarları rahatsız edici, aşağılayıcı, kışkırtıcı söylem ve davranışlardan kaçınılmasına özen gösterilmelidir.

Bireysel ve toplumsal hayatın dinamikleri sürekli değişim halinde olduğundan sosyalleşme mekânları, etki ve süreçleri de değişebilmektedir. Bu yüzden yaptığımız araştırmada elde ettiğimiz sonuçların farklı örneklem grubu üzerinde birbirlerini tamamlayıcı ve destekleyici yeni araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

Kaynakça

Acaboğa, Asiye, “Din-Mutluluk İlişkisi”, KSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), K. Maraş, 2007.

Ağilkaya, Zuhale, “İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar”, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul 2008.

Alport, G.W, *The Individual and His Religion*, Macmillan, New York, 1950.

Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B., *The Social Psychology of Religion*, London & Boston: Raoutledge-Kegan Paul, 1975.

Arpacı, Mücahit, "Velilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilere Kazandırılmasını İsteddiği Değerler" (Diyarbakır Örneği), II. Uluslararası Değerler Eğitimi Sempozyumu, Değerler Eğitimi Merkezi, 16-18 Kasım 2012, İstanbul, ss. 11-15.

....., "Öğretmen Ve Velilerin İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri (Diyarbakır Örneği)", *Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu*, Erzurum 19-21 Haziran 2014.

Arslan, Adnan, "Din ve Modernite", *Diyanet Aylık Dergi*, Yıl: 2007, Sayı: 195.

Arslanoğlu, İbrahim, *Sosyal Bilimlerde Metod ve Araştırma Teknikleri*, Ankara 2012.

Aydın, Ali Rıza, "Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", *On dokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 8, ss. 211-219.

Bağlı, M. & Binici, A., *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, Bilim Adamı Yayınları, Diyarbakır 2005.

Başaran, İ. Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yay., Ankara 1990.

Batson, C. Daniel, *Religion and Individual: A Social-Psychological Perspective*, New York, Oxford University Press, 1993.

Bergson, Henri, *Ahlak ve Dinin Kaynağı* (çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yay., İstanbul 1986.

Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası*, Aşına Kitaplar, İzmir 2007.

Bilgin, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum*, Düşünce Yayınları, İstanbul 2009.

Bozkurt, Güvenç, *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.

Brian, M. D'Onofrio & Lindon J.Eaves vd., "Understanding Biological and Social Influences on Religious Affiliation, Attitudes, and Behaviors: A Behavior Genetic Perspective" *Journal of Personality*, 67: 6, 1999, pp.953-984.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2000.

Clark, *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1961.

Cloninger, Susan C., *Theories of Personality Understanding Persons*, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2004.

Coştu, Yakup, "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/1, c. 8, sayı: 15, ss. 119-130.

....., "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 3, s. 117-140.

Dilmen, N.E & Öğüt, S., "Sosyalleşmenin Yeni Yüzü: Sosyal Paylaşım Ağları", *International Conference on New Media and Interactivity*, 28-30 April, İstanbul 2010, ss. 237-241.

Donahue, Michael J. & Nielsen, Michael E., in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (Edit. Raymond F. Paloutzian), Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park), The Guilford Press, New York 2005, s. 274-291.

Enderun, M. Akif, *Beyaz Perdenin Din Algısı*, Işık Yay., İstanbul 2011.

Eron, L D., "The Development of Aggressive Behavior From The Perspective of Developing Behaviorism", *American Psychology*, 42, 1989.

Esposito, John, *Kutsal Olmayan Savaş*, (çev. Nuray Yılmaz & Ertan Yılmaz), Oğlak Yay., 2000.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998

....., *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, İstanbul 1999.

....., "Modern Sanayi Toplumlarında Din: I", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1986, ss.1-10.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.

Hallahmi, Benjamin-Beit & Argyle, M., *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, Experience*, London and New York, 1997.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

....., *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İstanbul 2009.

Jette, P.R., "Socialization", *Encyclopedia of Sociology*, (Ed. P.J. O'Connell), Gilford, CT: Dushkin, 1974.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Gençlerin Tutumları, Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*, ODTÜ Geliştirme Vakfı Ankara 1973.

....., *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 1999.

Karacoşkun, M. Doğan, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1994.

....., *Dinî ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006.

Kayıklık, Hasan, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2011.

....., "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Edit. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, ss.157-175.

Kılavuz, M. Akif & Gürses, İbrahim, "Kuşakların Ahlakî Değerleri Birlikte Öğrenmesi: Kohlberg'in Ahlakî Gelişim Kuramı Açısından Bir Değerlendirme", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 20, Sayı: 2, s. 153-166.

King, V. and Elder, GH., Jr. (1999), "Are Religious Grandparents more Involved Grandparents? *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 54,1999, pp. 317-328.

Köknel, Özcan, *Zorlanan İnsan, Kaygı Çağında Stres*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1988.

Köse, Ali & Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2012.

Kula, Naci M., *Kimlik ve Din*, Ayışığı Yay., İstanbul 2001.

....., "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit: Hayati Hökelekli), Dem Yay., İstanbul 2006, ss. 33-81.

Kula, Tahsin, "Ergenlerde Dinî Düşüncede Yaşanan Güçlükler", (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Sivas 2006.

Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2012.

Kuşat, Ali, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Edit. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, ss.113-157.

Levenson, Michael R. & Carolyn, M. Aldwin and D'mello, Michelle, "Ergenlikten Orta Yetişkinliğe Dini Gelişim", *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, Phoenix Yay, (Derl. İ. Çapçioğlu-A. Ayten), 2013, ss. 299-333.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.

Michael R., Levenson vd., "Religious Development From Adolescence to Middle Adulthood", in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (Edit. Raymond F. Paloutzian), The Guilford Press, 2005.

Özdoğan, Öznur, "Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", *Araştırma Dergisi*, Sayı: 2, Ankara 1997.

Özensel, Ertan, "Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kültür", K. Alver & N. Doğan içinde, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara 2007.

Paloutzian, Raymond F., "Religious Conversion And Spiritual Transformation: A Meaning-System Analysis", in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* (Edit. Raymond F. Paloutzian), pp.331-348.

Peker, Hüseyin, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. 1979.

Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* (çev. D. Bayrak, H. B. Arslan, Z. Akyüz), Sayısal Kitabevi, Ankara 2005.

Spilka, Bernard & Hood, Ralph W. vd., "Religious Socialization and Thought in Adolescence and Young Adulthood", *The Psychology of Religion*, Third Edition, The Guilford Press; 2nd Edition, 1996, s. 74.

Temel, Z. Fulya, "Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri ile Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.

Yanmış, Mehmet & Kahraman, Bayram, "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği", *Skarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Akademik İncelemeler Dergisi*, Yıl: 2013, Cilt: 8, Sayı: 2, ss. 117-153.

Yaparel, Recep, *İslam'a Giriş, Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007.

....., "Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Edit: Ünver Günay-Celalettin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006.

Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.

Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırmada Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara 2011.

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev: İhsan Çapçioğlu & Halil Aydınalp), Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 130.

CELÂLEDDİN HAREZMŞAH'IN AHLAT'I MUHASARASI VE YANKILARI

Oktay BOZAN*

Özet

Harezmsahlar devletinin son hükümdarı Celâleddin Mengüberti'nin, yenilmez sanılan Moğollara karşı üst üste kazandığı savaşlar, kendisini halkın gözünde kahramanlaştırdı. Celâleddin, askeri kudret ve dehası ile kısa sürede Kirman, Fars ve Irak, Horasan ve Azerbaycan'da güçlü bir siyasi birlik kurmaya muvaffak oldu. Bölgeyi tehdit etmekte olan Moğollara karşı elde ettiği başarılar ve Azerbaycan ile Anadolu'ya saldıran Gürcüleri üst üste yenilgiye uğratması ününü iyice pekiştirdi. Ne var ki onun siyasi bir hata yaparak Ahlat'ı kuşatması ve bu süreçte yaşananlar nedeniyle yükselmekte olan talihi düşüşe başladı. Eyyübîler ve Anadolu Selçukluları kuvvetleri karşısında Yassı Çemen Savaşı'nda başarısız oldu. Akabinde İslam dünyasını tehdit eden Moğollar karşısında tutunamayarak kuvvetlerinin tamamen dağılmasına ve Harezmsahlar devletinin tarihten silinmesine neden oldu.

Anahtar Kelimeler: Ahlat, Alaeddin Keykubat, Anadolu Selçukluları, Celâleddin Harzemşah, Harezmsahlar

Jalaluddin of the Kharzemshah the Siege of Ahlat and Responses

Abstract

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

The wars which Jalaluddin Mengübirti, the last ruler of the Kharzem Shah State won consecutively against the so-called unbeaten Mongols made him a hero in the public eye. In a short time, Jalaluddin could manage to establish a strong political union in Kirman, Persia and Iraq, Khorasan and Azerbaijan thanks to his military force and genius. The success he gained against the Mongols threatening the region and his consecutive defeats against Georgians attacking to Anatolia and Azerbaijan increased his reputation properly. However, his increasing reputation began to decline as a result of his political mistake, the siege of Ahlat and because of the things experienced in this process. He failed against the forces of Anatolian Seljukians and Ayyubids in Yassıçemen Battle. Subsequently he lost the control against Mongols who were threatening the Islamic world and caused the dispersion of his forces and Kharzem Shah State was completely erased from the history.

Key Words: Ahlat, Alaeddin Keykubad, Anatolian Seljukians, Jalaluddin Khwarazmshah, Kharzem Shah State.

Celâleddin Harezmsah'ın Tarih Sahnesine Çıkışı

Harezmsahlar Devleti'nin son sultanı olan Celâleddin'in¹ babası Harezmsah Alaeddin Muhammed, annesi Hint asıllı bir cariye olan Ay-Çiçek Hatundur. Hemen hemen bütün seferlerinde babasının yanından ayrılmayan Celâleddin, cesareti, cengâverliği ve başarılarıyla tanınıyordu. 1216 senesinde babası Harezmsah Muhammed'in ordusu Moğol hükümdarı Cengiz'in oğlu Cuci komutasındaki Moğol ordusu karşısında yenilmek üzereyken, sağ kanat komutanı Celâleddin sayesinde parlak bir zafer kazanmıştı.

¹ Celâleddin Harzimsah'ın asıl Türkçe adı olan Mengübirti, eski Türkçe Metinlerde "Mengü" (Tanrı) ve "Birti" (verdi) kelimelerinden mürekkep olup, Türkler arasında Tanrıverdi, Çalabverdi veya Allahverdi isimlerinin bir müradifidir. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, s.363

Şehzade Celâleddin, babasının hükümdarlığı esnasında bizzat kendisinin fethettiği Guriler ülkesinin baş şehri Gazne meliki idi².

Celâleddin, şehzadelğinde elde ettiği başarılarla rağmen babaannesi Terken Hatun'un karşı çıkması sebebiyle veliaht tayin edilmemişti. Ancak gittikçe yaklaşan Moğol tehlikesine karşı ülkeyi ancak Celâleddin gibi cesur birisinin idare edebileceğini düşünen Muhammed, ölümünden önce (1220-1221)'de kendi yerine Celâleddin'in geçmesini vasiyet etti³. Fakat bu durumdan hoşlanmayan birkaç Türk emiri, yanlarına Uzlaşşah ve Akşah kardeşleri alıp, Celâleddin'i öldürmek için gizli bir plan üzerinde anlaştılar. Durumdan haberdar olan Celâleddin, süratle Horasan istikametine kaçarak kurtuldu. Ancak kardeşleri de gittikçe artan Moğol baskısı sonunda Harezmi'de daha fazla kalamayarak buradan ayrıldılar ve yolda Moğollarla yaptıkları mücadelede öldürüldüler. Celâleddin ise Moğol kuvvetlerini bozguna uğratarak çeşitli tehlikelerden sonra Gazne'ye geldi⁴.

Celâleddin, Gazne'de yeni kuvvetler toplamaya başladı. Cengiz Han, Celâleddin'e çok önem veriyordu. Ona karşı "Yenilmez Noyan" ünvanı ile anılan komutanını gönderdi. 1221 yılında Parvan civarında iki gün devam eden şiddetli çarpışma neticesinde Moğollar perişan edildiler. Ancak, savaştan sonra kumandanlar arasında ganimet ihtilafından dolayı çıkan anlaşmazlık sebebiyle bu zaferden istifade edilemedi. Moğollar Gazne'yi ele geçirdiler. Moğolların takibinden

² Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tarihu'l İslam, Daru'l-Kitabi'l Arabî, Beyrut 1987, c. 44, s. 9; A. Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 60; Mükrimin Halil Yananç, "Celâleddin Harzemşah", İA, İstanbul 1993, c. III, s. 49

³ Nesevî, Muhammed, Sîretü's-Sultan Celâleddin Menkubirti (Celalü'ttin Harezemşah), Necib Asım, MEB, İstanbul 1934, s.40

⁴ Barthold, Vassiliy, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990, s. 466; İbn Kesîr, El Bidaye Ve'n-Nihaye, Çağrı Yayınları, İstanbul 2000, c. XIII, s. 205; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, "Harezşahlılar", Red: Hakkı Dursun Yıldız, Esra Yayınları, Konya 1994, c. IX, s. 50

kurtulmak için Sind Irmağı kıyılarına çekilen Celâleddin, kuvvetlerinin dağılması yüzünden burada yapılan savaşı kaybetti. Celâleddin Moğollar'a karşı kahramanca mücadele ettikten sonra, atını nehre sürerek karşı sahile geçerek Hindistan'a gitti⁵.

Üç yıl kadar Hindistan'da kalan Celâleddin, 1224 yılında burayı terk ederek İran'ın Kirman eyaletine geçti. Buranın hâkimi Barak Hacip, onun sultanlığını kabul ederek, Sultan adına Kirman'ı idare etmeye başladı⁶. Buradan Atabeg Sa'd b. Zengi'nin hükümdarı bulunduğu Fars eyaletine geldi. Atabeg Sa'd b. Zengi de Claeddin'e itaat ederek kızını ona verdi. Daha sonra İsfahan'a ve Irak-ı Acem'e ilerleyen Celâleddin'e burada bulunan kardeşi Gıyaseddin Pirşah itaat etmek zorunda kaldı⁷. Lor (Hindistan) reislerini de kendisine bağladıktan sonra Moğollarla mücadele için Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah'dan yardım istedi. Ancak Halife, onun Irak-ı Arabı istila etmesinden çekindiği için yardım gönderecek yerde üzerine kuvvetler sevk etti. Celâleddin bu kuvvetleri yenerek Bağdat civarına kadar ilerledi. Halife, Celadeddin b. Harezmsâh'ın Bağdat'a hücum etmeğe niyetlendiğini duyunca paniğe kapıldı. Bağdat'ı tahkim etti. Askerleri harekete geçirdi. Halka 1.000.000 dinar para dağıttı. Celâleddin bölgeyi yağmaladıktan sonra buradan Merağa'ya döndü⁸.

Celâleddin, 1225 yılında Tebriz'i ele geçirerek burada karargâhını kurdu. Bu sırada Konya Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubad ile Mısır ve Suriye'de hakimiyet süren Eyyûbî meliklerine mektuplar yazarak Moğollara karşı onların yardımını istedi. Bu sırada Gürcüler, uzun zamandan beri Arran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'daki İslam devletlerini tehdit etmeye başladıklarından dolayı onlar üzerine yürümeye karar verdi. Hemen hareket ederek Aras'ı geçti ve Düveyn ile Beylakan şehirlerini işgal etti. Gökçeğöl

⁵ Aydın Taneri, Harezmsâhlar, Diyanet Yayınları, Ankara 1993, s. 47; Yinanç, s. 49; Yıldız, c. IX, s. 50-51

⁶ Nesevî, age, s. 62; Taneri, age, s. 53

⁷ Nesevî, age, s.64; Taneri, age, s. 54; Yıldız, c. IX, s. 51

⁸ İbn Kesîr, El Bidaye Ve'n-Nihaye, c. XIII, s.225

yakınlarında Gürcü kraliçesi Rusuda'nın komutanlarını bozguna uğrattı. Fakat bu sırada Tebriz'de Azerbaycan Atabeği Özbek'in taraftarlarının isyan ettiğini duyunca hemen geriye döndü. Bu şehri tekrar itaat altına alarak Hatun'u Özbek'ten boşattı ve kendisine nikâhladı. Daha sonra tekrar Aras'ı geçen Sultan Celâleddin, Arran bölgesinin merkezi olan Gence şehrini de ele geçirdi. Celâleddin tekrar Gürcistan'a girerek, Tiflis'i kuşattı ve bir asırdan beri Müslümanların elinden çıkmış olan bu şehri ele geçirdi (10 Mart 1226)⁹.

Bu sırada Kirman'da Barak Hacib'in isyan ettiğini duyan Celâleddin hızla oraya ulaşıp ayaklanmayı bastırdı¹⁰. Bu sırada Veziri Şerefülmülk, bir taraftan Gürcistan'a akınlar yaparken; diğer taraftan da Selçuklu prensi Rukneddin Cihanşah'ın hakimiyetinde bulunan Erzurum ve diğer taraftan Eyyübilerden Melik Eşref'in elinde bulunan Ahlat bölgelerine akıncılar göndererek yağmalar yaptırdı¹¹. 1226 Eylül'ünde Arran'a dönen Celâleddin, buradan Tiflis'e giderek Gürcüler ve Abazalar üzerine seferler yaptı¹².

Bu sırada Eyyübilerin Şam hükümdarı olan Melik el Muazzam İsa da Sultan Celâleddin'e tabi olduğunu bildirerek onu kardeşleri aleyhine devamlı olarak tahrik ediyordu. Celâleddin bu tahrik neticesinde Gürcistan'dan döner dönmez 1226 yılında Ahlat'ı kuşattı. Ancak bu sırada Rumiye ve Hoy taraflarında dolaşmakta olan Türkmenlerin Azerbaycan'da karışıklık çıkardığını duyunca Ahlat'tan ayrılarak Azerbaycan'a döndü ve buradaki Türkmenleri

⁹ İbnü'l Esir, El Kamil Fi't-Tarih, trc.: Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 2008, c. XII, s. 393; Nesevî, age, s. 6-70; Zehebî, c. 45, s. 22; Bertold Spuler, İran Moğolları, trc.: Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987, s. 41; Yinanç, agm, s. 49; Gürcistan seferi için ayrıntılı bilgi bkz. Ahmet Toksoy, Celaleddin Harezşah'ın Gürcistan'daki Faaliyetleri, Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 9, Erzincan 2007

¹⁰ Taneri, age, s. 57

¹¹ Ahmet Cevdet; Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa, Haz.: Mahir İz, Kültür Bakanlığı, İstanbul 2000, c. VI, s. 34-35

¹² İbn Kesîr, c. XIII, s. 225; İbnü'l Esir, c. XII, s.417

yenilgiye uğrattı. Kış mevsimini Tebriz'de geçirdiği esnada Gürcülerin tekrar Tiflis'i aldıkları ve oradaki Harezmsâh askerlerini öldürdüklerini duyan Celâleddin, 1227 ilkbaharında bir kere daha Tiflis'e geldi ise de, Gürcülerin şehri yakarak çekilmiş olduklarını gördü. Bu sırada İsmaililer, Sultan'ın Gence valisi olan Emir Orhan'ı öldürmüştü. Bunun üzerine Celâleddin, İsmaililer üzerine yürüyerek Alamut ve Kumis bölgelerini tahrip etti. Bu esnada Moğolların Ceyhun'u geçtiklerini öğrenen Celâleddin, onları Damgan civarında bozguna uğrattı. Bundan sonra da yeni Moğol saldırılarına karşı hazırlıklar yapmaya başladı. Bu sırada eşi Mihr-i Cihan'ın, Eyyübilerin Ahlat hükümdarı Melik Eşref'in komutanlarından Hacib Ali ile ittifak yaptığını ve Hacib'in Azerbaycan'a gelerek Hoy, Merend ve Nahcivan'ı yağmaladığı öğrenince onlar üzerine yürüdü ve onu hezimete uğrattı¹³.

Celâleddin, 1228 yılında Moğolların tekrar Ceyhun'u geçtikleri haberi kendisine ulaşınca, bütün kuvvetlerini toplayarak İsfahan yakınlarında onları karşıladı. Kardeşi Gıyaseddin'in ihanetine rağmen Celâleddin, Moğolları bir kez daha bozguna uğrattı. Daha sonra Moğolların kurduğu pusuya düşerek ağır kayıplar verdi; ancak kısa süre içinde dağılan askerlerini yeniden bir araya getirip tehlikeyi atlattı. Celâleddin bundan sonra askeri faaliyetlerini Azerbaycan ve Gürcistan üzerinde yoğunlaştırdı, bölgede önemli başarılar gerçekleştirdi (1229)¹⁴.

Celâleddin'in Moğollar ve Gürcülere karşı kazanmış olduğu zaferler, Müslüman dünyasında büyük sevinç ve memnuniyetle karşılanmıştır. Özellikle her iki tehlikenin tehdidi altında bulunan

¹³ İbnü'l Esir, c. XII, s. 429; Nesevî, Celâleddin Harizimsâh, Çev.: Necib Asım, MEB, İstanbul 1931, s.102-105; Yinanç, agm, s. 49; Yıldız, c. IX, s. 52; Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, c. VI, s.38; V. Minorsky, "Merend" , İA, c. VII, s.760; Taneri, age, s. 57

¹⁴ İbnü'l Esir, c. XII, s. 433; Zehebî, c. 45, s. 42; Şeref Han, Şerefname, trc: M. Emin Bozarlan, Hasat Yayınları, İstanbul 1990, s. 425; Yinanç, agm, s. 49

Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesinde yaşayan Müslümanlar arasında efsaneleşti.

Ahlât Muharasasına Giden Süreç

Celâleddin Harezmsah'ın Irak-ı Acem, Azerbaycan, İran ve Gürcistan'ın bazı şehirlerini zapt etmesi neticesinde, Harezmsahların hakimiyeti batıda Anadolu Selçuklu idaresindeki Erzurum'a ve Eyyübi Devletinin himayesinde bulunan Ahlat şehrine kadar ulaşmış oldu¹⁵. Celâleddin Harezmsah'ın Moğollar'a, Gürcülere ve Abazalara karşı yağmış olduğu savaşlarda büyük başarılar elde etmesi ve akabinde Hindistan'dan Hazar Denizi'ne; Basra'dan Doğu Anadolu'ya kadar geniş bir bölgede hakimiyet kurması, öncelikle Harzemşahlar devletine komşu olan devlet ve prensliklerin geleceğini etkilemekteydi. Nitekim himayesinde oldukları devletten ayrılıp müstakil bir güce kavuşmayı düşünen veya maiyetinde buldukları yöneticilerle bir takım problemler yaşayan bazı kişiler Celâleddin Harezmsah'ın varlığından istifade etmeye ve onu kendi politikaları bağlamında etkilemeye çalışmışlardır.

Eyyübilerin Şam hükümdarı olan Melik el Muazzam İsa'nın ve Erzurum Emiri Rükneddin Cihanşah'ın Celâleddin ile izledikleri siyaset ve Celâleddin'in eşi Hatun'un¹⁶ kocasının muhalifleri ile ittifak kurması hem Ahlat'ın işgaline ve hem Yassı Çemen Savaşı'na giden

¹⁵ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, Tarihi İbn Haldun (el-İber), Beyrut 1988, c.V, s. 22

¹⁶ Selçuklu ailesinden III. Tuğrul Şah'ın kızı ve Azerbaycan emiri Özbek b. Pehlivan'ın hanımı Mihr-i Cihan daha sonra Celaleddin Harezmsah ile evlenmişti. Bu kadın eski kocası Özbek'in nikâhında iken İldenizliler devletinin yönetiminde söz sahibi idi. Ancak Celaleddin Harezmsah bu kadın ile evlendikten sonra onu ihmal etmiş ve devlet idaresinde gözetmemiştir. Bunun üzerine yönetimden mahrum kalan Hatun, Celaleddin'in mücadele halinde olduğu Ahlat emiri Hüsameddin Hacib ile yakın ilişki kurmuş ve onu Hoy şehrine davet etmişti. Bunun üzerine Hacib Hüsameddin Ali, 627 yılında Celaleddin'in idaresi altındaki bazı Azerbaycan illerini yağmalamış ve ele geçirmişti. İbnü'l Esir, c. XII, s. 429; Nesevî, age, s. 73; Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, c. VI, s. 37

sürece neden olan en önemli etmenlerdendir. Bütün bunların yanı sıra belki de dikkate alınması gereken en önemli husus geniş kesimler tarafından sevilen Celâleddin'in ve askerlerinin halka karşı olumsuz davranışlarının zaman zaman önemli rahatsızlıklara ve hatta nefrete dönüşmesidir. Şam hükümdarı olan Melik el Muazzam İsa'nın Sultan Celâleddin'e tabi olduğunu bildirerek onu kardeşleri aleyhine devamlı olarak tahriki neticesinde Sultan Celâleddin Gürcistan seferi sonrasında Ekim 1226 tarihinde süratle Ahlat üzerine yürüdü¹⁷.

Ahlat bölgesine ilk Harezmsah akınlarının, 1226 senesi ortalarında Celâleddin Harezmsah'ın, Tiflis'in fethi sonrasında meydana geldiği anlaşılmaktadır. Ahlat üzerine ilk akınların başladığı bu sırada Celâleddin Harezmsah'ın Kirman Atabey'i olan Burak Hacib Hıtayî'nin kendisine isyan ile istiklâl davasına kalkışması üzerine Ahlat muhasarası kaldırılmış ve Kirman tarafına yönelmişti¹⁸.

Celâleddin, Kirman'a gittiğinde Tiflis'te veziri Şerefülmülk'ün yanında bir miktar asker bırakmıştı. Ancak Şerefülmülk'ün elindeki yiyecek maddeleri bir hayli azalınca, buradan Erzurum havalisine akınlar yaparak bir hayli malları yağmalamış, birçok kadını esir almış ve muazzam ganimetler elde etmişti¹⁹. Bu kadar çok ganimetle geri dönerlerken Ahlat yakınlarında, onların ellerindeki ganimetleri ve buradan geçişlerini öğrenen Melik Eşref'in Ahlat'taki naibi el Hacib onlara karşı saldırıda bulunmuş ve bütün ganimetleri geri almıştı. Başlarına gelen bu felaketi gören vezir Şerefülmülk, Kirman'da bulunan Celâleddin'e gönderdiği mektupta durumu bildirmiş ve bölgeye geri dönmesi konusunda onu teşvik etmiş, buraya geri gelme

¹⁷ Faruk Sümer, "Ahlat", DİA, c. II, s. 21

¹⁸ Nesevî, age, s. 76; Aydın Taneri, Celalu'd Din Harizmşah ve Zamanı, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977, s.37

¹⁹ Ahmet Demir, "Tatvan'ın Bağlı Bulunduğu Ahlat ve Çevresinden Eyyübi Hakimiyeti", I. Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu", Beyan Yayınları, İstanbul 2008, s. 164; Toksoy, agm, s. 146

hususunda yapacağı bir ihmalkarlık ve yavaş davranması halinde sonucun son derece kötü olacağını anlatmıştı²⁰.

Birinci Ahlat Kuşatması

Vezir Şerefülmülk'ün mektubu üzerine Kirman seferinden dönen Celâleddin'in Ahlat üzerine bir sefer yapacağı beklenmekteydi. Bu durumun farkında olan Ahlat naibi Hacib Hüsammedin Ali muhtemel kuşatma ihtimaline karşı esaslı bir hazırlık yapmaya başladı. Celâleddin başlangıçta hedef şaşırtmak için Abhaz illeri üzerine bir sefer düzenledi. Ancak çok kısa bir süre içerisinde buradan Ahlat'a doğru yola çıktı. 5 Kasım 1226 Cumartesi günü Malazgirt önlerine gelip konakladı. İki gün sonra Ahlat önlerine gelerek süratle şehre hücumla geçip halkıyla şiddetli bir savaşa tutuştu. Celâleddin'in askerleri şehir surlarına gelip dayanmış, gerek şehri savunanlardan ve gerekse kuşatanlardan birçok kimse hayatını kaybetmişti²¹. Bu ilk şiddetli çarpışmalardan sonra Celâleddin ikinci bir hücumla tekrar saldırmış, şehri müdafaa edenlerle aralarında şiddetli çarpışmalar meydana gelmişti²².

Bu arada Celâleddin'in askerlerinin Ahlat halkına yaptıkları saldırılar bir hayli şiddetlenmiş, surlara kadar ulaşım alçak yerlerinden şehre doğru tırmanarak halkın mallarını yağmalamaya ve kadınları esir almaya başlamışlardı. Bu durumu gören Ahlat halkı gayrete gelerek birbirlerini teşvik edip cesaretlendirerek tekrar savunmaya başlamış ve Celâleddin'in askerleriyle çarpışarak onları şehirden dışarıya atmışlardı. Bu çarpışmalarda bir hayli kimse öldüğü gibi, Celâleddin'in askerlerinden ve Ahlat'ın ileri gelenlerinden karşılıklı olarak bir çok kimse esir alınmış, hatta Ahlat ümerasından

²⁰ İbnü'l Esir, c. XII, s. 413-414; Taneri, Celalü'd Din Harizmşah, s.37

²¹ İbn Kesir, c. XII, s. 234; Nesevî, age, s.78; Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, c. VI, s. 37; Taneri, Harezşahlar, s. 77

²² İbnü'l Esir, c. XII, s. 418; Toksoy, agm, s. 146

bazıları hayatlarını kaybetmişti. Şehrin naibi Hüsameddin Ali de yaralanmıştı²³.

Ahlat halkının ciddi bir direniş içine girmesi ve gayet büyük bir hırsla kendilerini ve şehirlerini müdafaa etmelerini müteakip, Harezmlilerin şiddetli hücumlarından sonuç alınamamıştı. Celâleddin, kış mevsimi yaklaşıncaya kadar burada beklemiş, nihayet şiddetli soğuklar başlayıp kar yağmaya başlayınca 16 Aralık 1226 günü Ahlat önlereinden ayrılmıştı. Celâleddin'in Ahlat'ın önlereinden ayrılması, karın yağmaya başlaması ve soğukların artması yüzünden olduğu kadar Azerbaycan'da bulunan Yıva Türkmenlerinin çıkardıkları karışıklıkları bertaraf etmek içindi²⁴.

Celâleddin'in Ahlat kuşatması uzun sürmemesine rağmen kentin varoşlarında meydana gelen savaşlarda halk büyük zararlara uğradı. Mallar yağma edilirken kadınlar esir alındı. Harezmlilerin aynı yıl Erzurum, Bingöl ve Diyarbakır bölgelerine yaptıkları yağma akınlarında, bu yörelerde yaşayan ahali arasında tepkilere yol açtı; halkın bir kısmı onların zulümlerinden kaçarak Suriye taraflarına göç etti. Doğal olarak Celâleddin'e karşı beslenen sevgi ve saygı yerini kin ve düşmanlığa bırakmaya başladı. Çünkü kendisi zalimce davranıyor, askerleri halkın malına karşı açgözlülük ediyorlardı²⁵.

Ekim 1226 tarihinde meydana gelen ancak sonuçsuz kalan Ahlat kuşatması sonrasında Tebriz'a çekilen Celâleddin Harezmsah, Moğolların yeniden tecavüzü ihtimaline karşı hazırlıklar yapmakla meşgul iken, Hacib Ali Hüsameddin'nin²⁶ Azerbaycan'a girerek Hoy,

²³ İbnü'l Esir, c. XII, s. 419

²⁴ İbnü'l Esir, c. XII, s. 419; Zehebi, c. 45, s. 256; İbn Kesir, c. XIII, s. 234; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 367; Taneri, Harezmsahlar, s. 62; Ramazan Şeşen, Eyyübiler, DGBİT, c. VI, s. 361; Yınaç, agm, s.50

²⁵ İbnü'l Esir, c. XII, s. 440; Toksoy, agm, s. 146

²⁶ Adil ve dirayetli bir hükümdar olan Eyyübi hükümdarı Melikü'l Eşref (1210-1211) tahta geçtiğinde Ahlat, Meyyafarikin ve Hani'yi kardeşi Şahabeddin

Merend ve Nahçıvan'ı yağmaladıklarını öğrenince hemen Azerbaycan'a döndü²⁷. Bunun üzerine Celâleddin Harezşah Eyyubiler'e karşı yeni bir sefer hazırlığına başladı. 1228 yılında aniden Ahlat üzerine yürümek için hazırlık yaptığı sırada, Moğollar'ın Ceyhun'u geçip, Irak-ı Acem'e yürüdüklerini haber aldı. Bütün ordusuyla onları karşılamaya yöneldi. 26 Ağustos 1228'de İsfahan önlerinde meydana gelen muharebede, Celâleddin Moğollar'ı her ne kadar mağlup etmedi ise de Moğollar'ı korkutarak onların Maverannehir'e geri dönmelerini sağlamış oldu²⁸.

Alaaddin Keykubat'ın Celâleddin İle Mektuplaşmaları

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubat'ın Celâleddin Harezşah ile Ahlat'ı muhasarası sırasında ve daha öncesindeki mektuplaşmaları konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu mektuplar, Türk İslam alemi için Ahlat'ın o dönemde stratejik bakımından ne kadar önemli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

İlk olarak elçi Celâleddin Harezşah Temmuz 1225'te Alaaddin Keykubat'a Kadiyu'l-Kudat Mücireddin Tahir bin Ömer el-Harezmi'yi bir mektupla beraber elçi olarak göndermiştir²⁹. Celâleddin Harezşah, Sultan Alaeddin'e yazdığı mektupta; Moğol istilası ve kendisinin onlarla yaptığı savaşlar ve Gürcüleri cezalandırması hakkında geniş malumat vermişti. Sultan Alaeddin, Celâleddin'in kendisiyle bu şekilde dostluk münasebetleri kurulması teşebbüsünden dolayı çok memnun olmuştu. Alaaddin Keykubat,

Gazi'ye verdiyse de 1220'de onun isyanı üzerine tekrar geri aldı ve valiliğine Hüsameddin Ali'yi getirdi. İbn Kesîr, c. XIII, s. 222-223; Sümer, agm, s. 21

²⁷ Nesevî, age, s. 352; İbn Haldun, c. V, s. 352; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, Tarih-i Cihanguşa, çev.: Mürsel Öztürk, Ankara 1988, c. II, s. 134; Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, c. VI, s.38; Minorsky, agm, c. VII, s.760

²⁸ İbnü'l Esir, c. XII, s. 434; İbn Kesir, c. XIII, s. 242

²⁹ İbn Bibi, Hüseyin b. Muhammed, el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. I, s. 374; Nesevî, age, s. 79

Harezmsah'ın elçisi ve mektubu kendisine geldiği zaman Haçlılara ve Ermenilere karşı ordularını cihada sevk etmiş bulunuyordu. Celâleddin mektubunda Alaeddin'e şunu yazmıştı: "Aynı din ve millete mensubuz ve cihad yolunda müşterekiz. Garb padişahları arasında İslam hudutlarını koruyan ve kafirlerin kökünü kazıyan sizsiniz. Şarkta kılıç ile müşriklerin fitne ateşini yatıştıran biziz". Alaeddin Keykubat, elçiyi çok aziz bir misafir olarak kabul etti. Onunla beraber kaldığı müddetçe Moğol istilasını ve Celâleddin'in kahramanlıklarını dinledi. Elçiye çok ikram ve ihsanlarda bulundu ve Harezmsah'a hediye olarak on köle (Kıpçak, Rum, Rus), on cariye, beş iğdiş at, beş katır, 10000 sultani (altun), 30000 dirhem (gümüş akçe) gönderdi³⁰.

Alaeddin Keykubat, mukabele olarak Celâleddin'e Emir Salahaddin'i bir mektupla göndererek, Muciriddin'in gelişinden dolayı memnuniyetini ve teşekkürlerini belirtmiş ve kendisinin de yaz-kış, dört cihette kafirlere karşı cihadla uğraştığını, Harezmsah'ın menakıbını ve mel'un Tatarlara karşı Müslümanları sevindiren intikam haberlerini öğrenip kendisine hayran olduğunu, dostluk esaslarına ve milli yakınlık (kara'in-i cinsiyet) icaplarına göre hareket edeceğini bildirmiştir³¹. İbn-i Bibi, Celâleddin'in elçisi olan Muciriddin'in dönüşte Sivas'a varınca hastalanarak hayatını kaybettiğini³², Sultan'ın Harizmşah'a gönderdiği hediyelerin sipehsalar Salahaddin tarafından Ahlat kuşatması esnasında Celâleddin'e ulaştırıldığını dile getirmektedir. Fakat Nesevi, Muciriddin'in döndüğünü ve 10 Mart 1226'da Tiflis'in fethinde bulunduğunu söyler³³.

Nesevi'ye göre 1226'da Hoy'a varan Selçuklu elçisi Harezmsah'ın şarkta savaşırken, efendisinin de garbda kafirlere ait bir çok kaleyi feth ettiğini beyan ettikten sonra, Melik Eşref'in Ahlat

³⁰ İbni Bibi, c. I, s.377; Turan, s.364; Taneri, Harzemşahlar, s. 76

³¹ Turan, s.364

³² İbni Bibi, I, s.379

³³ Turan, s.364; Taneri, Harzemşahlar, s. 76

valisi olan Hacib Ali'yi kasederek, "fakat şimdi etrafımızda isyan bayrağını kaldırmak için fırsat bekleyenlerin" olduğunu anlatır. İki hükümeti hiçbir şeyin ayıramayacağını ve eğer size herhangi bir kimse hücum ederse yapacağınız müracaat mukabelesiz kalmayacak; askerlerimin kılıçları ile yardım yapılacaktır" sözlerini ilave eder³⁴.

1226 yılında Celâleddin Harezşah ile Alaaddin Keykubad arasında başlayan bu yakınlaşma ve ittifak arayışlarının 2-3 yıl sonra tamamen değişmiştir. Başlangıçta Moğollar'a karşı İslam dünyasının müdafii konumunda olan Celâleddin'in bazı telkinlerin etkisinde kalarak uyguladığı yanlış politikalar nedeniyle Anadolu Selçuklu ve Eyyübi hükümdarları nezdinde "yaklaşan bir tehlike" olarak algılanmaya başlamıştır. Bunda hiç şüphesiz Celâleddin Harezşah'ın Ahlat'ı muhasarası, Anadolu'dan gelen bazı elçilerin öldürülmesi, Harezm bölgesine giden tüccarlara mani olunması, Erzurum Meliki Rükneddin Cihanşah'ın Celâleddin Harezşah'ı metbu tanıyarak onun namına hutbe okutması ve hediyeler göndermesi Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad ile Celâleddin Harezm-Şah'ın münasebetlerinin iyiden iyiye gerginleşmesine sebep olmuştur³⁵.

Alaaddin Keykubad Ahlat'ı muhasara eden Celâleddin Harezşah'a son bir defa daha olmak üzere, önce Çeşnigir Şemseddin Altun-Aba'yı ve ardından da Emir Kemaleddin Kamyar'ı elçi gönderdi³⁶. Alaaddin Keykubad'ın bu elçiyle Celâleddin Harezşah'a gönderdiği mektup oldukça önemlidir³⁷. Alaaddin'in mektubunda Celâleddin Harezm-Şah'ı adeta tenkid ederek Ahlat'ı kuşatmasından vazgeçmesini istiyordu. Ültimatoma mahiyetinde olan bu mektubta şu ifadeler yer verilmektedir:

³⁴ Nesevî, age, s. 96-97; Turan, s.365

³⁵ Nesevî, age, s.79; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar, TTK, Ankara 1988, s. 95-96

³⁶ İbni Bibi, c. I, s.290, 386-388; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, s.76-82, 97-99

³⁷ Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, s.82-100

Adil ve Gazi Cihan Padişahım: (Allah devletini ebedi kılsın, gücün düşmanlara göz açtırmasın) benim samimi dileklerim ve halis duygularımı bildiriniz. Kavga kazanlarının kaynaması, birleşme mesafesinin yakınlaşması ile durulacaktır. Şahlık temellerini güçleştiren ve ilahi emirlere uyan ve onun yüce himmetine ve teşekküre değer çabasına arz edip anlatınız ki; Bizim en büyük arzu ve emelimiz düşüncemizin odağı ve endişemizin kaynağı odur ki, Sultan'ın intikam kılıcı, Abhaz düşmanlarını kahretmekten, o sapıkları zelil edip toprağa sermekten kurtulup kınına girince, Cihanı süsleyen düşüncesi Tiflis bölgesi fethinden sıyrılınca bir kaç gün dinlenip eğlenmek için Rum ülkesinin bağlarına ve bahçelerine gelesin. Orada kafilenin ve askerlerin atlarının otlamasını ve dinlenmesini sağlayasın. Ezelde kararlaştırıldığı şekliyle ruhlar birbiri ile tanışsın ve insanlar arasına dostluk girsin. Ayrılık yerini birliğe bıraksın. Cihangir dizgininizle ülkemiz şereflesin. O yolculuk sırasında bu samimi dostumuzun gücü ve imkânı dâhilinde olan hizmetlerden, sizin yüksek makamınıza kusurlu görülenler olursa, onları düzeltme yoluna gideriz.

Şimdi kesin olarak öğrendik ki, insan şeytanlarından olan garaz sahiplerinin yoldan çıkarmalarına, hile ve aldatmalarına kanarak tek olan Allah'a tapanların merkezi ve güven içinde yaşadıkları âbidlerin ve zâhidlerin kaynağı, imamların hafızların yurdu ve kubbetü'l-İslam olan Ahlat'ın³⁸ kuşatmasına başlamış, rablerin Rabbi'nin razı olmayacağı bir davranış içine girmişsin. Bu iş, siz yüce sultanın, sağlam tabiatına, güzel ahlakına ve iyi huyuna aykırı düşmektedir. (Emr-i bi'l Maruf ve nehy-i ani'l münker) düsturuna³⁹ uyararak, yürüyüş dizginini o şehirden çevirip "Ey peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla savaş; onlara karşı sert davran"⁴⁰ emrine uyararak müşrik ülkelerden birine yönel. Aklınızı tamamen din ve devlet

³⁸ İslam kültüründeki mevkileri dolayısı ile Buhara ve Merv şehirleri de Ahlat gibi "Kubbetü'l İslam" lakabını taşıyordu. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.368

³⁹ Kur'an-ı Kerim, 31/17

⁴⁰ Kur'an-ı Kerim, 9/73

düşmanlarının defedilmesine verin. Bundan sonra önemli işlere kalkışınca düşünüp taşının. Nasihat yoluyla size söyleyeceğim din ve millet için önemli olan başka bir konu da, Tatar ordusu ile iyi geçinmeniz ve onlara karşı alttan alma yolunu tutmanızdır. Hangi yolla olursa olsun, her yolu deneyerek Tatarlarla barış içinde olmaya devam edin. Çünkü eski devirlerde yaşamış olan akıllı kimseler ve bilge kişiler, yeni devlet olmuş, her konuda Allah'ın desteğini yanına almış olan ve her işte ona tevekkül eden, cinayetten, zinadan, fitne ve fücürdan sakınan bir topluluğa düşmanlık göstermeye ve onunla karşı karşıya gelmeye kalkanların akıl ve ızan yolundan uzaklaştıklarını söylemişlerdir. Bizim aklımızdan geçeni uygulayarak onlara elçiler gönderelim. Ehl-i İslam'ın kurtuluşu ve selameti için Şehit Sultan Alaaddin Muhammed'in⁴¹ yaptığı gibi onların karşısına çıkmayalım. Bu işi ince fikirli, açık görüşlü, ortalığı yatıştırmasını bilen birine havale edelim. Ümidimiz odur ki, tatlı dille ve mal gücüyle alevi dünyanın her tarafını sarmış, Doğu taraflarını yakıp kül etmiş olan bu fitne ateşi söndürülür. Eğer hiçbir çareye karşı gelinmesi mümkün olmayan bu felaket, Melekut divanından çıkacak fermanla önlenirse, alemin yıkılışına ve Ademoğullarının neslinin tükenmesine karşı aldığımız bu tedbirler, o isabetli düşüncemiz ve övgüye değer çabamız, ebediyen unutulmaz. Şüphesiz siz Sultan'ın malumudur ki, bu dostunuzun elçileri iman sahiplerinin sorunlarını arz etmek için huzurunuzda varacaklar. Eğer çok önemli olan barışı sağlamada hisse sahibi olursa, şu konuları da kulağınıza ulaştırmak vacip olur: Şiir;

*Benim sözlerim her zaman bu kadar yumuşak olmaz,
Öyle olursa herkes beni korkak sanır.*

Şurası herkes tarafından bilinip onaylanmaktadır ki, Yüce Allah ben kuluna mülk, devlet, görgülü emirler, akıllı ve bilge vezirler, mücevherler, mallar, hazineler, her türlü silah, çok sayıda adam, mamur ülkeler, mutlu bir halk, itaatkâr kullar, yiğit askerler, becerikli ve güçlü yardımcılar verdi. Her yerde ve bölgede yöneticiler yüce

⁴¹ İbni Bibi, c. I, s. 383

bargâhımızın hükmüne ve kayserlerin dergâhına benzeyen dergâhımıza itaat etti. Beni yağmur bulutu gibi kan yağdıran, güneş gibi kılıçlara sahip olan güçlü ve cihangir bir orduya, dağ gibi atlara, fil yapılı develere sahip yaptı. Bana sonsuz nimetler ve ülkede parmakla gösterilen bir güç nasip etti⁴².

Allah bütün bu şeyleri gençliğimin ilk günlerinde bana vererek beni padişahlık yapma ve milletin işleriyle yürütme şerefiyle şereflendirdi. Tecrübelerimin bana öğrettiğine göre, bir padişah işleri yürütürken bilgili kimselerin süsü olan danışma yolunu her zaman açık tutmalıdır. Ne kadar zayıf olursa olsun düşmana karşı ahmahlık etmemelidir. Doğru yolu varken kör karanlığa saplanmak aklın öveceği ve şeriatın uygun göreceği bir şey olmaz.

Siz Sultan, şu üç işi yapmayı zamanınızın sermayesi sayın; Önce Erman (Ahlat) halkının kanını dökmekten vazgeçin ve o ülke toprağını kuşatıp şehirlerini yıkmaya düşüncesinden vazgeçip askerlerinizi Erran tarafına sürün. Moğol Hanı'na elçiler gönderip onlarla anlaşma yolunu tutun ve onlara karşı hiçbir şekilde ayrılık ve düşmanlık yoluna sapmayın. Onlardan İslam ülkelerine saldırmayacaklarına dair, bozulması fütüvvet ileri gelenlerinin ve müevvet büyüklerinin gözünde ağır bir suç olan sözler alın. O zaman herkesin hayatı kolaylaşır. Bu şekilde Sultan Melikşah, Sultan Sancar ve amcalarımız olan diğer Selçuklu sultanlarının (Allah şanlarını daim etsin) sevgi ve merhametle hüküm sürdükleri atalarından miras kalmış olan topraklarımızda yaptığınız işler ilahi emir ve yasaklara uygun düşer. Öyle davrandığınız takdirde değerli mücevherlerden, bol miktarda altından ve sayısız askerlerden aklınıza ne geliyorsa sizden esirgemeyiz. Eğer garaz sahiplerinin sözlerine uyar, sözlerimize kulak asmazsanız, o zaman bize sultanlığın gereğini ve Müslümanlığın görevini yerine getirmek ve mutlak padişah olan Allah'ın "Eğer müminlerden iki grup birbiri ile vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri diğerine saldırırsa saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar savaşınız. Eğer

⁴² İbn-i Bibi, c.I, s. 383

dönerse, aralarını adaletle bulunuz, adil davranınız, şüphesiz Allah adil davrananı sever''⁴³ ayetini okuruz. Halkın menfaatini korumaktan ve onların başına gelecek olan felaketi savuşturmaktan başka bir şey düşünmeyiz. Eğer bize göz değer de o konuda başarısızlığa uğrarsak, hiç olmazsa Yüce Allah'ın bize verdiği emanetin dışına çıkmamış, onun emirleri doğrultusunda çaba harcamış oluruz. Yok, eğer gaib perdesin zafer bize yüzünü gösterir de amacımıza ulaşırsak, tabii bu bizim de dileğimiz. Kötülüğe ilk sebep olan daha zalimdir. İnanana ve sakınana selam olsun⁴⁴.

Moğollarla yaptığı mücadeleden dolayı Sultan Celâleddin'e olan muhabbet ve dostluğunu her fırsatta dile getiren Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad, Ahlat kuşatmasının tehlikelerine dikkat çekmiş; ama Celâleddin'e söz dinletememiştir. Keykubâd, başkalarının kışkırtması ve teşvikleriyle girilen Ahlat kuşatmasının yanlış olduğunu, kendisine yakışanın Müslümanlarla değil inançsızlarla mücadele etmesi gerektiğini, Moğollara barışçı yollardan onlara hediye göndererek ve alttan alarak yaklaşılmasını öğütüyor; İslam dünyasının ancak bu şekilde kurtulabileceğini belirtiyor ve üstü kapalı şekilde yaptıklarından dolayı kendisini kınıyordu⁴⁵.

Celâleddin Harezşah, Alaaddin Keykubad'un elçilerini en iyi şekilde karşıladı. Ancak Şah Alaaddin Keykubad'a kulak asmayarak Ahlat'ı muhasaraya devam etti. Selçuklu elçilerinin Ahlat hakkındaki isteklerine ise boş cevaplar vermeye ve mesnetsiz sözler söylemeye başladı ve şöyle dedi:

"Ahlat şehri iyice sıkıştı. Yiğit askerlerimizin orada kazanacağı başarı bizi ferahlandıracaktır. Böylece bu kadar zaman çektiğimiz zahmet boşuna gitmeyecek. Eğer Sultan'ın bu konudaki

⁴³ Kur'an-ı Kerim, 49/9

⁴⁴ Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Resmi Vesikalar, s.99-101; İbni Bibi, c. I, s.382-384

⁴⁵ İbn Bibî, c. I, s. 381; Taneri, Harezşahlar, s. 80-81

şefaatinin reddedilmesi, onun aklının köşesine ayrılık tohumu kondurursa, bundan sonra dileyeceğimiz özürler onu ortadan kaldırıp yok eder. Onun şerefli hatırını almak için elimizden ne geliyorsa onu yaparız. Siz şimdi selamete geri dönün ve ona samimi dileklerimi bildirin"⁴⁶.

Alaeddin Keykubat'ın elçileri Emir Şemseddin Altunaba ile Emir Kemaleddin Kamyar, Celâleddin'e veda ederek ayrıldılar. Dönüş yolunda Erzurum Meliki olan Rükneddin Cihanşah'ın yanına uğradılar. Elçiler, Celâleddin Harezmsah'la ittifak girişimde bulunan ve Ahlat muhasarasında onu destekleyen Cihanşah'a şunları söylediler: "Kendisini dost gösteren, fakat melek yüzünün altında şeytan huyu saklayan düşmanın aldatmasına ve baştan çıkartmasına kapılıp da içinde bulunduğun cihanın efendisinin emniyet ve asayiş yolundan sapma. Onun devletinin ve ülkesinin muhalifleriyle dostluk içerisine girme ki bundan sonraki günlerinin damağına zehirli içecek dökülmesin. Nefis hevesine kapılarak hayat merdivenlerinden ölüm çukuruna düşmeyesin".

Selçuklu Emirleri Şemseddin Altunabe ile Kemaleddin Kamyar bu şekilde Melik Rükneddin Cihanşah'ın Celâleddin Harezmsah ile ittifak içerisinde olmasına ağır eleştiriler yönelttiler. Cihanşah, Harezmsahlar ile ittifak iddiasının doğru olmadığını söylediye de Emirler, Erzincan'a vardıklarında Sultan Celâleddin'e iltihak etti ve onu Rum ülkesine saldırması için kışkırttı⁴⁷. Birçok yiyecek ve muhasara aleti de göndermek suretiyle Ahlat'ın kuşatmasını destekledi⁴⁸. Bu arada Abbasi Halifesi el Mustansır Billah'da Ahlat kuşatmasının kaldırılması için Celâleddin'e çok değerli hediyeler göndererek talepte bulunmuş ancak isteği geri çevrilmişti⁴⁹. Selçuklu

⁴⁶ İbni Bibi, c. I, s.387

⁴⁷ İbni Bibi, c. I, s.387

⁴⁸ Yıldız, c. IX, s. 53

⁴⁹ İbn Haldun, c. V, s. 352; ; Nesevî, age, s. 120; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, c. II, s. 143; Taneri, Harezmsahlar, s. 70; Osman Gürbüz "Celaleddin Harzemşah'ın Son Günleri", <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/8462/7138> (erişim: 15.07.2013)

sultanı Alaeddin nihayet Celâleddin'e "Sen sultan oğlu sultansın. Sana gayrimeşru bir hareket yakışmaz. Beni Eyyübilerin düşmanı sanma; bilakis ben onların dostuyum. Ben ve amcam (Malatya Meliki Kayser Şah) onlarla sıhriyet münasebetlerine sahibiz. Onlarla dostluk yapar ve Ahlat'ı terk edersen hep birlikte senin düşmanlarına (Moğollar) karşı hareket ederiz"⁵⁰.

İkinci Ahlat Kuşatması ve Ahlat'ın Düşüşü

Birinci Ahlat kuşatması sonrasında Ceyhun nehrinin batısına geçen Moğollarla iki-üç yıl boyunca mücadele eden Celâleddin, 1229 Ağustos sonlarında tekrar Ahlat'ı kuşattı. Bu sırada Ahlat bölgesinin sahibi olan Eyyübi Melik Eşref, kuşatmadan bir süre önce burada komutanlık yapan Hacib Ali Hüsameddin'i görevden alarak yerine İzzeddin Aybek'i tayin etmiş; yeni komutan İzzeddin Aybeg de selefi Hacib Ali'yi öldürmüştü⁵¹. Celâleddin Harezşah Ahlat kalesinin Van gölüne bakan tarafına her biri sekiz kişi tarafından kullanılan 20 mancınık koydurarak şehri dövmeye başladı⁵². Buna rağmen Ahlat surlarının pek kavi olması dolayısıyla kolay kolay gedik açılmıyordu. Bu arada Ahlat halkı şehri can siperane müdafaa ediyordu. Celâleddin Harezşah'ın bütün hücumlarına karşı mukavemet ediyorlardı⁵³. Buna rağmen Celâleddin de ısrarla saldırılarını sürdürmüş ve bütün kış boyunca şehri muhasaraya

⁵⁰ Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.369

⁵¹ Hacib Ali bazı nedenlerden dolayı, Melik Eşref'in gözünden düşmüştü. Hacib Ali gayet dirayetli, siyasette mahir ve iyi bir diplomat idi. Bu nedenle Celeleddin'in Ahlat'a saldırılarını ustalıkla savuşturmuştu. Halka iyi davranmasından dolayı da halk tarafından çok sevilirdi. Ülke topraklarının çok hassas bir şekilde korunmasına itina gösteriyordu. Halk, "Melik Eşref'in kölelerinden biri Harezşah'a karşı koyabilmektedir", diyerek ona destek veriyorlardı. İbnü'l Esir, c. XII, s. 444; Gregory Ebû'l Farac (Bar Hebraeus), Abû'l Farac Tarihi, c. II, Çev.: Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1987, s.429; Rahmi Tekin, Ahlat Tarihi, OSAV, İstanbul 2000, s. 79

⁵² Abû'l Farac, c. II, s. 527; Nesevî, Celeleddin Harizimşah, s.115-116; Taneri, Harezşahlar, s. 79

⁵³ İbnü'l Esir, c. XII, s. 446; Yinanç, agm, s.51; Taneri, Celeleddin Harizimşah, s.67; Toksoy, agm, s. 146

devam etmişti. Celâleddin şiddetli soğuklar ve aşırı kar yağmasından dolayı askerlerinin büyük bir kısmını çevrede bulunan yakın köy ve şehirlere göndermişti. Gerçekten Celâleddin, bu muhasara sırasında muazzam bir kararlılık ve akıllara hayret verecek kadar büyük bir sabırla bekledi. Şehrin etrafına sayısız mancınklar yerleştirmiş ve sürekli olarak şehir surlarını yıkıncaya kadar dövmüştü. Şehir halkı bu yıkılan surları tekrar tamir etmesine rağmen Celâleddin sürekli olarak surları dövmüştü⁵⁴.

Ahlat kuşatması devam ederken önemli siyasi gelişmeler ortaya çıkmış, Amid ve Mardin Artuklu emîrlerinin yanı sıra Erzurum Selçuklu emîri Rükneddin Cihanşah da Celâleddin'in saflarına geçmiş ve ona büyük bir mancınık ile harp malzemeleri göndermişti⁵⁵. Amid ve Hısnı Keyfa Emiri Melik Mesud ile Mardin Emiri Melik el Mansur, Anadolu Selçuklu Sultanı ile Mısır ve Suriye'deki Eyyübi meliklerine karşı Celâleddin'e dayanmak istiyorlardı⁵⁶. Bu arada Celâleddin Harezmsâh Alaaddin Keykubad'ın uyarılarına kulak asmayarak Ahlat'ı muhasaraya devam etti. Kurulan mancınıklarla surlar dövülerek kuşatma devam etmekteydi. Melik Eşref'in kardeşleri Takiyyüddin Abbas ve Mucirüddin Yakup'tan hoşlanmamakla birlikte Ahlat halkı sırf Harezmsâhtan korktuklarından dolayı onlara yardım etmek zorunda kalmışlardı⁵⁷. Bağdat, Suriye ve Anadolu'dan gelip kuşatmanın kaldırılmasına gayret gösteren araçlar, amaçlarına ulaşamadılar⁵⁸.

Uzun bir kuşatma neticesinde Celâleddin Harezmsâh, nihayet 14 Nisan 1230 Pazar günü şehir üzerine muazzam bir hücumla saldırıya geçip şehri kılıç zoruyla ele geçirdi. Şehrin ele geçirilmesi ile ilgili olarak bir ihanet olayından bahsedilmektedir. Buna göre, İsmail

⁵⁴ İbnü'l Esir, c. XII, s. 447; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, c. II, s. 143; Şeref Han, s. 429; Yıldız, c. IX, s. 53; Taneri, Celaleddin Harizimşah, s. 67

⁵⁵ Nesevî, age, s. 122; İbn Bîbî, c. I, 381; Taneri, Harezmsâhlar, s. 79

⁵⁶ Yıldız, c. IX, s. 53

⁵⁷ Abû'l Farac, c. II, s. 527

⁵⁸ İbn Kesîr, c. XIII, s. 235

Vani adında bir kişi Celâleddin'e haber göndererek kendisine Azerbaycan'da bir ikta verilirse, şehre girmesi için yardım edeceğini söyler. Sultan, İsmail Vani bu isteğini yerine getirmeye söz verdi ve bunu yazı ile de teyit etti. Bunun üzerine gece yarısı İsmail Vani gece yarısı surlardan ipler sarkıttı. Bazı Harezmliler askerler kaleye turmandılar ve surlara bayraklarını çektiler. Diğer Harezm askerleri içeri de açtıkları gediklerden surlara hücum ettiler. Kulelerin Harezm askerleri ile dolu olduğunu ve kalede Harezm bayrağını gören Ahlatlılar direnmeyi bıraktılar⁵⁹.

Ahlatlılar bu muhasara esnasında çok büyük sıkıntılar çektiler. Bu durumu İbnü'l Esir şöyle ifade etmektedir: *"Halkın bir kısmı korkudan şehri terk etmiş, bir kısmı ise gıdasızlık ve açlıktan ölüp gitmişti. Ahlatlılar, muhasara esnasında önce koyunları, sonra sığırları kesip yemişler, arkasından da mandalarını yemişlerdi. Daha sonra sırasıyla atlarını, merkeplerini, katırlarını kesip yemiş, sonunda şehirdeki köpek ve kedilere varıncaya kadar bütün hayvanları kesip yemişlerdi. Hatta işittiğimize göre, Ahlatlılar fareleri avlar yerlerdi. Buna rağmen gerçekten hiç kimsenin yapamayacağı ve gösteremeyeceği muazzam bir sabır göstermişlerdi"*⁶⁰.

Kalenin tesliminden sonra Ahlât halkının acınacak durumunu bize nakleden tarihçiler, Celâleddin'in, bazı komutanlarının baskısıyla şehri üç gün yağmalattığını haber verirler. Harezm askerleri, gizli ve gömülü eşyaların çıkarılması için halka işkence ediyorlar ve bazılarını öldürüyorlardı. Ahlat'ı ne pahasına olursa olsun almayı aklına koyan Celâleddin Harezmşah, bu büyük ilim irfan yurdunun böylece harap olmasına sebep olmuştu. Her ne kadar Sultan Celâleddin Harezmşah, Ahlat'ın yağmalanmasına taraftar olmadı ise de, orduda bulunan komutanlar, *muhasaranın uzaması*

⁵⁹ Nesevî, age, s. 126; Zehebî, c. 47, s. 20; İbn Tağriberdî, Cemaleddin Yusuf, en-Nüccümü'z-Zahire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire, Kahire, 1982, c. VI, 273; İbnü'l Esir, c. XII, s. 451; Taneri, Celalu'd Din Harizmşah, s. 67-68; Abû'l Farac, c. II, s. 527; Tekin, s. 85; Yinanç, agm, s. 51

⁶⁰ Alaaddin Ata Melik Cüveyni, c. II, s. 143-145; İbnü'l Esir, c. XII, s. 447

askerleri yordu, bunları yağmadan alıkoyarsanız, taarruz etmesi ihtimali olan düşmana karşı duramazlar. Bu da dağılmalarına ve disiplinin ortadan kalkmasına sebep olur, dediler. Bunu üzerine sultan Celâleddin şehrin üç gün yağmalanmasına izin vermek mecburiyetinde kaldı. Harezmliler gizlenen ve gömülen eşyaları çıkarmak için halka işkence ettiler ve bazı kimseleri de öldürdüler⁶¹.

On aylık uzun bir kuşatma sonunda Celâleddin'in eline geçen Ahlat şehri, elinde ancak üç ay kalabilmişti. Ahlat'ın kanlı bir şekilde ele geçirilmesi İslam dünyasında Celâleddin'e bakışın tamamen değişmesine sebep oldu. Bir kere onun Moğollar ve Gürcüler gibi İslam dünyasını tehdit eden iki düşmana karşı savurduğu kılıcı artık Müslümanların boyunlarına inmeye başlamıştı. Oysa Moğol tehlikesinin kapıları zorladığı bir dönemde bu davranış ona hem müttefiklerini kaybettirmiş hem de kendisine bağlanan umutları silip süpürmüştür.

Celâleddin'in Ahlat kuşatması İslam dünyasının büyük tepkisiyle karşılaşmış, harekâtın durdurulması için gelen aracılardan çabaları bir işe yaramamıştı. Doğal olarak bu inatçı tutumu onun Müslüman dünyasıyla arasının açılmasına sebep olmuştu. Ayrıca Harezm askerlerinden yakın doğu halkının soğuma ve nefretine sebep olan bozgunculuk, yakıp yıkma, öldürme, soygun ve acımasızlıklar bütün çıplaklığıyla bir kez daha gözler önüne serildi. Açlıktan şehirdeki insanların böcek ve fareleri yemek zorunda kalmaları, şehrin düşüşü esnasında halkın bir deri bir kemik kalıp bir daha hayata dönemeyecek kadar perişanlıkları Harezmlilere karşı bir öfke ve nefret selinin kabarmasına yol açtı.

İbnu'l-Esir'in, Celâleddin Harezmsâh'ın Ahlat'ı tahribi hakkındaki değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir: Gerçekten Ahlat halkının başına gelen felaket kimsenin başına gelmiş değildir.

⁶¹ Nesevî, age, s. 129; İbnu'l Esir, c. XII, s. 447; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, c. II, s. 145; İbn Tağrıberdî, c. VI, s. 321; Abû'l Farac, c. II, s. 527; Taneri, Celalu'd Din Harizmşah, s. 68

Fakat Cenab-ı Allah bu yaptığı kötülüğü Celâleddin'in yanına koymamış ve ona mühlet dahi vermeden intikam almıştı. Allah bu hareketlerinden dolayı Celâleddin'in üzerine Moğolları musallat etti⁶².

Celâleddin Harezmsah'ın Sonu

Ahlât'ın ele geçirilmesi, Celâleddin Harezmsah için bir dönüm noktası oldu ve bundan sonra felaketten felakete uğrayarak bir daha kendini toparlayamadı. Diğer yandan ona son darbeyi indirecek ittifak da bu olay sebebiyle ortaya çıktı. Anadolu Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubâd ve Mısır Eyyûbî hükümdarı el-Melik Kâmil, Celâleddin'in kendi ülkelerine karşı harekete geçmesinden endişe ederek güçlerini birleştirme yoluna gittiler⁶³. Bu ittifak da Harezmsah'ın sonunu hazırladı. Ahlat'ın düşmesinden üç ay sonra, Melik Eşref Sultan Alaaddin Keykubat ile Celâleddin'e karşı ittifak ederek, Erzincan yakınlarında bulunan Yassı Çemen'de 28 Ramazan 13 Ağustos 1230'da karşılaştılar. Burada meydana gelen şiddetli muharebede Celâleddin'in askerleri bozguna uğratıldı, pek çoğu telef oldu⁶⁴. Melik Eşref Ahlat'ı tekrar geri aldı. Lakin Ahlat harabe bir vaziyette idi. Daha sonra Melik Eşref, Alaaddin Keykubat ve Celâleddin Harezmsah birbirlerine elçiler göndererek, memleketlerine taarruz etmemek şartıyla anlaştilar⁶⁵.

Bu arada Moğollar, Cengiz'in oğlu Öğeday'ı kağan ilan ettikten sonra Çin devleti ile Harzemşahları ortadan kaldırmaya karar vermişlerdi. Yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında yeni kuvvetler oluşturmaya çalışan Sultan Celâleddin, Şirkabut kalesi önünde Moğolların baskınına uğradı. 1231 Yılı ilkbaharında, Moğolların takibi üzerine önce Gence'ye, oradan da el Cezire'ye gitti. Eleşkird-Malazgirt ve Hani yolunu takip ederek Amid önüne geldi. Eyyübi

⁶² İbnü'l Esir, c. XII, s. 447

⁶³ Taneri, Harzemşahlar, s. 82

⁶⁴ Demir, agm, s. 186-187

⁶⁵ İbnü'l Esir, c. XII, s. 449-451; Nesevî, age, s. 131; Ahmet Cevdet, c. II, s.423; Yinanç, agm, s.52; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 369-375

Sultanı Melik Eşref'in Moğol tehlikesi karşısında kendisine yardım edeceğini ümit ettiyse de beklentileri boşa çıktı. Nihayet 1231 Ağustos'unda Moğollar Bargiri (Muradiye)-Ahlat yolundan inerek Dicle köprüsü civarında Celâleddin'i baskına uğrattılar. Celâleddin'in bütün kuvvetleri ya öldü veya etrafa dağıldı. Diyarbakır, Nusaybin, Musul, Sincar, Erbil ve diğer bölgelere dağılan askerler saldırılara maruz kaldı. Ellerin de avuçlarında bulunan bütün malları, silahları ve binek atları gasp edildi. Gittikleri her yerde Ahlat'taki affedilmez zulümlerinden dolayı çevre hükümdarı, halk ve hatta önüne gelen herkes tarafından tepelendi⁶⁶.

Celâleddin ise Moğolların takibinden kurtulmak için Meyyafarikin tarafına kaçtı ve dağlara çıktı. Ancak, sarp geçitlerde Kürtler kendisini yakaladılar. O, kendisinin kim olduğunu söyleyince, içlerinden birisi Ahlat muhasarasında telef olan kardeşinin intikamını almak için onu öldürdü⁶⁷. Sultan Celâleddin'in son durumu hakkında İbn-i Haldun şu bilgileri vermektedir; Yassı Çemen'den sonra Celâleddin'in bütün maiyeti öldü veya öteye beriye dağıldılar. Kendisi Meyyafarikin'e kaçtı ve Moğollar'ın takibine uğramamak için dağlara saptı. Sarp bir geçitte Kürtler tarafından yakalandı. Celâleddin onların reisine kendi hüviyetini bildirdi. Meyyafarikin ve el-Cezire meliki el-Muzaffer Gazi'ye haber vermelerini istedi. Kürtler haber vermek için ikametgahından çıktığında, oraya gelen bir Kürt, yakalanan kişinin Sultan Celâleddin olduğunu öğrendi ve Ahlat'ta telef olan kardeşinin intikamını almak⁶⁸ için Sultan'ı öldürdü (1231)⁶⁹.

Moğol tehlikesinin kapıları zorladığı bir zamanda Celâleddin Harezmsah'ın tabii müttefikleri ile muharebeyi göze alması, hem

⁶⁶ İbnü'l Esir, c. XII, s. 457; Nesevî, age, s. 140

⁶⁷ Nesevî, age, s. 157; Şeref Han, s. 429; Togan, s.60; Yinanç, agm, s.52

⁶⁸ Bazı tarihi kaynaklarda ise Celâleddin Harezmsah'ı ele geçiren dağlı Kürtler Sultan'ın atlarına ve elbiselerine göz dikerek onu öldürmüşlerdir. Şeref Han, s. 429

⁶⁹ Nesevî, age, s. 157; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, c. II, s. 156; İbn Haldun, c. V, s. 593; Spuler, age, s. 42; Taneri, Harzemşahlar, s. 89; Yinanç, agm, s. 52

kendi feci akıbetini, hem de İslam dünyasının maruz kaldığı felaketi süratlendirmiş oldu. Alaaddin Keykubat ile müttefiklerine karşı perişan olduktan sonra devletini de, hayatını da kaybetti.

Sonuç

Hârezmşahlar devletinin son hükümdarı Celâleddin Mengübirî'nin, yenilmez sanılan Moğollara karşı üst üste aldığı galibiyetler, onu halkın gözünde kahramanlaştırdı. 1224 yılında Kirman, Fars ve Irak üzerinden batı İran ve Azerbaycan ulaşan Celâleddin, askeri kudret ve dehası ile bölgede yeniden siyasi birliği sağlamaya muvaffak oldu. Onun başarısının ardında bölgede var olan siyasi parçalanmışlık, ekonomik problemler ve toplumsal güven bunalımı olmakla birlikte cesaret, cengâverlik ve kahramanlığının rolü küçümsenmemelidir. Bölgeyi tehdit etmekte olan Moğollara karşı elde ettiği başarılar, Azerbaycan ve Anadolu'ya saldıran Gürcüleri üst üste yenilgiye uğratarak Tiflis'i alması, ününü iyice pekiştirdi. Ne var ki onun bu parlak dönemi kısa sürdü. Siyasi bir hata yaparak Ahlât'ı kuşatması ve bu süreçte yaşananlar nedeniyle yükselmekte olan talihi düşüşe başladı ve ölümüne kadar bir daha belini doğrultamadı. Bu çöküşün altında askerlerinin Müslüman yerleşim alanlarını yağmalaması ve Ahlât halkına reva gördüğü zulümler, kendisine duyulan güvenin kaybolmasına neden oldu. Bunun üzerine Celâleddin artık bölgesini düşman boyunduruğundan çıkararak kurtarıcı değil, bölgede işgal ve yağmalarda bulunan yeni bir istilacı olarak görülüyordu. Celaleddin'e karşı oluşturulan bu yeni bakış, beraberinde ona karşı yeni ittifakların doğmasına yol açtı. Nitekim Eyyûbîler ve Anadolu Selçuklularının birleşmeleri, Yassı Çemen Savaşı'nda Celâleddin'in yenilip etrafındaki kuvvetlerin dağılmasına yol açtı.

KAYNAKÇA

Alaaddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, çev.: Mürsel Öztürk, Ankara 1988, c. II

Demir, Ahmet, "Tatvan'ın Bağlı Bulunduğu Ahlat ve Çevresinden Eyyübi Hakimiyeti", *I. Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2008

Gregory Ebû'l Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l Farac Tarihi*, Çev.: Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1987

Gürbüz, Osman, "Celâleddin Harzemşah'ın Son Günleri", <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/8462/7138> (erişim: 15.07.2013)

İbn Bibi, Hüseyin b. Muhammed, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. I

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Tarihi İbn Haldun*, Beyrut 1988, c. V

İbn Kesîr, *El Bidaye Ve'n-Nihaye*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2000, c. XIII

İbnTağriberdî, Cemaleddin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zahire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire1982

İbnü'l Esir, *El Kamil Fi't-Tarih*, trc.: Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özeydin, Bahar Yayınları, İstanbul 2008, c. XII

Komisyon, "Harezmsahlar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1994

Kur'an-ı Kerim, 9/73-31/17-49/9

Nesevî, *Celâleddîn Harizimşah*, Çev.: Necib Asım, MEB, İstanbul 1931

Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, trc.: Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987

Sümer, Faruk, "Ahlat", *DİA*, c. II, s.19-22

Şeşen, Ramazan, Eyyübiler, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.6, s. 301-432

Şeref Han, *Şerefname*, trc: M. Emin Bozarıslan, Hasat Yayınları, İstanbul 1990

Taneri, Aydın, *Celalu'd Din Harizmşah ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977

....., *Harezmsahlar*, Diyanet Yayınları, Ankara 1993

Tekin, Rahmi, *Ahlat Tarihi*, OSAV, İstanbul 2000

Togan, A. Zeki Velidî, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981

Toksoy, Ahmet, "Celâleddin Harezmsah'ın Gürcistan'daki Faaliyetleri", *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. IX, Erzincan 2007

Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993

....., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, TTK, Ankara 1988

Vassiliy, Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990

V. Minorsky, "Merend" , *İA*, c. VII

Yinanç, Mükrimin Halil, "Celâleddin Harzemşah", *İA*, İstanbul 1993, c. III

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l İslam*, Daru'l-Kitabi'l Arabî, Beyrut 1987, c. 44, 45, 47

SÜBÛTU, MANASI ve YORUM ZENGİNLİĞİ AÇISINDAN KELİME-İ TEVHİD

Reşit HAYLAMAZ*

Özet

Bu makalede tevhid ilkesini daha mutlak, yalın, kesin ve net bir şekilde vurgulayan, İslâm inancının şifresi ve anahtarı konumunda olan “kelime-i tevhid”in kavram olarak ne manaya geldiği, Kur’ân ve Sünnet’te yer alış biçimi, sadece “Lâ İlâhe İllallâh” diyen kimsenin durumu, konuyla alakalı hadîslerin sened ve metin yönünden sıhhatinin değeri ve “Kim ‘Lâ İlâhe İllallâh’ Derse Cennet’e Girer” hadîsinin anlamı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelime-i tevhid, cennet, Lâ İlâhe İllallâh, şefaât, zikir.

Kalima al-Tawhid: Its Inception, Meaning and Diversity of Interpretation

Abstract

“Kalima al-tawhid,” or the word of Divine Unity, is the password and the key to the Islamic way, for it is the most absolute and plain form of expression of God’s Oneness. This article explores the vast and profound meanings of this testimony, how it is recorded in the Qur’an and the Sunnah, the situation of those who utter this word as “La Ilaha Illallah” only, the reliability of the Prophetic traditions based on their

* Dr., haylamaz@hotmail.com

evidence (sanad) and texts, and finally what the hadith “Whoever says ‘la ilaha illallah’ will enter paradise” alludes to.

Key Words: Kalima al-Tawhid, Paradise, La ilaha illallah, Intercession, Dhikr (remembrance).

1. Kavram Olarak Kelime-i Tevhid

Bir kılma, bir sayma, Allah’ı birleme, “lâ ilâhe illallâh” hakikatına inanma ve bu yüce hakikatı sürekli tekrarlayıp durma manalarına gelen tevhid, zihinde canlandırılabilir herşeyden Allah’ı berî kılmak, aklen tasavvur edilebilecek herşeyden O’nu tecrîd etmektir. Çünkü Allah (cc), sınırlı akılla idraki mümkün olmayan yegâne Müteâl’dir¹; O’nu ifade adına akla gelen herşey, O’ndan başkadır.² Tevhidin başlangıç noktası olarak kabul edilen bu hakikatın müntehası ise, Allah’tan başka herşeyi kalben bütün bütün unutup Allah’a tahsis-i nazar etmektir. Ancak bunun şahıstan şahısa ve zevk ü hâlin genişlik ve derinliği nispetinde değişkenlik göstereceği de bir hakikattir. Bu manada tevhid, İslâm’ın hem esası hem de meyvesidir.³

Kavram olarak kelime-i tevhid, Allah’tan başka ilâh olmadığına inanmak, bir olarak sadece Allah’ı bilmek,⁴ O’na teslim olmak⁵, Allah’tan başkasına kul olmayı reddetmek⁶ ve bunu açıkça dile

¹ Bir âyette bu, “Gözler O’nu ihata edemez; ancak O, gözleri de gözlerin gördüğünü de görür!” şeklinde ifade edilmektedir. Bk. En’âm, 6/103.

² Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasan Nûreddîn el-Melâ el-Herevî Aliyyü’l-Kârî, *er-Raddü ale’l-Kâilîne bi Vahdeti’l-Vücûd*, tahk.: Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimeşk 1995, c. 1, s. 16, 90; *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Daru’l-Fikr, Beyrut 2002, c. 4, s. 82.

³ M. Fethullah Gülen, *Kalbin Zümürüt Tepeleri*, Nil Yay., İzmir 2012, c. 2, s. 214.

⁴ Ebu’l-Husayn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2011, İmân 38.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Müessesetü’r-Risâleti Nâşirün, Beyrut 2012, Megâzî 12.

⁶ Müslim, İmân 37.

getirmenin adıdır. Bu açıdan o, iman esaslarının özünü ifade eden en temel kabul olarak tarif edilmiştir.

İmanın en yüksek mertebesi⁷ olan kelime-i tevhid, aynı zamanda Allah'ın rızasına nâil olmayı⁸, nefsi ilahlaştırmamayı⁹, Allah'tan başkasına dua ve ibadet etmemeyi¹⁰, O'na babalık, evlatlık, eşlik ve denklik isnadında bulunmamayı¹¹ ifade eder.

Kelime-i tevhidin aslı, "Allah'tan başka hiç bir ilâh yoktur ve Muhammed de Allâh'ın Resûlü'dür." anlamına gelen "lâ ilâhe illallâh, Muhammedün Resûlullah" cümlesinden ibarettir; "lâ ilâhe illallâh" ve "Muhammedün Resûlullah" olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir ve inanılması gereken temel esasların özeti sayılan bir "icmalî iman" ifadesidir.

Birçok âyet ve hadîste geçtiği üzere bunun daha kısa, yalın ve öz ifadesi, "Allah'tan başka hiç bir ilâh yoktur." manasına gelen "lâ ilâhe illallâh" cümlesidir.¹² Kelâm ulemâsı, iman esaslarını tek bir esasta toplayan bu cümleye, "Allah'a, Peygamber'e ve Âhîret Günü'ne iman esaslarının aslı" anlamında "aslü'l-usûl" demişlerdir.¹³

Allah'ın varlık ve birliği yanında Hz. Muhammed'in O'nun resûlü olduğunu kabul ederken söylenen "Eşhedü en lâ ilâhe illallah, ve eşhedü enne Muhammeden Resûlullah." ifadesine de, kelime-i şehâdet denilmektedir.

⁷ Müslim, İmân 58.

⁸ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî el- Medenî, *el-Muvatta'*, tahk.: Muhammed Mustafâ el-E'zamî, Müessesetü Zâyed İbn Sultân Âl Nihyân li'l-E'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Ebû Zıbye 2004, *Kelâm* 8.

⁹ Câsiye, 45/23.

¹⁰ Furkân, 25/68.

¹¹ İhlâs, 112/1-4.

¹² Emin Âşıkutlu, "Kelime-i Şehâdet", *Hadislerle İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2013, c. 1, s. 494.

¹³ Mustafa Sinanoğlu, "İmân", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 214.

Kelime-i şehâdet ile kelime-i tevhid cümleleri arasında, özde değilse de cümle yapısı yönüyle bir anlam farklılığının olduğu açıktır. Şöyle ki bir kimse kelime-i şehâdet getirmekle, maddî duyularla hissedemediği Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine, O'nu bizzat görmüş ve duyularla hissetmiş gibi kesin bir inanç ve kararlılıkla tanıklık etmiş olur. Bu ise "gayb"e dayalı olan İslâm inancının kayıtsız şartsız ve şeksiz şüphesiz bir şekilde Allah'a boyun eğip teslim olma yönünün altının çizilmesidir. Kelime-i tevhid cümlesinde ise hiçbir ilâhın bulunmadığı tespitinden, tek ve gerçek ilâh olan Allah'ın varlığı istisna edilir. Bu yönüyle kelime-i tevhidde, öncelikle şirke sebebiyet verecek inançların terk edilip "tek ilâh" gerçekliğinin ispatı vurgulanır.¹⁴

Bu cümle yapısıyla kelime-i tevhid, tevhid ilkesini daha mutlak, yalın, kesin ve net bir şekilde vurgulayan bir anlatım üslubuna sahiptir. İslâm inancının şifresi ve anahtarı konumunda olan kelime-i şehâdet veya kelime-i tevhid, İslâm inanç sisteminin sembol ifadesi olarak bütünüyle bir kültür, medeniyet ve tarihi kapsayacak kadar geniş ve zengin anlamlar taşır.¹⁵

Temel kaynaklarımıza bakıldığında kelime-i tevhidin, çok farklı kalıplarla ve geniş bir anlam zenginliği içinde yer aldığı görülmektedir. İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve Hadîs'in ana teması, şüphesiz tevhiddir ve bu tevhidi Kur'ân ve Allah Resûlü (sav) sıklıkla dile getirir; Cenâb-ı Hakk'ın zât, sıfat, esmâ ve e'ali, keyfiyeti bizim için meçhul olan "arş" üzerindeki istivası, peygamberlerle konuşması, dilediğine kendisiyle de konuşma imkan ve şerefini bahşetmesi pek çok âyet ve hadiste zikredilmiştir. Yüce Allah'ın hayatı, ilmi, sem'i, başarı, kudreti, iradesi, kelamı, yaratması, öldürmesi, öldürdükten sonra diriltmesi, rızık vermesi sürekli hatırlatılır ve tevhidi bütün bunların hepsine bağlayarak insanları kabul ve iz'ana çağırırlar.¹⁶

¹⁴ Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kelime-i tevhîd", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 214.

¹⁵ İsmail R. Fârûkî, *Tevhid*, çev.: Dilaver Yardım, Lâtif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 20.

¹⁶ Örnek olması açısından bk. Fâtiha, 1/1-7; Bakara, 2/21, 255; Âl-i İmrân, 3/1, 2, 18, 26; A'râf, 7/59, 65, 73, 85; Hûd, 11/50, 61, 84; Hıcr, 15/99; İsrâ, 17/111; Tâhâ,

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Kelime-i Tevhid

Birinci kısmıyla kelime-i tevhid, Kur'ân-ı Kerîm'in 37 yerinde tekrarlanmaktadır; bunlardan üçü "lâ ilâhe illallâh", otuzu "lâ ilâhe illâ hû", üçü "lâ ilâhe illâ ene" ve biri de "lâ ilâhe illâ ente" şeklindedir. Peygamberlerin ana hedefinin, muhataplarını tevhid akidesine davet etmek olduğunu hemen her fırsatta dile getiren Kur'ân, bu hakikatı ifade sadedinde, "Senden önce hiç bir peygamber göndermedik ki ona, 'Benden başka İlah yok; öyleyse yalnız Bana ibadet edin!' diye vahyetmiş olmayalım."¹⁷ demek suretiyle kelime-i tevhidin insanlık tarihi boyunca peygamberler tarafından dile getirilen bir hakikat olduğunu tescil etmektedir.

Kelime-i tevhidin ikinci kısmını teşkil eden ifade eden "Muhammedün Resûlullah" ise, Kur'ân'ın sadece bir yerinde zikredilmektedir.¹⁸ Aynı hakikat, "Muhammed, sadece resuldür, elçidir; nitekim ondan önce de nice resuller gelip geçmiştir. Şayet o ölür veya öldürülürse, siz hemen gerisin geriye dinden mi döneceksiniz? Kim geri döner ve dinden çıkarsa, bilsin ki Allah'a asla zarar veremez. Ama Allah hidâyetin kadrini bilip şükredenleri bol bol mükâfatlandıracaktır."¹⁹ ve "Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, lâkin Allah'ın resulü ve peygamberlerin de

20/5, 14; Mü'minûn, 23/23, 32; Zümer, 39/2; Haşr, 59/22; Kâfirûn, 109/1-6; İhlâs, 112/1-4; Buhârî, *Megâzi* 12; Müslim, *Îmân* 37, 38, 58; Muvatta', *Kelâm* 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2006, c. 4, s. 629; Ebû Bekir Ahmed b. Husayn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 2, s. 210; Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullâh el-Huseynî Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, tahk.: Ali Abdalbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût H. 1415, c. 4, s. 79; c. 17, s. 202; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire ts., c. 2, s. 184; Zeynüddîn Muhammed el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır H. 1356, c. 2, s. 410.

¹⁷ Enbiyâ, 21/25.

¹⁸ Bk. Fetih, 48/29.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/144.

sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilir.”²⁰ mealindeki âyetlerde ise “Muhammed” ve “Resûl” ifadeleri, Hazreti Peygamber’in konumu anlatılırken konuyu teyid anlamında zikredilmektedir. Yine Kur’ân, kendisinden sonra gelecek olan peygamberi müjdelirken Hz. İsa’nın, “Ey İsrail oğulları! Ben size Allah’ın Resûlüyüm; benden önceki Tevrât’ı tasdik etmek ve benden sonra gelip ismi ‘Ahmed’ olacak bir Resûlü müjdelemek üzere gönderildim.” dediğini bize haber vermektedir.²¹

Şu da bir gerçektir ki tevhid hakikatini Kur’ân, farklı kelime ve üsluplarla da dile getirmektedir; “De ki ‘Ey Ehl-i kitap! Bizimle sizin, aramızda birleşeceğimiz, müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım; Allah’tan başkasına ibadet etmeyelim, O’na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah’tan başka rab edinmesin.”²² şeklindeki mesaj, bunun çok açık bir örneğidir ki bu âyette bahsi edilen husus, şüphesiz tevhiddir.

3. Hadîs Kaynaklarında Kelime-i Tevhid

Hadîs kaynaklarında Kelime-i Tevhid’le doğrudan ilgili çok sayıda rivayet vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: “...İslâm, Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet etmen; namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt’i haccetmendir.”²³ “İslâm, beş esas üzerine kurulmuştur; Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in de Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz

²⁰ Ahzâb, 33/40.

²¹ Saff, 61/6.

²² Âl-i İmrân, 3/64.

²³ Müslim, *Îmân* 1; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru’s-Selâm, Riyad 2009, *Sünnet* 16; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, tahk.: eş-Şeyh Halîl Me’mûn Şiyhâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2002, *Îmân* 3, 4; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, Beyrût 2013, *Îmân* 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü’r-Risâleti Nâşîrûn, Beyrut 2009, *Mukaddeme* 9.

kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak.”²⁴ “Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah’ın Resûlü olduğuma şehâdet edip buna kalbiyle kesin bir şekilde inanarak ölen herkesi Allah mağfiret eder.”²⁵ “Allah’tan başka ilâh olmadığını ve Muhammed’in Allah’ın Elçisi olduğunu tüm kalbiyle tasdik ederek şahitlik yapan herkese Allah, Cehennem’i haram kılar.”²⁶ Ayrıca O (sav), “Bir kimse, ezanı işittiğinde ‘Ben de, eşi ve benzeri olmayan tek Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in O’nun kulu ve Resûlü olduğuna şehâdet ederim. Rab olarak Allah’ı, Resûl olarak Muhammed’i ve din olarak İslâm’ı kabul ettim.’ derse, günahları bağışlanır.”²⁷ buyurmuştur. “Her kim, ‘Şehâdet ederim ki Allah’tan başka ilâh yoktur; O, tektir, ortağı yoktur; Muhammed de O’nun kulu ve elçisidir; İsa da Allah’ın kulu ve Allah’ın kullarından bir kadının oğlu, Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve Allah’tan tarafından bir ruhtur. Cennet haklıdır, Cehennem de haklı.’ derse Allah onu, sekiz kapısından hangisini dilerse oradan Cennet’ine koyar.”²⁸ mealindeki nebevi beyan da aynı hususu nazara vermektedir. Aynı muhteva, Cibrîl hadisi olarak bilinen rivayet²⁹ ve Hz. Muâz’ın Yemen’e gidişini anlatan rivayette de zikredilmektedir.³⁰

Hadîslerde yer alan ifadelerden de anlaşılacağı üzere kelime-i tevhid, mizanda herşeyden ağır basacak bir kıymettir ve orada, Allah’ın adından daha ağır gelebilecek bir amel söz konusu değildir.

²⁴ Buhârî, *Îmân* 2; Müslim, *Îmân* 5; Tirmizî, *Îmân* 3; Nesâî, *Îmân* 13; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel İbn Hilâl Esedü’s-Şeybânî, *Müsnedü’l-Îmâm Ahmed İbn Hanbel*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, yy. 2001, c. 31, s. 550.

²⁵ İbn Mâce, *Edeb* 54; İbn Hanbel, *Müsned* c. 36, s.323; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, tahk.: Hasan Abdulmun’im Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, c. 9, s. 416.

²⁶ Buhârî, *İlim* 49; Müslim, *Îmân* 10

²⁷ Müslim, *Salât* 7; Ebû Dâvud, *Salât* 36; Tirmizî, *Salât* 42; Nesâî, *Ezân* 38; İbn Mâce, *Ezân* 4; İbn Hanbel, *Müsned* c.3, s. 134.

²⁸ Buhârî, *Enbiyâ* 47; Müslim, *Îmân* 10

²⁹ Buhârî, *Îmân* 37; Müslim, *Îmân* 1; Tirmizî, *Îmân* 4; Nesâî, *Îmân* 5; İbn Mâce, *Mukaddime* 9

³⁰ Bk. Buhârî, *Zekât* 1; *Megâzî* 61

Nitekim bazı kaynaklarda, her birisi dağlar cesâmetinde doksan dokuz günah defteri ile Allah'ın huzuruna gelen birisinin, günah/sevap terazisine konulan küçük bir kağıtla kurtulduğu, teraziye konulan söz konusu kağıdın üzerinde, "Eşhedü en lâ ilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve Resûlüh" ifadesinin yazılı olduğu anlatılmaktadır.³¹

Ashâbın önde gelenlerinden Muâz b. Cebel'in, "Ey Allah'ın Peygamberi! Bana, kendisiyle Cennet'e girebileceğim bir amel söyle, başka bir şey sormayacağım." demesi üzerine Resûlullah (sav), söz konusu sorudan duyduğu memnuniyetini dile getirdikten sonra ona, "Allah'a ve Âhiret Günü'ne iman etmen, namaz kılman, Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmadan ibadet etmendir ki ölünceye kadar bu hâl üzere kalmalısın." cevabını vermiştir. Hz. Muâz, "Ey Allah'ın Resûlü, bir daha tekrarla!" deyince, Hz. Peygamber, bu sözünü üç kere tekrarlamış ve "Ey Muâz! İstersen sana bu işin başından, direğinden ve zirvesinden haber vereyim." diye ilave etmiştir. Sonra da, "Elbette ey Allah'ın Peygamberi, annem babam sana feda olsun, buyur!" diyen Hz. Muâz'a Allah Resûlü (sas) şunları söylemiştir:

"Bu işin başı, senin Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun ortağının bulunmadığına ve Muhammed'in de O'nun kulu ve peygamberi olduğuna şehâdet etmendir. Bu işin direği namaz kılmak ve zekât vermektir. Bu işin en tepesi de Allah yolunda cihaddır. Ben, namaz kılincaya, zekât verinceye, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve ortağının bulunmadığına, Muhammed'in de O'nun kulu ve peygamberi olduğuna şehâdet edinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunları yerine getirirlerse, hukukun gerektirdiği dışında ve haklı bir sebep olmadıkça canlarını, mallarını korumuş olurlar. Gizlediklerinin hesabı ise Allah'a kalacaktır."³²

³¹ Bk. Tirmizî, *Îmân* 17; İbn Mâce, *Zühd*, 35; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 11, s. 571.

³² İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 434. Hz. Enes'in rivayet ettiği bir hadîste ise Efendimiz'in Hz. Muâz'a, "Kim, kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in de Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet ederse, Allah (cc) ona Cehennem'i haram kılar." denilmektedir. Bk. Buhârî, *İlim* 49. Kelime-i

3. 1. Sadece “Lâ İlâhe İllallâh” Diyenin Durumu

Kelime-i tevhid denildiğinde, “Lâ ilâhe illallah, Muhammedün resûlullah” hakikatı anlaşılma ile birlikte birçok hadîste aynı muhtevanın, “Kim ‘lâ ilâhe illallah’ derse Cennet’e girer!”³³ şeklinde ve “Muhammedün Resûlullah” kısmı olmaksızın yer aldığı da bir gerçektir. Mesela, “Kim, Allah’a şirk koşmadan O’na mülâki olursa Cennet’e girer!”³⁴, “Sadece O’nun rıza ve hoşnutluğunu düşünerek kim ‘lâ ilâhe illallah’ derse, Allah (cc) ona Cehennem’i haram kılar.”³⁵, “Kim ‘lâ ilâhe illallah’ derse, bu sözünden dolayı Allah (cc) ona Cennet’i vâcib kılar ve yine bu sözü sebebiyle onu Cehennem’den kurtarır!”³⁶, “Kim, ‘lâ ilâhe illallah’a şehadet ederek ölürse Cennet’e

tevhidin iki yönünü birden söyleyenin kurtulacağını ifade eden diğer hadîsler için bk. Buhârî, *Îmân* 17, 18; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 329; Taberânî, *Kebîr*, c. 20, s. 41.

³³ Buhârî, *Îmân* 33, *İlim* 33, *Salât* 46, *Teheccüd* 36, *Et’ime* 15, *Rikâk* 51, *Tevhîd* 36, 51; Müslim, *Îmân* 8, 84, *Mesâcid* 47; Tirmizî, *Îmân* 17; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 45, s. 483; Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud İbn el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, tahk.: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999, c. 1, s. 356; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, tahk.: Mahfuzurrahmân Zeynullah, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikme, el-Medînetü’l-Münevver 2009, c. 17, s. 314; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre, *Sahîhu İbn-i Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-E’zamî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut ts., c. 3, s. 304 .

³⁴ Müslim, *Îmân* 40; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 7, s. 134, 136, 269, c. 18, s. 274, c. 23, s. 375, c. 31, s. 386, c. 35, s. 368, c. 36, s. 411, c. 38, s. 505, 565, c. 45, s. 516, 532. Başka bir rivayette, “Her kim de Allah’a şirik koşarak mülâki olursa, o da Cehennem’e girer!” ilavesi vardır. Bk. İbn Hanbel, *Müsned* 6/128, 7/134, 136, 269, 23/375, 31/386. Bazı rivayetlerde, “Allah’a şerik koştuğunda hasenatı ona nasıl fayda vermiyorsa, bu durumda ona, hatasının da bir zararı dokunmaz!” denilmektedir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 11, s. 155, 156.

³⁵ Buhârî, *Salât* 46, *Teheccüd* 36, *Et’ime* 15; Müslim, *Mesâcid* 47; Tayâlisî, *Müsned*, c. 2, s. 357.

³⁶ Hadisi rivayet eden Süheyl b. Beydâ, Resûlullah’ın arkasında olduğu bir sırada O’nun, sesini yükselterek defalarca bunu söylediğini ve bu cümleyi arkadaki herkesin duyduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 25, s. 15, 162,163.

girer!”³⁷, “Kim, ‘lâ ilâhe illallah’ı bilerek ölürse Cennet’e girer.”³⁸, “Kim, içten bir yakîn ve kalbden bir ihlasla ‘lâ ilâhe illallah’ diye şehâdet ederse, Cehennem’e girmez veya Cennet’e girer (Cennet’e girer ve ona Cehennem dokunmaz!)”³⁹, “Kıyâmet Günü’nde insanların en bahtiyar olanı, kalbi veya nefsi itibariyle gönülden ‘lâ ilâhe illallah’ diyendir.”⁴⁰ ve “Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, Allah’a ibadet etmeleri ve O’na şirk koşmamalarıdır; kulların Allah üzerindeki hakları ise, O’na herhangi bir şeyi şirk koşmayana azâb etmemesidir!”⁴¹ gibi beyanlar, aynı muhtevayı teyid eden diğer ifadelerdir. Bunlara, ashâbından bazılarının seslenerek Resûlullah’ın, “İnsanları, ‘Kim Allah’a herhangi bir şeyi şerik koşmadan ölürse Cennet’e girer!’ diye müjdele.” dediği beyanlar da ilave edilebilir.⁴²

Hadîs kaynaklarında kelime-i tevhidin sadece “Lâ ilâhe illallâh” kısmıyla ifade edildiği konular, zikir olarak “lâ ilâhe illallâh” kalıbıyla tevhidin çekilmesi, telkin olarak ölüm esnasında insanlara bunun hatırlatılması, “lâ ilâhe illallâh” diyenin dokunulmazlığı, Allah ve Resûlü’nün şefaatine vesile olan amel olarak nazara verilmesi gibi alanları ifade etmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in, muhatabının durumuna göre söz konusu metodu bir tebliğ unsuru olarak kullandığı da bir gerçektir.

³⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, c. 19, s. 340. Muâz b. Cebel’den gelen rivayetin birisinde, “Muhammedün Resûlullah” kaydı da vardır. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 329.

³⁸ Müslim, *İmân* 43; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 509, 529.

³⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 381.

⁴⁰ Buhârî, *İlim* 33; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 14, s. 446.

⁴¹ Buhârî, *Cihâd* 46, *Libâs* 101, *İtizân* 30, *Rikâk* 37; Müslim, *İmân* 10, 49, 50, 51; Tirmizî, *İmân* 18; İbn Mâce, *Zühd* 35; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 13, s. 448, c. 21, s. 282, c. 36, s. 317, 319, 330, 380, 415; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, c. 1, s. 441, c. 2, s. 82. Başka bir rivayette ise, “Onu Cennet’e koymasındır” şeklindedir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 367, 391.

⁴² Hz. Peygamber’in insanları müjdelemesini emrettiği sahâbe, Muâz b. Cebel’dir. Bk. Taberânî, *Kebîr*, c. 20, s. 47.

3. 2. Zikir Olarak Kelime-i Tevhid

Hadîslerde yer aldığı şekliyle kelime-i tevhid, aynı zamanda bir zikir, bir dua, bir sadaka ve şefaathir vesiledir; kısaca ibadet yerine geçen en üstün ve eşsiz bir ameldir.⁴³ Ancak zikir olarak kelime-i tevhidin çekilmesini ümmetine tavsiye eden Allah Resûlü (sav), bu tavsiyeleri esasında onun sadece “Lâ ilâhe illallah” kısmını zikretmiş, “Muhammedün Resûlullah” kısmını bu zikre dahil etmemiştir.

Mesela, “En faziletli zikir, ‘lâ ilâhe illâllah’tır.”⁴⁴ ve “Lâ ilâhe illâllahu vallahu ekber’ sözü, göklerle yer arasını dolduracak kadar büyük bir zikirdir.”⁴⁵ buyuran Resûl-i Ekrem, sabah akşam yüzlerce kere “lâ ilâhe illâllah” diyen kimsenin, İsmailoğulları’ndan yüz köle azat etmiş gibi sevap kazanacağını müjdelemektedir.⁴⁶ Yine başka bir rivayette Peygamber Efendimiz (sav), “Her kim güzelce abdest alır, sonra ‘Eşhedü en lâ ilâhe illâllahu vahdehû lâ şerîke leh ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve Resûlüh’ derse ona, sekiz Cennet kapısı açılır ve dilediği kapıdan Cennet’e girer.”⁴⁷ buyurmaktadır.

Bunun yanında Hz. Peygamber (sav), “Rabbine andolsun ki onların hepsine amellerini soracağız.”⁴⁸ mealindeki âyette yer alan “amel” kelimesini, “Lâ ilâhe illâllah sözü” diye tefsir etmiştir.⁴⁹ Ayrıca O (sas), “Allah’a ortak koşmadan sadece O’na ibadet etmek” anlamına da gelen kelime-i tevhidin, günahları silip süpüren ve kişiyi Cennet’e götüren eşsiz bir amel olduğunu söylemiştir.⁵⁰

⁴³ Âşıkutlu, *Hadislerle İslâm*, c. 1, s. 499.

⁴⁴ Tirmizî, *Deavât* 9; İbn Mâce, *Edeb* 55.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, tahk.: Husayn Selîm Esedü’l-Dârânî, Dâru’l-Muğnî li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, el-Memleketü’l-Arabîyyetü’l-Suûdiyye 2000, *Tahâret* 2.

⁴⁶ Tirmizî, *Deavât* 61.

⁴⁷ Müslim, *Tahâret* 6; Ebû Dâvud, *Tahâret* 65; Nesâî, *Tahâret* 109; Dârimî, *Tahâret* 44.

⁴⁸ Hicr, 15/92, 93.

⁴⁹ Bk. Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân* 15.

⁵⁰ Bk. İbn Mâce, *Edeb* 54.

3. 3. Dünyadaki Son Sözü “Lâ İlâhe İllallah” Olanın Durumu

Yaşatma idealiyle dopdolu bir hayat yaşayan Peygamber Efendimiz (sav), “Son sözü ‘lâ ilâhe ilallah’ olan kimse Cennet’e girer.”⁵¹ buyurmakta ve bu kimsenin de Cennet’e gireceğini müjdelemektedir. Bunun için O, “Ölmek üzere olanlarınıza ‘lâ ilâhe illallah’ı telkin edin!”⁵² buyurmuş ve bu sözüne gerekçe olarak da, “Zira dünyadan ayrılırken son sözü bu olan Müslüman bir kimseye Allah (cc), Cehennem’i haram kılar.”⁵³ müjdesini vermiştir.

Hadîs kaynaklarına daha dikkatle baktığımızda Allah Resûlü’ne bu müjdenin, vahyin emin meleği Cebrâîl tarafından verildiğine şahit olmaktadır. Zira bir hadîslerinde Peygamber Efendimiz, “Bana Cibrîl geldi ve Allah’a şirk koşmadan ölen kimsenin, (hırsızlık ve zina yapmış olsa dahi) Cennet’e gireceğini müjdeledi.”⁵⁴ buyurmaktadır.

Tabîi olarak bu hakikatı Efendimiz’in, ashâbıyla da paylaştığını görmekteyiz; Hz. Ömer ile Hz. Talha arasında geçen şu hâdise bunun en açık delilidir:

“Bir gün Hz. Ömer (ra), Hz. Talha’yı üzgün görmüş ve ona üzüntüsünün sebebini sormuştu. Hz. Talha da, Resûlullah’tan duyduğu, ‘Ben öyle bir söz biliyorum ki herhangi bir kimse onu ölüm

⁵¹ Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 15-16; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 363. Aynı muhtevayı ifade eden başka bir hadîslerinde Allah Resûlü (sav), “Dünyada son sözü ‘lâ ilâhe illallah’ olan kimse Cennet’e girer!” buyurmaktadır. Bk. Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 15, 16; Hâkim, *Müstedrek*, c. 1, s. 503, 678.

⁵² Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 15, 16; Nesâî, *Cenâiz* 4; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 17, s. 19.

⁵³ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Usmân b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409, c. 2, s. 447. Aynı muhtevayı anlatan başka bir rivayet, “Kim, Allah’ın hoşnutluğunu murâd ederek gönülden ‘lâ ilâhe illallah’ derse Allah ona Cehennem’i haram kılar!” şeklindedir. Bk. Buhârî, *Salât* 46, *Et’ime* 15; Müslim, *Mesâcid* 47; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 27, s. 10, c. 39, s. 177; Taberânî, *Kebîr*, c. 18, s.29, 31; İbn Huzeyme, *Sahîh*, c. 3, s. 77; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 1, s. 457.

⁵⁴ Buhârî, *Rikâk* 13.

anında söylerse o söz, o kimsenin amel defterini aydınlatan bir nur olur ve o söz sayesinde cesedi ve ruhu rahat eder.’ hadîsindeki ‘söz’ kelimesinden maksadın ne olduğunu hayattayken Resûlullah’a sormadığı için üzüldüğünü ifade edince Hz. Ömer, ‘Ben o sözü biliyorum; o, ölürken Hz. Peygamber’in (sav) amcası Ebû Tâlib’den söylemesini istediği ‘lâ ilâhe illâllâh’ sözüdür.⁵⁵ Eğer Hz. Peygamber, amcası için bu sözden daha kurtarıcı ve faydalı bir şey bilseydi mutlaka ona onu telkin ederdi.”⁵⁶ diyerek bu sözün kelime-i tevhid olduğunu bildirir.⁵⁷

3. 4. “Lâ İlâhe İllallâh” Diyenin Dokunulmazlığı

Kelime-i tevhid veya kelime-i şehâdet, İslâm’a girişi simgeleyen şifre niteliğinde bir anahtar cümle olması yanında kişinin dünya ve Âhret hayatının güvenliğini sağlayan bir garanti belgesi niteliğindedir.⁵⁸ Hadîs ve Siyer kaynaklarımıza bakıldığında, “lâ ilâhe illallâh” diyen kimsenin dokunulmazlık zırhı içine gireceği, canı ve malı konusunda korunma altında olacağını ifade edildiği

⁵⁵ İbn Mâce, *Edeb* 54; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 319.

⁵⁶ İbn Mâce, *Edeb* 54.

⁵⁷ Bu hadisin Hz. Osman’dan (ra) nakledilen başka bir versiyonuna göre Hz. Ömer, burada geçen kelime-i tevhidi, hem “Allah Teâlâ’nın, Hz. Muhammed (sav) ve ashâbını kendisiyle izzet ve kudret sahibi yaptığı ihlas sözü hem de amcası Ebû Tâlib’in vefat ederken söylemesini arzu ettiği takva sözü” olarak nitelendirmiştir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 499. Şu da bir gerçektir ki Hz. Ömer, Ubâde b. Sâmit ve Muâz b. Cebel gibi önde gelen sahâbiler, içtenlikle kelime-i tevhid veya kelime-i şehâdet getirip iman eden ya da şirk koşmadan ölen kimseyi Allah’ın Cennet’e koyacağı, Cehennem’i ona haram kılacağı mealindeki hadisleri bilmekle birlikte bu beyanları insanlara ulaştırmak konusunda tereddüt göstermişlerdir. Bunun sebebi, söz konusu hadîsleri duyan insanların, onlara güvenerek ibadetler konusunda gevşeklik ve tembellik göstermelerinden endişe etmeleridir. İnsanlara ümit verirken onların ibadetten uzaklaşmalarına sebebiyet vereceklerinden korkmuş ve vebal altında kalacaklarını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in onayını da alarak bunları, ya insanlara duyurmamışlar veya bu hadîsleri, ilmî emanetin gereği olarak ancak hayatlarının son demlerinde rivayet etmişlerdir. Bk. Buhârî, *Cihâd* 46; Müslim, *Îmân* 10; Tirmizî, *Îmân* 17.

⁵⁸ Âşıkutlu, *Hadislerle İslâm*, c. 1, s. 495.

görülmektedir. Bunu, “Kim ‘lâ ilâhe illallah’ der ve Allah’tan gayrı her türlü ma’budu inkar ederse, mal ve kanı masumdur; hesabı ise Allah’a aittir.”⁵⁹ buyurmak suretiyle bizzat Peygamber Efendimiz (sav) ilan etmektedir. Hatta o kadar ki düşman saflarında yer alan birisinin, savaş esnasında canını kurtarabilmek için, “lâ ilâhe illallâh” diyerek İslâm’a girdiğini söylemesiyle birlikte bu zırhın tahakkuk edeceğini ve niyetine bakılmaksızın bu kelime-i mübarekeyi söyleyenin koruma altına alınması gerektiğini bize bildiren de yine Resûlullah’ın bizzat kendisidir. Ashâb-ı kirâmdan Mikdâd b. Esved bize, bir gün Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resûlü! Şayet bir kâfirle vuruşurken kılıcıyla bir elimi kesip koparsa, sonra da kaçıp bir ağacın arkasına sığınıp canını kurtarabilmek için, ‘Ben Allah’a teslim oldum.’ dese onu öldürebilir miyim?” diye sorduğunu, bunun üzerine Peygamber Efendimiz’in, “Onu öldürme!” diye cevap verdiğini anlatmaktadır. Aldığı cevap karşısında, “Yâ Resûlallah! Ama o elimi kestikten sonra Müslüman olduğunu söyledi!” diye ısrar ettiğini söyleyen Hz. Mikdâd’a Efendimiz’in o gün, “Onu öldürme. Çünkü eğer onu öldürürsen o, senin onu öldürmeden önceki konumuna geçer, sen de onun, bu sözü söylemeden önceki durumuna düşersin”⁶⁰ buyurması oldukça manidardır ki bunun anlamı, ‘Müslüman olduğu için onun canı dokunulmaz olur ve bir Müslüman’ı öldürdüğün için de senin dokunulmazlığın ortadan kalkar ve sana da kısas uygulanır.’ demektir.

Hz. Üsâme’nin başından geçen şu hâdise de, aynı muhtevayı teyid eder mahiyettedir:

“Resûlullah (sav), bir seriyye ile bizi Huraka Kabilesi üzerine gönderdi. Geldiğimizi haber alan kabile mensupları korkup kaçtı. Ancak onlardan birine yetişip yakalayınca hemen, *lâ ilâhe illallâh* dedi ise de onu öldürdüm. Daha sonra bu olayı Resûlullah’a anlatınca, ‘Bu

⁵⁹ Müslim, *İmân* 37, 38. Benzer hadîsler için bk. Buhârî, *Cihâd* 102; Müslim, *İmân* 35, 36.

⁶⁰ Buhârî, *Megâzî* 12; Müslim, *İmân* 41; Ebû Dâvud, *Cihâd* 95; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 39, s. 240, 252.

lâ ilâhe illâllah sözü Kıyâmet Günü karşına çıktığında ne yapacaksın!' buyurdu. Ben de, 'Ama yâ Resûlallah! Bunu sırf silâh korkusundan dolayı böyle söyledi!' deyince, 'Kalbini mi yarıp baktın da öyle söylediğini anladın? Bu *lâ ilâhe illâllah* sözü Kıyâmet Günü karşına çıktığında ne yapacaksın!' diye tekrarladı. Hatta bu sözü o kadar çok tekrarladı ki içimden, 'Keşke daha önce değil de şimdi Müslüman olmuş olsaydım da, bu hâdiseyi hiç yaşamaysaydım.' diye temenni ettim."⁶¹ Bu hâdisi üzerine Hz. Üsâme, niyeti ne olursa olsun "*lâ ilâhe illallah*" diyen hiç kimseye, bundan böyle kılıç kaldırmayacağına dair yemin ettiğini beyan etmektedir.⁶²

Can korkusuyla da olsa "*lâ ilâhe illâllah*" diyen kimsenin öldürülmesine bu derece sert tepki gösteren Peygamber Efendimiz'in, benzeri bir hassasiyeti nifakla itham edilenlere de gösterdiğine şahit olmaktadır. Mesela bir gün Itbân b. Mâlik, Hz. Peygamber'e (sav) gelmiş ve "Yâ Resûlallah! Ben kavmime namaz kıldırıyorum fakat gözlerim görmez olduğu için yağmur yağdığında onlarla benim aramdaki vadiyi su basması sebebiyle mescidlerine gidip namaz kıldırıyorum. Yâ Resûlallah! Gönlüm ister ki bana gelip evimde namaz kıldırırsan da senin namaz kıldırдыңın yeri namazgâh edinssem..." dedi.

Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, "İnşallah, bunu yapacağım." buyurdu.

Ertesi gün Hz. Ebû Bekir ile birlikte Hz. Itbân'ın yanına gelen Hz. Peygamber (sas) eve girdi, daha oturmadan Itbân'a evinin neresini namazgâh yapmak istediğini sordu ve gösterilen yerde iki

⁶¹ Buhârî, *Diyât* 2; Müslim, *İmân* 41; Ebû Dâvûd, *Cihâd* 95; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 36, s. 73.

⁶² Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, el-Fârûku'l-Hadisîyye li'Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut 1986, c. 1, s. 25; Ebû Bekir Ahmed b. el-Husayn el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ehvâli Sâhibi's-Şerîa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. 4, s. 297; Ebu'l-Fida el-Hâfız ed-Dimeşkî b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 4, s. 222.

rekât namaz kıldırdı. Ardından bir şeyler yemek için beklerlerken, Hz. Peygamber'in geldiğini duyan pek çok kimse Itbân'ın evinde toplandı. İçlerinden biri, "Mâlik İbn Duşun nerede?" diye sordu. Orada hazır bulunanlardan biri, "O bir münafıktır! Allah ve Resûlü'nü sevmez!" deyince Hz. Peygamber (sav) o kimseye, "Böyle deme! Görmüyor musun ki o 'lâ ilâhe illâllah' diyor ve bununla Allah'ın rızasını istiyor." buyurdu. O söyleyen kişi de, "Allah ve Resûlü en iyi bilendir." dedi. Bunun üzerine Resûlullah (sav), "Şüphesiz ki Yüce Allah, rızasını umarak 'lâ ilâhe illâllah' diyen kimseyi ateşe haram etmiştir." buyurdu.⁶³

3. 5. Şefaât ve Kelime-i Tevhid

Aynı zamanda kelime-i tevhid, Allah'ın affına ve Resûlü'nün şefaatine mazhar olmaya, böylece günahların bağışlanıp Cennet'e girmeye vesile olan unsurların başında gelmektedir. Her şeyden önce Peygamber Efendimiz (sav), "Kalbinde imandan zerre miskal olan kimse, Cehennem'den çıkar!"⁶⁴ müjdesini vermiş ve tevhidin paha biçilmez bir kıymet olduğunu ifade etmiştir. "Şefaât hadisi" diye bilinen ve bilhassa Kıyâmet ahvâlinin anlatıldığı yerlerde aynı beyanı, bizzat Yüce Allah'a ait bir vaad olarak da görmekteyiz; Allah Resûlü, "lâ ilâhe illâllah" diyen "ehl-i tevhid" kimseler için ısrarla Allah'tan şefaât dileyeceğini ve buna mukabil o gün Allah'ın (cc), "İzzet, celâl, kibriyâ ve azametime yemin olsun ki 'lâ ilâhe illallah' diyeni de Cehennem'den çıkaracağım!"⁶⁵ diyeceğini haber vermektedir. Bunu teyid eden başka bir hadîslerinde yine Efendimiz (sav), Kıyâmet Günü'nde şefaât ehlinin şefaati sayesinde, "lâ ilâhe illâllah" diyen ve

⁶³ Buhârî, *Et'ime* 15, *Salât* 46; Müslim, *Mesâcid* 47; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 39, s. 187, 188.

⁶⁴ Tirmizî, *Sıfâtü Cehennem* 10. Başka bir rivayette bu hadis, "Kalbinde zerre miskal iman olan kimseyi Cehennem'den ..!" şeklinde geçerken (Bk. Tirmizî, *Sıfâtü Cehennem* 9) başka yerlerde ise, "Lâ ilâhe illallah' diyen ve kalbinde bir buğday tanesi kadar hayır olan kimse Cehennem'den çıkar; 'lâ ilâhe illallah' diyen ve kalbinde zerre ölçüsünde bir hayır olan kimse Cehennem'den çıkar!" şeklinde yer almaktadır. Bk. Buhârî, *Îmân* 33, *Tevhîd* 19.

⁶⁵ Buhârî, *Tevhîd* 36; Müslim, *Îmân* 84; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 19, s. 198.

kalbinde zerre kadar iman olan cehennemliklerin, Cehennem'den çıkarılacağını ifade etmektedir.⁶⁶

Bu nazarla Kur'ân'a bakıldığında Yüce Allah'ın, Allah'a ortak koşma manasındaki şirkin dışında kalan bütün günahları affedebileceğini haber verdiği açıktır.⁶⁷ Ümmetinin yarısının Cennet'e girmesi ile kendisine şefaât yetkisi verilmesi arasında muhayyer bırakılan Peygamberimiz de, böyle bir muhayyerlikte ümmeti için şefaati tercih etmiş ve bu şefaât imtiyazını, Allah'a şirk koşmadan ölen kimseler için kullanacağını beyan etmiştir.⁶⁸ Ayrıca Allah Resûlü'nün, "Her peygamberin, kabul gören bir duası vardır ve her peygamber onu, dünyada kullanmıştır. Ancak ben duamı, Kıyâmet Günü'nde ümmetime şefaât etmek için sakladım; İnşâallah o, ümmetinden, Allah'a hiç birşeyi şirk koşmadan ölenlere nasîb olacaktır!"⁶⁹ müjdesi de bu hakikatı anlatmaktadır. Yine O'nun beyanları arasında gördüğümüz, "Şefaâtım vesilesiyle Kıyâmet Günü'nde insanların en bahtiyar olanı, kalbinden gelerek ve hâlis bir niyetle 'lâ ilâhe illallah' diyen kimsedir!"⁷⁰ sözü de aynı hususu teyid etmektedir.

Şefaât dilenip de ümmeti için gözyaşı döktüğü bir yerde Allah Resûlü'ne Cibrîl'i gönderen Allah'ın, "Ey Cibrîl!" dediği ve bildiği halde, "Muhammed'e git ve O'na, 'Niçin ağlıyorsun?' diye sor." dediği, Efendimiz'in beyanlarından sonra da, "Ey Cibrîl! Muhammed'e git ve de ki: 'Ümmetin konusunda biz seni razı edecek ve üzmeyeceğiz!' diye haber ver."⁷¹ müjdesini verdiği de, en temel hadis kaynaklarımızda yer alan bir realitedir. Hatta buna mukabil

⁶⁶ Müslim, *Îmân* 84.

⁶⁷ Bk. Nisâ, 4/48, 116.

⁶⁸ Tirmizî, *Sıfatü'l-Kıyâme* 13.

⁶⁹ Müslim, *Îmân* 86; Tirmizî, *Deavât* 130.

⁷⁰ Buhârî, *İlm* 33, *Rikâk* 51.

⁷¹ Bk. Müslim, *Îmân* 87; Nesâî, *Kübrâ*, c. 10, s. 140.

Şefkat Peygamberi'nin, "O halde ben, ümmetinden bir nefer bile Cehennem'de kaldıkça asla razı olmam!"⁷² dediği anlatılmaktadır.

Benzeri bir durumu Allah Resûlü (sav), Âhiret yurduna göçtükten sonra haklarında olumsuz karar verilen bir topluluğun, nebi nebi dolaştıktan sonra kendisine müracaat edip de kurtuluş dilendiklerinde yaşanacağını haber vermekte, kalbinde arpa, buğday ve zerre miktar iman olan insanlar için şefaate edeceğini beyan etmektedir.⁷³

Ebû Hüreyre'nin (ra), rivayet ettiği şu hadîs de, aynı muhtevayı teyid eder mahiyetindedir:

"Kıyamet'te senin şefaatine nâil olacak en mutlu insan kimdir?" diye Allah Resûlü'ne soru soran Ebû Hureyre'ye Hz. Peygamber (sav), "Hadis öğrenmeye olan düşkünlüğünü gördüğümünden dolayı bu soruyu herkesten önce senin soracağını tahmin etmiştim." dedikten sonra, "Kıyamet'te şefaetim vesilesiyle en mutlu olacak kişi, samimi bir şekilde, gönülünden gelerek 'lâ ilâhe illâllah' diyen kimsedir." cevabını vermiştir.⁷⁴

Yine Peygamber Efendimiz'in, "Kâfirler, Müslüman olmuş olmayı çokça arzu ederler."⁷⁵ mealindeki âyeti, "Ehl-i tevhid olanlar Cehennem'den çıkarılıp Cennet'e konulduğunda kâfirler de Müslüman olmuş olmayı arzu edeceklerdir." diye tefsir etmiş olması da⁷⁶ üzerinde durulmaya değer bir husustur.

⁷² Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb Bağdâdî, *Telhîsu'l-Müteşâbih fi'r-Resm*, tahk.: Sukeyne eş-Şihâbî, Tulâs lî'd-Dirâsâti ve't-Termeceti ve'n-Neşr, Dimeşk 1975, c.1, s.173; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., c.8, s. 542.

⁷³ Buhârî, *Tevhîd* 19, 36; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 19, s. 198; İbn Mâce, *Zühd* 37.

⁷⁴ Buhârî, *İlim* 33; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 14, s. 446.

⁷⁵ Hıcr, 15/2.

⁷⁶ Tirmizî, *İmân* 17.

3. 6. Tebliğde Bir Metod Olarak Tedricilik ve Kelime-i Tevhid

Gerek Kur'ân gerekse Peygamberimiz (sav), söyleyeceği her meseleyi bir anda söylememiş ve onu zamana yayarak muhataplarının durum ve konumlarını nazara alarak beyan buyurmuştur. Kur'ân'ın iniş keyfiyeti ve Peygamber Efendimiz'in, zamana bağlı olarak gündeme getirdiği yüzlerce konu bunun en belirgin delilidir. Bu, bir tebliğ metodudur ve ıstılahtaki adıyla buna "tedricilik" denilmektedir. Hz. Peygamber öncelikle muhataplarını duyarlı hale getirmiş ve sözünün sahiplenileceği zeminde son sözü söylemiştir! O'nun (sav), her sözü doğru olmakla birlikte bu uygulamasıyla O (sav), her doğrunun her yer ve zeminde söylenmesinin doğru olmadığını göstermektedir. Âişe Validemiz'in dediği gibi Medine yıllarında gündeme gelen birçok mesele, daha Mekke'deyken gündeme getirilmiş olsaydı, o günkü muhatapları bunları kubullenmekte zorlanır ve aynı itaatkâr yaklaşımı sergileyemezlerdi!⁷⁷

Sözünü ettiğimiz hadîsler ve Allah Resûlü'nün hayatını anlatan temel kaynaklar açısından konuya baktığımızda bunun, tebliğ ve irşâdda bir metod olarak o gün kullanıldığına şahit olmaktadır. İnsanların elinden tutabilmek için Allah Resûlü (sav), kendini parçalarcasına bir gayret ortaya koymuş⁷⁸ ve bu gayretlerinin neticesinde 23 yıl gibi bir zamanda muhataplarının bütününe ulaşmıştır. Hadis ve tarih kaynaklarının müttefik haber verdikleri bu süreçte O (sav), gördüğü her şahıs ve topluluğa gitmekte ve

⁷⁷ Bk. Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 6; *Tefsîru Sûre* 54/6; Nesâî, *Fedâilu'l-Kur'an* 1/65; Ebû Bekir b. Hümam b. Nâfi' Abdurrezzak es-Sar'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahmân el-E'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403, c. 3, s. 352; Bedreddîn Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Husayn Ayntâbî el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., c. 20, s.21; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl b. Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut H. 1379, c. 1, s. 319; c. 9, s. 39.

⁷⁸ Kehf, 18/6; Şuarâ, 26/3; Fâtır, 35/8; Nahl, 16/127.

onlara, “Ey insanlar! Gelin, ‘lâ ilâhe illallah’ deyin ve kurtulun!”⁷⁹ davetinde bulunmakta, bu davetinde “Muhammedün Resûlullah” hakikatını eşik olarak önlerine koymamaktadır. Aynı durum, vefat öncesinde amcası Ebû Tâlib’e telkinde bulunurken de karşımıza çıkmaktadır; Mekkelilerin de üzerinde baskı kurduğu bir sırada ona Resûlullah (sav), “Ey amcacığım! ‘lâ ilâhe illallah’ de ki bununla Allah katında senin için şahitlik edeyim!”⁸⁰ telkininde bulunmuştur. Akabe bey’atlarında Ensâr’ı imana davet ederken de aynı üslubun söz konusu olduğunu görmekteyiz; o gün Resûlullah (sav) “Muhammedün Resûlullah”ı zikretmeksizin önlerine sadece, “Lâ ilâhe illallâh” hakikatını koymuş ve Allah’a hiçbir şeyi şirk koşmamaya davet etmektedir.⁸¹

Bunun çok farklı bir uygulamasını Hudeybiye’de görmekteyiz; Mekke müşriklerinin gereksiz ısrar ve dayatmaları karşısında Allah Resûlü (sav), Hudeybiye Sulhu’nun yazıldığı metinden “Muhammedün Resûlullah” tabirini bizzat kendisi silmiştir. Hatta onu silmesini önce Hz. Ali’ye söylemiş, ancak başta Hz. Ali olmak üzere ashâbın itirazları yükselip de Hudeybiye’yi bir uğultu kaplayınca “Muhammedün Resûlullah”ı kendisi silerek yerine “Muhammed İbn Abdillah” yazdırmıştır. Bu esnada Allah Resûlü’nün tavrı çok mânidardır; öncelikle “Bismillahirrahmanirrahim”i metinden çıkartıp yerine “Bismikallahümme” diye yazılması gerektiğini teklif ettiklerinde, “Bu da güzeldir!” buyurmuş ve metnin başına onu yazdırmıştır. Ardından “Muhammedün Resûlullah” yerine “Muhammed İbn Abdillah” yazılmasını teklif edince yine Resûlullah (sav), “Bu da

⁷⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, c. 25, s. 404; c. 27, s. 148; c. 31, s. 342; c. 38, s. 224, 246; Hâkim, *Müstedrek*, c. 1, s. 61; Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes’ûd ed-Dârekutnî (ö. H. 385), *Sünenü’l-Dârekutnî*, tahk.: Şuayb Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004, c. 3, s. 462; Beyhakî, *Kübrâ*, c. 1, s. 123; Taberânî, *Kebîr*, c. 5, s. 61; İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn-i Ebî Şeybe*, tahk.: Âdil Yûsuf el-Azâzî, Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Vatan, Riyad 1997, c. 2, s. 322; *Musannef*, c. 7, s. 332; İbn Huzeyme, *Sahîh*, c. 1, s. 82.

⁸⁰ Buhârî, *Cenâiz* 81, *Menâkib* 40, *Tefsir* 28; Müslim, *İman* 9; Nesâî *Cenâiz* 102.

⁸¹ Bk. Buhârî, *İmân* 11; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 37, s. 402.

güzeldir!" buyurmuş ve Hz. Ali'ye, "Muhammedün Resûlullah"ı silmesini emretmiştir. Ancak Hz. Ali'nin, "Muhammedün Resûlullah"ı silmeyeceğine dair yemin etmesi üzerine, silme işini de bizzat kendisi yapmış ve onun yerine "Muhammed İbn Abdillâh" yazdırmıştır. Bunu yaparken Resûlullah, "Sizler her ne kadar yalanlasanız da ben, hiç şüphesiz Resûlullah'ım! Bu metne kendi adımla babamın adını yazdırmanın, benim peygamberliğime bir zararı söz konusu olamaz!"⁸² buyurmuş ve metinden çıkarılmış olsa bile hakikatte hiçbir değişiklik söz konusu olmadığını ilan etmiştir.

Daha önce de geçtiği üzere insanları, ilk önce tevhid akidesine davet eden ve ortak paydaları öne çıkarma yolunu tercih eden, Kur'ân'dır.⁸³ Allah Resûlü de (sav), muhataplarının bütününe ulaşmayı hedeflemiş, hedeflediği bu istikamette kendini parçalarcasına bir gayret ortaya koymuş ve Kur'ân'ın ilk müfessiri olması hasebiyle bu emri, öncelikle "lâ ilâhe illallah" gerçeğine çağırarak suretiyle uygulamalı olarak tefsir etmiştir!⁸⁴

4. Sened ve Metin Yönüyle Hadîslerin Sıhhat Değeri

Kelime-i tevhidi sadece "lâ ilâhe illallah" kısmıyla ifade eden hadîslere sened itibariyle baktığımızda onları, sahâbe-i kirâm hazretlerinden 7, tâbiîn-i izâm hazeratından da 10 farklı kişinin rivayet ettiği görülmektedir ki söz sonusu hadîslerin rivayet zincirinde bulunan râvilerin "sika" insanlar olduğu ifade

⁸² Buhârî, *Şurûtu* 15; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 27, s. 354; c. 31, s. 212; c. 31, s. 243; Abdürrezzâk, *Musannef*, c. 5, s. 38; Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Bağdâdî el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 2002, c. 2, s. 36.

⁸³ Bk. Âl-i İmrân, 3/64.

⁸⁴ Bu Rahmânî ve Nebevî duruş ve tercihin, günümüz irşad ve tebliğcileri için de bir yol olabileceği açıktır; yanlış ve yanlış bilgiye dayalı yönlendirmeler sebebiyle Resûlullah'ı tanıyamayan, hatta çok yanlış, şartlı ve yanlış tanıyan insanlara İslâm Dini anlatılırken, öncelikle "Lâ ilâhe illallâh" hakikatı öne çıkarılabilir ki burada mesafe alan insanlara "Muhammedün Resûlullah" hakikatını kabul ettirmek daha kolay olacaktır!

edilmektedir. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz hadislerin “sened” ve “metin” kritiğini yapan ulema, onların sıhhatinde ittifak etmiş ve söz konusu beyanların “sahîh” olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵

Ayrıca bu hadîslerin rivayet edildiği ortamları paylaşan yüzlerce, binlerce sahâbe de, bu beyanları duymuş ve hayır sıralamasında ilk sırayı alan bu cemaatten de herhangi bir itiraz vâki olmamıştır. Bazı sahâbîlerin başlangıçta yaşadığı tereddüt, insanların bu beyanlara güvenerek amelden geriye duracakları ve dinde bir gevşeme olacağı endişesinden kaynaklanmaktadır ki onların hepsi, Resûlullah’tan duydukları bu beyanları rivayet etmiş ve endişelerine rağmen bildiklerini insanlarla paylaşmışlardır. Hatta bu ifadenin Cebrâil’e ait bir söz olduğu ifade edilen hadîsten de hatırlanacağı üzere duydukları karşısında, “Zina etse, hırsızlık yapsa da mı?” şeklinde taaccüb edip soran ve meseleyi te’yîd ettirme ihtiyacı hisseden, bizzat Resûlullah’tır (sav).⁸⁶

Aynı ifadeyi Resûlullah’tan duyan Hz. Ebû Zerr’in tepkisi de farklı değildir; konuyla ilgili olarak o, şöyle demektedir:

“Resûlullah (sav), ‘lâ ilâhe illallah’ demiş olarak ölen kimse Cennet’e girer!” buyurunca taaccüb ederek ben, “Zina etse, hırsızlık yapsa da mı?” diye Allah Resûlü’ne sordum; “Evet, zina etse, hırsızlık yapsa da!” buyurdular. İstiğrâb edip de aynı soruyu ardı ardına dördüncü kez yine sorduğumda bana, “Ebû Zerr’in rağmına da olsa!” dediler.⁸⁷

⁸⁵ Bk. Tirmizî, *Îmân* 17, 18; *Sıfatü Cehennem* 9, 10; Aynî, *Umde* c. 1, s. 260; Ebû Abdurrahman Muhammed Eşraf b. Emîr b. Ali b. Haydar Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût H.1415, c. 12, s. 291; İbn Hibbân, *Sahîh*, c.1, s. 39.

⁸⁶ Bk. Buhârî, *Bed'ü'l-Halk* 6; *Cenâiz* 1; *Selâm* 30; Müslim, *Îmân* 40; *Zekât* 9; Tirmizî, *Îmân* 18; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 35, s. 276.

⁸⁷ Buhârî, *Libâs* 24; Müslim, *Îmân* 154; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 35, s. 276, 370. Bunu iltifat kabul eden Hz. Ebû Zerr, bu hadisi rivayet ettiğinde son kısmını tekrarlamaktan hoşlanırdı. Benzeri bir hadisin, Ebu'd-Derdâ hazretleri kanalıyla nakledildiği de görülmektedir. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 35, s. 483, c. 45, s. 483;

Hız. Ömer'in müdâhil olduğu bir olay daha dikkat çekicidir; bu habere göre, ashabıyla birlikte oturduğu günlerden birisinde Allah Resûlü (sav), "Size müjdeler olsun ve bu müjdeyi başkalarına da ilan edin ki gönülden gelerek 'lâ ilâhe illallah' diyen Cennet'e girer!" buyurmuştur. Bunun üzerine ashâb-ı kirâm hazretleri huzurdan çıkmış ve insanlara bu müjdeyi vermeye başlamışlardır. O gün onların müjde verdikleri arasında Hız. Ömer de vardır; bunu duyar duymaz o, "Bunu size kim söyledi?" diyerek sözünü ettiğimiz müjdeyi verenlere karşı çıkmıştır. Hız. Ömer'in direnciyle karşılaşan ashâb, yeniden huzura dönünce Resûlullah (sav) onlara, "Sizi yolunuzdan çeviren de kim?" diye sormuştur. "Ömer!" cevabını alınca doğrudan Hız. Ömer'e yönelen Resûlullah (sav), "Onları niye çevirdin yâ Ömer?" diye sormuş, buna mukabil o da, "İnsanlar buna güvenir de amel işlemez yâ Resulallah!" cevabını vermiştir.⁸⁸

4. 1. Söz Konusu Hadisler Mensuh mu?

Zikri geçen hadîsler için bazı insanlar, bu beyanların önceki yıllarda söylenmiş söyler olduğunu ileri sürmüş ve hükmünün neshedildiğini de iddia ederek sıhhatli birer beyan olmadıklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre söz konusu beyanlar, henüz helal ve haramın belli olmadığı, dine ait muhkematın sübût bulmadığı İslâm'ın ilk yıllarında vârid olmuş ve dinin muhkematına ait ahkam belli olduktan sonra da bu hükümler neshedilmiştir!⁸⁹

İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâtî'r-Rabb Azze ve Celle*, tahk.: Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, c. 2, s. 814; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tahk.: Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Husaynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire ts., c. 3, s. 205.

⁸⁸ Müslim, *İmân* 10; İbn Hibbân, *Sahîh* 1/408; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 32, s. 370.

⁸⁹ Bk. Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî, *ez-Zühd ve'r-Rekâik libni el-Mübârek*, tahk.: Habîburrahman el-E'zamî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. 1, s. 324; Ebû Bekir Muhammed b. el-Husayn b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, tahk.: Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1999, s. 102; İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muwâfakât*, tahk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbn-i Affân, yy. 1997, c. 3, s. 408; Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdulkavî b. Abdullah el-

Sözünü ettiğimiz hadislerin söylendiği ortam, zaman ve râvilerin kimliklerine bakıldığında bu beyanların, bilakis farzların netleştiği, emir ve nehiylerin netliğe kavuştuğu Medine döneminde şeref-sudûr olduğu açıktır. Mesela Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği Itbân hadisinde konunun, emir ve nehyin netleştiği ve farzların de tebliğ edildiği Medine yıllarında söylendiğini ifade eden iki ayrıntı çok dikkat çekicidir; bunlardan birisi, görme zafiyetinden dolayı yağışlı günlerde imamlık yaptığı mescide gelmekte zorlandığını ifade eden Itbân İbn Mâlik, diğeri ise hakkında nifak suçlamasında bulunulan şahıstır ki bu beyanlarını Allah Resûlü (sav), söz konusu şahsı tebrie makamında söylemektedir.⁹⁰ Itbân İbn Mâlik'in gitmekte zorlandığı mescid, Benî Sâlim yurdunun mescididir ve bu Mescid, tabii olarak Mescid-i Nebevî'den sonra inşa edilmiştir. Ayrıca Medine'de nifak, Uhud'la birlikte gün yüzüne çıkan bir problemdir ki bu, Medine'nin 3. yılını ifade etmektedir. Kaldı ki bu hâdisede, olayın 3. yılda cereyan ettiğini gösteren bir ayrıntı da yoktur; dolayısıyla sözünü ettiğimiz hâdisenin daha sonraki yıllarda cereyan etme ihtimali de söz konusudur. Hadisleri rivayet eden râvilerin kimliği, hadislere konu olan hususlar ve zamanlama olarak metinlerde yer alan ayrıntılar, sözü edilen beyanların risâletin gelişinden en erken 16 yıl sonra söylendiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁹¹

Konuyla ilgili hadislerin bir kısmını rivayet eden sahabî, Hayber sonrasında Medine'ye gelen Ebû Hureyre Hazretleri'dir; Efendimiz'le buluşup hadis rivayet etmeye başladığı tarih de bu süreçle birlikte başlamıştır. Hicretin 7. yılında cereyan eden Hayber Savaşı ise, hükümlerin netleştiği, dini vecibelerin ekserisininin

Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîb mine'l-Hadîsi's-Şerîf*, tahk.: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H.1417, c. 2, s. 266.

⁹⁰ Bk. Buhârî, *Salât* 46, *Et'ime* 15; Müslim, *İmân* 54, *Mesâcid* 47; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 27, s.13, 14; Taberânî, *Kebîr*, c. 18, s. 29, 31; İbn Huzeyme, *Sahîh*, c. 3, s. 77; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 1, s. 457.

⁹¹ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *el-Minhâcü Şerhu Sahîhi Müslim İbn-i Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1392, c. 1, s. 220.

farzîyetinin istikrar kesbettiği, namaz, oruç, zekat ve sâir ahkâmın farzîyetinin takarrur ettiği dönemi ifade etmektedir.⁹²

Konuyla ilgili bazı rivayetlerde benzeri beyanların, Tebûk seferi esnasında gerçekleştiği de bize gelen bilgiler arasındadır.⁹³ Söz konusu sefer, Medine'ye hicretten 9 yıl sonra gerçekleşmiştir. Daha açık bir ifadeyle zamanlama olarak bu dönem, helal-haram, emir ve nehiy gibi hemen hemen her meselenin tebeyyün ettiği, ahkâmın netleştiği son dönemdir. Dolayısıyla burada nesh iddiasını destekleyecek en küçük bir alâmet bulunmamaktadır.⁹⁴

4. 2. Hâricî, Mu'tezile ve Mürcie'nin Aykırı Duruşları

Buna rağmen zikri geçen hadîslerin muhtevasına karşı çıkanlar da olmuştur; başını Hâricîler, Mu'tezile, Mürcie ve bir kısım Şia'nın çektiği bazı kimseler, kendi anlayışlarıyla bağdaştıramadıkları bu beyanlara karşı çıkmış, te'vil ve tefsire yanaşmaksızın söz konusu hadîsleri inkar yolunu tercih etmişlerdir. Hz. Osmân döneminde mayalanmaya başlayan bu aykırı ekollerin, Hz. Ali zamanında daha da belirginleşip gün yüzüne çıktığı ve başta İslâm'ın bu iki halifesi olmak üzere birçok sahâbeye "kâfir" diyecek kadar ileri gittikleri bilinmektedir.⁹⁵ Hz. Ali'yi şehîd edenler de yine bunlardır; Hz. Muâviye ile aralarında yaşanan problemi çözebilmek için bir beşerin hakemliğine rıza göstermesini ileri sürerek onu tekfir etmiş, hedef göstererek şehîd etmişlerdir!⁹⁶ O günlerde meselenin geldiği boyutu anlatması bakımından şu hâdise dikkat çekicidir:

⁹² Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Işık Yay., İstanbul 2013, c. 1, s. 206, 207.

⁹³ Bk. Müslim, *İmân* 44, 45.

⁹⁴ Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, c. 1, s. 219, 220; Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan b. Receb, *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ*, tahk.: Züheyr eş-Şâviş, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrut H. 1397, s. 19.

⁹⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, *"Hâricîler"*, *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, s. 170.

⁹⁶ Fığlalı, *"Hâricîler"*, c. 16, s. 170; Abdulkâhir Bağdâdî b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Firgati'n-Nâciye*, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1977, c. 1, s. 342.

Yezîdü'l-Fakîr adında bir muhaddis, büyük bir arkadaş grubuyla birlikte Hâricîlerin düşüncesini benimsediklerini ve hem hacc vazifelerini yerine getirmek hem de intisâb ettikleri düşüncelerini halka yaymak için arkadaşlarıyla beraber Mekke'ye geldiklerini anlatmaktadır. Dönüş yolunda uğradıkları Medine'de, tam da sözünü ettiğimiz hadisleri rivâyet eden Hz. Câbir'i, direğin birisine sırtını vermiş Resûlullah'a ait bu beyanları naklederken görmüş ve onlar da onun beyanlarına kulak vermişlerdir. Hz. Câbir'in sözü cehennemliklere gelip de oradan çıkarılacakları anlatmaya başlayınca Yezîdü'l-Fakîr ona, "Ey Resûlullah'ın sahâbisi! Allah (cc), 'Şüphesiz ki sen kimi Cehennem'e atarsan, muhakkak surette onu rezil ve rüsvay edersin'"⁹⁷ ve "Cehennem ehli Cehennem'den çıkmak istediğinde oraya yeniden iade edilirler!"⁹⁸ derken sizler bunu nasıl söyleyebilirsiniz?" diye itiraz edince Hz. Câbir ona, "Sen Kur'ân okuyor musun?" diye sormuş, o da cevaben, "Evet!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Câbir, "Sen, Allah'ın Muhammedü'l-Emîn'e nasıl bir makam lutfettiğini de biliyor musun?" diye sormuş, buna da "Evet!" cevabını alınca Allah Resûlü'ne lutfedilen imkanları anlatmaya başlamış, makâm-ı mahmûdu ve şefaât-i nebeviyesiyle Cehennem'den çıkarılacakların olduğunu bildiren beyanlarını nakletmiştir. Peygamber'i görmüş bir simadan bunları dinleyen Yezîdü'l-Fakîr ve arkadaşları memleketlerine kanaatleri değişmiş olarak dönmüş ve sadece belli başlı nassları esas alarak İslâm'ı mahkûm eden eski anlayışlarını da terk etmişlerdir.⁹⁹

Durdukları yer itibariyle bu ekollerin söz konusu hadîslere karşı çıkmaları bir anlamda tabiidir; zira onlara göre amel, imanın ayrılmaz bir parçasıdır ve amelsiz imanın şahsa fayda vermesi düşünülemez! Aynı zamanda günah, bu imanın yokluğunu gösteren bir alamettir ve günah işleyen bir insanın Cennet'e girmesi söz

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/192.

⁹⁸ Secde, 32/20.

⁹⁹ Yezîdü'l-Fakîr, birlikte hareket eden o kadar insandan Hâricî düşünceyi devam ettiren sadece bir kişinin kaldığını haber vermektedir. Bk. Müslim, *İmân* 84.

konusu değildir! Mesela Hâricîler,¹⁰⁰ “Şahıs mü’min olsa bile günah işliyorsa bu imanından mahrum kalır ve bunu irtikâb eden kimse, kâfir olur!” derken aklı nassların önünde tutan Mu’tezile de, “Günahı büyükse, Cehennem’de ebedî kalır!” hükmünü vermektedir.

Hâricî ve Mu’tezile’nin bu kadar katı tutumları karşısında o günlerde, meseleye nefsânî perspektiften bakanlar da olmuş, onlara karşı bir hareket olarak kendini gösteren Mürcie¹⁰¹ de, “İmanın olduğu yerde günahın bir zararı olmaz!” şeklinde bir yaklaşım getirerek iman-amel konusunda diğer bir aşırı ucu temsil etmiştir.¹⁰²

Halbuki din, siyah ve beyazdan ibaret olmadığı gibi hüküm açısından hak ve hakikat da, zemin ve şartlara göre farklılık arz edebilir. Kur’ân’ın nüzulündeki zenginlik, aynı konuda bile çok farklı beyanlarıyla Efendimiz’in ortaya koyduğu renklilik ve Kur’ân ile Sünnet’in özünden tebellür eden mezhep çeşitliliği, İslâm’ın evrenselliğini ifade eden en önemli yönleridir. Dine katı ve kör bir noktadan bakışın ilk emarelerini biz, Cî’râne’de görmekteyiz; Huneyn savaşı sonrasında bazı insanları öne çıkararak Efendimiz’in onlara cemilede bulunması, başlangıçta anlaşılammış ve itirazlara sebebiyet vermiştir. Konuya açıklık getirmesi bakımından, “müellefe-i kulûb”

¹⁰⁰ Hidayet yolundan çıktıkları için kendilerine “Mârîka” da denilen Hâriciler, İslâm âleminde bid’atçılığı çıkararak ilk dalâlet fırkasıdır. En temel farkları, İslâm’a dar bir açıdan bakışlarıdır; bir âyet veya hadisi esas alır ve herşeyi o âyet veya hadis zaviyesinden değerlendirirler. Buhârî, *İstîtâbetü’l-Mürtedîn*, 6; Müslim, *Zekat* 47. Ayrıca bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, c. 1, s. 204.

¹⁰¹ Mürcie, Kaderiyye ve Mu’tezile fırkalarından sonra ortaya çıkan bir akımın adıdır. “Hasenât mebrûr, seyyiât mağfûr” anlayışını seslendirirler ve ameli, “farz” değil de “fazilet” olarak algılar, iman etmiş olmak için Allah’ı bilmenin yeterli olduğunu söylerler. Ancak Mürcie de çeşit çeşittir; ulemadan bazıları, onların on iki farklı ekole ayırdıklarını anlatmaktadır. Bk. Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Müessesetü’l-Halebî, yy. ts., c. 1, s. 139-146; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, c. 1, s. 190-195.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. 1, s. 139; Ebu’l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebşîru fi’d-Dîn ve Temyîzu’l-Firkati’n-Nâciye ani’l-Firkati’l-Hâlîkân*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü’l-Kütüb, Lübnân 1983, s. 97.

olarak bilinen ve o güne kadar küfürde ısrar eden insanlara verdiği mal ve mülk karşısında Resûlullah'ı sorgulayan ve hatta cübbesini çekerek boynunu zedeleyen Zü'l-Huvaysıra örneği çok çarpıcıdır; O'na, taksimatı neden geciktirdiğini sormuş ve Resûlullah'ın icraatlarına da "adil olmadı" diyerek itiraz etmiştir. Allah Resûlü'nün o gün de söylediği gibi bu, din adına dinin ruhunu örselemekten başka bir şey değildir!¹⁰³

Ashâbın önde gelenlerinden ve Cennet'le müjdelenen on sahâbiden birisi olan Sa'd b. Ebî Vakkâs da, faziletini çok iyi bildiği birisinin de olduğu yerde Resûlullah'ın başkasına bir şeyler verdiğini ve işin mahiyetini anlayamadığı için bu durumu O'na üç kez sorduğunu bize anlatmaktadır. Üçüncü kez aynı konuyu kendisine sorunca Resûlullah (sav) ona şu cevabı vermiştir:

"Ey Sa'd! Başkası bana ondan daha sevimli olduğu halde ben, bazen birisine mal-mülk veririm ki o adam, yüz üstü Cehennem'e kapaklanmasın!"¹⁰⁴

Zaten dinin ana hedefi, insanları Cehennem badiresinden kurtarmaktır ve bu ana hedefe ulaşabilmek için muhatapların seviyelerini esas alarak onlarla muamelede bulunmak, dindara düşen ayrı bir hassasiyettir. Unutmamak gerekir ki Resûlullah'ı muhataplarının bütününe ulaştıran ve O'nun, önünde duran problemlerin bütününe çözüme ikmanı tanıyan en önemli yanı, başlangıçta taviz gibi duran bu türlü uygulamalarıdır!

Yukarıda arz etmeye çalıştığımız ve tevil ile tefsire kapalı duran aykırı ekollerin anlamadıkları nokta da, muhtemelen işin burasıdır; zira söz konusu hadîslerden onlar, her "lâ ilâhe illallah" diyenin Cennet'e gireceği gibi bir anlam çıkarmış ve bunun imkansızlığı üzerinde yoğunlaşmışlardır!

¹⁰³ Buhârî, *Menâkıb* 25; *Edeb* 95; Müslim, *Zekât* 47.

¹⁰⁴ Buhârî, *Îmân* 19; Müslim, *Îmân* 68; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 144.

Yüce Allah'ın ve Resûlü'nün beyanlarına karşılık kendi ürettikleri kriterlere göre ortaya konulan böyle bir tavrın, bu beyanların sahiblerini tenkit anlamına geldiği unutulmamalıdır. İman etmemiz gereken herşeyi biz, Allah ve Resûlü'nden öğrendik; Allah ve Resûlü bunu söylüyorsa ve bu sözün sübûtu da kat'î ise, bize düşen söylenilene teslim olmak ve iman etmektir!

Öyleyse mesele, "Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur."¹⁰⁵ mahiyetinde bir derinliğe sahiptir; bize düşen, Allah ve Resûlü'ne ait olduğu kesinlik kazanan bir beyanı kabullenmek ve ne kastedildiğini anlamaya çalışmaktır! Aksi halde, Allah'a ve Resûlullah'a ait bir beyanı "tekzîb" etme durumuna düşeriz ki bunu bir Müslümanın yapması düşünülemez; zira, söylemediğini Peygamber'e izafe ederek "söyledi" diye O'na yalan beyan isnad etmekle, O'na ait bir ifadenin Allah Resûlü'nün sözü olmadığını iddia etmek, "yalan" adına aynı şeydir ve Efendimiz (sav), bu türlü kimseler için "Cehennem'deki yerine hazırlansın!" ikazında bulunmaktadır.¹⁰⁶

5. "Kim 'Lâ İlâhe İllallâh' Derse Cennet'e Girer" Hadîsinin Anlamı

"Kim, 'lâ ilâhe illallâh' derse Cennet'e girer" manasına gelen hadîslerden murâd nedir? Bu beyanlarla ne kastedilmiştir? Bu hadîslerin şumûlü nedir ve bundan kimler istifade edecektir?

Usûl açısından ilim geleneğimize bakıldığında bu soruların cevabını bulmak zor değildir. Zira birbiriyle çelişen ve tenakuz oluşturuyor gibi duran bu türlü bilgiler karşısında öteden beri ulemanın tavrı, "te'lif" istikametinde olmuştur ve hadîs ilmi içinde bu türlü beyanları sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için "te'vîlü

¹⁰⁵ İslam hukukunda bu, "Âyet veya hadis gibi temel kaynakların açık olduğu yerde ictihad söz konusu olamaz; orada bağlayıcı olan, mevcut nasslardır." anlamında en temel bir kural ve Mecelle'de yer alan bir kaidedir.

¹⁰⁶ Bk. Buhârî, *İlim* 38, *Cenâiz* 33, *Enbiyâ* 50, *Edeb* 109; Müslim, *Zühd* 72; Ebû Dâvûd, *İlim* 4; Tirmizî, *Fiten* 70; İbn Mâce, *Mukaddime* 4; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 512, c. 2, s.²⁴, 323, 331, c. 3, s. 30, 42, 415, c. 5, s. 122, 155.

muhtelefi'l-hadis" diye bir alan açılmıştır. Hadîs literatürünün imkân tanıdığı bu prensiplerle meseleye bakıldığında, "müşkül" gibi duran söz konusu anlamın müşkül olmadığı ve akıllarda oluşabilecek tereddüdün izale edilebileceği de açıktır. Şöyle ki:

5. 1. "Lâ ilâhe illallâh" Bir Alemdir

Şu da bir hakikattir ki hadîslerde yer alan "lâ ilâhe illallah" sözü, bir başlık, bir "alem"dir ki kelime-i tevhidin daha sade, basit, kısa ve öz halinde bu şekilde ifade edildiğini göstermektedir.¹⁰⁷ Buna göre söz konusu başlık ve alemin altında, "Muhammedün Resûlullah" hakikatı da yer almaktadır.¹⁰⁸ Daha farklı bir ifadeyle "lâ ilâhe illallah" sözü, "Muhammedün Resûlullah" hakikatını da ihtiva etmektedir. Yani, "lâ ilâhe illallah" kelime-i mübarekesinden maksat, "kelime-i tevhid" in ikinci kısmını da kabul olduğu için bunu demekle aynı zamanda "Muhammedün Resûlullah" da denilmiş kabul edilmektedir.¹⁰⁹ Zira kelime-i şehadetin iki kelamı, birbirinden ayrılmadığı gibi birbirini hem ispat hem de birbirini ihtiva eder; diğeri olmadan birisi de olmaz!¹¹⁰

Diğer yandan, konuyla ilgili rivayetlerin kâhir ekserisine göre bu beyanın sahibi Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir ki bu durumda O (sas), "Lâ ilâhe illallâh diyen Cennet'e girer" derken "Muhammedün Resûlullah" hakikatını da kastetmiş demektir.

Tabî'in büyük imamı Hasan Basrî'ye, "Bazıları, 'lâ ilâhe illallah diyen Cennet'e girer!' diyor, bu işe sen ne diyorsun?" diye sorulduğunda o, "Kim onu söyler, hakkını verir ve muhtevasını yaşarsa Cennet'e girer!" cevabını vermiştir. Aynı şekilde büyük imam Vehb b. Münebbih'e de, "Cennet'in anahtarı 'lâ ilâhe illallah' değil mi?" diye sorulmuş, o da önce, "evet" dedikten sonra bunu, "Fakat

¹⁰⁷ Âşıkkuşlu, *Hadislerle İslâm*, c. 1, s. 494.

¹⁰⁸ Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, c. 1, s. 219, 220; İbn Receb, *Kelimetü'l-İhlâs*, s. 19.

¹⁰⁹ Aynî, *Umde*, c.1, s. 260; Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 219.

¹¹⁰ Bk. Said Nursî Bediüzzaman, *Mektubat*, Şahdamar Yay., İstanbul 2013, s. 480-504.

her anahtarın dişleri olur; eğer elindeki anahtarın dişleri varsa sana kapılar açılır, ancak dişleri olmayan bir anahtarla sana kapı açılmaz!” diyerek cevaplandırmıştır.¹¹¹ Aynı hakikatı son dönem ulemasından Ahmed Naim, “Lâ ilâhe illallah, kelime-i tayyibesi, ‘Muhammedün Resûlullah’ı da mutazammın ve kelimeteynin mecmuuna alem gibi olduğu için yalnız bu kadar ile iktifa olunmuştur!” şeklinde ifade etmektedir.¹¹²

5. 2. “Muhammedün Resûlullah”ı İnkâr Eden Cennet’e Giremez

Öte yandan, zikrettiğimiz hadîslerin geneline bakarak her “lâ ilâhe illallah” diyenin Cennet’e gidemeyeceğini söylemek mümkün değildir.

Öncelikle ifade edelim ki söz konusu bu hadîslerde yer alan müjdeler, Allah Resûlü’nü tanıyıp bildiği halde O’nu kabul etmeyen veya açıktan O’nu inkar edenleri kapsamamaktadır. Zira Hz. Muhammed (sav), peygamberlerin sonuncusudur; O’nunla Allah (cc), risâlet kapısını kapatmış ve Kıyâmet’e kadar sadece O’nun hükmünü bâki kılmıştır.¹¹³

Öyleyse Hz. Peygamberi görüp davasını işiten insanlar, O’nu tanıyıp tasdik etmedikleri sürece Cennet’e giremezler! Zira bu durumda onlar, Cenâb-ı Hakk’ı da tanımamışlardır ki O’nun hakkında sadece “lâ ilâhe illallah” demekle tevhide dillendirmiş olamazlar! Çünkü bu, bilmemekten kaynaklanan bir kabullenememe değil, şuurlu bir reddetme ve irade kaynaklı bir inkardır! Binlerce mu’cizesi, kâinatın medâr-ı iftiharını ve şeref vesilesi olan Muhammedü’l-Emîn’i inkâr eden kimse, şüphesiz Allah’ı da tanımaz!

¹¹¹ Bk. İbn Receb, *Kelimetü’l-İhlâs*, s. 20.

¹¹² Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1987, c. 1, s. 52.

¹¹³ Bk. Ahzâb, 33/40. Konuyla ilgili Efendimiz’in beyanları için bk. Tirmizî, *Menâkıb* 1; Dârimî, *Mukaddime* 8.

Zira O (sav), yanlış telakkilere kurban edilen “Allah” hakikatını doğru bir şekilde anlatmak için gelmiştir.¹¹⁴

Aynı zamanda, Allah’a iman yanında Resûlü’ne teslimiyeti temin etmek de, Resûlullah’ın ana hedefidir; O’nun, “İnsanlar, ‘lâ ilâhe illallah ve Muhammedün Resûlullah!’ diye şehâdet edecekleri, namazlarını tastamam kılacakları ve zekatlarını verecekleri âna kadar onlarla savaşmakla emrolundum...”¹¹⁵ mealindeki beyanları da bu hakikati ifade etmektedir. Bilindiği üzere Efendimiz sonrasında halife seçilen Hz. Ebû Bekir’in, o güne kadar verdikleri zekatı, bundan böyle ödemekten kaçınan ve irtidat eğilimleri gösterenlere karşı başlattığı mücadeleye, “Resûlullah (sav) ‘İnsanlar, *lâ ilâhe illallah* diyecekleri âna kadar onlarla savaşmakla emrolundum! Hakkı istisna olmak kaydıyla, *Lâ ilâhe illallah* diyen kimse mal ve nefsini koruma altına almış olur; hesabı ise Allah’a aittir.” buyurduğu halde sen onlara nasıl savaş ilan edersin!” diyerek işin başında karşı çıkan Hz. Ömer’in, muhatap kitlenin durumunu gördüğünde bu tavrından vazgeçmesi ve O’nun da Hz. Ebû Bekir’i haklı bulması, “Muhammedün Resûlullah” hakikatı karşısında ashâbın duruşunu anlatan önemli bir göstergedir.¹¹⁶ Ancak unutulmamalı ki o gün Hz. Ebû Bekir’in savaş ilan ettiği kimseler, “Muhammedün Resûlullah” hakikatına açıktan muhatap olmuşlar ve dün yerine getirdikleri bu hakikatın belli başlı taleplerine bugün olumsuz cevap veren kimselerdir. Yani burada, açıktan bir inkâr ve reddetme söz konusudur ki bu türlü insanların mücerred “lâ ilâhe illallah” demeleri, onları Cennet’e ulaştırmayacaktır. Zira bu, bilerek ve şuurlu bir şekilde kabullenmeme ve inkârın açık bir sonucudur.

Bu açıdan bakıldığında, hayatı boyunca Allah Resûlü’ne kol kanat gerdiği ve gelen tehlikelere karşı bir kalkan gibi durduğu halde O’nun risâletine muhatap olan, ancak “Muhammedün Resûlullah”ı

¹¹⁴ Bk. Bediüzzaman, *Mektubat*, s. 480-504.

¹¹⁵ Buhârî, *Îmân* 17; Müslim, *Îmân* 8.

¹¹⁶ Bk. Buhârî, *İstîzân* 49, *İtisâm* 2; Müslim, *Îmân* 32, 33, 34, 35; Tirmizî, *Îmân* 1; Ebu Davud, *Zekât* 1.

tasdik etmeyen Ebû Tâlib bile ehl-i necât görülmemiştir.¹¹⁷ Zira Resûlullah (sav) ona, “*Lâ ilâhe illallah* de ki onunla Kıyâmet Günü’nde sana şehâdet edeyim!” demiş, ancak bu kadar net muhatap olduğu davete olumlu cevap vermediği için kaybedenlerden olmuştur.¹¹⁸ Onun içindir ki Cehennem ehlinin azâb yönüyle en hafifinin anlatıldığı hadîslerde kastedilen kişinin, Ebû Tâlib olduğunu ifade eden bizzat Allah Resûlü’nün kendisidir.¹¹⁹

Efendimiz’in amcası ve O’na en çok yardım eden birisi olarak Ebû Tâlib’in durumu böyle olunca aynı davete muhatap olduğu halde onu kabul etmeyen kimsenin halinin ne olacağı açıktır! Öyleyse sözünü ettiğimiz hadîslerin bu durumdaki insanlar için serdedilmediği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Kaldı ki sadece Efendimiz’in risâletini değil, peygamber olduğu kesinlik kazanan peygamberlerden herhangi birisini bile inkâr eden birisinin Cennet yüzü göremeyeceği açıktır.¹²⁰ Mesela Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ veya Hz. İsâ gibi peygambelerden birisinin peygamberliğini açıktan inkâr eden kimse, sarîh nassı inkâr etmiş kabul edilmekte ve din dairesinin dışında telakki edilmektedir.¹²¹

¹¹⁷ Son sözünü, “Abdullmuttalib’in dini üzere ölüyorum!” diyerek dünyaya gözlerini kapatan Ebû Tâlib için Efendimiz (sav), “Nehyedilmediğim sürece senin için istiğfarda bulunacağım!” buyurmuş, ancak “Cehennem ehli olduğu kesinlik kazandıktan sonra ne Peygamber’e ne de iman eden herhangi birisine, yakın akrabaları bile olsa istiğfar etmek olmaz!” (Tevbe, 9/113.) mealindeki âyet gelmiş, ayrıca O’na, “Sen, dilediğine hidayet bahşedemezsin; hidayeti dilediğine veren Allah’tır! Ve O (cc), mühtedileri de bilir.” (Kasas, 28/56.) denilmiştir. Âyetlerde kastedilen kişinin, bunca sahiplenmesine rağmen nebevî davete icabet edemeyen Efendimiz’in amcası Ebû Tâlib olduğu ifade edilmektedir. Bk. Müslim, *Îmân* 39, 91.

¹¹⁸ Bk. Müslim, *Îmân* 41, 42. Dikkat edilirse, Resûlullah’ın bu telkinde Ebû Tâlib’e teklif edilen husus da yine kelime-i tevhidin birinci kısmı olan “*lâ ilâhe illallah*” kelime-i mübarekesidir.

¹¹⁹ Bk. Müslim, *Îmân* 91; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 4, s. 387.

¹²⁰ Nisâ, 4/150, 151.

¹²¹ Nisâ, 4/150, 151; Bakara, 2/285.

Dolayısıyla bunun aksini iddia edebilecek bir mü'min söz konusu olamaz; olsa da o insan mü'min kalamaz!¹²²

5. 3. Kemâl Noktası Kastedilmiştir

Îmândan maksat, kemal noktasıdır ve bu, “kemâl noktada ‘lâ ilâhe illallâh’ diyen kimse Cennet’e girer” anlamına gelmektedir. İmanın kemali ise, zaten “Muhammedün Resûlullah’ı da ihtiva etmektedir.

Bu yorumu destekleyen bir hayli nass vardır; mesela, “Birisini öldürdüğü zaman kâtil, mü'min değildir; zina ettiği zaman zânî, mü'min değildir; birşeyler aşırıldığı zaman hırsız, mü'min değildir ve içtiği zaman sarhoş da, mü'min değildir!”¹²³ gibi beyanlar, “kâfir” dir anlamına gelmemekte, bu fiillerin işlendiği esnada kemâl noktasında bir imanın olmadığını ifade etmektedir. Abdullah b. Abbâs, söz konusu fiilleri işleyenlerden bu esnada iman nurunun çıkarıldığı yorumunu yapmaktadır.¹²⁴ Başka bir yorum olarak ulemâdan bazıları, bu fiillerin haram olduğunu inkar ederek irtikâb eden kimsenin kâfir olacağını, ancak gafletinden dolayı bu cürümleri işleyenin günahkâr mü'min olduğunu ve neticede Cennet’e gideceğini söylemişlerdir.¹²⁵ Bunların delil olarak ileriye sürdükleri nass da, Ebû Zerr gibi sahâbîlerden rivayet edilen, “Kim, ‘lâ ilâhe illallah’ derse Cennet’e

¹²² Böyle demediği halde bir mü'mine bunu izafe etmek, onun müşrik olduğunu kabul etmeye kadar gidebilecek hatarlı bir yoldur ve bu, açıktan bir “iftira” olduğu gibi aynı zamanda bunu iddia eden kimsenin durumunu da tehlikeye atan büyük bir cinayettir. Efendimiz’in beyanları içinde, mü'min kâfir diyenin hali bellidir; bu söz yerde kalmaz ve isnâd ettiği insanda küfür yoksa, o döner kendi başına dolanır. Bk. Buhârî, Edeb, 73; Müslim, İmân, 26.

¹²³ Buhârî, *Mezâlim* 30, *Eşribe* 1, *Hudûd* 1,6, 19; Müslim, *İmân* 24, Nesâî, *Kat’u’s-Sârik* 1, *Eşribe* 42, İbn Mâce, *Fiten* 3; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 12, s. 269, c. 13, s. 521, c. 14, s. 474 .

¹²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Bişr et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl sallallahu aleyhi vesellem*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil, Beyrut ts., c. 1, s. 274; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matbeatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, el-Hind H. 1326, c. 7, s. 123.

¹²⁵ Bk. Aynî, *Umde*, c. 1, s. 260.

girer; zina etse, hırsızlık yapsa da!" şeklindeki beyân-ı nebevîdir.¹²⁶ Ubâde b. Sâbit de, İslâm'ı tercih ederken Resûlullah'ın kendilerinden; hırsızlık yapmama, zina etmeme ve isyan etmeme gibi konularda söz aldığını, ardından da, "Kim bu konularda verdiği söze sadakat gösterirse, mükâfatını Allah verir; kim bunlardan birisine bulaşır da onu irtikâb eder ve ardından dünyada cezasını çekerse bu, onun için keffâret olur. Her kim de bunlardan birisini yapar ve dünyada cezasını çekmeden Âhiret yurduna göçerse, bu durumda onun işi Allah'a kalmıştır; dilerse onu affeder, dilerse azâbıyla tecziye eder!" buyurduğunu nakletmektedir.¹²⁷ "Dilediği takdirde Allah, kendisine şirk koşulma dışındaki günahları affeder!"¹²⁸ meâlindeki âyet de aynı hususu anlatmaktadır. Hâricî, Mu'tezile, Rafizî ve İbâdiye ekollerinin, bu türlü insanları küfürle itham etmesine ve söz konusu günahları işleyenlerin ebedî Cehennem'de kalacaklarını iddia etmelerine karşılık ehl-i sünnet ulemâsı, bu nasslara dayanarak büyük günah işlemiş bile olsa mü'mine "müşrik" veya "kâfir" nazarıyla bakılmayacağına ittifak etmişlerdir. Zira Kitâb, Sünnet ve icmâ, ittifakla bunu söylemektedir.¹²⁹ Çünkü "inkâr" başka, "günah" veya "gaflet" başka şeydir; Allah'ı inkâr eden kimse Cennet yüzü göremezken gafletle günaha bulaşan insan, -şayet aff-ı ilâhîye mazhar olmazsa- işlediklerinin cezasını çektikten sonra elbette Cennet'e gidecektir.¹³⁰

Görüldüğü gibi ulemanın çıkardığı sonuç da, şuura taalluk etmeyen ve bilerek inkarın söz konusu olmadığı yerde sadece "lâ ilâhe illallâh" demekle ehl-i gafletin de neticede kurtulacağı ve Cennet'e gireceği istikametindedir. Cennet'e ne zaman gireceği hususu ise Allah'ın meşietine bağlıdır; dilerse Cehennem'e girmeden

¹²⁶ Buhârî, *Cenâiz* 1, *Bed'ü'l-Halk* 6, *Libâs* 24, *Rikâk* 14; Müslim, *Îmân* 40, *Zekât* 9; Tirmizî, *Îmân* 18.

¹²⁷ Buhârî, *Îmân* 9; Müslim, *Hudûd* 10.

¹²⁸ Nisâ, 4/48, 116.

¹²⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 1, s. 112; Bağdâdî, *el-Farku Beyne'l-Fırak*, c. 1, s. 343; İsferyînî, *et-Tebîru fi'd-Dîn*, s. 97.

¹³⁰ Bk. Aynî, *Umde*, c. 1, s. 260; Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 219, 220.

kulunu affeder, dilerse yaptığı kusur ve hataların cezasını Cehennem’de ödedikten sonra onu Cenneti’ne alır!

5. 4. Ehl-i Fetret Kastedilmiştir

Kendisine peygamber mesajı ulaşmadığı halde aklıyla “Allah” bilgisine ulaşan ve “tevhid” anlayışını seslendiren fetret ehlinin durumu daha farklıdır; onlar, nebevî davete muhatap olmadıkları gibi Resûlullah’ın peygamberliği konusunda herhangi bir bilgiye de sahip değillerdir. Dolayısıyla bu durumdaki insanlar, henüz bilemedikleri için “Muhammedün Resûlullah” diyememiş olsalar da, mücerred “lâ ilâhe illallah” demekle kurtulurlar. Abdulmuttalib, Kuss b. Sâide ve Zeyd b. Amr gibi O’nun risâletine muhatap olamadan önce vefat eden veya O’nu tanıma bahtiyarlığına erişemeyen, ancak tevhid düşüncesine kâil olan muvahhidlerin durumu, bunun en güzel misalidir; tevhidi seslendirdikleri halde, bilemedikleri için “Muhammedün Resûlullah!” diyememişler, ancak yine de ehl-i necât sayılmışlardır. Efendimiz’in anne-babası da aynı durumdadır. Peygamberlikle serfiraz kılındığında Allah Resûlü ile görüşen, Hira’da yaşadıklarının risâlet olduğunu söyleyen ve buna rağmen “Muhammedün Resûlullah” diyemeden vefat eden Varaka b. Nevfel’in konumu da aynıdır. Zira o, tebliğin açıktan yapıldığı güne yetişememiş, açıktan tebliğe muhatap olmamış ve geleceğini söyleyip durduğu Âhir Zaman Peygamberi’ne “Muhammedün Resûlullah” diyemeden vefat etmiştir!¹³¹

Görüldüğü gibi burada bariz bir fark söz konusudur; öncekilerin şuurlarına taalluk eden bir kabullenmeme veya inkarları söz konusu iken buradaki durum farklıdır. Zira öncekilerde olduğu gibi bunlarda, bilerek ve şuurlarına taalluk eden bir inkâr söz konusu değildir; öncekilerin bildikleri halde inkarına karşılık burada bir meçhuliyet söz konusudur ve bu durumdaki kişi, “Muhammedün Resûlullah” hakikatını bilemediği için telaffuz edememektedir. Zaten

¹³¹ Bk. Gassân Azîz Huseyn, *Varakatü İbni Nevfel Mübeşşiru’r-Resûl Asruhû, Hayâtühû Şî’ruhû, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrût 2002, s. 86 vd.*

“adem-i kabul” başka, “kabul-ü adem” başkadır! Yani bir şeyin var veya yok olduğunu bilmediği için onu kabullenmemek başka, var olduğunu bildiği halde onu inkâr etmek ise daha başka bir şeydir!

Bu durum, sadece İslâm öncesi günler için geçerli değildir; kural geneldir ve “Muhammedün Resûlullah” hakikatını hiç duymadığı halde aklıyla sadece “lâ ilâhe illallah” gerçeğine uyanan kimse, fetret ehlidir ve işte başlangıçtan bu yana sözünü ettğimiz beyanlardan istifade edecek olanların bunlar olduğunda şüphe yoktur.

Realiteler de bunu göstermektedir; günümüz dünyasının büyük bir bölümü Allah Resûlü’nü tanımamakta, tanıyanların çoğu da O’nu yanlış bilmektedir. Bunlar arasında herhangi birisi aklıyla Cenâb-ı Mevlâ’nın varlık ve birliğine ulaşsa, ancak O’nun peygamberi hakkında malumat sahibi olamadan vefat etse hüküm ayıdır. Sadece marifet-i ilahiyeyi bilen ve “lâ ilâhe illallah” diyen bu durumdaki insanlar, bir nevi fetret yaşadıkları için ehl-i necâtırlar.¹³²

“İletişimin bu kadar aktif olduğu bir dönemde “Muhammedün Resûlullah” hakikatını duymayan mı kalmıştır” şeklindeki bir söz, dünya gerçeğini bilmeden erken söylenmiş bir beyandır! Ne yazık ki bugün, ülke sınırlarımızın dışına çıktığımız andan itibaren Müslüman kimliğimizle muhatap olduğumuz herkese, öncelikle “terörist” olmadığımızı izah etmek durumundayız. Zira Müslümanı böyle tanımış ve maalesef bu Müslümanın Peygamberi’ni de dünyaya, bugüne kadar öyle tanıtmışlar! Demek ki Resûlullah’ı duymayan veya yanlış olarak duyurulan bu insanlar da, İslâm öncesi yıllarda yaşayanlar gibi aynı hükmün muhataplarıdır. Çünkü bugün, aleyhteki bilgi yoğunluğu, lehte olanın çok ötesindedir! Bir Müslüman olarak bizlerin, bu durumdaki insanlara Cehennem’de yer hazırlama kolaycılığından vazgeçerek realiteyle yüz yüze gelmemiz gerekir. Risâlet yılları boyunca Allah Resûlü’nün ortaya koyduğu

¹³² Bk. Bediüzzaman, *Mektubat*, s. 480-504. *Kastamonu Lâhikası*, Şahdamar Yay., İstanbul 2010, s. 83; M. Fethullah Gülen, *Prizma*, Nil Yay., İzmir 2012, c. 8, s. 167.

gayretlere bakınca bizim işimizin, aleyhteki bilgileri dezenfekte edecek ölçüde bir gayretle ve eldeki bütün imkanları kullanarak “Muhammedün Resûlullah” hakikatını bütün dünyaya anlatmak olduğu açıktır. Bu hakikatı bize O (sallallahü aleyhi ve sellem), üzerine güneşin doğup battığı her yere, yeryüzündeki her çadır ve eve götürmemizi söyleyerek emanet etti;¹³³ vazifemizi ne kadar yaptığımızı veya ihmal ettiğimizi düşünmeden, Cehennem’in kapısında tazviz edilmişçesine insanları tasnif etmenin bedeli, şüphesiz bize de sorulacaktır! “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltmeye bakın! Siz doğru yolda olduktan sonra sapanlar size zarar veremez. Hepiniz dönüp dolaşıp Allah’ın huzurunda toplanacaksınız. O da yaptıklarınızı size bir bir bildirecek, karşılığını verecektir.”¹³⁴ mealindeki âyetin mefhûm-u muhâlifi, “Size düşen vazifeyi yerine getirmezseniz, bunun hesabı da sizden sorulur!”¹³⁵ şeklinde de anlaşılmaktadır. Her defasında hakaret gördüğü ve ümmetin firavunu olduğunu ifade ettiği bir adamın kapısına bile defalarca gitmekten geri durmayan Resûlullah (sav), bu tercihiyle bize çok şey anlatmaktadır. Üstelik bu, sadece Ebû Cehil’le sınırlı bir gayret değil, o günkü kin ve nefretin başını çeken bütün kin tüccarları için geçerlidir! Emr-i ma’rûf ve nehy-i münker konularında yer alan

¹³³ İbn Hanbel, *Müsned*, c. 4, s. 103; c. 6, s. 4; Hâkim, *Müstedrek*, c. 4, s. 476, 477; Beyhakî, *Kübrâ*, c. 9, s. 181; Ebu’l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman Heysemî, *Mecmaü’z-Zevâid ve Menbe’ul-Fevâid*, tahk.: Husameddîn el-Kudsî, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire 1994, c. 4, s. 15; c. 6, s. 7, 14; c. 8, s. 262, 263; Taberânî, *Kebîr*, c. 2, s. 58; *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn* tahk.: Hamdî b. Abdilme’cîd es-Selefi, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1984, c. 2, s. 79; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Münde el-Abdî, *İmân libni Münde*, tahk.: Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fekîhî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut H.1406, c. 2, s. 982; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 15, s. 91; Alâuddîn Ali b. Husâmiddîn b. Kâdı Han el-Hindî el-Müttekî, *Kenzu’l-Ummâl fi Sünenü’l-Ekvâl ve’l-Ef’âl*, tahk.: Bekirî Hayânî, Safvetü’s-Sikâ, Müessesetü’r-Risâle, yy. 1981, c. 1, s. 469. Söz konusu beyanlarını Allah Resûlünün Vedâ Haccı’nda söylemesi de oldukça anlamlıdır; herkesle vedalaştığı yerde 23 yıllık sürecin bütün dünyaya taşınmasını emanet ederek Hakk’a yürüdüğünü göstermektedir.

¹³⁴ Mâide, 5/105.

¹³⁵ Ebû Dâvud, *Melâhim* 17; Tirmizî, *Tefsîr* 5, *Fiten* 8.

beyanların muhtevası da¹³⁶ bu yorumu destekler mahiyettedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin İstanbul surları önünde seslendirdiği gerçek tehlike de, bu hakikati görememektir.¹³⁷

5. 5. Ehl-i Tevhidin, Cehennem'de Ebedî Kalmayacağını Göstermektedir

Sözünü ettiğimiz hadîslerin maksadı, neticeyi haber vermektir; dindeki adıyla "bimâ yeûl" kastedilmiş ve "lâ ilâhe illallah" diyen kimsenin, eninde sonunda Cennet'e gireceği anlatılmıştır. Ashâb-ı kirâmdan Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zerr, Imrân b. Husayn, Câbir b. Abdillâh, Abdullah b. Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik hazretleri, Efendimiz'den rivayet ettikleri beyanlara dayanarak bu noktada ittifak etmişlerdir. "O gün kafirler, 'Keşke müslüman olsaydık!' diye temenni edecekler!"¹³⁸ mealindeki âyeti yorumlarken müfessirler de aynı hakikate işaret etmişlerdir.¹³⁹

Bunların bütününe değerlendiren Ehl-i Sünnet uleması, söz konusu naslara dayanarak iman üzere ölen insanın mutlaka Cennet'e gideceğinde ittifak etmişlerdir; bunlardan hiç günahu olmayanlar, doğrudan doğruya Cennet'e girecek ve Cehennem azabı görmeyeceklerdir.¹⁴⁰ İmanı olduğu halde tevbe etmeden ölmüş büyük günah sahibi kimselerin âkibeti ise, Allah'ın meşîetine kalmıştır;

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/104, 113, 114; Müslim, *İman* 20; Tirmizî, *Tefsîr* 5; İbn Mâce, *Fiten* 21.

¹³⁷ Hâkim, *Müstedrek*, c. 2, s. 302; Nesâî, *Kübrâ*, c. 10, s. 27, 28; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 11, s. 10; Taberânî, *Kebîr*, c. 4, s. 176; Beyhakî, *Kübrâ*, c. 9, s. 78.

¹³⁸ Hicr, 15/2.

¹³⁹ Tirmizî, *İmân* 17.

¹⁴⁰ "Sizden hiç kimse yoktur ki Cehennem'e uğramasın! Bu, Rabbi'nin katında kesinleşmiş bir hükümdür. Sonar Allah'ı sayıp günahlardan sakınan müttakileri kurtararak zalimleri diz üstü çökmüş vaziyette orada bırakıvereceğiz!" (Meryem, 19/71, 72.) mealindeki âyet, imanla ölen insanın Cehennem azabını tadacağı anlamına gelmemekte, Sırat'ı geçerken mü'minin, alttaki Cehennem'i müşahade ederek Cennet'teki istifadesinin artacağını haber vermektedir. Cennet'e girecek olanlar bu köprüden geçecek, Cehennemlikler ise geçemeyip Cehennem'e düşeceklerdir.

dilerse onları affeder ve günahsızlar gibi hiç azâb etmeden Cennet'ine koyar, dilerse dilediği müddet Cehennem'de ta'zîb eder ve sonra da oradan çıkartarak Cennet'ine götürür. Ancak tevhid üzere ölen bir mü'mini, günahları ne kadar çok olursa olsun Cehennem'de ebedi bırakmadığı gibi kâfir olarak bu dünyadan giden bir insanı da, hayır ve hasenatı ne kadar çok olursa olsun ebediyyen Cennet'ine sokmaz! Şer'î deliller olarak Kitap, Sünnet ve icma-ı ümmet, bu hususta müttefiktir.¹⁴¹ Bazı rivayetlerde bu husus, "Allah'a şerik koştüğünde hasenatı ona nasıl fayda vermiyorsa, bu durumda ona, hatasının da bir zararı dokunmaz!"¹⁴² şeklinde dile getirilmektedir. Efendimiz'in şefaathla ilgili beyanlarının sonunda yer alan, "Netice itibariyle Cehennem'de, Kur'ân'ın orada ebedî kalacaklarını ifade ettiklerinden başka kimse kalmayacak!"¹⁴³ anlamındaki kaydı da bunu tescil etmektedir. Nitekim Kur'ân, "Şu muhakkak ki Allah (cc), kendisine şirk koşulmasını affetmez; bunun altındaki diğer günahları dilediği kimse hakkında affeder!"¹⁴⁴ demek suretiyle Allah'ın kullarına merhametiyle muamele edeceği sınırları çizmektedir.

Bu hükümler, mü'min olduğu halde gafletinden dolayı ibâdet ü taâtında eksiklik olan ve günah mevzuunda mütesâhil davrananlar kimseler için geçerlidir. Belli bir yaştan sonra İslâm'ı tercih edenlerin durumu daha farklıdır; İslâm'ı tercih ettiği andan itibaren bir insanın, ne kadar günahkar olursa olsun geçmişinin silineceği ve o insanın, annesinden doğduğu anki gibi tertemiz olarak İslâm'a adım atacağı da bir hakikattir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği bir beyanlarında Allah Resûlü (sav) bunu bize, "Bir kul Müslüman olur ve İslâm'ı da güzel olursa Allah (cc), onun daha önce yaptığı bütün günahlarını siler. Bundan sonra kısas vardır; bir iyiliğe mukabil, on kat karşılık yazılır ve bu, yedi yüz kata kadar çıkar! Bir günahın karşılığı ise yine

¹⁴¹ Bk. Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 219, 220; Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, c. 1, s. 203.

¹⁴² Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, c. 11, s. 155, 156.

¹⁴³ Buhârî, *Rikâk* 51; Müslim, *İmân* 84; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 21, s. 188.

¹⁴⁴ Nisâ, 4/48, 116.

bir günah olarak kalır ki bazen Allah (cc) onu da affeder!” ifadeleriyle anlatılmaktadır.¹⁴⁵

Aynı husus, Hâlid b. Velîd ve Amr b. Âs gibi sahâbîlerin İslam’a gelişlerinde de mevzu olmuştur;¹⁴⁶ üstelik, rahmetiyle muamele edeceği bazı insanların seyyiatlarını hasenata tebdil edeceğini bildiren de Yüce Mevlâ’dır.¹⁴⁷

Kur’ân’a bütüncül baktığımızda onun, hep af yörüngeli bir davette bulunduğuna şahit olmaktayız ki Resûlullah’ın tavrının bundan farklı olması düşünülemez. Aynı zamanda Allah (cc) affedilmeyi, başkalarını affetmeye bağlamıştır; bunu ifade eden bir âyet şöyledir:

“Affedip müsâmaha göstereceğiniz; siz de Allah’ın sizi de affedip müsamaha göstermesini arzu etmez misiniz? Allah gerçekten Gafûr’dur, Rahîm’dır.”¹⁴⁸

Kaynaklarımıza “havf” ve “recâ” dengesi içinde baktığımızda hiçbirimizin âkıbetinin garanti olmadığını görmekteyiz. Allah Resûlü (sav), “Hiç kimse ameliyle Cennet’e giremez!” buyurunca sahâbe, “Sen de mi yâ Resûlallah?” diye sormuş ve buna mukabil O, “Evet, Allah (cc) af ve merhametiyle yargılamazsa, ben de!” buyurmuştur.¹⁴⁹ Ashâb-ı kirâm arasında âkıbetinden korkmayan yok gibidir; hatta onların çok önde olanlarının bir kısmı, kendilerinin “münâfık”

¹⁴⁵ Bkz. Buhârî, *Îmân* 31. Benzeri beyanlar için bkz. Buhârî, *Îmân* 31; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 13, s. 530.

¹⁴⁶ Bk. Furkân, 35/70; İbn Hanbel, *Müsned* 29/310, 349, 360; İzzüddîn Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü’l-Ğabe fi Ma’rifeti’s-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 4, s. 232.

¹⁴⁷ Hûd, 11/114; Furkan, 25/70; Müslim, *Îmân* 84.

¹⁴⁸ Nûr, 24/22.

¹⁴⁹ Bezzâr, *Müsned*, c. 16, s. 94, c. 17, s. 192

olacağından endişe etmekte ve yarınları adına duydukları bu endişeyle gözyaşı dökmektedirler.¹⁵⁰

İslâm'ın ilk muhatapları, Kur'ân ve Efendimiz'in terbiye ettiği insanlar böyle davranırken bizim, Cennet'i garantilemiş gibi duruşumuzun gözden geçirilmesi kaçınılmazdır. Ömrünü hayır yolunda geçirdiği halde ölüm öncesinde yolunu değiştirenlerin de olabileceği, yine Resûlullah'ın ikazları arasındadır.¹⁵¹ Günahların, üzerimize kolektif geldiği bir dönemde aynı hassasiyetle ve işe başladığı günkü heyecanla bu hayatın, finaline kadar götürülmesi kolay değildir! Öyleyse, metinleri başkaları adına okuyup hükmü onların aleyhine vermektense, Mahşer Günü'nde elinden tutulacak kişinin kendimiz olabileceği ihtimalini de gözardı etmeden bu nebevî beyanlara bakmak gerekmektedir! İşte bunun adı, günde en az 40 defa talep etmiş olduğumuz sırat-ı müstakimdir!

Bütün bunlar, ehl-i imanı amelden uzaklaştırıp keyfemâyeşâ bir hayat yaşamaya teşvik ediyor da değildir; inanan insan için işin "tergîb" ve "terhîb" boyutunu anlatan birçok nass vardır ve burada, bu türlü fiillerin küffâra ait işler olduğu ve günah yoluna giren insanın küfür karanlığına düşme ihtimaliyle karşı karşıya bulunduğu şeklinde çok ciddi ikazların olduğu da unutulmamalıdır. Her bir günaha küfre giden bir yol vardır! Efendimiz'in de ikaz ettiği gibi işlenen her bir günah, kalbte siyah bir iz bırakır; tevbe ile temizlenmezse birike birike kalbi kaplayacak hâle gelir ve neticede o kalbe mühür vurulur.¹⁵² "Hayır! Gerçek öyle değil; bilakis onların yapageldikleri kötü işler, gitgide kalplerini paslandırmıştır!"¹⁵³ ikazı da bunu teyit etmektedir. Hz. Abdullah b. Abbâs, bu türlü beyanların bir uyarı niteliğinde olduğunu ve alışkanlık derecesine geldiğinde insanın imanına mâl olacağını söylemekte ve korunun etrafında dolaşanın, yasak bölgeye girme ihtimalinin yüksekliğine dikkat

¹⁵⁰ Buhârî, *Îmân* 35; *Tarih* 5/137. Geniş bilgi için bk. Aynî, *Umde*, c. 1, s. 274 vd.

¹⁵¹ Bk. Buhârî, *Kader* 1.

¹⁵² İbn Hibban, *Sahîh*, c. 3, s. 210.

¹⁵³ Mutaffifîn, 83/14.

çekmektedir.¹⁵⁴ Mayınlı tarlada dolaşan insanın nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu açıktır! Öyleyse buradaki mesele, imandan başka sermayesi olmadığı halde, muhtaç ve perişan bir vaziyette huzur-u ilâhîye gelen kimseye, Allah'ın şefkat ve merhametle muamele edip etmemesi meselesidir.

Ölümlerle burun buruna geldiği tehlikeli zeminlerde gelip Müslüman olarak orada şehîd olan ve hiçbir ibadeti olmadığı halde Cennet'e gireceği müjdelenen insanların varlığını gerek hadîs gerekse tarih kaynakları bize anlatmaktadır.¹⁵⁵ Firavun'un teşebbüsünde olduğu gibi burada kabul görmeyen, Âhiret'e ait ahvâl tebellür etmeye başladığı andan itibaren atılan adımlardır!¹⁵⁶

6. Sonuç

Özetle, "Kim, 'lâ ilâhe illallah' derse Cennet'e girer!" şeklindeki beyanın, nebevî bir ifade olduğunda şüphe yoktur; sıhhatli bir rivayettir ve muhteva itibariyle de dinin ruhuna uygun bir beyandır. Allah'ın rahmeti çok geniştir ve Resûlü'nü de bu enginliği tebliğ için göndermiştir. Cennet ehli Cennet'e, ehl-i Cehennem de Cehennem'e girdikten sonra Allah'ın (cc), "Kimin kalbinde bir hardal tanesi ağırlığınca iman varsa onu Cehennem'den çıkarınız!" diye ferman buyuracağını bize haber veren, Resûlullah'ın bizzat kendisidir.¹⁵⁷ "Şüphesiz, 'lâ ilâhe illallah' diyen ve kalbinde hayırdan bir arpa kadar nasibi olan kimseler Cehennem'den çıkarılır. Yine, 'lâ ilâhe illallah' diyen ve kalbinde hayırdan bir buğday tanesi kadar nasibi olanlar Cehennem'den çıkarılır. Ve yine, 'lâ ilâhe illallah' diyen ve kalbinde hayır adına kalbinde zerre miktar nasîb olanlar da Cehennem'den çıkarılır."¹⁵⁸ diye haber veren de O'dur (sav).

¹⁵⁴ Buhârî, *İman* 39; Müslim, *Musâkât* 20; Tirmizî, *Buyû'* 1

¹⁵⁵ Bk. Beyhakî, *Sünen*, c. 4, s. 16; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. 4, s. 191.

¹⁵⁶ Yûnus, 10/90.

¹⁵⁷ Buhârî, *İmân* 15; *Rikâk* 51; Müslim, *İmân* 304

¹⁵⁸ Buhârî, *İmân* 33; *Tevhîd* 19; Müslim, *İmân* 84; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 19, s. 198; c. 20, s. 171, 172; c. 21, s. 373. Bazı rivayetlerde Hz. Enes'in, "hayırdan" yerine,

Hâricî, Mu'tezile ve Râfizîlerin söz konusu beyanlara yaptıkları itiraz, Kur'ân ve Sünnet'in ruhunu yansıtmaktan daha ziyade kendi ekollerinin uç anlayışlarının bir ürünüdür. Buna karşılık nasların bütününe nazara alan Ehl-i Sünnet uleması, ne kadar günahkar olursa olsun Allah'a inanarak ölen bir insanın, Cehennem'de ebedi kalıcı olmadığını açık bir dille ifade etmektedir; olağanüstü bir affa muhatap olmadığı sürece oradaki cezasını tamamlayacak ve neticede o da Cennet'e girecektir. Hadîs kaynaklarında Cehennem'den en son kurtulacağı ve Cennet'e de en son gireceği ifade edilen şahsın durumu bunun açık delilidir.¹⁵⁹ "İşte onların dünyada yaptıkları makbul işlere mükafaat olarak gözlerini aydın edecek, gönüllerini ferahlatacak hangi sürprizlerin, hangi nimetlerin saklandığını hiç kimse bilemez!"¹⁶⁰ mealindeki âyet de bu hakikatı teyid etmektedir.¹⁶¹

Mücessem Şefkat diyebileceğimiz Resûlullah'ın, mi'râc gibi bir mazhariyet yaşadığı halde yeniden Mekke'nin o günkü "kaos" ortamına dönmeyi tercih edişinin de bu maksatlı olduğu açıktır; hemen her gün bir tuzağa muhatap olduğu halde yine de insanların elinden tutup onları Cennet'e ehil hale getirebilmek için insanların arasına dönen Resûlullah (sav), bu sıkıntılı süreci mi'râcdaki mazhariyetlere tercih etmiştir!

Hiz. Peygamber'in irşad ve tebliğ adına ortaya koyduğu gayretlerle bu beyanları birlikte değerlendirdiğimizde karşımıza çıkan sonuç da bunu teyid eder mahiyettedir. Zira bugün dünyada,

"imandan" tabirini kullandığı görülmektedir. Bk. Buhârî, *Îmân* 33; Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîlilî'r-Rüşdi alâ Mezhebî's-Selefi ve Ashâbi'l-Hadîs*, tahk.: Ahmed Asâm el-Kâtib, Dâru'l-Âfâkil-Cedîde, Beyrut H. 1401, s. 179. Bu hadisleri değerlendiren ulema, söz konusu hadislerde yer alan ve imanı kasteden, "zerre miskal", "bir hardal tanesi ağırlığınca", "arpa kadar" ve "bir buğday tanesi kadar" gibi ifadelerin, insanların imanındaki farklılığa ve bilme ölçüsünde bir derinlik veya sathilik yaşanacağını ifade ettiğini söylemektedir ki Cehennem'den kurtuluş da bu ölçüde olacaktır.

¹⁵⁹ Bk. Buhârî, *Tevhîd* 36; Müslim, *Îmân* 83, 84; Tirmizî, *Sıfat'u-Cehennem* 10; İbn Mâce, *Zühd* 39; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 7, s. 399.

¹⁶⁰ Secde, 32/17.

¹⁶¹ Bk. Müslim, *Îmân* 84.

“Muhammedün Resûlullah” hakikatını henüz duymayan milyarlarca insan vardır. Hatta duyanların da büyük çoğunluğu Allah Resûlü’nü yanlış duymuş ve yanlış tanımıştır. İslâm’ın genel ruhuna baktığımızda, bu durumdaki insanlara Peygamberimiz’i ve O’nun getirdiklerini bugüne kadar doğru zeminde anlatamamış olmanın hesabının da, biz inananlara sorulacağı âşikârdır. Resûlullah’ın 23 yıllık gayretlerine bakıldığında bir tek insanın bile imanla tanışabilmesi için dünya ve içindeki her şeyi feda ettiği görülmektedir.¹⁶² Öyleyse Resûlullah’ın mirasına sahip çıkan bir mü’minin hedefi, aykırı ekollerin yaptığı gibi yeryüzü dolusu insana Cehennem’de yer aramak olmamalıdır. Hele, bu emaneti yerine getirip onların da elinden tutabilmek için nice fedakarlıklara katlanarak koşturan insanların hızını kesmek veya onlara engel olmak hiç olmamalıdır.¹⁶³ Bilakis Peygamberi’ni seven her bir mü’min, her gün yeni bir insanı daha Cehennem’den kurtaracak ve onu da Cennet’e götürecektir bir gayretle, her ev ve her çadıra girmeyi hedeflemeli, böylelikle Resûlullah’ın evrensel mesajını dünyanın en karanlık noktasına ulaştırmayı en önemli vazifesi bilmelidir.

Kaynakça

Abdurrezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî (ö. H. 211), *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahmân el-E’zamî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1403.

¹⁶² Benzer rivayetler için bk. Buhârî, *Cihâd* 102, 143; Müslim, *Fedâilu’s-Sahâbe* 4.

¹⁶³ Aksi halde biz, sevap kazanıyoruz zannıyla farkına varmadan bir fitnenin tarafı olur ve mevcut sevabımızı da kaybetmekle karşı karşıya kalırız. Efendimiz’in beyanlarına göre, Müslümana sebbetmenin fisk, onunla savaşmanın ise küfür olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Tâbîîn’in büyük imamlarından Ebû Vâil’e, o günlerde ortaya çıkan ve keyiflerine göre bir din anlayışı ortaya koymaya çalışan “Mürcie” hakkında soru sorulduğunda, doğrudan bu nebevî ikazı söylemiş ve başka bir kelama ihtiyaç duymamıştır. Bk. Buhârî, *Îmân* 36; *Edeb* 44; *Fiten* 8; Müslim, *Îmân* 116; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 7, s. 19. Ayrıca bk. Tirmizî, *Birr* 51; *Îmân* 15; Nesâî, *Tahrîm* 27; İbn Mâce, *Mukaddime* 7, 9; *Fiten* 4.

el-Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Husayn b. Abdillâh el-Bağdâdî (ö. H. 360), *eş-Şerîa*, tahk.: Abdullâh b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1999.

Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl Esedü'ş-Şeybânî (ö. H. 241), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2001.

Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan Nüreddîn el-Melâ el-Herevî (ö. H. 1014), *er-Raddü ale'l-Kâilîne bi Vahdeti'l-Vücûd*, tahk.: Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1995;

....., *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh el-Huseynî (ö. H. 1270), *Râhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, tahk.: Ali Abdalbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût H. 1415.

Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Kelime-i tevhîd", DİA, Ankara 2002.

Âşikkutlu, Emin, "Kelime-i Şehâdet", *Hadislerle İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2013.

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Husayn Ayntâbî el-Hanefî (ö. H. 855), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts..

Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşraf b. Emîr b. Ali b. Haydar (ö. H. 1329), *Avnû'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût H.1415.

Bağdâdî, el-Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (ö. H. 463), *Telhîsu'l-Müteşâbih fi'r-Resm*, tahk.: Sukeyne eş-Şihâbî, Tulâs li'd-Dirâsâti ve't-Termeceti ve'n-Neşr, Dimeşk 1975.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh (ö. H. 429), *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Firgati'n-Nâciye*, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1977.

Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat*, Şahdamar Yay., İstanbul 2013.

....., *Kastamonu Lâhikası*, Şahdamar Yay., İstanbul 2010.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Husayn (H. 384-458), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

....., *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ehvâli Sâhibi's-Şerîa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

....., *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîlil'r-Rüşdi alâ Mezhebî's-Selefî ve Ashâbi'l-Hadîs*, tahk.: Ahmed Asâm el-Kâtib, Dâru'l-Âfâkil-Cedîde, Beyrut H. 1401, s. 179.

el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik İbn Hallâd (ö. H. 292), *Müsnedü'l-Bezzâr*, tahk.: Mahfuzurrahmân Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, el-Medînetü'l-Münevvere 2009.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (H. 154-256), *Sahîhu'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2012.

....., *et-Târîhu'l-Kebîr*, el-Fârûku'l-Hadisiyye li'Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut 1986.

ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd (ö. H. 385), *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahk.: Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed (ö. H. 255), *Sünenü'd-Dârimî*, tahk.:

Husayn Selîm Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', el-Memleketü'l-Arabiyyetü'l-Suûdiyye 2000.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Işık Yay., İstanbul 2013.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (H. 202-275), *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyad 2009.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "*Hâricîler*", DİA, İstanbul 1997.

Fârûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev.: Dilaver Yardım, Lâtif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 2006.

Gülen, M. Fethullah, *Kalbin Zümrüt Tepeleri*, Nil Yay., İzmir 2012;

....., *Prizma*, Nil Yay., İzmir 2012.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî (ö. H. 405), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2006.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman (ö. H. 807), *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbe'ul-Fevâid*, tahk.: Husameddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1994.

el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Husâmiddîn b. Kâdı Han el-Müttekî (ö. H. 975), *Kenzu'l-Ummâl fî Sünenü'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, tahk.: Bekirî Hayânî, Safvetü's-Sikâ, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1981.

Huseyn, Gassân Azîz, *Varakatü İbni Nevfel Mübeşşiru'r-Resûl Asruhû, Hayâtühû Şi'ruhû*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût 2002.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm b. Usmân (ö. H. 235), *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

....., *Müsnedü İbn-i Ebî Şeybe*, tahk.: Âdil Yûsuf el-Azâzî, Ahmed İbn Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalanî (ö. H. 852), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut H. 1379.

....., *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matbeatü Dâireti'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, el-Hind H. 1326.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (ö. H. 354), *Sahîhu İbn-i Hibbân*, tahk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre (ö. H. 311), *Sahîhu İbn-i Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-E'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut ts..

....., *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâtı'r-Rabb Azze ve Celle*, tahk.: Abdulazîz İbn İbrâhîm eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida el-Hâfız ed-Dımeşkî (ö. H. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (H. 209-273), *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2009.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ el-Abdî (ö. H. 395), *İmân libni Mende*, tahk.: Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fekîhî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut H.1406.

İbn Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî (ö. H. 181), *ez-Zühd ve'r-Rekâik libni el-Mübârek*, tahk.: Habîburrahman el-E'zamî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts..

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan (ö. H. 795), *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ*, tahk.: Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut H. 1397.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. H. 630), *Üsdü'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed (ö. H. 471), *et-Tebîru fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Firkati'l-Hâlikîn*, tahk.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Lübnân 1983.

Mâlik b. Enes, İbn Mâlik b. Âmir el-Esbahî el-Medenî (ö. H. 179), *el-Muvatta'*, tahk.: Muhammed Mustafâ el-E'zamî, Müessesetü Zâyed İbn Sultân Âl Nihyân li'l-E'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Ebû Zıbye 2004.

el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed (ö. H. 1031), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır H. 1356.

el-Münzirî, Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdulkavî b. Abdullah (ö. H. 656), *et-Tergîb ve't-Terhîb mine'l-Hadîsi's-Şerîf*, tahk.: İbrâhîm Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H.1417.

Müslim, Ebu'l-Husayn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. H. 261), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Ahmed Naim, Babanzade, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1987.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî (ö. H. 303), *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2013.

....., *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Hasan Abdulmun'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. H. 676), *el-Minhâcî Şerhu Sahîhi Müslim İbni Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût 1392.

Sinanoglu, Mustafa, "Îmân", DİA, İstanbul 2000.

es-Suyûti, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir (ö. H. 911), *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts..

eş-Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed (ö. H. 790), *el-Muvâfakât*, tahk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbn-i Affân, yy. 1997.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed (ö. H. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, yy. ts..

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb (ö. H. 360), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire ts.

....., *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tahk.: Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Husaynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire ts..

....., *Müsnedü's-Şâmiyyîn*; tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

et-Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd (ö. H. 204), *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, tahk.: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (H. 209-297), *Sünenü't-Tirmizî*, tahk.: eş-Şeyh Halîl Me'mûn Şiyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.

et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Bişr (ö. H. 320), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Resûl sallallahu aleyhi vesellem*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut ts..

el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Bağdâdî (ö. H. 292), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

AKILCILIK VE MUTEZİLE'NİN KUR'ÂNÎ HİTABI TEVİLİNDE ETKİSİ: RÜ'YETULLAH ÖRNEĞİ

Lakhdar SADANI*

Özet

Mutezile'ye göre akıl delili, sem'iyât delilinden önce gelir. Bu yüzden Kur'an'a muhatap olan kişinin, akide ile ilgili müteşabih ayetleri, aklın Allah'ın mukaddes zatı ve yüce sıfatları ile ilgili tasavvurunda yerleştirdiği şekle uygun bir biçimde anlaması pek tabiidir.

Mutezile'ye göre kıyamet gününde Allah'ı görme meselesi (rüyetullah), maddeciliği nefyemeyi gerektiren tevhid prensibiyle irtibatlıdır. Bu yüzden onlar, "Allah'ın ne dünyada ne de ahrette görülmesi mümkün değildir" diyerek görüşlerini destekleme yoluna gitmişlerdir. Bu görüşlerini müdafaa ederken önce aklî burhanlardan yola çıkmakta, daha sonra müteşabih olan delilleri, metinden çıkarılması mümkün olan ve konuları ile ilişkili olabilecek hususları dil, belağat ve diğer ilim dallarına ait bütün becerilerini kullanarak tevil etmeye çalışmaktadırlar. Mutezile, Arap dilini, kendi düşüncesine ve akidesine hizmet etmesi amacıyla yönelik olarak boyun eğdirmiş ve bu konuda aşırıya gitmiştir. Hatta onlar müteşabih metinlerin lügavi binaları itibariyle ihtiva ettikleri maksatların bir şey ifade etmediğini kabul etmiş, bu yüzden mütekellimin (Allah'ın) bu metinlerdeki maksadını bilmenin vacip olduğu fikrine varmışlardır. Bu ise bizzat, aklın ilk konumda kabul edildiği anlamına gelmektedir.

* Ar. Gör., Oued-Souf University, Algeria, elakhdar.sa@gmail.com.

Anahtar Kelimeler: Akılcılık, Mutezile, Rüyetullah, Tevil.

النزعة العقلية وأثرها في تأويل المعتزلة للخطاب القرآني: قضية رؤية الله أنموذجا

كان دليل العقل عند المعتزلة مقديما على دليل السمعيات، ومن ثم كان حريا بمتلقي الخطاب القرآني - مما مجاله العقيدة - أن يفهم الآيات المتشابهة وفقا لما أقره العقل في تصوره لذات الله المقدسة وصفاته العلية الكاملة.

وقد ارتبطت عندهم قضية رؤية الله يوم القيامة بأصل التوحيد الذي يقتضي نفي الجسمية، فراحوا يدافعون عن رؤيتهم قائلين بأن الرؤية لا تجوز في الآخرة ولا حتى في الدنيا. وفي دفاعهم ذلك يبدوون بالبرهنة العقلية على إثبات رأيهم في القضية، ثم يلحظون إلى تأويل المتشابهة متوسلين بجميع مهاراتهم اللغوية والبلاغية وسائر معارفهم التي تخرج عن النص وتكون ذات صلة بموضوعهم. وقد بالغوا في تطويع اللغة لأجل أن تخدم مبادئهم الفكرية وغرضهم العقدي، حتى أنهم اعتبروا النصوص المتشابهة لا تشي بما تكنه أبنيتها اللغوية من مقاصد. ومن ثم وجب معرفة مقصد المتكلم (الله) منها، وهو نفسه ما قام العقل بتقريره في مقام أول.

الكلمات المفتاحية: النزعة العقلية، المعتزلة، رؤية الله، التأويل

Mental Trend of Mu'tazila, and its Effect in Interpreting Quranic Discourse: Cause of Seeing Allah as Sample

Abstract

The Mu'tazila mind guide is advanced than texts guide. Therefore, one who receive Quranic discourse in faith field, is condemned to interpret Quranic verses according to what the mind has approved in its perceptions of Allah's identity and sacred qualities.

The cause of «vision of God in the afterlife» is linked to the principle of monotheism, which refuses bodily. Mu'tazila scientists used to defend their opinions, saying that it is not allowed to Believers to see Allah by eyes nor in the first nor in the other life. Their method in

defending begins by cognitive and rational demonstrations, then interprets similar Quranic verses saying that their language is metaphorical.

Mu'tazila scientists do with all their linguistic and extalinguistic tools in order to serve their sacred cause. They reached to say that similar Quranic texts have not the signification of their linguistic structure, but inner senses.

Key Words: Rationalism, Mu'tazila, Ruyetullah (Seeing Allah), interpret (ta'wil).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اختلف المتكلمون المسلمون في المصدر الأساس الذي يمدنا بالمعرفة التي تقوم عليها العقيدة الثابتة لدى المسلم، أهو نفس كلام الله عز وعلا، أم هو العقل بما له من القدرة على استنباط تلك المعرفة؟ أم أن للعقل حدوده ومجآله؟ وماذا كان موقف المعتزلة من مخالفيهم وخصومهم إذا تعلق الأمر بفهم وتفسير خطاب الله تعالى على نحو يخالف نحوهم؟ وبعبارة أخرى هل كانوا يرضون بطرق معارضيهم في الاستدلال على ما يسمونه "القضايا العقلية"؟ وهل انحصرت هذه الخلافات في مجال محدد من القرآن الكريم؟ وفي الأخير هل يمكننا القول على الإجمال أن المعتزلة بوصفها فرقة إسلامية أسست منهجا يؤمن تحصيل المعرفة على كيفية مخصوصة، أو وضعت مقاربة لغوية تجعل الخطاب القرآني قريبا من عقل وقلب المسلم خاصة، والإنسان عامة؟

هذه الجملة من التساؤلات تؤلف روح الإشكالية التي تحاول هذا المقالة المتواضعة الإجابة عنها وتوضيحها، وذلك من خلال طرح قضية خلافية هامة هي قضية رؤية المؤمنين لله عز وعلا في الآخرة، والتي يذهب فيها المعتزلة إلى الاستحالة، بينما يجوزها خصومهم من الأشاعرة وأهل السنة والجماعة. ولكل فريق تصوره لقوة الدليل العقلي، ولكل مسلكه في حجم الأخذ بالبحار، الأمر الذي تتوقف عليه حدود التأويل ومداه.

المعتزلة:

في بدايات القرن الثاني للهجرة، خالف واصل بن عطاء أستاذه الحسن البصري الذي يقول في الفاسق بأنه مؤمن، بأن قال "هو في منزلة بين المنزلتين" أي بين الإيمان الذي قال به

أستاذه، وبين الكفر الذي قال به الخوارج. واعتزل حلقة أستاذه بعد ذلك، مكوناً حلقة جديدة كانت اللبنة الأولى في بناء المذهب الاعتزالي.

وهو مذهب له منظومته المعرفية والفكرية، التي تقدم العقل كأداة لا مثيل لها في قوتها إذا ما رمنا اكتساب المعرفة، وتؤخر دليل النص، وتجبر هذا الأخير على موافقة الدليل المنبثق عن العقل. ولهذا المذهب رجالته الأكفاء الذين حملوا لواءه ودافعوا عنه، منهم الفلاسفة والمتكلمون والخطباء والأدباء والمفسرون. وقد كان لهم حظ العناية بمذهبهم وتبنيه من قبل بعض خلفاء بني العباس، فظهر هذا المذهب ردحاً من الزمن. ومن أعلام المعتزلة الكبار الذين خدموا المذهب ودونوا أصوله ورجاله وقضاياه ومنهجه، واحتفظ لنا الزمان بجمل مدونات الإمام القاضي عبد الجبار (415هـ) صاحب كتاب: "العدل والتوحيد".¹

النزعة العقلية:

أنشأ الفكر الاعتزالي خطأ مفارقاً، سلك به طريقاً لم تسلكها الفرق الإسلامية الأخرى من مرجئة وخوارج وأشعرية وشيعة وغيرهم. ولم تسلكها منظوماتهم الفكرية، من حيث أنه تمحور حول العقل في إعادة إنتاج النص الديني. واتضح مسلكه الفكري في ما عرضه ودافع عنه من الأصول الخمسة في الفكر الاعتزالي.

وقد استند علماء الكلام من جميع الفرق الإسلامية على نمط المحاججة، فعرضوا قضاياهم واستدلوا عليها بالأدلة العقلية والنقلية، ضمن إطار المناظرة. وقد تجلّى لنا مسلك المعتزلة لأسلوب الحجج والمناظرة في ما عقده من مناظرات روتها كتب السير والأدب وتاريخ الفرق والملل والنحل، وكذا كتب تفسير القرآن الكريم، وعلى رأسها تفسير الكشاف للزمخشري.

1 أبو منصور البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد)، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1977، 94/1. ونصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية مجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998، ص 5،6.

والمناظرة فن يقوم بين طرفين، يسعى كل منهما إلى إقناع الطرف الآخر بصحة دعواه وبطلان ما لخصمه، مستعملا آليات خطائية تأخذ بعين الاعتبار افتراض اعتراض الخصم. وتجري حيثياتها في دائرة من الآداب؛ لأن الغاية هي الحسم في مقاصد الخطاب القرآني المحتوي عقائد وتكاليف منوطة بالإنسان، الذي هو الطرف المتلقي للرسالة السماوية والمستجيب لها. ولا تخرج أية مناظرة على الشروط العامة لها، وهي:

1. لا بد لها من جانبيين.
2. لا بدل لها من دعوى.
3. لا بد لها من مآل، يكون عجز أحد الجانبين.
4. لكل من الجانبين آداب والتزامات.²

وقد نشط المعتزلة في مضمار هذه الشروط في بسط الأصول الخمسة للديانة الإسلامية ودافعوا عنها. وهي كما حددها القاضي عبد الجبار (ت415هـ) خمسة، قال: "أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"³. ومعالجة هذه الأصول يتضح منها منهج المعتزلة في معرفة الجانب العقائدي من الدين، وليست هي بالأركان التي يقوم عليها الإسلام. ولهذا يقول القاضي عبد الجبار: "...فإذا عرفت هذه الأصول، يلزمك أن تعرف بعد ذلك الفقه."⁴

وأما قضية النظر إلى الله يوم القيامة - وهي قضية متصلة بأصل التوحيد، فيشرع المعتزلة في تفصيلها وتقرير عدم جوازها بما تقرره القسمة العقلية في "علاقة الذوات بالرؤية إيجابا ونفيا" فيذهبون إلى أنها على أربعة أقسام:

1. منها ما يرى ويُرى كالواحد منا،
2. ومنها ما لا يرى ولا يُرى كالمعدومات،

2 طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، 77، 74.

3 القاضي عبد الجبار، الأصول الاعتزالية الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998، ص67.

4 المصدر نفسه، ص74.

3. ومنها ما يُرى ولا يرى كالجما،

4. ومنها ما لا يُرى و يرى كالقدم سبحانه وتعالى.⁵

يستخدم كل من المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية دليلي العقل والنقل يتوصلون بهما إلى تقرير المعرفة بذات الله المقدسة وصفاته العلية. وإذا كان المعتزلة يقدمون الدليل العقلي على دليل النقل من قرآن وحديث وأخبار، فإن الأشاعرة على عكسهم يقدمون النقل على العقل.

وفيما يلي نطرح مسألة خلافية دارت وقائعها بين الفريقين متمثلة في قضية رؤية المؤمنين الله يوم القيامة. وهي مسألة تُبرز بشكل واضح مذهب كل منهما في استعمال دليل العقل من حيث رتبته بإزاء الدليل النصي القرآني، ومن حيث أن كل فريق يثبت به خلاف ما يثبت الآخر، مثل "عدم رؤية البشر له مع رؤيته هو للبشر وغيرهم" صفة تتباين بها الذات الإلهية، وتتنزه بها عن الشبه بالصفات البشرية، وتؤكد بها صفة الكمال. ثم يأتي بعد هذا الدليل الدليل السمعي أو النقلية وهو الآية القرآنية لتثبت وتؤكد ما استقر بالدليل العقلي في نفي رؤية الله يوم القيامة. وقد قال أبو علي الجبائي: « إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول، فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به فمحال.»⁶

وأما الأشاعرة وسائر أهل السنة والجماعة فيذهبون إلى أن رؤية الله واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع، أي الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم من أهل السنة والجماعة. وهي جائزة من جهة العقل.

ويذكر الباقلاني (ت 403هـ) - وهو متكلم أشعري- في كتابه "الإنصاف" أن من أدلة الكتاب قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: [رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ] وهذا السؤال إنما كان

5 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية الجواز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998ص193.

6 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1965، 4/

من موسى بعد النبوة والبعثة، لأن الله تعالى قال: [وَكَلَّمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ] الأعراف: 143. ثم يعرض الباقلاني القسّم العقلية ابتداء من هذه القصة قائلا: «... ولا يخلو سؤال موسى عليه السلام بعد النبوة والكمال من أحد أربعة أوجه: إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه، أو مع علمه باستحالتها على ربه، أو سألها وهو شك في ذلك، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا. فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه بأنه يستحيل على ربه، لأن من الخال أن يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه ولا يجوز عليه. ولا يجوز أن يكون سأل ذلك وهو شك جاهل حكم هذه المسألة أو ذاهل لا يدري، لأن هذه المسألة من مسائل أصول الدين، وكيف يجوز على نبي الشك في هذه المسألة أو الدهول عنها؟ وإذا بطل جميع ذلك لم يبق إلا أنه عليه السلام سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى.⁷

المجاز:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد بأنه يمكن التمييز فيما يرتبط بقضية المجاز بين ثلاثة اتجاهات أساسية: الأول اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية. والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة وحسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر الله بعلمه. وقد ابتعد هؤلاء في إنكارهم لوجود المجاز لا في القرآن فقط ولكن في اللغة كلها. وأما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الأشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدامه والمغالين في إنكاره.⁸

ولا يعنينا ونحن نعرض لاتجاه المعتزلة العقلي واللغوي، أيّ الاتجاه كان الأصوب بقدر ما يعنينا الانطلاق من مسلمة أنّ القرآن - وهو معجزة محمد - نزل بلغة العرب فجاء على

7 القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 200 م، ص 170-171.

8 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة، 2005، ص 122.

سننهم في التعبير؛ لأن المعجزة التي هي دليل الوحي، كما يقول ابن القيم الجوزية: «لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي»⁹

وكان المجاز سمة مميزة لكلام العرب، وجدوا فيه وسيلة إلى التوسع اللغوي والتحرر من الضيق اللفظي، ووجوا به في عوالم الخيال، وكانت لهم به القدرة على الإبداع والتجديد حتى صار المجاز أكثر استعمالاً من الحقيقة، فلا غرابة أن يكون المجاز مصدراً للثروة اللغوية ومضماراً للتفاوت بين القدرات البلاغية. يقول القاضي عبد الجبار (415هـ): «إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة علماً دالاً على صدق النبي p، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التحجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز»¹⁰ ويقول ابن جني (ت392هـ) في الأغراض التي يستعمل لأجلها المجاز: «...هي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإذا عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة»¹¹ فإن اقتصر استعمال المجاز على خدمة بعض أو كل هذه الأغراض بدا فتوره وضعفه، ودل على تدني قائله في حقل البلاغة، وقلة حظه في ساحة الإلهام والإبداع. ويقدر اقترابه من تجسيد تلك الأغراض أو ابتعاده عنها، يقاس قدم المتكلم به في مدارج الفصاحة والبلاغة.

إن استخدام المجاز في القرآن الكريم ضرورة لغوية وبيانية اقتضتها الحكمة الإلهية، ليعلم بها الإعجاز البياني الفارق بين الكلامين الإلهي والبشري. وأما استخدام الحقيقة فلا يكون مناسباً إلا في مواقف لا تستدعي التوسع والتوكيد والتشبيه.

التأويل:

التأويل والمجاز مفهومان متلازمان لأن من طلب التأويل استعان عليه بالمجاز، ويقدر ابتعاده في التأويل يكون إكثاره من حمل الألفاظ على غير حقيقتها.

9 ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد)، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1988، ص14.

10 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 4/ 274.

11 ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الحصاص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 442/2.

التأويل في اللغة :

قال ابن منظور: "الأول الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول الشيء: رَجَعَهُ...فالتأويل إرجاع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني"¹².

التأويل في الاصطلاح :

التأويل في اصطلاح المتأخرين من الأصوليين والكلاميين وغيرهم: "هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في الفقه ومسائل الخلاف"¹³.

والتأويل على عكس التفسير، لم يقع فيه الإجماع بالقبول؛ لقيامه على الذاتية التي من أبرز قنواتها إرادة الانتصار للرأي. فعلى الرغم من حضور ترسانة من الحجج المعدة لنصرة الرأي وتزكيته، فالتأويل يفتح المجال للقراءات المتعددة للنص الواحد بتعدد آراء الفرق. ومن شأن هذه التأويلات أنها تكرر الفرقة بين المسلمين في أصول العقيدة بين إثبات ونفي، وبين إقرار وإنكار.

إن التأويل على هذا قد يفضي بالمفسرين أو الشارحين للكلام إلى احتمالات عدة من المعاني التي لا تتفق ظاهراً مع المعنى الأول للفظ الذي وضعت بإزائه. ويجعلنا نتقبل عدة تفسيرات، كما يجعلنا نتهياً معرض من الآراء التي قد تصل إلى حد التضارب، تحت طائلة تقديم المرجوح على الراجح بدليل.

وليس التأويل في حد ذاته بدعا في الفكر الإسلامي، ولا هو خروج عن اللياقة والأدب، لأنه نشاط ذهني يستمد مصداقيته الشرعية من العديد من الآيات كقوله تعالى في سورة آل عمران: [هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

12 ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، (مادة "أول") دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، 32/11.

13 الزرخشري، (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1998، 1/ 42.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ [آل عمران: 07] مع الوقف على قوله "والراسخون في العلم"، والابتداء بقوله "يقولون آمنا به..." ليكون المعنى أن الله تعالى وكذا الراسخون في العلم، هم وحدهم من يعلمون تأويل المتشابه من الآيات. وقوله: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) النساء: 82، يدعو الناس إلى أن يتدبروا بعقولهم كتاب الله الذي يحوي الحق، والحكمة الإلهية. ولو كان هذا الكلام بغير كلام الله لوجدوا فيه اختلافات وتعارضات. بل يجب أن يتبين الإنسان ما قد يبدو أنه تعارض بين المحكم والمتشابه، فيؤوله على الوجه الذي يزيل ذلك التعارض أو الاختلاف.

وإذا كان الوصول إلى القصد هو لب العملية التواصلية في أي كلام، وكان القرآن يتضمن مقاصد يريد الله إبلاغها لعباده، وإذا كان الاستعمال قد علمنا أن اللغة لا تحتكم إلى المواضع بصفة مطلقة، بحيث أن المتلقين في كثير من الأحيان قد يستجدون بالقرائن السياقية والعقلية والبلاغية وبظروف إنتاج الخطاب لاستنباط الدلالة المقصودة. إذا كان الأمر كذلك، فلا غرو أن علماء المعتزلة يستندون إلى العناصر اللغوية وغير اللغوية والقرارات العقلية المسبقة، لفهم المعاني المقصودة من نصوص القرآن الكريم. وهي نصوص يهيمن فيها القصد الإلهي القبلي على النص، منها محكم ومنها متشابه. وفي موضوع تأويل القرآن يقول القاضي عبد الجبار¹⁴: «فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردان في التوحيد والعدل، فلا بد من بنائهما على أدلة العقل»¹⁵

قضية رؤية الله:

تقتصر هذه المداخلة على عرض قضية نفي رؤية الله تعالى كما تعرّض لها الفكر الاعتزالي وذلك من خلال جهود القاضي عبد الجبار. وسبب اختيارنا لها يعود إلى أنها من أهم القضايا الخلافية بين المعتزلة وخصومهم، ويظهر فيها بوضوح كامل المنهج الاعتزالي في

14 القاضي عبد الجبار (320هـ- 415 هـ) كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذاهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي، ثم أخذ مذهب الاعتزال عن شيوخه. واليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتبه من تقدمه من المشايخ. انظر: عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1997، ص 380-384.

15 القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 7/1.

تقديمهم العقل على السمع وتأويل ما تشابه عندهم من آيات القرآن الكريم. كما أنها تعد القضية الوحيدة التي لا يكفّر المعتزلة خصومهم في مخالفتهم فيها إذا قالوا بوقوع الرؤية بلا كيفية؛ لتأسيسها على الحاسة، وهي وسيلة ضعيفة، لا ترقى إلى درجة العقل.

وإن إيضاح منهج المعتزلة في طرح هذه القضية ودفاعهم عن رأيهم فيها، ليقودنا إلى انتهاج منهج المقارنة بين أدلتهم وأدلة خصومهم، والتعرض إلى وسائلهم العقلية والفقهية واللغوية والنحوية والبلاغية من أجل تبرير مواقفهم والدفاع عنها، وتضعيف وسائل خصومهم في الوقت نفسه.

وترتبط هذه القضية عندهم بقضية أساسية هي "التوحيد ونفي الجسمية عن الله"، إذ أن القول بثبوت رؤية الله يلزم منه أن يكون متحدداً في جهة ومكان، فسعى المعتزلة إلى البرهنة على نفي الرؤية عنه عزّ وعلا في الدنيا والآخرة. وقد وجدوا ضالّتهم في بعض آيات القرآن، إلا أن فيه آيات أخرى تبدو في ظاهرها أنها تثبت الرؤية. ولذا كان لزاماً عليهم تأويلها تأويلاً يتفق مع وجهة نظرهم في التوحيد، وما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز مثل رؤيته عز وجل يوم القيامة. كما كان من الطبيعي أن يعتبروا الآيات التي تدعم وجهة نظرهم محكمة يجب أن تردّ إليها الآيات التي استند إليها الخصوم، وهي في نظر هؤلاء المعتزلة متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم. وكان من الطبيعي كذلك أن يلجأ الخصوم من الأشاعرة إلى منهج مناسب يشبتون به خلاف المعتزلي في نفس القضية، ولا ينقضونه نقضاً؛ كون كل من الفرقتين إسلاميتين، تحاولان خدمة العقيدة الإسلامية في تجلية بعض صفات الله، وتردّان معتقد المعطّلة والمشبّهة.

وترتبط هذه القضية أيضاً بصفات المدح التي تمدّح الله بنفيسها عن نفسه، فوجب على من أثبتتها أنه نسب النقص إلى ذات الله تعالى. ويورد المعتزلة دليلاً سمعياً يشبتون به موقفهم ويعارضون به خصومهم، وهو قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (الأنعام: 103).

ويستدلون على أنه تمدح بنفي الرؤية عنه بكون هذه الصفة جاءت في سياق تمدح الله بتمييزه عن سائر الذوات حين نفى صاحبة والولد عنه،¹⁶ وكذا تكون رؤية أهل الجنة له منتفية.¹⁷

ودرءاً لأيّ اعتراض ممكن مفاده: وأيّ مدح في أنه لا يُرى؟ يؤكد المعتزلة فكرة المدح هذه بأن الله قرن عدم رؤيته بأنه يرى، « ولا يتمتع في الشيء أنه لا يكون مدحا فإذا انضم إليه شيء آخر صار مدحا... وحاصل هذه الجملة أن التمدح لا يقع إلا إذا وقعت به البيئونة بينه وبين غيره من الذوات. »¹⁸

وعلى غير عادتهم في معارضة خصومهم، لا يلزم المعتزلة الكفر من خالفهم بتجويز رؤية الله في الآخرة من غير كيفية، لأن المرئيات تلتبس ويصعب التفرقة بينها. ولذا جوزوا الاستدلال على مسألة نفي الرؤية بالعقل والسمع معا، « يبين لنا ذلك أن أحدنا يمكنه أن يحكم بأن للعالم صانعا حكيما وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا يرى؟ ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بذاته ولا بشيء من صفاته. »¹⁹

وقد قام مسلك المعتزلة في تأكيد أفكارهم العقلية عن الله على ثلاثة وسائل:

- 1- التفرقة بين المحكم والمتشابه، واعتبار الآيات التي تدعم أفكارهم محكمة، والتي تتعارض معها وتخدم مواقف خصومهم متشابهة.

16 ذلك قوله تعالى: (بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَنَّىٰ يَكُوْنُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهٗ صٰلِحَةً وَّخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ، ذٰلِكُمْ اَللّٰهُ رَبُّكُمْ لَا

اِلهَ اِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ فَاَعْبُدُوْهُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) الأنعام 101-102.

17 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1966، ص 237.

18 المصدر نفسه، ص 238.

19 المصدر نفسه، ص 233.

2- التأويل: والغرض منه القضاء على التعارض الذي يدل عليه ظاهر الآيات القرآنية التي تصطدم بالأفكار العقلية للمعتزلة، مما يعد أدلة سمعية يعتمد عليها الخصوم.

3- إنكار قدرة الخصوم على معرفة السمعيات وفهمها، لأن صحة السمع موقوفة على العدل والتوحيد، وهما من القضايا العقلية.²⁰

غير أن المعتزلة لا يسلكون الوسيلة الثالثة في ردهم على خصومهم في قضية الرؤية لأنها لا تقدح في أصل التوحيد من جهة، ولأنها مسألة شائكة يصعب معها التفرقة بين أنواع المرئيات من جهة أخرى.

ويقدم المعتزلة قوله تعالى السابق: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) دليلاً سمعياً على صحة ما أثبتوه بالعقل على أن الله لا يصح أن يُرى. لكن لا يسلم لهم هذا الدليل السمعي من النقص، لأن خصومهم يلجئون إلى التفرقة اللغوية بين "أدرك" و "رأى"، ويكون الله تعالى قد نفى عن نفسه أن يدرك بالبصر لا أن يُرى. « والإدراك عبارة عن الإحاطة، ومنه "أدركه الغرق" أي أحاط به الغرق... فالمنفي إذاً عن الأبصار إحاطتها به عز وعلا، لا مجرد الرؤية... يدل لنا أن تخصيص الإحاطة بالنفي يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك، وأقله الرؤية». ²¹

وحتى يُنقُضَ المعتزلة أن يكون الإدراك بمعنى الإحاطة يدخلون في نقاش لغوي مع الخصوم قائلين بأن معنى « الإحاطة ليس هو بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة ولا يقولون أدركها وأدرك بها... فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة » ²².

20 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 194.

21 الباقلائي، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 177.

22 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 239 - 240.

ويضيف القاضي عبد الجبار أنّ " الإدراك " إذا كان مطلقاً فإنه يفيد معنى " اللحوق " (لا الرؤية) نحو: أدركت الثمرة إذا نضجت وأدرك الغلام إذا بلغ وأدرك فلان فلانا إذا لحقه، وقال سبحانه (حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرْقُ) يونس:90، يعني لحقه العرق. « ومتى قرن (الإدراك) بالبصر زال الاحتمال عنه، فاخص بفائدة واحدة هي الرؤية بالبصر. فإذا صحّ ذلك فيجب أن يكون قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) في باب الدلالة على أنه لا يرى... »²³.

غير أن الآية تثير إشكالا جديدا هو: إذا كانت الأبصار لا تدركه فكيف يدرك هو الأبصار؟ وهنا يلجأ المعتزلة إلى المجاز، فيكون المعنى المراد بالأبصار " المبصرين " على أساس تسمية الجملة باسم آلة الفعل، نحو مشيت رجلي وكتبت يدي، وحقيقته مشيت وكتبت. وعلى هذا يكون معنى الآية «أن المبصرين لا يدركون الله ولكنه يدرك المبصرين. » ولكن تأويل الأبصار بالمبصرين يطرح إشكالا آخر هو أن الله يرى نفسه لأنه من المبصرين. وهنا يستعمل المعتزلة دليلا عقليا يردون به على الإشكال هو « أنه تعالى وإن كان مبصرا وإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرى، لما قد بينا أنه يتمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع إلى ذاته، ولما كان نفيه راجعا إلى ذاته فإن إثباته نقص، والنقص لا يجوز على الله تعالى »²⁴.

وكان أبو علي الجبائي شيخ القاضي عبد الجبار، قد فكّ توهم التناقض بين موقف المعتزلة العقلي في قضية الرؤية، وبين ما تدل عليه الآية (إِلَىٰ رَجْمًا نَاطِرَةً) القيامة: 23 في ظاهرها. ففسّر كلمة "إلى" - والتي هي حرف جر - اسماً بمعنى "التَّعَم"؛ إذ أنها مشتقة من "الآلاء"، وهكذا تؤول الآية إلى معنى " أن المؤمنين ينظرون نعم ربحم في الآخرة، وليس أنهم ينظرون إلى ربحم بالبصر".²⁵

23 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 4/ 144-145.

24 المصدر السابق، ص 240-241.

25 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 4/ 138.

وإذا كانت الرؤية بالأبصار وهي الرؤية الحقيقية غير جائزة، فإن رؤية تعالى تكون بالطريق الآخر وهو المجاز الذي ذهب فيه القاضي عبد الجبار بعيدا. يقول مستنتجا: «يجب أن لا يُرى بالأبصار، وإنما يُرى بالقلوب والمعرفة والعلم».²⁶

وأما الزمخشري (ت 538هـ) وهو مفسر معتزلي فتجنب الخوض في تأويل "الأبصار" بمعنى "المبصرين" قائلا بأن البصر عنده «هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر، وبه تدرك المبصرات (الأجسام)، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة... (وهو يدرك الأبصار)... وهو يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك. (وهو اللطيف) يلفظ أن تدركه الأبصار، (الخبير) بكل لطيف... وهذا باب من اللطف».²⁷ وهكذا يتخلص الزمخشري من إشكالية معنى لفظ "الأبصار" بأن حدد له معنى الجوهر اللطيف، وبالحل البلاغي الذي استخرجه من السياق العام للآية الذي يربط بين آخرها وأولها. ويسمى هذا الفن البديعي باللف والنشر.²⁸

وبعد أن يفرغ المعتزلة من الاستدلال على نفي الرؤية بالدليل السمعي المحكم، وبعد أن يردوا على اعتراضات الخصوم حول هذا الدليل، يثير خصومهم اعتراضاً آخر فحواه أن الله وإن كان يستحيل أن يرى في الدنيا فما المانع من رؤيته في الآخرة والحال غير الحال؟ ويرد المعتزلة على هذا الاعتراض بناء على أساسين، الأول أن الله تمدح بنفي الرؤية عن نفسه. وإثبات ما نفاه عنها يوجب النقص في حق الصفات التي تعود إلى ذاته تعالى، والثاني هو أن الآية عامة وليس ثمة دليل يوجب لها التخصيص بحال دون حال، يقول القاضي عبد الجبار: «أنه تعالى قد نفى أن يُدرك بالأبصار نفياً عاماً من غير توقيت، فيجب القطع على أن المراد

26 القاضي عبد الجبار، الأصول الاعتزالية الخمسة، ص 74.

27 الزمخشري، الكشف، 382/2-383.

28 اللغ والشر لونه بديعي جميل له إيقاعه في المعنى، ويعرف بأنه: ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال، ثم ما لكل واحد من غير تعيين، ثقة بأن السامع يرده إليه... فالأول نحو قول الله تعالى: (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) القصص 73... والثاني نحو قوله تعالى: (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى) البقرة 111. فلف لعدم الالتباس .

انظر على سبيل المثال : الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، ضبط وشرح عبد الرحمان البرقوقي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1904، ص 361-362.

به في كل حال... ولا فرق بين من قال ذلك (أي نفي رؤية الله) في هذه الآية، وبين من قال بمثله في سائر ما تمدح بنفيه عن نفسه نحو تمدحه بنفي السِّنة والنوم، ونفي الصاحبة والولد، ونفي المثل... فإثباته له لا يكون إلا نقصا، وصفات النقص لا تجوز على القدم سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة. ²⁹»

ويتشبهت المعتزلة بدليل آخر على نفي رؤية الله وهو دليل من السمع في قصة موسى عليه السلام، وذلك لما طلب موسى من الله أن يراه (قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ) الأعراف:143. فأجابه الله بالقول في نفس الآية:(لَنْ تَرَانِيْ وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ) « فنفي أن يراه وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته لن تقع، لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع لا على جهة الشرط لكن على جهة التباعد»

وبيانا لفكرة التباعد يستشهدون بآيات أخرى وبآيات من الشعر « نحو قوله تعالى :
(وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) الأعراف:40.

ونحو قول الشاعر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي
وصار القار كالبين الحليب.

فكذلك قوله « إن استقر مكانه فسوف تراني » ثم جعله الجبل دكا بيّن به انتفاء الاستقرار، وهو دليل على أن الرؤية لا تقع بوجهه. ³⁰»

ثم إن فكرة التباعد هذه وجدوا لها ما يؤكدتها متمثلا في قول الله لموسى (لن تراني)، ولن موضوعة للتأييد فتكون الرؤية نفيًا باتا، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه. غير أن خصوصهم يجدون مطعنا في تأبيدية الأداة لن قائلين « إنه جاء في القرآن حكاية الله عن اليهود (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا) البقرة: 95. أي لا يتمنون الموت أبدا، ثم قال حاكيا عنهم: (وَنَادَوْا

29 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 4/ 150-151.

30 المصدر نفسه، 4/ 161 - 162.

يَمَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رُبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَّا كُنْتُمْ فِي الزَّخْرَفِ: 77. فكيف يقال إنها للتأييد؟³¹ ويجب القاضي عبد الجبار بأن "الن" تستعمل في التأيد، وإذا استعملت في غيره فقد خرجت عن الحقيقة إلى المجاز، كحال العرب في قولهم أسد وخنزير وحمار فهي حيوانات حقيقة، ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع، وهذا الاستعمال لا يقدر في حقيقتها، كذلك هنا.³²

وعلى الرغم من تعاضد فكري التأيد بلن، والتباعد المتضمن في الشرط عند استدلال المعتزلة على استحالة رؤية الله، فإن خصومهم يرون في هذه الآيات رأيا آخر، هو تجويزها ولكنهم لا يجوزونها في الدنيا، وأن موسى مُنْعَهَا لأنه طلبها في غير أوانها، ولذلك تاب إلى ربه وتبرأ من سفاهة قومه. وهكذا فإن توبته وتبرُّؤه من طلب الرؤية « ليس لأنها غير جائزة على الله ولكن الله تعالى أخبره أنها لا تقع في دار الدنيا، والخير صدق ».³³

ويبقى أمام المعتزلة إشكال آخر هو سؤال موسى لله بقوله: (رَبِّ أَرِنِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) الأعراف: 40. فكيف يقع من موسى هذا السؤال وهو أولى بمعرفة الله معرفة عقلية توحيدا وعدلا؟ وهذا أمر يقدر في عصمته بوصفه نبيا. وقد حل هذا التناقض شيخ القاضي عبد الجبار مثل أبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائي بتأويل "النظر" إلى "المعرفة"، ومعنى ذلك أن الآية عندهم من المتشابهة ويكون تقديرها "رب أريني أنظر إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورة". وبالتالي ليس هناك طلب للرؤية وقع من موسى عليه السلام.

غير أن القاضي عبد الجبار يخالف مشايخه في هذا التأويل، وهو تأويل جعل الآية من المتشابهة. وربما كان دافعه إلى رفض تأويلهم هو وجود قوله تعالى " لن تراني " في الجواب. بما يعني أنه عليه السلام طلب الرؤية بلا شك. ورأى القاضي أن الآية محكمة، وأن "النظر" فيها على الحقيقة واستند في ذلك إلى أن "النظر" إذا قُرُنَ إليه "الرؤية" وعدي بحرف الجر "إلى" لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر، أما النظر بمعنى الفكر فإنه يتعدى بحرف الجر " في ".

31 الباقلاني، الإنصاف، ص 172.

32 القاضي عبد الجبار، شح الأصول الخمسة، ص 264-265.

33 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 199.

وتصبح الآية على تفسير القاضي عبد الجبار من المحكم الذي يدعم الرأي بعدم جواز الرؤية؛ لأن موسى عليه السلام أجابه الربّ عن سؤاله بالرفض.

وإذا أخذت الآية على مأخذ الظاهر، أي على أنّ موسى طلب من ربه الرؤية الحقيقية، فكيف يتأتى هذا من النبي المعصوم الذي يجب أن يعرف بعقله ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه؟ وهنا ينكر القاضي أن يكون موسى طلب الرؤية لنفسه، بل دفعه قومه بعنادهم إلى ذلك. ³⁴ «

ولا يلبث تساؤل آخر أن يثور مفاده أن موسى لما كان بريئا من السؤال لأجل نفسه فلم نسب ذلك إليه؟ ثم لم كان جواب الله له « لن تراني » وليس « لن يروه » مثلا؟ يجيب المعتزلة عن هذه الأسئلة بأنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الإضافة إليه، كفعل الشفيع والوكيل إلى غيره عن غيره، فينسب المسألة إلى نفسه وهي لغيره. كما يورد المعتزلة على أنفسهم سؤال آخر، أو يورده غيرهم عليهم هو: إذا كان موسى طلب الرؤية لغيره على طريقة التشفيغ فلماذا يتوب عن فعل لم يقع منه، والتوبة لا تكون إلا من فاعل الذنب؟ وتكون الإجابة أن موسى تاب عن ذلك لأنه سأل بحضرة القوم من غير إذن سمعي (من الله). ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي. ³⁵ «

ملامح المقاربة الاعتزالية في قراءة الخطاب القرآني:

يندرج تحت هذا العنوان، الملامح العامة التي تطبع منهج المعتزلة في إعادة بناء النص القرآني، لكي يصبح موافقا للقصد الإلهي، وقريبا من المتلقي، مدركا إياه، مقتنعا به، عاملا بمقتضياته، قويا في الدفاع عنه، قادرا على نشره والدعوة له. والقصد الإلهي المرادف للتنزيه، هو عندهم نفس ما يشبهه العقل ابتداء بوسائله المختصة به.

كان للمعتزلة منهج خاص بهم يتألف من شقين، أحدهما عقلي، والآخر لغوي تداولي. فهم يمتازون بتسبيق دليل العقل على النقل، وقياس الغائب على الشاهد، وتضعيف

34 المرجع نفسه، ص 200.

35 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 263 - 264.

المعرفة التي تأتي من طريق الحواس لنقصانها. وساروا على هذا المنهج في فهمهم للآيات المتصلة بأصول العقيدة، الأمر الذي جعلهم يتأولون الآيات الصريحة الدلالة في ما يخالف مواقفهم العقائدية والفكرية، موظفين أثناء ذلك جميع ما لديهم من قدرات لغوية وبلاغية ومعرفة بظروف القول خاصة المتصلة بالمتكلم، معتقدين أنهم بهذا التأويل يكونون قد أخرجوا الآيات الغامضة الدلالة إلى مجال الوضوح، وأنهم قضوا على التعارض الدلالي الذي قد يبدو أنه موجود بين بعض الآيات وأنهم قد كشفوا عن القصد الذي تضمنته، وأنهم من الراسخين في العلم المقصودين في الآية: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) آل عمران: 07.

وأياً كان الحق، وفي جانبهم كان أو في جانب خصومهم فإن الحقيقة التي نحسب أنها واقع لا جدال فيه أن منهجهم في فهم وإفهام خطاب الله تعالى يُعدّ مقارنة ممنهجة تساعد من طلب فهم النص الكريم وفق الرؤية الاعتزالية المبنية على مبادئ معينة.

إن طريقة المعتزلة الموغلة في الأخذ بالمجاز، والتي قد تتجاوز المقدار إلى حد لي أعناق الكلمات لتصبح دالة على أغراضهم ومتفكة وفكرهم، هي طريقة تهتم اهتماما بالغا بالمتكلم (الله) الذي حل محل النص نفسه، الأمر الذي دفع القاضي عبد الجبار إلى القول بنظرية القصد التي أسست على مبدأ التنزيه.³⁶ أي أن المتكلم لما علم أن النص يقصد به التنزيه، وجب أن يكون معبرا عنه. والعقل من قبل النظر في النص كان قد حكم بهذا التنزيه، ومن ثم وجب الدفاع عن التنزيه، وقسر الكلام على الدلالة عليه بطريق مباشر، أو بالتأويل مهما كلف الأمر.

وإن التزام المعتزلة بقانون القصد المتعلق بالمتكلم مباشرة، أدى بهم إلى عدم إطلاق العنان للنص اللغوي في استكشاف المقاصد، وذلك من خلال تقييد النص اللغوي بظروف المتكلم. وهو أمر يكشف عن ميل المعتزلة إلى إعطاء النص اللغوي أهمية بوصفه منطلقا إلى معرفة المقاصد،³⁷ ولكن يجب أن يكون مقيدا بظروف المتكلم ليهيمن المتكلم على الحدث اللساني.³⁸

36 علي حاتم الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة 1، 2001، ص 42.

37 ويصدق هذا الحكم بالطبع إذا كانت الآية مما يعد من المحكم عند المعتزلة.

38 ويصدق هذا الحكم إذا كانت الآية من المتشابه الذي يجب أن يؤول ليتلاءم وقصد المتكلم (الله) تنزه وعلا. وحتى يتوافق مع ما استدل عليه العقل قبل النص.

وهذه النقطة الأخيرة تؤكد نسقية المنظومة المعرفية الاعتزالية.³⁹ وبسبب من اهتمام المعتزلة المتزايد بالمتكلم، فإنه قد يكون من الصواب القول بأن المتكلم عندهم أصبح يحتل موقع العلامة اللسانية ليصبح هو نفسه علامة، وهذا الأمر أكدته التداولية " التي من شأنها أن تضع الشروط التي تتوفر في المعبرين حتى يصح أن يكون حامل العلامة علامة."⁴⁰

وفي ظل تحرك المعتزلة من مبدأ التنزيه الذي قضى به العقل والمتكلم، لا جرم أنّ المجاز تحوّل في أيدي المتكلمين وخاصة المعتزلة منهم، إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين القرآن وأدلة العقل من جهة، وبين آيات القرآن من جهة أخرى.

إنّ الأخذ بالمجاز عند المعتزلة له أصل معرّفي يعود إلى أن اللغة عندهم تواضعية اصطلاحية وليست توافقية، ولذا كان أصل المعرفة عندهم هو العقل وليس النقل. والذين قالوا بأن اللغة توفيق من الله هم الذين يقولون بأن المعرفة نقل، مثلما أن اللغة توفيق أو شيء علمه الله للإنسان.

وكما أن المجاز موجود في القرآن الكريم موجود أيضا في بقية الكلام، " وإنما أثبتوه بمهدف عقيدتي الغرض منه عدم حمل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم على ظاهر معناها المؤدي إلى التشبيه والتجسيم".

لقد كان دور المجاز أساسيا في تأويل الآيات المتشابهة، لكي تساير المعرفة العقلية للذات الإلهية المتعالية، الأمر الذي يقود إلى تأكيد انتظام التفكير الاعتزالي ضمن سلسلة معرفية مقيدة في أصلها بقيد العقيدة. ولم يكن هذا الانتظام مقصورا على المعتزلة فحسب، إنما هو انتظام متفش عند كل الفرق الكلامية المتغايرة في نسقتها العقيدية.⁴¹

وطريقة المعتزلة في التعامل مع اللغة تبعد بها عن نمطيتها المباشرة البسيطة المتمثلة في التعبير عن المعاني بالألفاظ الموضوعية لها أصلا، ولا يُعدل عنها إلى المجاز إلا لأغراض فنية. بل إن اللغة على تأويلات بعض المتكلمين تصبح أداة يشك في أدائها لقصد معين. وكيف تؤدي

39 علي حاتم الحسين، التفكير الدلالي عند المعتزلة، ص46.

40 عادل فاحوري، تيارات في السيمياء، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 1، 1990، ص82.

41 المرجع نفسه، ونفس الصفحة.

هذا الدور ونفس الآية تكون -عند المعتزلة أنفسهم- مرة من المتشابه، ومرة من المحكم؟ وكل ذلك بسبب التأويل أو تركه، كما هو الشأن بالنسبة لقضية الرؤية في الآية: (قَالَ رَبِّ أُرِييَ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَايَ) الأعراف:143، بحيث عدّها شيخ القاضي عبد الجبار من المتشابه الذي يجب أن يتأولوا الرؤية التي فيه بالمعرفة، وعدّها هو من المحكم الذي يدعم مذهب المعتزلة في قضية الرؤية، لأن الرؤية فيه حقيقة بدلالة السياق اللغوي، ولكن موسى حُرّمها كونها لا تجوز كما هو صريح في إجابة الله عن سؤاله.

ولا شك أن منهج المعتزلة المتكلمين في توهم معترض أو خصم يكون الرد عليه وإفحامه ونقض فكرته، يشتمل على إشارة إلى ما في مناهج الآخرين من أشاعرة وأهل السنة وغيرهم، من إمكانات الرد على المعتزلة ردودا تستند إلى السياق اللغوي الداخلي أو معاني المفردات المعجمية أو السياقات الخارجية.

وأخيرا أسأل الله أن أكون قد وفيت بتوضيح زوايا الإستراتيجية المعتزلية في تقريبها بين مبادئها المقررة عقلا وتحليلها للنص القرآني، وأن أكون كشفت عن إيغال رجالها في التأويل، وأخذهم الكلام مأخذ الحجاز، واستظهار مهاراتهم ومعارفهم اللغوية، كلما خدم ذلك موافقهم، ودحض حجة الخصوم.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان : الخصائص، ج2، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
- ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد : الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1988.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ج11، (مادة "أول") دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
- الباقلائي، القاضي أبو بكر بن الطيب : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 2000 م.

- الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد : التلخيص في علوم البلاغة، ضبط وشرح عبد الرحمان البرقوقي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1904.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، مكتبة العبيكان، الرياض ، المملكة العربية السعودية، ط1، ج1، 1998.
- طه عبد الرحمان : في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000 .
- عادل فاحوري، تيارات في السيمياء، دار الطليعة، بيروت، الطبعة1، 1990.
- عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن قاضي القضاة، الأصول الاعتزالية الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون ، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة1، 1998.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1966.
- متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4، حقق بإشراف طه حسين وإبراهيم المذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1965.
- عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997.
- علي حاتم الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة 1، 2001.
- نصر حامد أبو زيد:
- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة، 2005.

ŞEYBÂNÎ'NİN ES-SİYERÜ'S-SAĞİR'İNİN TETKİKİ VE ESERİN TELİF SONRASINDA GEÇİRDİĞİ MERHALELER

Ömer YILMAZ*

Özet

Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*'i müstakil bir eser olarak telif etmiştir. Nitekim bibliyografik kaynakların birçoğunda *es-Siyerü's-sağîr*, müstakil bir eser olarak tanıtılır. Ancak *es-Siyerü's-sağîr*; günümüze müstakil olarak değil, *el-Asl*'in siyer bölümü içerisinde ulaşmıştır. Şeybânî'nin son eseri olan *es-Siyerü'l-kebîr*'de *es-Siyerü's-sağîr*'e ayrı *el-Asl*'a ayrı atıfta bulunması bu açıdan önem taşır. Bu çerçevede *es-Siyerü's-sağîr*'in, *el-Asl* içerisinde dahil olmasının Şeybânî'nin vefatından sonraki bir zamana tekabül ettiği düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, zâhirü'r-rivâye.

The Examination of al-Shaybânî's al-Siyar al-saghir and Stages of the Book After Writing

Abstract

al-Shaybânî's *al-siyar al-saghir* written a detached book. Just as bibliyographical books presented *al-siyar al-saghir* as a detached book. But *al-siyar al-saghir* reached today in siyar part of *al-Asl*. al-Shaybânî cited *al-siyar al-saghir* at al-siyar al-kabir apart from *al-Asl*. In this context, *al-siyar al-saghir* was atached to *al-Asl* after the death of al-Shaybânî.

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Key Words: al-Shaybâni, Zâhir al-rivâya, *al-Siyar al-saghir*.

Giriş

Fıkıhın bir alt dalı olarak siyer, devletlerarasındaki ilişkileri ele alır. Bu çerçevede savaş, barış, zimmet sözleşmesi gibi devletler hukukunu ilgilendiren konular fıkıh kitaplarında siyer başlığı altında ele alınır. Ancak siyerin muhteva zenginliği, devletler hukukunu da aşan bir nitelik arz eder. Meşru kamu otoritesine başkaldıranların durumunu siyerin konu edinmesi, buna örnek teşkil etmektedir.

Fıkıhın bir alt dalı olarak siyerin temel kaynaklarını ise âyetler, hadisler ve sahabe uygulamaları oluşturur. Nitekim Şeybânî *es-Siyerü's-sağîr* isimli eserinde ichtihadların temellendirilmesinde bu kaynaklara müracaat etmiştir. Buna bağlı olarak da siyerle ilgili olarak Peygamberimizden intikal eden rivayetler ve bunların tahlili, *es-Siyerü's-sağîr*'in içeriğinde önemli bir yer tutar. Bu içerik, devleti yöneten kesim için önem taşır. Çünkü zikri geçen konularda dînî hükümlerin uygulanması ve meselelerin çözüme kavuşturulması ancak siyer türündeki eserlerin mevcudiyetiyle mümkün olabilecektir. Nitekim *es-Siyerü'l-kebîr*'in teliften hemen sonra Hârûnürreşîd'e (ö. 193/809) gönderilmesi bunu teyit etmektedir. Buna göre Hârûnürreşîd de iki oğlunu hocasıyla birlikte *es-Siyerü'l-kebîr*'i müellifinden dinlemek üzere Şeybânî'nin (ö. 189/805) yanına göndermiştir.¹ Bu anekdot, bir yandan siyer alanındaki eserlerin devlet adamları nezdinde sahip olduğu önemi gösterirken diğer yandan bu eserlerin hedef kitesinin kim olduğu yönünde de bilgi vermektedir. Zira ele alınan konular ve çözüme kavuşturulan meseleler; yöneticilerin ihtiyaçlarına cevap teşkil etmektedir.

Siyerle ilgili tartışmaların ortaya çıkmasında Müslüman toplumların başka kültürlerle karşılaşmasının önemli ölçüde rol oynadığı görülür. Nitekim bu karşılaşmanın yoğunluk kazandığı II. (VIII.) yüzyıl, siyerle ilgili eserlerin ilk örneklerinin verildiği zaman

¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funun*, İstanbul 2007, III, 815.

dilimi olmuştur. Şeybânî'nin siyerle ilgili eserleri, Evzâî'nin (ö. 157/774) *Kitâbü Siyer'il-Evzâî* adlı eseri ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'r-Red ale's-Siyerü'l-Evzâî*'si aynı döneme ait eserlerdir. Bu eserler arasında Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağîr*'i önem taşır. Zira *es-Siyerü's-sağîr*, zâhirü'r-rivâye eserlerdendir, güvenilir raviler tarafından tevatür ya da şöhret yoluyla rivayet edilmiştir.² Diğer yandan *es-Siyerü's-sağîr*, mezhebin önde gelen üç imamın icihadlarının onlara âidiyeti açısından güvenilir bir eserdir. Zira Şeybânî, önce Ebû Hanîfe'ye, onun vefatının akabinde de Ebû Yûsuf'a öğrenci olmuştur. Onların icihadlarını sonraki nesillere eserleriyle intikal ettirmiştir.³

es-Siyerü's-sağîr günümüze *el-Asl* nüshaları içerisinde ulaşmıştır ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* isimli eserinin *siyer* bölümünde özetlenmiştir. Bu durumda onun müstakil bir eser olup olmadığı sorusu izaha ihtiyaç duymaktadır. *es-Siyerü's-sağîr*, *el-Asl*'in siyer bölümünden ibaretse bibliyografik kaynakların aksine müstakil bir eser olarak anılmaması gerekir. Müstakil bir eser olarak değerlendirildiği takdirde *el-Asl* nüshaları içerisinde günümüze ulaşması izaha muhtaçtır. Araştırma, bu soruya cevap arayacaktır. Bu çerçevede makale iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda *es-Siyerü's-sağîr* tanıtılacaktır. Bu tanıtımda eserin içeriğini tespit etmek ve *el-Asl*'in siyer bölümüyle mutabakatını ortaya koymak amacıyla *es-Siyerü's-sağîr*'in temel konularına özetle yer verilmiştir. Serdedilen görüşlerin ve rivayetlerin tahlil edilmesi, makale sınırları içinde

² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 476; İbn Âbidin, *Ukûdu resmi'l-müftî*, s. 16; Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1983, I, 34.

³ Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Cîze 1993, III,123; Temîmî, *Tabakat*, I, 34; Metin Yiğit, "İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012, s. 70; Mehmet Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr li'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî Dirâse Tevsîkiyye Tahlîliyye Nakdiyye", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, 2008, s. 30; Ömer Yılmaz, "el-Câmiu's-sağîr ve Hanefi Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından Şerhi en-Nâfiü'l-kebir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2012, s. 277.

mümkün olmadığı için buna yer verilmemiştir. İkinci kısımda ise *es-Siyerü's-sağîr*'in *el-Asl*'a dahil olması izah edilecektir.

Araştırma çerçevesinde, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* isimli eserinin siyer bölümünden faydalanılmıştır. Bu eserle ilgili olarak Süleymaniye Kütüphanesi 927 tasnif numaralı nüsha esas alınmıştır.

Şeybânî'ye ve *es-Siyerü's-sağîr*'e ilişkin bibliyografik kaynaklar araştırmının temel kaynaklarını teşkil eder. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olması ve mezhebin ictihadlarını yazıya geçirmesi Şeybânî'yi araştırmaların ilgi odağı haline getirmiştir. Zehebî'nin (ö. 748/1348), "*Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*" ile Zâhid Kevserî'nin (ö. 1952) "*Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*" isimli eserleri bu konuda bibliyografik kaynaklarda verilen bilgileri bir araya getiren iki önemli kitaptır.

Şeybânî'nin fikhî görüşleri de müstakil çalışmalara konu olmuştur. Ali Ahmed Nedvî'nin "*el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fikhi'l-islâmî*"; Muhammed Desûkî'nin "*el-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*" adlı eserleri bu çalışmalardan bazılarıdır.

Şeybânî'nin usûl-i fıkha ilişkin görüşleri de akademik çalışmalara konu olmuştur: Aydın Taş'ın, "*Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*"; Mehmet Özşenel'in "*Sünnet ve hadisi değerlendirme ve anlamada ehli rey-ehli hadis yaklaşımları ve İmam Şeybânî*" adlı araştırmaları bu çalışmalardan bazılarıdır. Fatih Orum'un "*Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhirü'r-rivâye Örneği)*" isimli doktora tezi de Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserlerini esas alarak kıyas anlayışını konu edinir. Mehmet Boynukalın'ın "*İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*" adlı eseri de araştırmının kaynaklarındandır.

Abdülkadir Yılmaz'ın “*Hanefi Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat*” adlı araştırmasından da *es-Siyerü's-sağîr*'in zâhirü'r-rivâye eserler arasında müstakil olarak sayılıp sayılmayacağı konusunda faydalanılmıştır.

I. *es-Siyerü's-sağîr*

es-Siyerü's-sağîr'in isimlendirilmesi ve müellifine nisbet edilmesi, onun tanıtımı açısından öncelikli öneme sahiptir.

A. *es-Siyerü's-sağîr* İsmi

es-Siyerü's-sağîr, Şeybânî'nin siyerle ilgili ilk eseridir. O, bu eserini “*es-Siyerü's-sağîr*” olarak isimlendirmiştir ve diğer kitaplarında bu isimle atıfta bulunmuştur. Örneğin Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr* isimli eserinin birçok yerinde *es-Siyerü's-sağîr*'e bu isimle atıfta bulunmaktadır.⁴

Bu esere niçin siyer ismi verildiği ise şöyle izah edilmiştir: Siyer, sîret kelimesinin çoğuludur. Sîret, “hal, hareket, davranış” anlamlarına gelmektedir. Kitabın siyer olarak isimlendirilmesi; içeriğinde ele alınan konulardan ileri gelmektedir. Müslümanların müşriklerle, müste'menlerle, zimmîlerle, mürtedlerle, isyancılarla muameleleri siyer ismi altında açıklanmaktadır.⁵ Bu konularda Hz. Peygamberin sîretinden çıkarılan hükümler ortaya konulduğu için Şeybânî'nin eseri “*siyer*” adını taşımaktadır. “*Sağîr*” olarak nitelenmesi ise küçük hacimli olmasından ileri gelmektedir. “*Sağîr*” olarak nitelenmesi ile ilgili bir başka izah ise Ebû Yûsuf'un yardımıyla telif edilmesidir.⁶ Ancak *el-Asl* ve *el-Âsâr* da Ebû Yûsuf'un yardımıyla

⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, IV, 382.

⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, X, 3.

⁶ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no:89, vr. 6; İbn Âbidin, *Ukûd*, s. 19; Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebîr limen yutâliü'l-Câmiü's-sağîr*, Pakistan 1990, s. 33; Ali Ahmed Nedvî, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fıkhi'l-islâmî*, Dımaşk 1996, s. 134; Ömer Yılmaz, “*el-Câmiü's-sağîr* ve Hanefi Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından Şerhi *en-Nâfiü'l-kebîr*”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2012, s. 260.

teelif edildiği halde “sağîr” olarak nitelenmemiştir. Bu durum, söz konusu izahı geçersiz kılmaktadır.⁷ Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre Şeybânî, kimi eserlerini teliften sonra gözden geçirip yeniden kaleme almıştır. Önce telif ettiği nisbeten küçük hacimli olanları sonra gözden geçirmiş ve ilavelerle geliştirmiştir. *es-Siyerü's-sağîr* de bu çerçevede değerlendirilmelidir.⁸

B. *es-Siyerü's-sağîr*'in Müellifine Nisbet Edilmesi

Bibliyografik kaynaklar, *es-Siyerü's-sağîr*'i Şeybânî'ye nisbet eder.⁹ Bu husus kesinlik kazanmış olmakla birlikte bu konuda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Örneğin konuya ilişkin yaygınlık kazanmış bir yorum, bu hususta bir soru işaretini akıllara getirmiştir. Buna göre Şeybânî'nin eserlerinden “sağîr” olarak nitelenenler Ebû Yûsuf'un yardımıyla telif edilmişlerdir. “*Kebîr*” olarak nitelenenlerde ise böyle bir yardım bulunmamıştır.¹⁰ Buradaki kapalılık izaha ihtiyaç duyar. Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserlerinden “sağîr” olarak nitelenen iki eseri vardır: *el-Câmiü's-sağîr*, *es-Siyerü's-sağîr*. *el-Câmiü's-sağîr*'in öne çıkan yönü Şeybânî'ye Ebû Yûsuf yoluyla gelen Ebû Hanîfe icthadlarının bir araya getirilmesidir. Ancak *el-Câmiü's-sağîr* dikkatle incelendiğinde görülen o ki; Şeybânî'nin icthadları da eserde önemli ölçüde yer tutmaktadır.¹¹ Ayrıca Ebû Yûsuf'un *el-Câmiü's-sağîr*'i kontrol ettikten sonra bazı rivayetlerde Şeybânî'nin hata

⁷ Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 43; Ömer Yılmaz, “*el-Câmiü's-sağîr* ve Hanefi Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından Şerhi *en-Nâfiü'l-kebir*”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2012, s. 261.

⁸ Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 43.

⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, I, 562; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1978, II,68; Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî*, Mısır 1355, s. 62; İbn Âbidin, *Ukûd*, s. 19.

¹⁰ Kâdîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no:89, vr. 6; İbn Âbidin, *Ukûd*, s. 19; Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliü'l-Câmiü's-sağîr*, Pakistan 1990, s. 33; Ali Ahmed Nedvî, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fikhi'l-islâmî*, Dımaşk 1996, s. 134; Boynukalın, “*el-Câmiü's-sağîr*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:20, sy. 5.

¹¹ Şeybânî, *el-Câmiü's-sağîr*, s. 15.

ettiğine ilişkin itirazının Şeybânî tarafından kabul edilmemesi de göstermektedir ki Şeybânî bu rivayetlerin bir kısmını bizzat Ebû Hanîfe'den dinlemiştir. *es-Siyerü's-sağîr'e* gelince bu kitapta da Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ictihadları önemli ölçüde yer tutar. Zira Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'un ilim halkasının müdavimi olmuştur.¹² Bu cihetle Ebû Yûsuf'un telif sürecinde önemli bir etkiye sahip olduğu açıktır. Ancak bu, *es-Siyerü's-sağîr'in* Şeybânî tarafından telif edilmesine engel teşkil etmemektedir.

C. *es-Siyerü's-sağîr'in* Telif Sebebi

Ebû Hanîfe'nin ilim halkasında ele alınan meseleler, Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserleri yoluyla sonraki nesillere intikal etmiştir. Bunlardan birisi olarak *es-Siyerü's-sağîr'in* de telif sebebi, Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki fıkhi birikimin kayıt altına alınmasıdır. Nitekim Hamidullah, öğrencilerinin siyere ilişkin eserlerinin tamamını Ebû Hanîfe'nin ilim halkasındaki birikimin bazı ilavelerle intikali olarak değerlendirmiştir.¹³

Genel itibariyle siyer mevzularının Ebû Hanîfe ve öğrencileri nezdinde taşıdığı önem ise içinde buldukları dönemle ilişkilidir. Savaşlar, fetihler ve göçler yoluyla başka toplumlarla karşılaşan müslüman toplumların bu karşılaşmadan kaynaklanan meselelerine çözüm aranması; siyer fıkının gelişmesinde etkili olmuştur. Savaş hukuku, ganimet, kölelerin durumu, irtidad ve mürtedlerin durumu vb. konuların; siyerin temelini teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu daha belirgin hale gelmektedir.

D. *es-Siyerü's-sağîr'in* Ravileri

¹² Kevserî, *Bulûğ*, s. 62; Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Mısır 1366, s. 50; Aydın Taş, "Şeybânî", *DİA*, XXXIX, 38; Ömer Yılmaz, "*el-Câmiu's-sağîr* ve Hanefi Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından Şerhi *en-Nâfiü'l-kebir*", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2012, s. 261.

¹³ Muhammed Hamidullah, "Şeybânî'nin Siyeri", *İslam Medeniyeti*, Haziran 1969, s. 25.

es-Siyerü's-sağîr'in zâhirü'r-rivâye arasında yer almasını sağlayan, güvenilir ravilerce rivayet edilmesi olduğu için bu eseri kimlerin rivayet ettiği önem taşımaktadır. Burada "rivayet etme" ile kastedilen, öğrencilerinin eseri müellifinden dinleyerek imlâ etmeleri ya da ona okuyarak arz etmeleridir.¹⁴

Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/815), Muallâ b. Mansur er-Râzî (ö. 211/826); Şeybânî'nin eserlerinin ravileri olarak bilinen öğrencileridir.¹⁵ *es-Siyerü's-sağîr* metninin dikkatle incelenmesi, eserin kimler tarafından rivayet edildiğini ortaya koymaktadır. Örneğin *es-Siyerü's-sağîr*'in ravilerinden birisinin Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö. 217/832) olduğu Serahsî'nin ifadesinden anlaşılmaktadır. Serahsî, "*Ebû hafs neshi*" ifadesiyle raviye işaret etmektedir.¹⁶ Diğer bir ravinin de Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) olduğu yine Serahsî'nin ifadesinden anlaşılmaktadır.¹⁷

E. *es-Siyerü's-sağîr*'de Dil ve Anlatım

es-Siyerü's-sağîr, dil açısından kolay anlaşılır ve açık niteliktedir. Bunda Şeybânî'nin dile hakim oluşu etkili olmuştur. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820), onun bu yönünden övgü ile söz etmiştir: "*Dili, Şeybânî'den daha fasih olarak kullanan birisini görmedim. Eğer Kur'an'ın birisinin dili üzerine indiğini söyleyecek olsaydım; fesahatinden dolayı, Şeybânî'nin dili üzerine indiğini söyledim. Şeybânî bir meseleyi ele aldığında – sanki Kur'an nazil oluyormuşçasına- ne bir harfi takdim eder ne de bir harfi tehir ederdi.*"¹⁸

Hüküm ifade eden terimlerin kullanımı açısından da Şeybânî'nin hassasiyeti dikkat çekicidir. Örneğin doğrudan Kur'an

¹⁴ Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkah Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul 2009, s. 84.

¹⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 123; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, İstanbul 2013, s. 25.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, X, 6.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, X, 37.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, III, 123; Kevserî, *Bulûğ*, s. 56.

tarafından verilen bir hüküm bulunmayan meselelerde Şeybânî, helal ya da haram vb. kesin hüküm vermekten uzak durur. Helal olduğu sonucuna ictihadla ulaştığı meseleler için “*lâ be’se bih*” vb. ifadeler kullanır. Helal ve haram gibi ifadeleri ise sadece Kuran tarafından hükmü belirtilen meselelerde kullanılması dikkat çekicidir.¹⁹

Anlatım itibarıyla *es-Siyerü’s-sağîr*’e iki farklı üslup egemen olmuştur. Eserin genelinde doğrudan anlatım görülmekle birlikte yer yer, Ebû Hanîfe’ye sorulan sorulara onun verdiği cevapları içeren dolaylı anlatımla karşılaşılacaktır.

F. *es-Siyerü’s-sağîr*’in Temel Konuları

Savaş hukukunun temelini teşkil eden kurallar, ganimet, esirlerin, mürtedlerin ve kamu otoritesine isyan edenlerin durumu; *es-Siyerü’s-sağîr*’in esas mevzularını teşkil eder.

1. Sefere Gönderilen Birliklerin Tabi Olduğu Kurallar

Peygamberimizin sefere gönderilen birliklere talimatı şöyle olmuştur: “Peygamberimiz bir ordu ya da birlik gönderdiğinde komutanlarına kendileri ile ilgili konularda Allah’tan korkmalarını tavsiye ederdi. Ardından da onların yanında bulunanlara hayrı tavsiye ederdi: ‘Allah’ı inkar edenlerle, Allah yolunda, Allah’ın adıyla gaza edin. Ganimetten çalmayın. İşkence yapmayın. Çocukları öldürmeyin. Düşmanla karşılaştığımızda önce onları İslam’a davet edin. Şayet İslam’a girerlerse bunu kabul edin ve onlara ilişmeyin. Sonra onları muhacirler diyarına göç etmeye çağırın. Şayet bunu yaparlarsa kabul edin ve onlara ilişmeyin. Şayet yapmazlarsa bilsinler ki bedevi Müslümanlarla aynı konumda olacaklardır. Onlar için Müslümanlara uygulanan hükümler uygulanacaktır. Buna ilaveten fey ve ganimette hisseleri bulunmayacaktır. Eğer bunu kabul etmezlerse onlardan cizye isteyin. Cizyelerini verirlerse kabul edin ve onlara ilişmeyin. Allah’ın hükmüne girmeleri için bir kaleyi ya

¹⁹ Bu konuda tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Esra Kılavuz Eser, *İmam Muhammed’in el-Câmiu’s-sağîr Adlı Eserinde Teklîfî Hükümlerin Tasnif ve İfadelenilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

da şehri kuşattığınızda onları hemen Allah'ın hükmüne dahil etmeye çalışmayın. Çünkü onlarla ilgili olarak Allah'ın hükmünün ne olduğunu bilemeyebilirsiniz. Bu yüzden onları öncelikle kendi hükümleri üzerinde bırakın. Akabinde kendi hükmünüzü onlar üzerinde icra edersiniz. Bir kaleyi ya da şehri kuşattığınızda onlara Allah'ın ve peygamberinin zimmetini vermeyin. Ancak kendinizin ve babalarınızın zimmetini verin. Çünkü siz sözünüzde duramazsanız bunun sorumluluğunun sizin üzerinizde olması daha uygundur.”²⁰

Peygamberimiz, kadınların öldürülmesini yasaklamıştır.²¹ Ebû Hanîfe'ye kadınların, çocukların, savaşmaya gücü yetmeyen yaşlı ve yatalakların öldürülmeleri sorulmuştur. O, bunu yasaklamış ve kerih görmüştür. Ebû Hanîfe'ye gayri müslim din adamlarını öldürmenin hükmü de sorulmuştur. Ebû Hanîfe; onların öldürülmelerini hasen, hayatta bırakılmalarını ise kerih görmüştür.²²

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz Muharrem ayının başlarında savaşmıştır. Kuşatmayı 40 gün sürdürdükten sonra Safer ayında Tâif'i fethetmiştir. Mücâhid'in anlattığına göre haram ayda savaşma yasağı “*Müşrikleri nerede bulursanız öldürün*”²³ ayetiyle nesh edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf da bu görüştedir. Kelbî, söz konusu hükmün mensuh olmadığını savunur. Ancak o, bu görüşünde yalnız kalmıştır.²⁴

2. Orduya Verilen Maddi Destek

İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Savaşmaya gücü yetmeyenlerin savaşanlara sağladığı maddi destek, binek hayvanı ve silah alımı için kullanılırsa bunda sakınca yoktur. Ancak bu desteğin, ev ihtiyaçları almak için kullanılması doğru değildir.”²⁵

²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 421; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no:927, vr. 201.

²¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 434; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

²² Şeybânî, *el-Asl*, V, 434; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 210.
²³ et-Tevbe 9/5.

²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 436; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 203.

²⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 428; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

Hız. Ömer, savaşa evli olanların yerine bekârları göndermiştir. Savaşa gitmeyenlerin atlarını ise gazilere tahsis etmiştir.²⁶

3. Ganimet

Şeybânî, ganimet konusu içerisinde bunun taksimini, taksim yerini, humusu, ganimette devlet başkanının yetki alanını ve ganimetteki müslüman mallarını ele alır.

3.a. Ganimetin Taksimi

Ganimetin taksiminde Ebû Hanîfe'ye göre atlıya iki, yayaya bir hisse verilir. Hız. Ömer'in uygulamasına ilişkin bilgi de bu yöndedir. İmameyne göre atlıya üç hisse verilir. Bunlardan ikisi attan kaynaklanmaktadır. Yayaya ise bir hisse verilir.²⁷

Gazi vefat ettiğinde ganimetin dârüislâma çıkarılıp çıkarılmadığına bakılır. Şayet çıkarılmışsa hissesi varislerine miras olur. Gazi, ganimet dârüislâma çıkarılmadan vefat ederse ganimetten hissesi olmaz.²⁸

Ordu ganimeti elde ettikten sonra onu dârüislâma çıkarmadan bir başka İslam ordusu ona katılırsa ganimet aralarında müşterek olur. Çocuk, kadın, zimmî, mükâteb, efendisiyle birlikte savaşan köleye ganimetten gönül alıcı bir şeyler verilir. Köle sadece efendisinin hizmetinde bulunursa bu takdirde ganimetten herhangi bir şey verilmesi söz konusu olmaz. Savaşta yaralanan veya esir düşen, yarası iyileştikten ve esaretten kurtulduktan sonra ganimete ortak olur. Düşman savaşçılardan birisi müslüman olur da müslümanların arasına katılırsa ganimetten hisse alıp almaması kafirlere karşı savaşmasına göre belirlenir. Kafirlere karşı savaşırsa ganimetten hisse alır. Aksi takdirde hisse alamaz. Aynı şart, müslüman tacir ya da irtidattan sonra tevbe etmiş olan kimse için de

²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 428; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 202.

²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 427; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 203.

²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 441; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 203.

geçerlidir. Ganimetten hisse alıp almamalarını savaşta savaşmamaları belirler.²⁹

Müslüman askerlerden olduğu halde ticaret için dârülharbe giden kişi ganimetten pay alamaz. Ancak Müslümanlar düşmanlarla savaşa tutuşunca onlarla birlikte savaşanlar ganimete ortak olurlar.³⁰

Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) anlattığına göre İbn Abbas'a kölenin ve çocuğun ganimette hissesinin olup olmadığı, kadınların da peygamberimizle birlikte savaşa gelip gelmedikleri, peygamber yakınlarının ganimetteki hissesi sorulmuştur. İbn Abbas bu sorulara şöyle cevap yazmıştır: *"Kölenin ganimette hissesi yoktur. Ancak ona gönül alma mahiyetinde bir şeyler verilir. Peygamberimiz döneminde kadınlar onunla beraber savaşa gelirlerdi ve yaralıları tedavi ederlerdi. Kadınlara da gönül alıcı bir şeyler verilerdi. Ergenlik dönemine girinceye kadar çocuğun ganimette hissesi yoktur."*³¹ İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz, Bedir harbinde ganimetten atlıya iki hisse piyadeye ise bir hisse tahsis etmiştir.³²

3.b. Ganimetin Taksim Yeri

Ordu, ganimeti dârülharpte bölüşmez. Ganimet, dârülharpten çıkıp dârülihlâma gelindikten ve ihraz edildikten sonra taksim edilir. Ancak devlet başkanı, üzerine ganimet yükleyecek bir taşıt bulamazsa, ganimeti dârülharpte de taksim edebilir. Ganimetin içerisinde yiyecek varsa buna ihtiyaç duyan kişi ihtiyacını alabilir. Aynı şekilde savaşmak için ganimetteki silaha ihtiyaç duyan da ihtiyacı bittiğinde iade etmek üzere ganimet malından silah alabilir. Ancak ihtiyaç duymadan alması mekruhtur. Düşmanın attığını onlara

²⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 441; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 203.

³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 441; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 210.

³¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 441; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

³² Şeybânî, *el-Asl*, V, 436; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

atmasında ya da onlardan birinin kılıcını çekip savaşmasında sakınca yoktur.³³

Eşya, giyecek ve bineklere gelince bunlardan taksim olmaksızın faydalanılması mekruhtur. Eğer bunlara ihtiyaç olursa devlet başkanı bunları dârülharpte de taksim edebilir. Böyle bir ihtiyaç olmadığı takdirde bunların dârülharpte taksimi mekruhtur. Eğer kişinin ölümüne sebep olacak bir tehlike bulunursa taksimden önce bunların kullanılmasında sakınca yoktur. Silah ve eşyaları dârülharpten çıkarma imkanı bulunmazsa bu takdirde dârülharpte yakılır. Böyle bir durumda binek ve otlak hayvanları boğulmaz, müsleye tabi tutulmaz. Ancak boğazlanır ve bunun akabinde de kafirlerin istifade etmelerinin engellenmesi için yakılır.³⁴

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz, Bedir savaşının ganimetini Medine'ye geldikten sonra taksim etti. Muhammed b. İshak ile Kelbî'nin rivayet ettiğine göre Peygamberimiz Huneyn ganimetlerini Tâif'den Ci'râne'ye geldikten sonra taksim etmiştir. Peygamberimiz Benî Mustalik ganimetlerini ise onların beldelerini fethettikten sonra orada taksim etmiştir.³⁵

İbn Merzuk'tan rivayet edildiğine göre bir sahâbî, Mağrib'te bir köyü fethettikten sonra orada bulunanlara Peygamberimizden Hayber'de duyduğu şu sözlerle seslenmiştir: *“Allah'a ve ahiret gününe inanan, kendi suyuyla başkasının ekinini sulamasın. Paylaştırılıncaya kadar ganimetten bir şey satmasın. Ganimetten bir hayvana binip onu zayıflattıktan sonra ganimete iade etmesin. Aynı şekilde ganimetten bir elbiseyi giydikten sonra onu eskitip iade etmesin.”*³⁶

3.c. Humus

İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadiste ifade edildiğine göre Peygamberimizin döneminde ganimetin beşte birlik dilimi (humus)

³³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 436; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 203.

³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 437; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 203.

³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 426; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 202.

³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 429; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 202.

beş kısma ayrılırdı. Bir pay, Allah ve Rasûlünün; bir pay, peygamber yakınlarının; bir pay, yoksulların; bir pay, yetimlerin; bir pay, yolda kalmışların olmak üzere taksim edilirdi. Sonra bu nesh edildi ve râşid halifeler döneminde üç kısım olarak taksim edildi. Bu üç kısım yetim, yoksul ve yolda kalmışlardan ibaretti.³⁷

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz ganimetin beşte birlik payından Allah yolunda harcanacak olanı, toplumsal ihtiyaçları karşılamak için kullanırdı. Bu payda çok mal birikince başka yerlerde kullanılmaya başlandı.³⁸

Dahhak'tan rivayet edildiğine göre Hz. Ebû Bekir ganimetin beşte birlik kısmından Peygamber yakınlarının hissesine düşen miktar ile ilgili olarak müslümanlar arasında istişarede bulunmuştur. Onlar bu hisseye düşen payın at ve silah temininde değerlendirilmesini uygun görmüşlerdir.³⁹

3.d. Ganimette Devlet Başkanının Yetki Alanı

Fethedilen düşman toprakları konusunda devlet başkanı seçim hakkına sahiptir. Bunu beş kısma ayırıp 4/5'ini taksim edebileceği gibi Hz. Ömer'in Sevad arazilerinde yaptığı gibi haraca tabi hale de getirebilir. Şa'bî'den nakledildiğine göre Hz. Ömer, Sevad arazisi vatandaşlarına zimmî statüsü vermiştir.⁴⁰

Abdullah b. Ebî Evfâ'dan rivayet edildiğine göre Peygamberimiz Hayber'den ganimet olarak alınan yiyecekleri paylaşmamıştır. Bunun sebebi yiyeceğin az olmasıdır. İhtiyacı olan bundan ihtiyacı oranında almaktaydı.⁴¹

³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 422; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 201;

³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 423; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 201;

³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 427; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

⁴⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 424; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 201.

⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 434; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 203.

3.e. Ganimetteki Müslüman Malları

Ebû Hanîfe 'ye göre Müslümana ait hayvanın düşmana kaçıp da onlar tarafından alıkonulması durumu sorulmuştur. Ona göre Müslümanlar tarafından o belde fethedilirse hayvan sahibi hayvanını alabilir. Ancak bu alma, ganimetin taksiminden önce bedelsiz; ganimetin taksiminden sonra ise bedelli olur.⁴²

Müslüman, ganimette daha önce müşrikler tarafından ele geçirilmiş malını gördüğünde eğer ganimet taksim edilmemişse – malın eski sahibi olduğuna dair delil getirmek suretiyle- herhangi bir bedel ödemedi hak sahibidir. Taksim edilmişse ancak bedelini ödemek suretiyle sahip olabilir. Misli mallar konusunda eski sahibinin hakkı yoktur. Çünkü bu mallara ancak mislini ödemek suretiyle sahip olabilir.⁴³

4. Esirlerin Durumu

Ebû Hanîfe, müslüman esirlerin müşrik esirlerle karşılıklı olarak değiştirilmesinde sakınca olmadığını ifade etmiştir. Esirin mal karşılığında serbest bırakılmasını ise mekruh görmüştür.⁴⁴

Ebû Hanîfe'ye esirin öldürülmesi veya fidye karşılığında serbest bırakılması sorulmuştur. Ebû Hanîfe, “*Fidye karşılığında esirler serbest bırakılmaz*” demiştir. Ebû Hanîfe'ye göre esir öldürülür ya da devlet başkanı, Müslümanların hayrına olduğunu düşünürse esiri fey olarak değerlendirebilir.⁴⁵

Ebû Hanîfe'ye düşmanlardan birini esir eden kişinin; esiri öldürmek ya da devlet başkanına götürmek seçeneklerinden hangisini tercih edeceği sorulmuştur. Ebû Hanîfe, bunlardan hangisini yaparsa bunun hasen olacağını söylemiştir. İmameyne göre

⁴² Şeybânî, *el-Asl*, V, 424; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 424; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 204.

⁴⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 454; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

⁴⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 454; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

bu durumdaki kişi, Müslümanların menfaati neyi gerektiriyorsa onu yapmalıdır.⁴⁶

Hakem'den rivayet edildiğine göre Ebû Bekir ona esir aldıkları bir Rumla ilgili mektup yazmıştır. Mektubunda iki müd⁴⁷ dolusu altın verilse bile fidye karşılığında salınmamasını, müslüman olmak ya da ölüm seçeneklerinden birini tercih etmesini ifade etmiştir. Atâ b. Ebî Rebâh böyle bir durumda esirin öldürülmeyeceğini, ya fidye karşılığında serbest bırakılacağını ya da affedileceğini söylemiştir. Ebû Yûsuf ise bu görüşü doğru bulmamıştır.⁴⁸

5. Haraç Yükümlülüğü

Devlet başkanı, kafirlerden bir toplulukla zimmet sözleşmesi yaparsa onları güçleri oranında haraçla yükümlü kılar. Hz. Ömer, ziraate elverişli bir arazi için böyle bir yükümlülük getirmiştir. O, erkeklere 12-24-48 dirhem olmak üzere üçlü bir yükümlülük getirmiştir. Malı olmayan, 12 dirhemle; mal sahibi, 24 dirhemle ve hali vakti yerinde olan da 48 dirhemle yükümlü kılınmıştır. Kadınlardan, çocuklardan, körlerden, yaşlılardan, bunamış olanlardan, kötürümlerden, çalışma imkânı olmayan fakirlerden, kölelerden haraç alınmaz. Kadın olsun erkek olsun zimmîlerden ve çocuklarının, mükâteblerinin mallarından sadaka alınmaz. Zimmîlerden -senesini doldurmadan ya da senesini doldurduktan sonra kendisinden haraç alınmadan- müslüman olandan haraç düşer. Kafir olarak ölen zimmîden de haraç düşer. Zimmîden geçmiş yıllara ait haraç alınmamışsa Ebû Hanîfe'den rivayet edilen bir kavle göre sadece içinde bulunulan seneye ait haraç alınır. Ebû Hanîfe ve Şeybânî'den rivayet edilen bir diğer görüşe göre ise son sene hariç geçmiş senelerin de haracı alınmalıdır.⁴⁹

⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 454; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 210.

⁴⁷ Eski bir hacim ölçüsü. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Müd", *DİA*, XXXI, 457-459.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 433; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 202.

⁴⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 464; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 205.

Arazi sahibi, arazisinde ürün yetiştirmese de haraç yükümlülüğü devam eder. Ancak afet nedeniyle ürün alamazsa ondan haraç alınmaz.⁵⁰

Zimmî, müslüman olsa da arazi haraç arazisi olarak kalmaya devam eder. Tağlibî (Arap yarımadasındaki Hristiyan Arap) haraç arazisini satın alırsa haraç ile yükümlü olur. Öşür arazisi satın alırsa öşür ile de yükümlü olur. Bu çerçevede kadın ve çocuğun durumu da aynıdır.

Şeybânî şöyle demiştir: “Bir arazi bir kere öşür arazisi oldu mu bundan sonra sahibi kim olursa olsun öşür arazisi olarak kalmaya devam eder. Nitekim Mekke haremindeki bir araziye zimmî ya da tağlibî satın alsın arazi, öşür arazisi olarak kalmaya devam eder. Harbi, dârülişlâma müste’men olarak girip orada evlense dârülişlâmı vatan edinmedikçe zimmî olamaz. Dârülişlâmı vatan edinirse haraç ile yükümlü kılınır. Eğer haraç arazisi satın alıp ekerse arazisi için de haraç vergisiyle yükümlü olur. Müste’men harbi, bayan ise müslüman ya da zimmî ile evlenirse zimmî olur.”⁵¹

6. Mürtedlere Ait Hükümler

6.a. İrtidadın Hukuki Sonuçları

İslam’dan dönen kişiye İslam’a girmesi teklif edilir. Süre isterse üç günlük süre verilir. Şayet kabul etmezse katledilir. Peygamberimizden, Hz. Ali, İbn Mes’ud ve Muaz b. Cebel’den bize ulaşan rivayetler bu yöndedir. Hz. Ali’ye göre mirası da Müslüman verese arasında Allah’ın koyduğu ferâize uygun olarak taksim edilir.⁵²

Mürted, dârülharbe iltihak ederse devlet başkanı; onun mallarını, verese arasında ferâize uygun olarak taksim eder. Çünkü dârülharbe katılması, ölmesi hükmündedir. Bu çerçevede borçları

⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 465; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 205.

⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 467; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 205.

⁵² Şeybânî, *el-Asl*, V, 492; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 207.

ödenir, ümmü veled ve müdebber konumundaki köleleri azad edilir. Vasiyetleri iptal edilir. İddet bekleyen eşi ona mirasçı olabilir. Mürtedin dârülharbe iltihakının akabinde devlet başkanının bu yaptıkları onun geri dönmesi durumunda da geçerliliğini korur. Ancak mürted, malını kendi varisinin elinde görürse alabilir. Bununla birlikte mürtedin dârülharbe iltihakının akabinde devlet başkanı, yukarıda zikredilen fiilleri yerine getirmeden mürted geri dönerse tüm malı kendi mülkiyetinde kalır. Buna mukabil mürted, dârülişlâmda ikamet ettiği sürece devlet başkanı yukarıda zikredilen fiilleri yerine getirmez.⁵³

İrtidat etmiş olan kadın öldürülmez, ancak Müslüman oluncaya kadar hapsedilir. İbn Abbas'tan rivayet edilen kavil bu yöndedir. Savaş meydanlarında müşriklerin kadınlarının öldürülmesi Peygamberimiz tarafından da yasaklanmıştır. Bu durumdaki kadının malı ve elbisesi kendisine ait olduğu gibi alım, satım, köle azadı ve hibe gibi tasarrufları caizdir. Kadın hapiste ölürse ya da dârülharbe iltihak ederse malı vereseesi arasında ferâize uygun olarak taksim edilir. Kocasının bu kadına mirasçı olması ancak şu durumda mümkündür: Kadın ölüm hastalığında iken irtidat eder de iddeti içerisinde ölürse kocası bu durumda ona mirasçı olabilir. İrtidat etmiş olan kadın, iddeti içerisinde dârülharbe iltihak ederse kocası onun kız kardeşiyle evlenebilir. Mürted kadın, devlet başkanının huzurunda kelime-i şehadet getirirse tövbe etmiş kabul edilir.⁵⁴

Murâhık, irtidat ederse öldürülmez. Hatta riddet içerisinde buluşa erse de öldürülmez, hapsedilir. Kıyas, çocuğun buluşdan önceki riddetinin herhangi bir sonuç doğurmamasını gerektirir. Mecusi olan murâhık, Müslüman olursa fakihler onun Müslüman olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Ebû Yûsuf bu görüşten ric'at

⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 493; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 207.

⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 497; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 207.

etmiştir. O, murâhıkın Müslüman olmasını kabul etmiş ancak küfrünü kabul etmemiştir.⁵⁵

6.b. Mürtedin Ticari Faaliyetleri

Mürtedin riddet döneminde alım, satım, köle azadı, hibe vb. fiilleri söz konusu dönemin akabinde İslam'a girerse caiz, dârülharbe iltihak ederse batıldır. Mürtedin riddet dönemindeki kesbi ise Ebû Hanîfe 'ye göre feydir. İmâmeyne göre ise bu dönemdeki kazancı varislerine aittir. Onlara göre mürtedin dârülişlâmdaki kazancı fey olmaz. Mürtedin riddet dönemindeki alım satımı ise caizdir. Ancak Şeybânî'ye göre mürted söz konusu dönemde yaptığı tasarruflar açısından hasta hükmündedir.⁵⁶

6.c. Mürtedin Ceza Hukuku Açısından Durumu

6.c.I. Mürtedin İşlediği Suçlar

Mürtedin işlediği cinayeti âkile üstlenmeyeceği için erş, malından karşılanır. İnsanların malını gasp ettiğinde ve telef ettiğinde de aynı durum söz konusu olur. Eğer malı olmaz da yanında sadece riddet halinde iken kazandıkları bulunursa tazmin bu kazancından olur.⁵⁷

Mürtedin, bir Müslümanın elini kestiğini ardından da -irtidat nedeniyle- öldürüldüğünü düşünelim. Eğer bu el kesme, kasıtlı olarak yapılmışsa herhangi bir şey gerekmez. Hata ile yapılmışsa âkilenin, can diyeti ödemesi gerekir. Hata ile meydana gelen söz konusu cinayet, mürtedin riddet döneminde vuku bulmuşsa diyet malından karşılanır. Malı yoksa riddet dönemindeki kazancından alınır.⁵⁸

6.c.II. Mürtede Karşı İşlenen Suçlar

Mürtede karşı işlenen cinayet hederdir. Bir Müslümanın, kasıtlı olarak ya da hata ile bir Müslümanın elini kestiğini düşünelim. Eli

⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 510; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 208.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 495; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 207.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 496; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 207.

⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 496; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 207.

kesilen irtidat ettiği ve bilâhare de öldüğü takdirde Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a göre el kesen, can diyeti ödemekle yükümlüdür. Şeybânî'ye göre ise söz konusu el kesme hata ile olmuşsa mürted, dârülharbe iltihak etmeden önce Müslüman olursa el diyeti ödemekle yükümlüdür.⁵⁹

Mürted kadına karşı işlenen cinayet de hederdir. Zira bazı fakihler öldürülmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.⁶⁰

Mürtedleri İslam'a davet etmeden öldürene herhangi bir şey gerekmez.⁶¹

G. Kamu Otoritesine Karşı İsyân

G.1. İsyancılara Karşı Muamele

Kesîr b. Mürre el-Hadramî'den (ö. 75/694 [?]) nakledildiğine göre o, Kûfe'de mescide girdikten sonra bir grup insanın Hz. Ali hakkında kötü sözler söylediğini duymuştur. Onlardan birisi Hz. Ali'yi öldüreceğini ifade etmiştir ve bundan dolayı da yakalanarak Hz. Ali'nin yanına götürülmüştür. Durum Hz. Ali'ye iletildiğinde o, bu kişinin serbest bırakılmasını istemiştir. Zanlıyı getiren kişi, Hz. Ali'nin onu serbest bırakmasına tepki göstermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali, zanlıyı getiren kişiye kim olduğunu sormuştur. O, Sivar Minkârî olduğunu söylemiş ve Hz. Ali'yi öldürmeye ahdeden bir insanın Hz. Ali tarafından serbest bırakılmasına hayret ettiğini ifade etmiştir. Hz. Ali ise *"O, beni öldürmeden ben onu öldüreyim mi?"* diyerek verdiği kararı savunmuştur. Bunun üzerine Sivar Minkârî, zanlının Hz. Ali hakkında çok kötü sözler sarf ettiğini söylemiştir. Hz. Ali de *"O halde sen de ona böyle sözler sarf et ya da bırak gitsin"*⁶²

Hz. Ali, Cemel günü de şöyle emir vermiştir: *"Kaçanı kovalamayın, esiri öldürmeyin, yaralıya vurulmasın, Örtü altında olan açığa*

⁵⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 496; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 207.

⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 496; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 207.

⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 496; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 208.

⁶² Şeybânî, *el-Asl*, V, 512; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 208.

çıkartılmasın, hiçbir mal alınmasın." Hz. Ali'nin bu sözünden hareketle şöyle denilmiştir: Devlet güçleri, isyancıları hezimete uğratınca kaçanların kovalanmaması, esirlerin öldürülmemesi ve yaralıya vurulmaması gerekir. Ancak bu hükümler, isyancıların kaçacak bir yerinin olmadığı durumlarda söz konusu olur. İsyancıların sığınacakları bir yer olduğu takdirde kaçanları da takip edilir, esirleri de öldürülür. Devlet güçleri, isyancıların binek hayvanlarını ve silahlarını onlara karşı kullanabilir. Ancak harp, sona erdikten sonra malları onlara geri verilir.⁶³

G.2. İsyanda Kadınların Durumu

İsyancılar safında savaşmakta olan kadın yakalandığında öldürülmez. Ancak isyancıardan kimse kalmayınca kadar hapsedilir. İsyancılar safında savaşmakta olan erkek köle değilse öldürülür. Köle ise sadece efendisine yardım için bulunduğu takdirde -savaşmıyorsa- öldürülmez, isyancıardan kimse kalmayınca kadar hapsedilir.⁶⁴

Kadınlar, isyancıların safında onlarla birlikte savaşılırsa onlarla savaşılır; savaşmazlarsa onlarla savaşmaya izin verilemez.⁶⁵

İsyancılarla yapılan savaştan elde edilen bineklere ihtiyaç kalmayınca bunlar satılır ve bedeli muhafaza altına alınır. Bu yolla elde edilen silahlar ise savaş bittikten sonra sahiplerine iade edilir.⁶⁶

İsyancılar, vefat ederler ya da ehli adlin arasına katılırlarsa Müslümanlardan aldıklarından herhangi bir şey onlardan alınmaz. Ancak ayna taalluk edenler sahibine iade edilir. Aynı durum meşru devlet güçleri için de geçerlidir.⁶⁷

⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 513; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 514; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁶⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 514; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 514; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 515; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

İsyancılar, zimmîlerden yardım isterler ve yardım görürlerse bununla zimmîlerin ahdi bozulmuş olmaz. Zimmîler, savaş sırasında yaptıkları açısından isyancılarla aynı çerçevede değerlendirilir.⁶⁸

Meşru devlet güçleri, isyancılarla karşı karşıya geldiklerinde onları doğru yola çağırmalıdır. Ancak böyle bir davette bulunmamalarında da sakınca yoktur. İsyancılara ok ve mancınık atılmasında, üzerlerine su ve ateş salınmasında, gece baskını yapılmasında sakınca yoktur.⁶⁹

G.3. İsyanda Esirlerin Durumu

Meşru devlet güçlerinden bir grup, isyancıların elinde esir veya tüccar olarak bulunursa birbirlerine karşı işledikleri suçlarda kısas uygulanmaz. Çünkü hüküm orada cereyan etmemektedir.⁷⁰

Aynı şekilde bu sulh anlaşması müslümanlarla müşrikler arasında yapıldığında da hüküm böyledir. Müşrikler ellerindeki rehineleri mağdur ederlerse, müslümanlar ellerinde bulunan rehineleri müslüman ya da zimmî oluncaya kadar hapsederler.⁷¹

İsyancılar bir şehri ele geçirir de başka bir kavim tarafından hezimete uğratılırsa o şehrin kadın ve çocuklarının esir edilmesine müsaade edilmez, bunlar için savaşılır.⁷²

G.4. İsyancılara Verilen Eman

Abdullah b. Ömer, Peygamberimizden şöyle bir rivayette bulunmuştur: *“Müslümanlar, başkalarına karşı tek bir el gibidir. Kanları birbirine eşittir. Onların içinde en zayıflarının dahi eman verme hakları vardır.”*⁷³

⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 515; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁶⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 516; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 517; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 516; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷² Şeybânî, *el-Asl*, V, 522; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 526; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 203.

Meşru devlet güçlerinden birisi, bir isyancıya eman verirse bu emanı caizdir. Kadın olsun erkek olsun meşru devlet güçlerinden birisinin “*Sana karşı bir sıkıntı yok*” vb. bir ifadede bulunarak ya da başka bir dilde bunu belirterek eman vermesi de caizdir. Efendisiyle savaşmamış bir kölenin eman vermesi ise caiz değildir. Efendisiyle savaşmış bir kölenin isyancılara ve müşriklere verdiği eman ise caizdir. Zimmîye gelince müslümanlarla birlikte savaşa da savaşmasa da eman veremez.⁷⁴

İsyancılar kendilerini koruyacak güce ulaşmadan dağılırlar. Bu çerçevede bir iki kişi bir yoruma dayanarak çıkar ve ardından da eman alarak vazgeçebilir. Bu durumda bunlar hırsızlarla aynı çerçevede değerlendirilir ve bütün hükümler uygulanır.⁷⁵

G.5. İsyancılarla Anlaşma Yapılması

İsyancılar ateşkes isterlerse bu taleplerinde Müslümanların hayrı görülüyorsa kabul edilir. Bunun karşılığında da onlardan bir şey alınmaz.⁷⁶

İsyancılar, isyandan önce cana ve mala zarar verirler de bunun hukuki sorumluluğundan kurtulmak için sulh anlaşması yaparlarsa bu caiz olmaz. Bunların karşılığı mallara dayalı olarak da kısas yoluyla da alınır.⁷⁷

İsyancılar, harbîlerden bir grupla ateşkes yaparlarsa meşru devlet güçlerinin de savaşmaması gerekir. Ancak isyancılar, anlaşmaya riayet etmez de onları esir ederse meşru devlet güçlerinin bu esirleri satın almamaları gerekir. Çünkü onlarla ateşkes yapanlar, Müslümandır. İsyancılar, tövbe ettiklerinde de bu esirleri iade etmeleri gerekir. Söz konusu ateşkes anlaşmasını devletin yapması

⁷⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 516; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 523; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 515; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, V, 518; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

durumunda da hüküm böyledir. Devletin, haricilere karşı isyancılardan ve zimmîlerden yardım istemesinde sakınca yoktur.⁷⁸

İsyancılar ele geçirdikleri şehirde kendilerinden olmayan birisini kadı olarak görevlendirirlerse o kadıya düşen hakka uygun olarak hadleri ve kisası uygulamasıdır. Bu kadı, devletin kadısına bir kişinin şahitlerle desteklenmiş bir hakkını yazı ile bildirirse bu hak tanınır. Ancak şahitlerin, devletin kadısı tarafından tanınması ve isyancılardan olmaması gerekir. Eğer kadı, bu şahitleri tanımıyorsa söz konusu hükme icazet vermesi doğru değildir.⁷⁹

Devlet güçlerinden ölenlere şehit muamelesi yapılır. İsyancılardan ölenler ise defnedilir. Ancak cenaze namazları kılınmaz. Bununla birlikte isyancıların başlarının kesilip dolaştırılmasını da Ebû Hanîfe kerih görür. Zira bu, müsledir. Hz. Ali'den bize ulaşan, onun tüm savaşlarında müsleden kaçındığı yönündedir.⁸⁰

Devlet güçlerinden olan kişi, isyancılar safında savaşan babasını bu savaşta öldürürse ona mirasçı olabilir. İsyancı, savaşta devlet güçlerinden birisini öldürürse Ebû Yûsuf'a göre mirasçı olamaz. Ebû Hanîfe ve Şeybânî'ye göre ise bu öldürme bir te'vile dayandığı için mirasçı olabilir.⁸¹

Devlet güçlerinden birisinin, savaşta babasını ve kardeşini öldürmek için takip etmesi mekruhtur. Aynı şekilde müşrik olan oğlunu öldürmesi de mekruhtur. Ancak müşrik olan kardeşini, amcasını, dayısını öldürmesi mekruh değildir. Bununla birlikte babası onu öldürmek için saldırırsa kendisini ona karşı korur ve bu çerçevede öldürebilir.⁸²

⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, V, 526; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 209.

⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 518; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 209.

⁸⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 519; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 209.

⁸¹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 519; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 209.

⁸² Şeybânî, *el-Asl*, V, 519; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., no: 927, vr. 209.

Devlet güçlerinden olan kişi savaşta isyancıların safında öldürülürse öldüren diyet yükümlüsü olmaz. Çünkü isyancıların safında olanın öldürülmesi helaldir. Ancak isyancılardan birisi eman ile devlet güçlerinin yanına gelirse, onu öldüren diyet yükümlüsü olur.⁸³

G.6. Harbîlerle Olan İlişkiler

İsyancılar bir grup, devlet güçlerine saldırmakta olan harbîlerden yardım istemiş olabilir. Harbîlerle olan mücadelede devlet güçlerinin galebe çalması ve onları köleleştirmesi halinde isyancıların onlardan yardım istemiş olması harbîler için eman olarak değerlendirilemez. İsyancıların, harbîlerle ateşkes anlaşması yapmış olması da bu hükmü değiştirmeyecektir.⁸⁴

Müslümanların gerek harbîlerle gerekse diğerleriyle yaptıkları akitlerinde ölü ve domuz satmak ve faiz caiz değildir.⁸⁵

Ebû Hanîfe'ye harbîlere karşı müşriklerden yardım isteyen Müslümanların bu yaptığının hükmü sorulmuştur. O, İslam'ın hükmünün zahir ve galip olduğu sürece bunda bir sakınca olmadığını söylemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre kendilerinden yardım istenen bu insanlara ganimetten az bir şey verilir.⁸⁶

II. *es-Siyerü's-sağîr*'in Telif Süreci ve Sonrasında Geçirdiği Safahat

es-Siyerü's-sağîr'in telif edildikten sonra Evzâî'ye ulaşması ve *es-Siyerü'l-kebîr*'in telifi, *es-Siyerü's-sağîr*'in teliften sonra geçirdiği iki önemli safhadır.

⁸³ Şeybânî, *el-Asl*, V, 520; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 209.

⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, V, 527; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, V, 530; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

⁸⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 531; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp. , no: 927, vr. 210.

A. es-Siyerü's-sağîr'in Telifi

es-Siyerü's-sağîr'in yazıldığı tarihi net olarak tespit etmek güçtür. Ancak konuya ilişkin araştırmalarda Şeybânî'nin kitapları arasında telif sırası açısından değerlendirmeler bulunmaktadır. Sezgin'e göre *es-Siyerü's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr*'den önce yazılmıştır ve günümüze Serahsî'nin şerhi içerisinde ulaşmıştır.⁸⁷ Nitekim *es-Siyerü'l-kebîr*'de *es-Siyerü's-sağîr*'e yönelik atıflar bulunması Sezgin'in görüşünü doğrulamaktadır.

Zâhirü'r-rivâye eserleri arasında Şeybânî öncelikle *el-Asl* adlı eserini telif etmiştir. Şeybânî, *el-Asl*'ı Bağdat'a gitmeden önce Kûfe'de iken imlâ etmiştir. Ardından Ebû Yûsuf'un talebiyle *el-Câmiü's-sağîr*'i telif etmiştir.⁸⁸ *el-Câmiü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'tan sonra ise *es-Siyerü's-sağîr* telif edilmiştir. Zâhirü'r-rivâye eserler arasında Şeybânî'nin en son telif ettiği eser ise *es-Siyerü'l-kebîr*'dir.⁸⁹ Şeybânî'nin siyerle ilgili bu iki eserini hayatının son döneminde ortaya koyduğu görülmektedir.

es-Siyerü's-sağîr'in Evzâî'ye ulaşması ise Şeybânî'nin siyer alanındaki çalışmalarında ve Hanefi mezhebindeki siyer fıkhnın gelişmesinde önemli bir aşamadır. *es-Siyerü's-sağîr*, Evzâî'ye ulaştığında bu kitabı kimin yazdığını sormuştur. Irak çevresinden Şeybânî'nin yazdığı söylenince "Bu konuda tasnifte bulunmak Iraklıların haddine mi düşmüş! Onların siyer ve megazi hakkında bilgileri yoktur. Peygamberimiz ve arkadaşları Irak'tan değil, Şam ve Hicaz çevresindedir. Çünkü Irak sonradan fethedilmiştir." demiştir. Evzâî'nin bu yaklaşımı üzerine Şeybânî, siyerle ilgili çalışmalarını yoğunlaştırmış ve *es-Siyerü'l-kebîr*'i telif etmiştir. Anlatıldığına göre bu esere Evzâî bakınca şöyle demiştir: "Eğer bu kitap hadisleri de içermese Şeybânî'nin kendiliğinden bir ilim icat ettiğini ifade ederdim. Allah, Şeybânî'nin

⁸⁷ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1978, II,68.

⁸⁸ Boynukalın, "el-Câmiü's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:20, s. 33.

⁸⁹ Nedvi, *Şeybânî*, s. 138; Aydın Taş, "Şeybânî", *DİA*, XXXIX, 40; Murteza Bedir, "Ziyâdat", *DİA*, XXXIV, 483;

ictihadını doğru kılmıştır."⁹⁰ Bu konuda yapılan son araştırmalar, Evzâî'nin *es-Siyerü'l-kebîr*'e yönelik bu ifadeleri sarf etmiş olmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur.⁹¹ Zira Evzâî, 157/773 tarihinde vefat ettiğinde Şeybânî henüz 25 yaşlarında idi. *es-Siyerü'l-kebîr*, Şeybânî'nin son tasnifidir.⁹² Bu yüzden Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebîr*'i yazdığında Evzâî'nin hayatta olmaması gerekir. Şayet bu anekdotun doğru olduğu kabul edilirse bu takdirde Şeybânî'nin vefatına kadar olan 32 sene içerisinde hiç telifte bulunmadığı sonucuna ulaşılır ki Şeybânî için bu mümkün gözükmemektedir.⁹³

Evzâî'nin kitabına Ebû Yûsuf tarafından bir reddiye kaleme alınmıştır. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâî* isimli bu eserinde Ebû Hanîfe'nin ictihadlarını Evzâî'ye karşı müdafaa etmiştir⁹⁴ Evzâî'nin siyerle ilgili eseri günümüze Şâfiî'nin *el-Üm* adlı eseri içerisinde intikal etmiştir. Şâfiî *el-Üm* adlı eserinde sözü geçen üç fakihin ictihadlarını ele almıştır.⁹⁵

B. *es-Siyerü'l-kebîr*'in Telifi

es-Siyerü'l-kebîr'in telif edilmesi, *es-Siyerü's-sağîr*'in telifinden sonraki siyer fıkında önemli bir aşamadır. Zira *es-Siyerü'l-kebîr*; *es-Siyerü's-sağîr*'in yeniden ele alınarak genişletilmiş, daha fazla rivayetle desteklenmiş halidir. Nitekim *es-Siyerü's-sağîr*'in ve *es-Siyerü'l-kebîr*'in telif sürecine ilişkin olarak Evzâî ile ilgili zikredilen anekdot da bunu teyit etmektedir.

⁹⁰ İbn Âbidin, *Ukûd*, s. 19.

⁹¹ Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 43; Muhammed Hamidullah, "Şeybânî'nin Siyeri", *İslam Medeniyeti*, Haziran 1969, s. 10.

⁹² İbn Âbidin, *Ukûd*, s. 20.

⁹³ Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 43; Muhammed Hamidullah, "Şeybânî'nin Siyeri", *İslam Medeniyeti*, Haziran 1969, s. 10.

⁹⁴ Kevserî, *Bulûğ*, s. 62.

⁹⁵ Muhammed Hamidullah, "Şeybânî'nin Siyeri", *İslam Medeniyeti*, Haziran 1969, s. 10.

Kimi bibliyografik kaynakların Şeybânî'ye siyerle ilgili olarak tek bir kitap isnad etmesi de bu açıdan önem taşımaktadır. Örneğin Temîmî ve Taşköprüzade ve Brockelmann, Şeybânî'ye siyerle ilgili olarak tek bir eser isnad etmiştir.⁹⁶ Bu, iki ihtimali barındırır. Bunlardan birincisine göre söz konusu alimler, *es-Siyerü's-sağîr*'i *es-Siyerü'l-kebîr*'den müstakil bir eser olarak görmemiştir. Diğerine göre ise bu alimler; *es-Siyerü's-sağîr*'i müstakil bir eser olarak değil, *el-Asl*'ın siyer bölümü olarak görme eğilimindedir.

C. *es-Siyerü's-sağîr*'in *el-Asl* İçerisine Dahil Olması

es-Siyerü's-sağîr, günümüze *el-Asl* nüshaları içerisinde ulaşmıştır. Nitekim Haddûrî tarafından neşredilen *es-Siyerü's-sağîr*'in de *el-Asl*'ın *Siyer* bölümünden ibaret olduğu görülmüştür.⁹⁷ Hâkim Şehîd ise *el-Kâfî*'nin siyer bölümünde *es-Siyerü's-sağîr*'i özetlemiştir. Serahsî'nin, *el-Mebcut*'ta siyer bölümünün sonunda *es-Siyerü's-sağîr*'in şerhini bitirdiğini ifade etmesi bunu teyit etmektedir.⁹⁸ Bu çerçevede *es-Siyerü's-sağîr*'in ne zaman *el-Asl*'ın siyer bölümü haline geldiği önem arz etmektedir. Bununla ilgili kesin bir tarih belirlemek, mevcut verilerle mümkün gözükmemektedir. Şu kadarı var ki Şeybânî, yazdığı son eser olan *es-Siyerü'l-kebîr*'de *el-Asl*'a ayrı *es-Siyerü's-sağîr*'e ayrı atıfta bulunmuştur.⁹⁹ Bu çerçevede *es-Siyerü's-sağîr*, *el-Asl* nüshaları içerisinde Şeybânî'nin vefatından sonra yer almış olabilir.

Konuya ilişkin olarak yapılan son araştırmalar, Şeybânî'nin *el-Asl*'ı önce *Kitâbü's-salâ*, *Kitâbü'l-buyû*' gibi kitap kitap yazdığını göstermiştir. Ardından bu kitapların bir araya getirilmesiyle *el-Asl* meydana gelmiştir. Kimi müelliflerin Şeybânî'ye *Kitâbü's-salâ*, *Kitâbü'z-zekâ*, *Kitâbü'n-nikah* vb. kitaplar isnad etmeleri bundan

⁹⁶ Temîmî, *Tabakat*, s. 34.

⁹⁷ Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr* (nşr. Mecid Haddûrî), Beyrut 1975; Abdulkadir Yılmaz, "Hanefi Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat", *Rihle*, Sayı:12, 2011, s. 61.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, X, 144.

⁹⁹ Serahsî, *Şerhu's-siyerü'l-kebîr*, V, 385.

kaynaklanmaktadır.¹⁰⁰ Diğer bir ifadeyle bunlardan kasıt, Şeybânî'nin sonradan *el-Asl* içerisinde topladığı kitap başlıkları altındaki bölümlerdir.¹⁰¹ *es-Siyerü's-sağîr* de bu çerçevede değerlendirilebilir. Ancak bu konuda kesin bir hükme ulaşmak, mümkün gözükmemektedir. Zira bibliyografik kaynaklar; *es-Siyerü's-sağîr*'in, zâhirü'r-rivâye eserlerin diğerlerinden – *es-Siyerü'l-kebîr* hariç- sonra telif edildiğinde görüş birliği içindedir. Daha önce de değinildiği üzere Şeybânî, en son eseri olan *es-Siyerü'l-kebîr*'de *el-Asl*'a ayrı *es-Siyerü's-sağîr*'e ayrı atıfta bulunmuştur. Bu, *es-Siyerü's-sağîr*'in Şeybânî'nin vefatından sonra *el-Asl*'a dahil olmasını mümkün hale getirmektedir.

SONUÇ

Klasik bibliyografik kaynaklar doğrultusunda konuya yaklaşıldığında *es-Siyerü's-sağîr*'in müstakil bir eser olarak telif edildiği görülür. Ancak günümüze *el-Asl*'ın siyer bölümü olarak intikal etmesi, eserin telif edildikten bir müddet sonra *el-Asl* içerisine dâhil edildiğini gösterir. Bu yüzden henüz *el-Asl*'dan ayrı, müstakil bir *es-Siyerü's-sağîr*'den bahsetmek mümkün değildir. *es-Siyerü's-sağîr*'in ne zaman *el-Asl* içerisine dahil edildiği konusunda ise *es-Siyerü's-sağîr*'e yönelik atıflar önem taşır. Yaptığımız araştırmalar, *es-Siyerü's-sağîr*'e müstakil bir eser olarak atıfta bulunan eserlerden birisinin yine Şeybânî'ye ait olan *es-Siyerü'l-kebîr* olduğunu göstermektedir. *es-Siyerü'l-kebîr*'de *es-Siyerü's-sağîr*'e ayrı, *el-Asl*'a ayrı atıfta bulunulması bu açıdan önem taşır. Ancak *es-Siyerü'l-kebîr*'in günümüze Serahsî tarafından yapılan şerhi ile birlikte ulaşması ve şerh ile metin arasında yer yer tedahüllerin bulunması bu açıdan önemli bir sorun teşkil etmektedir. Zira bu eserde *es-Siyerü's-sağîr*'e yönelik atıfların Şeybânî'ye mi yoksa Serahsî'ye mi ait olduğunu tespit güçleşmektedir. Ancak her iki durumda da *es-Siyerü'l-kebîr*'in

¹⁰⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 257.

¹⁰¹ Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 29; Abdulkadir Yılmaz, "Hanefi Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat", *Rihle*, Sayı:12, 2011, s. 61.

Şeybânî'nin son eseri olduğu dikkate alındığında *es-Siyerü's-sağîr*'in *el Asl* ile birleşmesinin onun vefatından sonraki bir zamana tekabül ettiği düşünülebilir.

Şeybânî'nin telif ettiği bazı eserleri –meseleleri daha derin olarak inceleyerek- yeniden müstakil bir eser olarak telif etmesi de bu çerçevede önem taşır. *el-Camiü's-sağîr*'den sonra *el-Câmiü'l-kebîr*'i telif etmesi buna örnek teşkil etmektedir. *es-Siyerü's-sağîr* ile *es-Siyerü'l-kebîr* arasındaki ilişkinin de buna benzer nitelikte olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Bedir, Murteza, “ez-Ziyâdât”, *DÎA*, XXXIV, 483.

Boynukalın, Mehmet, “el-Câmiü's-sağîr li'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî Dirâse Tevsîkiyye Tahlîliyye Nakdiyye”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, 2008.

..... , *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul 2009.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1993.

Desûkî, Muhammed, *el-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî ve eseruhû fi'l-fıkhî'l-islâmî*, Katar 1987.

Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad.

Eser, Esra Kılavuz, *İmam Muhammed'in el-Câmiü's-sağîr Adlı Eserinde Teklîfî Hükümlerin Tasnif ve İfadelenendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 927.

Hamidullah, Muhammed, “Şeybânî'nin Siyeri”, *İslam Medeniyeti* (Şeybânî Özel Sayısı, y. 2, sy. 20, İstanbul 1969).

İbn Âbidin, *Ukûdu resmi'l-müftî*, Bulak 1272.

İbn Hümam, *Fethü'l-kadir*, Beyrut 2003.

İbn Kutluboga, Kâsım, *Tâcü't-terâcim*, Bağdat 1962.

Kādîhan, *Şerhu'l-Câmi's-sağir*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funun*, İstanbul 2007.

Kevserî, Zâhid, *Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî*, Mısır 1355.

Kureşî, Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize 1993.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim, *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliü'l-Câmia's-sağir*, Pakistan 1990.

Nedvî, Ali Ahmed, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fikhi'l-islâmî*, Dımaşk 1996.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, İstanbul 2013.

Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (doktora tezi, 1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1978.

Serahsî, *el-Mebcut*, Beyrut 1989.

..... , *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, Beyrut 1997.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sağîr*, İstanbul 2009.

....., Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Asl* (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2009.

Taş, Aydın, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003.

....., "Şeybânî Muhammed b. Hasan", *DİA*, XXXIX, 38-41.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir, *Tabakatü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1983.

Yılmaz, Abdulkadir, "Hanefi Mezhebinin Rical ve Kitabiyatına Dair Bazı Tetkikat", *Rihle*, Sayı:12, 2011, s. 61.

Yılmaz, Ömer, "*el-Câmiu's-sağîr* ve Hanefi Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından Şerhi *en-Nâfiü'l-kebir*", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2012.

Yiğit, Metin, "İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012.

Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Mısır 1366.

KUR'AN'DA İSRAF KAVRAMININ SEMANTİK TAHLİLİ

Adil ÖKSÜZ*

Özet

Bu makalede israf kavramının semantik analizi yapılacaktır. Diğer bir ifadeyle aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır. Kur'an Ve Sünnette nasıl bir israf tasavvuru vardır? Hz. Peygamber ve Sahabenin anlam dünyasında neye tekabül etmektedir? İslami gelenek, zamanla bu kavramı nasıl algılamıştır? Neticede İslam'ın israfa bakış açısı resmedilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsrif, tebzir taktir, mütrefin.

The Semantic Analysis of "Israf" (the Concept of Waste) in the Qur'an

Abstract

In this article the concept of waste will be semantic analysis. In other words, answer the following questions will be sought. How the waste imagine in the Qur'an and Sunnah? What the corresponds in the meaning world of the Prophet and his companions? How this concept has detected over time in the Islamic tradition? As a result, waste viewpoint of Islam will be tried to be portrayed.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Key Words: “İsrâf” Waste, prodigality, stinginess, consumption society.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te israf, itikadî, amelî ve ahlakî olmak üzere her türlü ifrat ve tefriti kapsayan bir semantik alana tekabül etmektedir. Toplumsal hayatın birçok yönü özellikle de mali konular için söz konusudur. Kur'an'da israf konusu, Karun, Firavun ve Lut kavminin taşkınlık ve savurganlığı örnekleri üzerinden anlatılır.¹ İnkâr ve şirkte aşırıya gitme, insanları yoldan çıkarma, masum bir cana kıyma, ahlaksızlıkta sınır tanımama, lüks ve debdebe ile yaşadıkları toplumu helake sürükleme, yetim malı yeme, günah işlemekten öte günahlarla hem dem olma, yeme-içmede ve giyinmede itidali kaybetme ve hatta ibadette aşırılığa gitmeye kadar pek çok husus israf kategorisindedir.² İsrâf malla sınırlı değildir. Ömür, sağlık gençlik, ilim gibi Allah'ın lütfettiği her bir nimet için israf söz konusudur³.

Haddi aşma ve itidali kaybetme anlamında kullanılan israf, insanlık tarihi kadar eskidir. İblis bu manada ilk müsrif olarak kabul edilebilir. Tarih, israfın kölesi olmuş milletlerin mezarlığı gibidir. Nice medeniyetler israf ve sefahetin içinde yok olup gitmişlerdir. Tüketirken adeta tükenmişlerdir. Lut kavmi, Mısır Firavunları ve tarih içindeki nice Karunlar, hep haddini aşarak şımarmış, lüks ve debdebenin sarhoşluğu içinde savrulmuşlardır. Şu kadar var ki, israf ve savurganlık, hiçbir dönemde yirmi birinci yüzyıldaki gibi bir yaşam biçimine ve kitlesel boyutlara ulaşmış değildir. Modern dönemde fakirliğin ve yetersiz kaynakların bir sonucu olarak ortaya çıkan ihtiyaç ve istekleri karşılamak için üretim merkezli sosyo-politik ve ekonomik yapılar geride kalmıştır. Bunun yerine tüketim ve sınırsız istekleri tatmin üzerine kurulu bir sosyo-ekonomik yapı

¹ A'raf,7/81; Yunus, 10/83

² Al-i İmran, 3/147; Zümer, 39/53

³ Daha geniş bilgi için bk. Hikmet Akdemir, “Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, (2001) s. 30-40.

hâkim olmuştur. Böylece gerçek ihtiyaç ve isteklerin yerini sun'î, yapay ihtiyaçlar ve istekler almıştır.

Özellikle, görenek ve tiryakiliğin tetiklemesiyle de arzu ve isteklerimiz önü alınmaz bir hâle gelmiştir. Bunlar zamanla öyle büyümüş, kabarmış ve şişmişlerdir ki, içinde yaşadığımız çevrenin de tesiriyle arzular körüklenmiş ve bir yönüyle insanlar o tüketimin müptelâsı hâline gelmişlerdir. Hatta insanlar gerçekte ihtiyaç olmayan şişirme ve yapay ihtiyaçların peşinde koşmakla da yetinmeyip tüketim mallarını kendilerine sağladığı işaret değeri için almaya başlamışlar, tüketimi bir kimlik inşasına dönüştürmüşlerdir⁴. Tüketim mallarının sembolik değeri üzerinden farklılık kazanmaya ve toplumsal statü elde etme çabasına girmişlerdir. Nasreddin Hoca'nın "ye kürküm ye" fıkrasındaki espri, toplumsal süreçlerin zorunlu kıldığı bir olguya dönüşmüştür. Geçmişte kınanan ve yerilen bu hal, günümüzde kitlesel bir boyuta inkılâp edip, adeta meşruiyet kazanmıştır. İşaret değerleriyle organize olan markaların tutsağı haline gelen toplumlara eşya ve meta hükmetmeye başlamıştır. Bu ise insanın kendisine yabancılaşmasını doğurmuştur.

İsraf sosyolojik siyasi ve psikolojik açılardan incelenebilir. Girişte sosyolojik boyutuna dair bazı hususlara değinilse de bu makalede Kur'an'da israf kavramının semantik analizi yapılacaktır. Diğer bir ifadeyle aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır. Kur'an ve Sünnette nasıl bir israf tasavvuru vardır? Hz. Peygamber ve Sahabenin anlam dünyasında israf neye tekabül etmektedir? İslami gelenek, zamanla bu kavramı nasıl algılamıştır? Bir de günümüzde israf nasıl algılanmaktadır? Neticede İslam'ın İsrafa bakış açısı ve onun zaman ve mekanları aşan ufku resmedilmeye çalışılacaktır.

İsrafın Sözlük Anlamı

İsrâf kelimesi 'serefe' fiil kökünden türetilmiş bir masdardır. Bu fiil köküyle ilgili klasik sözlüklere bakıldığında birkaç anlamın öne

⁴ İsmail Demirzen, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. X, sayı: 3, s. 103-104.

çıktığı görülmektedir. Öncelikle zikredilmesi gereken “haddi aşmak” anlamıdır. Zıddı ise itidal ve adalettir. Bu husus sözlüklerde ölçünün, itidalin ve orta yolun ihlali, dengelerin ifsadı anlamında *مجاوزه القدر او* ifadesiyle anlatılmaktadır. Haddi aşmak anlamı yine sözlüklerde “بَحَاوُزُ مَا حُدَّ لَكَ” ifadesiyle kişinin haddini bilmemesi ve kendine çizilen sınır ve çizgiyi çiğnemesi olarak tasvir edilmektedir. İkinci olarak zikredilen bir anlamı da ‘gaflette bulunma, gereken önemi vermeme, fark edememe, dalgınlığına gelmedir. Bununla alakalı sözlüklerde “مَرَزْتُ بِكُمْ فَسَرَفْتُكُمْ” Size rastladım ama sizi fark edemedim.” cümlesi misal olarak getirilmektedir. Bu ikinci anlam ile irtibatlı olarak “serefe” fiil köküne “bir işte hata etmek, isabetsiz iş yapmak, yerli yerinde yapmamak manası da yüklenmektedir. Nitekim Cerir b. Ferezdak’ın Emevileri methederken söylediği: “onların ihsan ve iyiliklerinde ne başa kakma ne de israf söz konusudur - مَا فِي عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرَفٌ - manasındaki beyiti, bu konuda klasik sözlüklerde misal olarak verilir. Şiirdeki “seref” kelimesi “hak etmeyene verip de müstahik olanı mahrum bırakmak suretiyle ihsanda bulunacakları yerle ilgili hata etmezler.”⁵ şeklinde açıklanmıştır.

Yine seref masdarına “صَرَاوَةٌ” ‘bir şeye aşırı düşkünlük ve bağımlılık’ anlamı da verilir.⁶ Bu anlam ile ilgili Hz. Âişe (r.a)’dan “Et yemeği de tıpkı şarap gibi bağımlılık ve alışkanlık yapar manasına “إِنَّ لِلْحَمِّ سَرَفًا كَسَرَفِ الْخَمْرِ” hadisi nakledilir.⁷ İpek böceğinin dut yaprağını yiyip bitirmedeki aşırılığı sebebiyle “sürfe” diye isimlendirilir ve

⁵ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, 1414, IX, 149.; İbn Faris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, Beyrut 1979, III, 153.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 149.

⁷ İbn Esir, Mecdüddin Mübarek b. Muhammed Cezeri, *Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, tahk.: Mahmud Muhammed Tınahi-Tahir Ahmet Zavi, Daru'l-Fikir, Beyrut 1979, II, 361-362.

serefe fiiliyle tasvir edilir.⁸ Zemahşerî (v. 538/1144), bu kelimenin zamanla anlamında genişleme olduğunu ve annenin bebeğine fazla süt vererek çocuğun midasını bozması, suyun faydasız bir şekilde akması, kalbin gaflette olması, akıl azlığı gibi anlamlarında da kullanıldığını zikreder.⁹

Birçok meziyetinin yanında Kur'an kelimeleri için klasik bir sözlük mahiyetinde olan Taberî (v. 310/923), tefsirinde israf hakkında şu açıklamaları yapar: "İsraf, bir şey hakkındaki mübah ve meşru alanın dışına çıkararak haddi aşmaktır. Bu haddi aşma bazen ifrat şeklinde olur ve bu durum dilde yaygın kullanıma göre sülasi mezid rubai/if'al kalıbıyla (esrafe yüsrifu israfen) dile getirilir. Bazen de bir şeyde kusur, hata ve eksik yapma manasında taksir şeklinde olur ve bu durum da dilde ekseriyetle sülasi mücerred kalıpla (serife yesrafü-serafen) ifade edilir.¹⁰

Bütün bu kullanımlara bakıldığında serefe fiil kökü bir şeyde ifrata gidip tefrite düşerek hata etmeyi, haddi aşmayı, zevk u safâ düşkünlüğünü, hafif meşrepliği, sınır ve kural tanımamayı ifade etmektedir.¹¹

2. İsrafın Terim Anlamı

İsraf kavramı ahlakî yönü ağır basmakla beraber fıkı da ilgilendiren boyutuyla, değişik açılardan tanımlanmıştır. Rağıb İsfehanî (v.502/1108) israfı, "insanın fiil ve eylemlerinde haddi

⁸ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, Beyrut 1987, IV,137; İbn Faris, *Mucemu Mekayisi'l-Luğa*, III, 153; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 148-149; Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Beyrut 1975, XXIII, 428-450; Rağıb İsfehanî, *Müfredât*, Dimeşk 1992, s. 408;

⁹ Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa*, Beyrut 1998, I, 451.; Bk. Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, "*Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*", Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., III, 216.

¹⁰ Taberî, Ebu Cafer, *Camii'l-Beyan*, Daru Hicr 2001, VI, 408.

¹¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 149-151.

aşmasıdır ve ekseriyetle infak ve harcamalarla ilgili olarak kullanılmaktadır” açıklamasını yapar.¹²

Seyyid Şerif Cürcanî (v. 816/1413), israf ile ilgili birkaç tanım zikreder. Şöyle ki: (a) “Basit ve değersiz bir maksat için çok mal harcamaktır.” Diğer bir tarif ise, (b) “kişinin harcamalarında haddi aşmasıdır.” Bu durum bazen haram yemekle, bazen de helal malda itidalin ve ihtiyacın üstünde yemek ve harcamakla olur. Yine israfın niceliksel bir boyutu olduğu bu nedenle hak ve hukukun ölçülerine riayet etmeme manasının da bulunduğu zikredilir. Bir başka israf tanımı ise, (c) “bir şeyi ihtiyaç duyulan miktarın dışında gereğinden fazla sarf etmektir. Eğer bir şey gereksiz yere sarf edilirse buna da tebzir denir.”¹³

Ebu'l-Bekâ Kefevî (v. 1095/1684) ise, son tarifi eserinde zikreder ve tebzir ile israf arasındaki farka dair açıklamalarda bulunur. Bu farka ilave olarak da israfı, kemmiyyet/nicelik itibarıyla bir haddi aşma, tebziri ise hakkın konumuna karşı bir sınır tanımama olarak tasvir eder.¹⁴ Tehânevî (v. 1158/1745) ise eserinde Cürcanî'nin üçüncü israf tarifini aynen iktibas eder ilave bir açıklamada bulunmaz.¹⁵

Birinci ve ikinci tarifte israf, özellikle mal ile ilgili harcamalarla kayıtlanmıştır. Birincide malın çirkin ve basit bir gaye için fazladan harcanmasına vurgu vardır. Üçüncü tanımda ise sarf edilen nesne mutlak bırakılmıştır.

Terim anlamlarına bakıldığında da israf kavramının daha çok mali harcamalarla irtibatlı olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Nitekim Elmalılı M. Hamdi Yazır bu hususu “İsraf, mal sarfında meşhur ise de o, insanın yaptığı herhangi bir fiilde de haddini aşmasıdır.”¹⁶ şeklindeki izahla israf tarifine ayrı bir açıklık getirir. O

¹² Rağıb, *Müfredât*, s. 407.

¹³ Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Beyrut 1983, s. 23-24.

¹⁴ Ebu'l-Bekâ Kefevî, *Külliyat*, Beyrut 1993, s. 113.

¹⁵ M. Ali Tehanevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996, I, 176.

¹⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dînü Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts, VI, 4133.

bakımdan denebilir ki, Cenab-ı Hakk'ın insana vermiş olduğu öyle nimetler vardır ki bugün onlara bir kıymet biçmek oldukça zordur. Bu hususlara dikkat çeken Hz. Peygamber (s.a.s) : “beş şey gelmeden önce şu beş şeyin kıymetini biliniz.”¹⁷ buyururken, bunlardan birisinin de ‘zaman’ olduğunu tembihler.

İsraf kavramını sözlük ve terim anlamlarıyla sunduktan sonra Kur'an ve onun müfessiri konumundaki Sünnet açısından analizine geçebiliriz:

3. Kur'an-ı Kerim'de İsrif

Kur'an-ı Kerim'de takriben yirmi iki ayette geçen “s-r-f” fiil kökü ekseriyetle isim olmakla beraber hem isim hem de fiil olarak kullanılmaktadır. Kur'an'daki ilgili ayetler incelendiğinde kelimenin kök anlamı olan haddi aşma bütün türevlerinde var olmakla beraber içinde bulunduğu terki ve nazmın bir neticesi olarak yeni manalar da kazanmıştır.

Diğer bir grup ayette ise müminlerin aşırı derecede günaha ve isyana dalmasını anlatmaktadır. Birkaç ayette ise, infak ve harcamalarda aşırılığa ve ifrata gitmeyi ifade eder bir kullanım içinde geçmektedir. Bu semantik yapıyı ve israf kavramıyla ilgili anlam alanını meydana getiren diğer kavramları yukarıdaki tertibe göre analiz etmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

3.1. İtikadî Konularda İsrif

Bir grup ayette Müşriklerin İslam öncesi dönemden tevarüs ettikleri ve devam ettirdikleri ritüelleri ve küfür kaynaklı olmakla beraber inkârda ve şirkte aşırılığı, zulmü ve temerrüdü ifade etmektedir:

¹⁷ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavi, *Meâlimu't-Tenzil*, Daru'd-Taybe, Riyad 1993, VI, 221.; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 127.; Ali Müttaki b. Husamü'd-Din Hindi, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Ekvali ve'l-Ehvali*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, XV, 879.

“Asmalı-asmasız bağ ve bahçeleri, mahsûlleri, çeşit çeşit hurma ve ekinleri, birbirine şekil ve renk yönünden benzer, tat bakımından benzemez tarzda yaratıp yetiştiren hep O’dur. Her biri mahsul verince ürününden yeyin, devşirildiği gün hakkını (öşrünü) da verin, israf etmeyin, çünkü O müsrifleri sevmeyiz.”¹⁸

İmam Maturîdî'nin Tevilat'ta dikkat çektiği gibi bu ayetin siyak ve sibakına bakıldığında Müşriklerin gerek bazı hayvanlarla ilgili gerekse ekin ve mahsulâtla ilgili uydurdukları şirk uygulamalarından bahsetmektedir.¹⁹ Kur'an, bu ayetteki israf kavramını Allah hakkında asılsız iddialarda bulunma anlamında iftira ve şirk kelimeleriyle birlikte kullanmakta, nihayetinde ise bu fiilleri hutuvat-ı şeytan olarak isimlendirmektedir.

“Artık Allah’a karşı gelmekten sakının da bana itaat edin. Sakın işi gücü dünyada fesat çıkarıp nizamı bozmak olan, düzeltme için ise hiç bir gayretleri bulunmayan o haddi aşanların (müsriflerin) isteklerine uymayın.”²⁰

Hiz. Salih (a.s.)'ın Semud kavmine hitabının ve nasihatinin anlatıldığı bu ayette Semud halkı, müsrif olarak isimlendirilmektedir. Gerekçe olarak da yeryüzünde fesat çıkardıkları ve yeryüzünün ve insanlığın ıslahı işine hiç yanaşmadıkları beyan edilmektedir. Bu ayette anlatılan müsrifler, Taberî ve Kurtubî'nin de belirttiği gibi Neml suresi 48. ayette beyan edilmektedir. Bunlar şehirde fesat çıkaran ve Hiz. Salih'e mucize olarak verilen deveyi kesen dokuz çetedir.²¹

İsrâf kavramının Kur'an'daki kullanımını adına dikkat çekilmesi gereken bir ayet de şudur: *“Resuller cevap verdiler: Uğursuzluğunuz*

¹⁸ En'am, 6/141.

¹⁹ Maturîdî, *Tevilatü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2004, II, 183.

²⁰ Şuara, 26/150-152.

²¹ Taberî, *Camii'l-Beyan*, XVII, 624; Kurtubî, *Câmi' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1995, XIII, 120.

sizinle beraber, sizin kendinizdedir, irşâd edildiniz diye mi böyle söylüyorsunuz? Haddi aşan toplumun tekisiniz siz.”²²

Bu ayette ve Neml suresi 47. âyette kendilerine peygamber gönderilen Semud kavmi ve havarilerin gittiği şehir²³ halkı elçilerin kendilerine gelişini uğursuzluk olarak algulamaktadırlar. Akıllarını başlarına devşirmeleri ve imana gelmeleri için bazı sıkıntılarla imtihan edilmişlerdi. Hatta elçilere bile iman etmemenin bazı kötü sonuçları olacağını hissediyorlardı. Allah’ın takdirini uğursuzluk olarak anlamak, gafil bir kalbin ve aklın eseri sonucu Kur’an’da israf yani haddini aşma olarak tanımlanmaktadır. Yukarıdaki ayetteki müsrif kavramını Mukatil b. Süleyman, müşrik olarak yorumlamaktadır. Zira ona göre şirk, günahların en aşırısı en uçta olanıdır.²⁴ Kutup ise, ‘siz düşüncenizde ve olayları değerlendirmenizde haddi aşp ölçüyü kaçıyorsunuz. Bunun için de öğüt ve uyarıya tehditle karşılık veriyor, hak yola çağrıya, taşa tutma ve işkence ile mukabelede bulunup fesat çıkarıyorsunuz’ der.²⁵ Maverdî ve Kurtubî bu ayetteki israfın ifsat anlamına geldiğini, Ebu Müslim İsfehanî ismiyle meşhur müfessir İbn Bahr’dan naklederler.²⁶ Bu açıklama, israf ile ifsat arasındaki semantik bağı gösteren önemli bir bilgidir.

3.2. Ahlakî Yozlaşmada İfrat ve Tefrit

Kur’an-ı Kerim ahlakî alandaki ifrat ve tefritleri de israf olarak nitelendirmektedir. Aşağıdaki ayette Lut kavmi örneği üzerinden önemli bir ahlaki sapma ve haddi aşma anlatılmaktadır.

²² Yasin, 36/19.

²³Bu Şehrin Antâkya şehri olduğu ve o dönemde büyük ve geniş bir şehir olduğu söyleniyor. (Yazır, *Hak Dînî Kur’ân Dili*, VI, 4017).

²⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsirül-Kur’an*, Beyrut 2003, III, 84.

²⁵ Seyyid Kutup, *Fizilali’l-Kur’an*, Daru’ş-Şuruk 1986, V, 2962.

²⁶ Maverdî, *Nüket ve’l-Uyûn*, Beyrut ts., V, 12; Kurtubî, *age*, XV, 18.

"Siz kadınların ötesinde, şehvetle erkeklere gidiyorsunuz ha! Yok, yok anlaşıldı! Siz haddini aşmış bir milletsiniz!"²⁷

İnsan tabiatına ters, erkek ve kadın olarak yaratılıştaki ilahi hikmete zıt çok büyük bir ayıp ve aynı zamanda çirkinliği aşikâr olan bir günahı işleyen Lut kavminin ahlaksızlığına gerekçe olarak ayette israf gösterilmekte ve söz konusu bu çirkin fiili işleyen kimselere haddini aşmış bir topluluk ve bu fiile de israf denmektedir. Şuara suresi 166. ayette Lut kavmi bu müsrif kelimesine mukabil olarak azgın ve haddini aşmış manasındaki "*âdûn*" ifadesiyle nitelendirilmektedir.²⁸ Bu bağlamda müsrif terimi mücrim terimiyle aynı semantik yapı içinde yer almaktadır. Yine Firavun'un halkına ve israiloğullarına karşı despot, zorba ve kibirli halinin anlatıldığı ayetlerin²⁹ akabinde Firavun ve çevresindekiler müsrif ve mücrim olarak tavsif edilmektedir.

İsrâf yukarıdaki ayetlerden anlaşıldığı üzere inkârcıların gerek inanç gerekse ahlak alanında her türlü ifsat, azgınlık ve sınır tanımazlıklarının ismi ve gerekçesidir. İsrâf, isyan ve günaha müptela olmayı ve bu sahadaki alışkanlıklarını devam ettirmeyi ifade eder. İsrâf sadece kâfir ve müşrikleri ilgilendiren bir fiil değil, aynı zamanda Müslümanlarda da görülen bir sıfattır. Bu manada büyük günah işlemek ve günah işlemek de aşırı gitmek anlamına gelir.

3.3. Günahlara Dalmak Anlamında İsrâf

Kur'an'ı- Kerim'de bu konudan açıkça ve sarahatle bahseden iki ayet-i kerime vardır. Birincisi hayatlarını Allah'a adanmış Rabbanîlerin dualarının nakledildiği şu ayettir: *"Evet onların bu durumda dedikleri sadece şu oldu: "Ey bizim kerîm Rabbimiz, günahlarımızı*

²⁷ A'raf, 7/81.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut 1995, II,121; Razî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrut 1997, V, 311.

²⁹ Yunus, 10/83; Duhan 44/30-31.

ve işlerimizdeki aşırılıklarımızı affet! Ayaklarımızı hak yolda sabit kıl ve kâfirler gürûhuna karşı bize yardım eyle!”³⁰

Ayetin mealinde de görüldüğü gibi kendilerinden övgü ile söz edilen rabbânîlerin işlerindeki ifrat ve tefritler veya taksirler diğer bir ifadeyle inkar ve şirkin dışındaki günahlardır. Kendi iç murakabe ve muhasebelerinin gereği, bu bazen hata, kusur ve eksiklik, bazen de aşırılık ve haddi aşma şeklinde ortaya çıkabilir ve büyük günahlara kadar uzanır.³¹ Bu ifâdenin muhtevasına, ister büyük ister küçük olsun, bütün günahlar girmiş olur. Nitekim sözü edilen bu rabbânîlerin, günahın büyük olmasından ve cezası da büyük olacağından dolayı, daha sonra özellikle büyük günahlarını zikretmişlerdir ki, bu da onların *“ve işimizdeki taşkınlığımızı...”* sözlerinden kastedilen husustur. Çünkü herhangi bir şeyde israf etmek, onda aşırı gitmektir.³²

Diğer ayeti kerime ise şudur: *“De ki: “Ey çok günah işleyerek kendi öz canlarına kötülük etmede haddi aşarak ileri giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, gafur ve rahîmdir.”³³*

Bu ayetle ilgili sebebi nüzul rivayetlerine bakıldığında, ya Hz. Vahşi ve benzeri kimselerin İslam’a girmek isteyip de, Müslüman olmadan önce işledikleri büyük günahlardan dolayı tövbelerinin kabul edilmeyeceğini düşünen insanlar hakkındadır. Ya da İslam’a girdikten sonra uğradığı işkenceler sebebiyle irtidat etmeye zorlanan ve bunu sözde kabul eden kişiler veyahut da hicret edemeyen Müslümanlar hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir. Taberî her iki rivayeti de kapsayacak şekilde meseleye yaklaşır ve ayetin hem tevbe ederek İslam’a girmek isteyenlerin geçmiş günahlarının affedileceğini, hem de mü’minlerin büyük günahlarının

³⁰ Âl-i İmran, 3/147.

³¹ Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de İsrâf Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı 1, s. 35.

³²Razî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrut 1995, III, 381.

³³ Zümer, 39/53.

bağışlanacağını umar ve ayetin umum ifade ettiğini tercih eder.³⁴ Ayetteki “Allah bütün günahları affeder” ifadesinden anlaşılmaktadır ki buradaki günahlar içine şirk dahil değildir. Çünkü şirk başka bir ayette³⁵ ifade edildiği üzere affedilmez.

3.4. Malî Harcamalarda İsrâf

Birkaç ayette ise israf terimi, infak ve malî harcamalarda aşırılığa ve ifrata girmeyi ifade eder bir kullanım içinde geçmektedir. Bu anlam insanlar arasında yaygın ve İsrâf denildiğinde ilk akla gelen meşhur anlamdır. Aşağıda arz edilen ayet bu manayı içermektedir:

*“Ey Âdem’in evlatları! Her namaz vaktinde mescide giderken, süsünüz olan elbisenizi giyinin. Yiyin, için fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri asla sevmez.”*³⁶

Bu ayetin sebebi nuzûlü olarak, müşriklerin “biz günah işlediğimiz elbiselerle tavaf yapmayız diyerek Ka’be’yi çıplak tavaf etmeleri zikredilir. Yine müşrikler hacc esnasında çok az yemek yer ve özellikle et yemezlerdi. Bu durum Allah Rasûlü’ne sorulmuş ve bunun üzerine de bu ayet nazil olmuştur.³⁷

Bu ayet bütün insanlığa hitap etmektedir. Özellikle de mescidlere giderken veya mescidlerde bulunurken ifadesi müşriklerin şirkle karışık tavaflarına hasredilemez. Onların sözde ibadetlerini düzenleme ile anlamı sınırlanamaz. Burada çok açık bir şekilde müminlere de hitap vardır. Sebep hususi olsa da hüküm umumdur. Mescidden maksat ise namaz kılınan bütün mekanlar olabileceği gibi secde etmeye müsait mescid hükmündeki mahallere de işaret vardır.³⁸ Ayette geçen yemek ve içmek fiillerinin akabinde israf kelimesinin gelmesi, buradaki aşırılığın mali konularla yemek ve içmek gibi hususlarla ilgili olduğu açıktır. Bu bazı müfessirlerin

³⁴ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, XX, 225.

³⁵ Nisa, 4/48.

³⁶ A'raf, 7/31.

³⁷ Vâhidî, Ebu'l-Hasen, *Esbabü Nuzûli'l-Kur'an*, Beyrut ts., ss. 228-230.

³⁸ Kurtubî, *age*, VII,188.

yorumunda olduğu gibi kişinin helal kazancını saçıp savurması şeklinde olabileceği gibi helal dairesini aşmış helal kazanç yerine haram yemesi helali harama karıştırması tarzında da olabilir.³⁹ Nitekim ayetin devamına yani siyakına bakıldığında da ilgili ayetlerin son yorumu desteklediği görülür.

Bu ayetin tefsirinde müfessirler bazı hadisleri zikretmektedirler⁴⁰: “Yiyiniz içiniz ve sadaka veriniz. Kibir ve israfa düşmedikçe giyiniz. Zira Allah (c.c.) nimetinin eserini kulunun üzerinde görmek ister.”⁴¹

Bazı müfessirler de ayetteki israfı aşırı derecede yemek yeme olarak tefsir etmişler ve şu hadis-i şerifle meseleyi açıklama yoluna gitmişlerdir: “Aslında Ademoğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Ademoğluna belini doğrultması için birkaç lokma yeter. Fakat illa yemek yiyecekse hiç olmazsa midesinin üçte birini yiyeceğe, üçte birini içeceğe diğer üçte birini ise nefesine ayırsın yani boş bıraksın.”⁴²

Suyutî (v. 911/1505), ilgili ayetin tefsirinde ayrıca şu hadisi zikretmektedir: “Canının her çektiğini yemek israftır.”⁴³ Bu hadiste anlatılmak istenen şey, meşru ve helal dairede bile olsa aşırılığa düşmek ve dalmak hem yanlış hem de hatalı bir davranış olduğuyla ilgili bize tembihte bulunmaktadır. Zira böyle bir davranış hikmete ve nefis terbiyesine aykırıdır.⁴⁴

Mali harcamalardaki savurganlığı ve aşırılığı israf olarak niteleyen bir diğer ayette şudur: “*Rahman'ın o has kulları,*

³⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul 1985, III,401; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, Riyad 1993, III, 225; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, Beyrut 1994, III, 144.

⁴⁰ Taberi, *Camiu'l-Beyan*, X,155; İbn Kesir, *Tefsir*, III,400-403; Suyutî, *Dürri'l-Mensûr*, Beyrut ts., III,445.

⁴¹ Tirmizî, Ebu İsa, *Cami'u's-Sahih(Sünen)*, İstanbul 1992, “Edeb”, 43.

⁴² Tirmizî, “Zühhd”, 47; İbn Mace, Hafız Ebi Abdilleh Muhammed b. Yezid Gazvini, *Sünen*, İstanbul 1992, “Et'ime”, 3.

⁴³ İbn Mace, “Et'ime”, 51.

⁴⁴ Akdemir, “Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı”, s. 41.

harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranırlar; bu ikisinin arasında bir denge tutturlar."⁴⁵

Yukarıdaki ayette israf kelimesi cimrilik anlamına gelen "taktir" terimiyle karşıt olarak zikredilmiştir. Taktir "ka-te-ra" fiil kökünden türetilmiştir. Bu fiil sözlükte cimrilik etmek ve ailesinin nafakasını kısmak gibi anlamlara gelir.⁴⁶

M. Hamdi Yazır bu ayetin tefsirinde, israfın mahiyeti ve sınırları ile ilgili önemli açıklamalarda bulunur: "İsraf herhangi bir şeyde haddini aşmaktır. İnfaktaki israf da harcamalarda haddini aşmaktır. Harcama ya bir zaruret, ya bir hacet ya da bir hüsün için yapılır. Zaruri olan harcama (masraf) yapılmayınca hayat mümkün olmaz. Hacet (haciyyat) olan bir masraf yapılmazsa güçlük çekilir. Mesela doyacak kadar yemek yeme bir hacettir. Tahsinî olan masraf yapılmazsa güzel olmaz. Hoş yemek gibi. Fert ve cemiyetin kendi kesbine (kazancına) göre bu mertebelerden bir haddi vardır. Şu halde ne zaruret ne hacet ne de hüsün olmayan faydasız ve zararlı, gayr-ı meşru cihetlere yapılan sarfiyat herkes için israf olduğu gibi, Allah'ın kullarının ihtiyacı karşısında fazla nimetlerden faydalanma (tena'um) dahi hüsün değil, israf hududuna dahil olur. Hayır ve menfaat getiren şeylere harcama ise istihlak (tüketim, savurganlık) değil, bilakis istihsal (üretim) demek olacağından israf olmaz."⁴⁷

Merhum M. Hamdi Yazır, yukarıdaki metinde bizlere önemli ölçüler sunmaktadır. Eğer bir harcama, fıkıh usulündeki zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat/tekmiliyat kabilinden değilse israf olur demektedir. Yine helal bile olsa nimetlerden fazla fazla istifade etmenin -özellikle insanların ihtiyaçlarının karşılanmadığı bir zamanda- tahsiniyyat olarak telakki edilemeyeceğini, bilakis israf olacağını beyan etmektedir. Hayır ve menfaat getiren şeylere nafile

⁴⁵ Furkan, 25/67.

⁴⁶ Ragıb, *Müfredat*, s. 655; İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem İfrigi Mısrî, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1990, V, 71-73.

⁴⁷ Yazır, *age*, V, 3618.

olarak yapılan harcamaların da asla savurganlık olmayacağını aksine bunun bir üretim olduğunu vurgulamaktadır.

3.5. İsrâf Tebzir İlişkisi

İsrâfın mali harcamalardaki aşırılık anlamı bağlamında burada mutlaka zikredilmesi gereken bir şey de tebzir terimidir. Tebzir teriminin aslı olan “be-ze-ra” fiil kökü, tohumu toprağa ekmek, bir şeyi saçıp savurmak anlamına gelir. Toprağa tohumun ekilmesinde de bir savurma ve dağıtma anlamı vardır⁴⁸. Bu kökten kelime Kur’an’da sadece peş peşe iki ayette geçmektedir:

“Yakınlara, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver, sakın saçıp savurma! Çünkü savurganlar şeytanların kardeşleri olmuşlardır. Şeytan ise Rabbine karşı pek nankördür.”⁴⁹

Müslüman her türlü görenek ve tiryakiliğe karşı tavır belirlemek ve yığınların hislerini, iştihalarını kabartacak davranışlarından kaçınmak zorundadır. Ayette “saçıp savurma!” derken, elindekileri vereceksin ve verdiğinin de o kişinin sendeki hakkı olduğunu bilecek ve asla minnet etmeden vereceksin denilmek isteniyor. Akrabanın, yoksulun ve yolda kalmışın, imkânları olanlar üzerinde bir hakkı olduğunu ve insanın bunu boynuna borç bir yardım türü olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Bu bir insanın başka birine lütfen yaptığı bir yardım değildir. Bu, Allah’ın farz kıldığı, belirlediği kulluk ve tevhid ilkesiyle birlikte ele aldığı bir haktır Müminler arasındaki kardeşlik tesisi de bir yönüyle bu tür ilkesel davranışlara bağlıdır. Her mü’min âdeta bir diğerinin sigortası mesabesinde. Bu, içtimaî yapıdaki dengenin bir tarafıdır. Diğer tarafı ise, Müslümanın şahsî hayatı adına da israfa girmeden ve kendi

⁴⁸ Ragıb, *Müfredat*, s. 113; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, IV,50.

⁴⁹ İsrâ, 17/26-27.

malı da olsa saçıp savurma-tebzîrden sakınmak suretiyle az şeyle geçinmeye ikna olabilmesidir.⁵⁰

Cenâb-ı Hak, israfın kötü bir şey olduğuna, israf etme işini, şeytanın işlerinden olmakla vasfederek dikkat çekmiş ve şöyle buyurmuştur: "Çünkü, saçıp savuranlar şeytanların kardeşleri olmuşlardır." Ayette bahsedilen bu kardeşlikle, bu çirkin fiil hususunda, onların o şeytana benzetilmeleri kastedilmiştir. Cenâb-ı Hakk'ın, kendilerine mal veya makam verip de, o mal ve makamını, Allah'ın rızasına muvafık olmayan yerlerde harcayan her kişi de, Allah'ın nimetine karşı çok nankör olmuş olur. Dolayısıyla "Onlar, bu sıfat ve fiil hususunda, şeytanlarla uyum sağlamışlardır" manasında olmak üzere, "saçıp savuranlar şeytanların kardeşidir. Şeytan ise, Rabbine karşı çok nankördür. Demek ki, saçıp savuranlar da, Rablerine karşı nankör olurlar" denilmek istenmiştir.⁵¹

Abdullah b. Mesud'dan rivayet edildiğine göre; tebzir, malı harcanması gerekli olan yerlerin dışında harcamaktır. Mücahid'den gelen rivayete göre de; az bir şey de olsa, batıla harcamak tebzir yani savurganlıktır.⁵²

İnsanlığın zararına ve batıl için yapılan harcamalar da israftır. Zira insanların inanç ve ibadet hürriyetlerini kısıtlama ve ortadan kaldırma amacı güden ve neticede insanlığın aleyhine bir kısım sonuçlar doğuran harcamalar ahlakî açıdan değersiz ve israftır. İnsanların Yüce Allah'tan uzaklaştırılması ve maddî-manevî sömürülmesi adına yapılacak harcamalar, uzun vadede toplumları köleleştiren yardımlar(!), Kur'an'da yasaklanmakta ve ahlakî değeri olmadığı vurgulanmaktadır:

⁵⁰ Seyyid, Kutup, *Fizilali'l- Kur'an*, IV, 2222; Taberî, Ebu Cafer, *Camii'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VIII, 66-69, IX, 411-113.

⁵¹ Râzî, *age*, VII, 328-329.

⁵² Taberî, *age*, XIV, 565; Râzî, *age*, VII, 328; Kurtubî, *age*, X, 248.

“Kafirler, insanları Allah yolundan uzaklaştırmak için mallarını harcıyorlar. Daha da harcayacaklar.”⁵³

“Onlar, ‘Resulullah’ın etrafındaki fakirlere infâk etmeyin ki dağulsınlar’ diyen bedbahtlardır. Halbuki göklerin ve yerin bütün hazineleri Allah’ındır, lakin münafiklar bunu bilmezler, anlamazlar.”⁵⁴

İsraf kavramının yaygın ve meşhur anlamı olan mali harcamalarda aşırılık yukarıda zikredilen iki ayette olduğu üzere tebzir (savurganlık) kelimesiyle dile getirilmektedir. Yine müsriflerle ilgili bir başka ayette⁵⁵ israf etmek şeytanın adımlarını takip etmek olarak tasvir edilirken yukarıdaki ayette ise savurganlar (mübezzirîn) şeytanların kardeşleri olarak nitelenmektedir.

Şeytanın rabbine karşı pek nankör ve aşırı küfür içinde oluşundan hareketle israfın kişiyi benzer bir akıbetle sürükleyeceğine işaret edildiği düşünülebilir. Nitekim israfın farklı bir türü sayılan lüks ve fantezinin tutsağı haline gelmiş bir kimse, kibirini ve gururunu okşayan şeylere ulaşma uğrunda birçok tavizler verebilir, akla hayale gelmedik sefilliklere girebilir. Neticede İslami ölçüyü kaybettiğinden hayata, yaşamak için yaşama açısından bakmaya başlar. Bu tür isteklerin sonu gelmediğinden ve gelmeyeceğinden dolayı da, zamanla fazilet ve güzel ahlak insanda kaybolmaya başlar ve sonuçta önce ferd, sonra da toplum çürümeyle karşı karşıya kalmış olur.

4. Hadis-i Şeriflerde İsraf

Buraya kadar ayetlerde israfa nasıl bir anlam yüklendiği üzerinde duruldu. Özellikle israfın, infak ve harcamalarda aşırılığa ve ifrata girmeyi ifade eder bir kullanım içinde geçtiği birkaç ayetten birisi olan A’raf, 7/31. ayetin tefsirinde israf ile ilgili birkaç hadis-i şerif zikredildi. Bu başlık altında son olarak israf konusunun diğer hadislerde daha geniş manada nasıl işlendiği ele alınacaktır.

⁵³ Enfal, 8/36.

⁵⁴ Münafikûn, 63/7.

⁵⁵ En’am, 6/142.

4.1. Mali Harcamalarda İsrâf

Muğire b. Şube (r.a.)'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: “Allah size, analara isyanı, kız çocuklarının diri diri gömülmesini, (eda edilecek hukuk ve borçların) eda edilmemesini, (hak edilmedik şeylerin de) alınmasını haram kılmıştır. Dedikoduyu, çokça sual sormayı, (şurada-burada) servet tüketip (israf etmeyi de) kerih görmüştür.”⁵⁶

Bu hadis-i şerifte servetin harcanıp malın zayi edilmesi, maddî-mânevî, dünyevî-uhrevî herhangi bir fayda gözetilmeden, imkânların şuraya-buraya saçılıp savrulması şeklinde tarif edilebilir ki, bu hem ferdî hem de toplumsal bir hastalıktır. Bir insanın, kendi servet ve kendi malını olmayacak yerlerde zayi etmesi, ilk önce, sadece ferde ait bir zarar gibi görünse de, kendi malının zımında millî serveti de heba etmesi bakımından, topyekûn bir milleti alâkadâr eden bir hâdisedir ve burada bütün bir toplumun zarar görmesi söz konusudur.

İnsanın helal kazancından bile olsa malını saçıp savurması günahtır. Zira Allah Rasülü “kişiye bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakasını zayi (israf) etmesi yahut alıkoyması günah olarak yeter” buyurmuştur.⁵⁷

Diğer bir hadis-i şerifte ise malı ve imkânları olduğu halde cimrilik yapan ve miskinler gibi dolaşan bir kişiyi ikaz etmiştir. Malik b. Nadle (r.a.) anlatıyor: Dağınık ve pejmürde bir kıyafetle Resulullah (s)'in yanına gitmiştim. Hz. Peygamber bana “senin malın mülkün var mı” diye sordu. Ben de “evet var” dedim. Bunun üzerine ne gibi malların var diye mukabele etti. “Allah bana deve koyun, at sürüleri ve hizmetçiler ihsan etmiştir” dedim. Bunun üzerine bana “Allah

⁵⁶ Buharî, “İstikraz”, 19.

⁵⁷ Müslim, “Zekat”, 12; Ebu Davud, “Zekat”, 51.

sana mal mülk ihsan etmişse Allah'ın nimetinin ve ikramının eseri üzerinde (kılık kıyafetinde) görünsün" buyurdu.⁵⁸

İnsanların israfa düştükleri hususlar ve alanlar farklı farklıdır. Bazıları harama girerek israfa düşerler bazıları da helal ve mubah olan şeylerde israfa dalarlar. Ekseriyetle de yeme-içme ve giyim-kuşam gibi konularda ifrata gidip tefrite düşerler. Yukarıda arz edilen hadisten de anlaşıldığı üzere Allah'ın güzel nimetlerinden istifade etmek israf değildir. Nitekim Sahabeden Abdullah b. Amr b. Âs (r.a) Resulullah'a gelerek "Güzel elbise giymem kibir midir" diye sorar. Resulullah, "Hayır" der. Hz. Abdullah tekrar "Asil bir deveye binmem kibir midir" diye sorar. Resulullah "Hayır" cevabını verir. Hz. Abdullah bunun üzerine "bir yemek yapsam, insanları davet etsem yanımda yemek yeseler ve arkamdan yürüseler bu kibir midir" diye sorar. Resulullah yine "Hayır" cevabını verir. Nihayet Hz. Abdullah "Kibir nedir" diye sorar. Buna cevaben Allah Rasülü "kibir hakkı hafife alman ve insanları küçük görmendir" buyurur.⁵⁹

Yine bir başka hadiste Resulullah (s) "Bir evde erkek için bir yatak, hanımı için bir yatak olmalıdır. Üçüncüsü misafir için, dördüncüsü şeytanındır."⁶⁰ buyurmuştur. Bu hadisten de anlaşıldığı üzere zaruriyyat, hâciyyat ve tahsîniyyatı aşan harcamalar israftır.

4.2. Malî Harcamaların Dışında İsrâf

Kişinin, Allah'ın kullarına verdiği nimetleri saçıp savurması ve kıymetini, değerini takdir edemeyişi israftır. Bu açıdan israf sadece mal mülkte olmaz. Bilakis aşağıda arz edilecek hadiste olduğu gibi zaman, ömür, gençlik, sağlık ve sıhhat, gibi hususlarda da söz konusudur. Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: "Kıyâmet gününde Âdemoğlu, şu beş şeyden sorguya çekilmedikçe yerinden ayrılmaz. Ömrünü nerede ve ne sûretle tükettiğinden, ilmiyle nasıl

⁵⁸ Ebu Davud, "Libas", 14.

⁵⁹ Taberanî, Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu'l-Kebir*, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts., III, 132.

⁶⁰ Nesaî, "Nikah", 82.

amel ettiğinden, malını nereden kazandığından ve nerelere sarf ettiğinden, vücudunu, nerede ve ne sûretle yıprattığından.”⁶¹ O halde bir Sefâhet ve nimete karşı şükürsüzlük olan israf yukarıda sayılan hususların her birinde mümkündür. Burada israfa düşmemenin çaresi ise kanaatkâr davranmaktır. Kanaat ise, insanın elindekine râzı olup daha fazlasına göz dikmemesi, sahip olduğu şeye rıza göstermeyi tükenmez bir hazine bilip “biraz daha, biraz daha” demeden, verileni gönül hoşnutluğuyla karşılayarak, hırs ve açgözlülüğten uzak durma gayreti içinde bulunması demektir. Hz. Peygamber (s), “kanaat bitip tükenme bilmeyen bir hazinedir.”⁶² buyurarak, ve yine “Allah’ın verdiği nimetlere râzı olup kanaat eden aziz olur, başkalarının elindekine göz diken de zelil olur”⁶³ tenbih ve ikazında bulunarak itidali koruma adına bizlere çok kıymetli bir ölçü vermektedir.

4.3. İbadet ve İnfakta İsrâf

Hadislerde israf konusuyla ilgili bir husus da hayır için yapılan infaklarda ve ibadetlerde israfın olup olmadığı meselesidir. Genel bir ilke olarak hayırda ve ibadetlerde israf olmaz. Nitekim meşhur bir sözde “hayır ve ihsanda (fakat müstehak olanlara) israf olmadığı gibi, israfta da hiçbir hayır yoktur.”⁶⁴ denilmiştir. Ancak burada hayır ve ihsan nedir sorusu önem arz etmektedir. Dinin ve akl-i selimin meşru ve makul gördüğü şey hayır ve ihsandır. Bu nedenle Peygamber Efendimiz (s) hem hayır hem de ibadetler konusunda ifrata gidip tefrite düşenleri ikaz etmiş ve uyarmıştır. Aşağıdaki hadislerde

⁶¹ Tirmizî, “Kıyamet”, 1.

⁶² Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, I-IX, tahk.: Tarık b. İvazillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim Hüseyini, Daru'l-Haremeyn, Kahire 1415, VII, 84.;

⁶³ Mecdü'd-Dîn Mübarek b. Muhammed Cezerî İbnü'l-Esîr, *Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1979, c. 4, s. 114.

⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut 1995, III, 285; Âlûsî, Ebu'l- Fadl Şihâbu'd- Din Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l Maânî fi Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1987, I, 119; Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Marife, Beyrut ts., I, 262; Kurtubî, *age*, VII, 710.

görüleceği üzere İslam, ibadet ve hayır konusunda da ümmet-i vasat olmanın kriterlerini ortaya koymaktadır:

Resululullah (s) yumurta büyüklüğünde bir altın getirip, başka hiçbir malı olmadığını, ama bunu sadaka olarak vermek istediğini söyleyen bir adama şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz sahip olduğu servetini getirir ve "şu sadakadır" diye verir sonra da oturur, insanların zekâtlarını alacağım diye onlara avuç açar. Sadakanın en hayırlısı kendisi başkasına muhtaç olmayacak kadar arkada malı var iken verilendir."⁶⁵ Nitekim bu hadiste anlatılan itidal, işaret edilen denge ve gözetilen orta yol, aşağıda arz edeceğimiz ayetlerde açıkça övülmektedir:

*"Rahman'ın o has kulları, harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranırlar; bu ikisinin arasında bir denge tuttururlar."*⁶⁶

*"Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma ki herkes tarafından ayıplanan, kaybettiklerine hasret çeken bir hale düşmeyesin."*⁶⁷

*"İmkanı geniş olan imkanına göre nafakayı bol versin. Nasibi sınırlı olan ise Allah'ın kendisine verdiği imkan ölçüsünde nafaka versin. Allah herkesi sadece verdiği imkan ölçüsünde sorumlu tutar. Allah sıkıntının ardından kolaylık ihsan eder."*⁶⁸

Hz. Peygamber yukarıda arz edilen hadis ve ayetlerde anlatılan itidali, objektif kaide ve tutumu tavsiye etmekle beraber Asr-ı saadette bazı özel zaman ve durumlarda Sahabe'nin her şeylerini infak etmesine itiraz etmemiştir. Sözelimi Müslümanların şiddetli ihtiyacı anında ve bir sefer halinde Hz. Ebu Bekir malının tamamını sadaka olarak vermiştir. Hz. Peygamber, ona, aile halkına ne bıraktığını sormuş o da "Allah ve Resûlü'nü bıraktım" demiştir.

⁶⁵ Ebu Davud, "Zekat", 42.

⁶⁶ Furkan, 25/67.

⁶⁷ İsrâ, 17/29.

⁶⁸ Talak, 65/7.

Resulullah (s), Hz. Ebu Bekir'in bu fedakârlığına ses çıkarmayıp onun infakını kabul etmiştir.⁶⁹

Yukarıda normal şartlarda her müminin yapması gereken anlatılırken Hz. Ebu Bekir (r.a.) ile ilgili olayda seferberlik gibi özel şartlarda ve ticareti ve kazanmayı bilen bu itibarla da yeniden eski haline dönebileceği ümit edilen kişilere ait özel bir durum söz konusudur. Nitekim Hz. Ebu Bekir bu olaydan sonra el açıp dilenmemiş ve yine zengin olmuştur.

4.4. İtidal ve Denge

Kur'an-ı Kerim, İslam toplumunu itidal ve denge sahibi (ümmeten vasatan) bir ümmet olarak tarif etmektedir. Yüce Allah, kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle mükellef tutmayacağını, onları dini sorumluluklarda zora ve sıkıntıya sokmayı dilemeyeceğini beyan etmektedir.⁷⁰ Nitekim İslam kolaylık ve müsamaha dinidir. Bu nedenle İslam, insana, ibadet ve kullukta daima itidali ve hayatı boyunca istikrar ve istikameti emretmiştir. Gücünün üstünde takatini aşkın bir amelle mükellef tutmamıştır.

Ebu Seleme b. Abdurrahman (r.a)'dan rivâyete göre, şöyle demiştir: 'Abdullah b. Amr'ın yanına vardım ve: Ey Amcacığım! Rasûlullah (s)'in sana anlattığını bana da anlat dedim.' O da şöyle dedi: 'Yeğenim ben güç bir iş yapmaya karar vermiştim ve şöyle demiştim: Ömür boyu oruç tutacağım, gece gündüz Kur'an okuyacağım. Rasûlullah (s) bunu duyunca yanıma geldi ve evime girdi şöyle buyurdu: Sen misin? Yıl boyu oruç tutacağım, gece gündüz Kur'an okuyacağım diyen. Ben de: Ey Allah'ın Rasûlü! Evet ben söyledim dedim.' Bunun üzerine şöyle buyurdu: 'Böyle yapma, bir ayda üç gün oruç tut yeter.' Ben: 'Bundan fazlasına güç yetirebilirim' dedim. O da: 'Haftada iki gün; pazartesi ve perşembe günleri oruç tut' buyurdu. Ben: 'Bundan daha fazlasına da güç yetirebilirim deyince: 'Öyleyse Davud (a.s)'ın orucu gibi oruç tut;

⁶⁹ Ebu Davud, "Zekat", 40.

⁷⁰ Bakara, 2/185, 143, 286.

çünkü oruçların en değerlisi odur, bir gün oruç tutar bir gün tutmazdı, söz verdiğinde sözünden caymazdı, düşmanla karşılaştığında ise kaçmazdı' buyurdu.⁷¹

“Enes ibn Mâlik (r.a.) anlatıyor: Peygamber Efendimiz'in nafile ibadetlerini öğrenmek üzere, sahabeden üç kişilik bir grup, Peygamber hanımlarının evlerine geldiler. Kendilerine Peygamber Efendimiz'in ibadetleri bildirilince, onun karşısında kendi yaptıkları ibadetleri azımsadılar ve Allah'ın Resulü nerede biz neredeyiz? Onun geçmişteki ve gelecekteki günahları bağışlanmıştır, dediler. İçlerinden biri: 'Ben ömrümün sonuna kadar, bütün gece uyumaksızın namaz kılacağım' dedi. Bir diğeri 'Ben de hayatım boyunca gündüzleri oruç tutacağım ve oruçsuz gün geçirmeyeceğim', dedi. Üçüncü sahabe de 'Ben de sağ olduğum sürece kadınlardan uzak kalacak, asla evlenmeyeceğim, diye söz verdi. Bir müddet sonra Peygamberimiz onların yanına geldi ve kendilerine şunları söyledi: 'Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve O'na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutuyor, bazen tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor, hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir.'"⁷²

“Abdullah b. Amr haber veriyor: Bir gün Sa'd b. Ebî Vakkas abdest alırken Resulullah onun yanına gelmişti. Onun abdest almasına bakarak 'Bu ne israf' diye seslendi. Bunun üzerine Sa'd 'abdestte de israf olur mu? Diye sordu. Resulullah 'Evet, akan bir nehirden bile abdest alsan yine olur' cevabını verdi.”⁷³

Yukarıdaki hadis-i şeriflerden anlaşıldığı üzere ibadetlerdeki itidali ve sürekliliği koruyamama da bir israf türü ve bir haddi aşmadır. İnsan daima itidal ve iktisad üzere yaşamalıdır. Bir nehirden bile abdest aldığı anda israf etmemelidir.

⁷¹ Buhârî, “Savm”, 57; Müslim, “Sıyam”, 35.

⁷² Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 4.

⁷³ İbn Mace, “Taharet”, 48.

İslâm'ın haram kıldığı harcamaların israf olduğunda şüphe yoktur; içkiye, kumara, uyuşturucu maddelere, altın ve gümüş kab kacağa yapılan harcamalar gibi. Bunun gibi kişiye ve başkalarına, maddî-manevî hiçbir faydası olmayan harcamalar da israftır. Hatta bazı özel zaman ve şartlar müstesna, başkalarına muhtaç hale gelecek kadar ölçüsüz bağışlar ve harcamalar da israftır. İbadetlerde sünnet-i seniyyenin dışına çıkmak ifrat ve tefrite dalmak da bir tür israftır.

Görüldüğü üzere hadis-i şeriflerde israf konusu daha çok Müslümanların içine düşebilecekleri ifrat ve tefritler bağlamında ele alınmakta ve inananlar bu hususta ümmet-i vasat olmaya davet edilmekte haddi aşmaya karşı da uyarılmaktadır.

Sonuç

Arap dilindeki farklı kullanımlarına bakıldığında, israf kelimesinin, bir şeyde ifrata gidip tefrite düşerek hata etmeyi haddi aşmayı ve sınır tanımamayı ifade ettiği görülür.

Kur'an-ı Kerim'de israf, bazı ayetlerde müşriklerin İslam öncesi dönemden tevarüs ettikleri ve devam ettirdikleri ritüellerini ve küfür kaynaklı olmakla beraber inkârda ve şirkte aşırılığını, zülüm ve temerrüdünü ifade etmektedir. Diğer bir grup ayette ise müminlerin aşırı derecede günaha ve isyana dalmasını anlatmaktadır. Birkaç ayette ise, infak ve harcamalarda aşırılığa ve ifrata gitmeyi ifade eder bir kullanım içinde geçmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'da israf kavramının semantik alanında, inkârcıların gerek inanç gerekse ahlak alanında her türlü ifsat, azgınlık ve sınır tanımazlıkları, isyan ve günaha müptela olmaları vardır. İnkâr ve şirkte aşırıya gitme, insanları yoldan çıkarma, masum bir cana kıyma, ahlaksızlıkta sınır tanımama, lüks ve debdebe ile yaşadıkları toplumu helake sürüklenme, yetim malı yeme, günah işlemekten öte günahlarla hem dem olma, yeme-içmede ve giyinmede itidali kaybetme gibi pek çok husus israf kategorisindedir. Yine israf sadece kâfir ve müşrikleri ilgilendiren bir fiil değil, aynı zamanda Müslümanlarda da görülen bir sıfattır. Bu manada büyük günah işlemek ve günah işlemekte aşırı

gitmek anlamına gelir. Kısaca özetlersek Kur'ân-ı Kerîm'de israf, itikadî, amelî, malî ve ahlakî olmak üzere her türlü ifrat ve tefriti içermektedir.

Kur'an'daki anlatımdan farklı olarak Hadis-i şeriflerde israf, İslam toplumu ve Müslüman bireyler için ne anlam geldiği üzerinde durulmaktadır. Daha çok Müslümanların içine düşebilecekleri ifrat ve tefritler bağlamında ele alınmakta ve inananlar bu hususta ümmet-i vasat olmaya teşvik edilmekte haddi aşmaya karşı da uyarılmaktadır. Ayrıca semantik havzası daha da genişleyerek israfın kapsamına ömür, sağlık, gençlik, ilim gibi Allah'ın lütfettiği her nimet girmektedir.

İsraf konusunda İslamî geleneğe bakıldığında ise Kur'an ve Sünnet'teki semantik zenginliğini ve çeşitliliğini kaybettiğini ve anlam daralmasına uğradığını görüyoruz. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği gibi israf kavramı malî harcamalarla ilgili aşırılık olarak ümmet arasında meşhur olmuştur.

Bugün ise israf artık bireysel ve lokal olmaktan çıkmış kitlesel ve küresel bir boyut kazanmıştır. Neticede toplumlar hızla tüketim süreçlerinin tutsağı haline gelmiş, kendine has özellikleri ve yaşam tarzı olan bir tüketim toplumu türemiştir. Söz konusu tüketim kültürünü/çılgınlığını tetikleyen sebepler ve bunlara İslami çözüm ve çareler ayrıca çalışılması gereken bir konudur.

KAYNAKÇA

Akdemir, Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de İsraf Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001.

Ali Müttaki b. Husamü'd-Din Hindi, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Ekvali ve'l-Ehvali*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.

Âlûsî, Ebu'l- Fadl Şihâbu'd- Din Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l Maânî fi Tefsîri'l- Kur'ani'l- Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Daru'l-fikir, Beyrut 1987.

Begavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Meâlimu't-Tenzîl*, Daru'd-Taybe, Riyad, 1993.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul 1992.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Beyrut 1983.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Sihâh Tâcu'l-luğa ve sihâhi'l-arabiyye*, Beyrut 1987.

Demirzen, İsmail, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak Ezdi Sicistani, *Sünen*.

Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Marife, Beyrut ts.

İsfehanî, Rağib, *Müfredât*, Dimeşk 1992.

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, Beyrut 1989.

İbn Esir, Mecdüddin Mübarek b. Muhammed Cezeri, *Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, tahk.: Mahmud Muhammed Tınahi-Tahir Ahmet Zavi, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1979.

İbn Faris, *Mucemu Mekayisi'l-luğa*, Beyrut 1979.

İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul 1985.

İbn Mace, Hafız Ebi Abdilleh Muhammed b. Yezid Gazvini, *Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, 1414.

....., İfrigi Mısri, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1990.

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, Beyrut 1994.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *Külliyat*, Beyrut 1993.

Kurtubî, *Câmi' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1995.

Matûrîdî, *Tevilatü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2004.

Maverdi, *Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut ts.

Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsirül-Kur'an*, Beyrut 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, Kuşeyri, *Müsnedu's-Sahih*, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul ts.

Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen*.

Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1995.

....., *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1997.

Seyyid Kutup, *Fizilali'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk 1986.

Suyutî, *Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut ts.

Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-Evsat*, I-IX, tahk.: Tarık b. Ivazillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim Hüseyini, Daru'l-Harameyn, Kahire 1415.

....., *Mu'cemu'l-Kebir*, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts.

Taberî, Ebu Cafer, *Camii'l-Beyan* Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

....., *Camii'l-Beyan*, Daru Hicr, 2001.

Tehanevî, M. Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.

Tirmizî, Ebu İsa, *Camii'u's-Sahih*, İstanbul 1992.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen, *Esbabü Nuzûli'l-Kur'an*, Beyrut ts.

Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Beyrut, 1975.

Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut 1995.

....., *Esasü'l-Belâğ*, Beyrut 1998.

TEBLİĞDE ÜSLUP

Erdal KÖRÜN*

Özet

İslam'a davet, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le başlamıştır. Çünkü insan, yaratılışı itibarı ile Allah'ın yolundan, istikametten kaymaya meyyal bir varlıktır. İslam'a davet dediğimiz tebliğ, bütün peygamberlerin vasfıdır Biz, bu çalışmamızda "Bu tebliğ nasıl yapılmalıdır? İslam'a davet edenlerin özellikleri neler olmalıdır?" gibi soruların cevaplarını, Kuran ve sünnet ışığında aydınlatmaya çalıştık. Özellikler Hz. Muhammed'in (SAV) İslam'a davetinde takip ettiği metotları ilmi bir bakış açısıyla ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Tebliğ, Risalet, Hikmet, Üslup.

The Style in the Declaration

Abstract

The first invitation to Islam began with Hz. Adam, the first human being and prophet. Because, human being tends to swerve from the highway of God. Invitation to the Islam, and "notification" has been the character of all the prophets. In the light of Qoran and Sunna, we have tried to illuminate the questions such as "How this notification should be carried out? What should be the character of those who invite people to Islam?" Especially Hz. Prophet Muhammad (sas) in the invitation to

* Uzman Öğretmen, KSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi, erdalkorun@hotmail.com

Islam followed by the methods we have discussed an academic perspective

Key Words: Notification, Embassy, Sapience, Style.

GİRİŞ

Tebliğ kelimesi, temel anlamı olan ulaşmak, bir yere varmak veya bir zaman diliminin sonuna varmak gibi bir yerde başlayıp bir başka noktada biten bir eylemliliğe atıfta bulunur. Dolayısıyla kelimenin kök anlamında bir süreç fikrini görebiliriz. Tebliğ Allah'ın mesajını muhataplara ulaştırmak olduğuna göre burada da bir süreci tasavvur etmek gerekir.¹ Bu süreci belli unsurlar çerçevesinde sürdürmekteyiz. Bu unsurlar aşağıda sıralanmaktadır.

Tebliğde üç temel unsurdan söz edebiliriz:

- 1-Tebliğ eden,
- 2-Kendisine tebliğ edilen,
- 3-Tebliğ edilecek mesaj.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in getirdiği inanç esaslarının yanı sıra, ibadet ve ahlaka ilişkin hükümler de tebliğin sınırları içindedir. Ayrıca, dinin ferdi, sosyal ve uluslararası ilişkiler zemininde getirdiği düzenlemeler ve uygulamalar da tebliğin kapsam alanı yer almaktadır. Hz. Peygamber'in yaptığı da'vet ve tebliğe olumlu cevap vererek Müslüman olan insanların statüsü, dini yükümlülük açısından gayr-i Müslimlerin durumundan ayrılmaktadır. İslamiyet'i kabul ettikten sonra artık, mensupları üzerinde otoritenin yaptırım gücü (müeyyide) söz konusudur. Bu aşamada Hz. Peygamber'in görev ve sorumluluğu, yapılan tebligatın tebellüğünü kontrol etmek, açıklayıp öğrettiği pratikleri takip etmek, görülen eksiklikleri tamamlamak, yanlışlar karşısında doğruyu

¹ Albayrak, Halis, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, 2006, s. 43-52.

göstermek ahlak ve hukuk dışı uygulamalara müeyyide getirmek şeklinde kendini göstermektedir.²

Dinin tebliğinin bizatihi kendisi kadar, onun tebliğinde kullanılacak olan üslup da önemlidir. Zira sebepler planında neticenin hâsıl olması buna bağlıdır. Tebliğde muvaffakiyetin temel prensipleri Kur'an'da mevcuttur. Bütün ayetleri ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağından önemine binaen bazı ayetleri, tefsirler bağlamında ele almayı uygun gördük.

1. KUR'AN'DA TEBLİĞ

“Ey şanlı Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun peygamberlik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah, kâfirler toplumunu doğru yola iletmez”³

Kur'an'da tebliğ, Allah'ın vahyini insanlara ulaştırma manasında kullanılır.⁴ Peygamberlerde bulunması vacip sıfatlardan biri olan tebliğ, ıstılahta ise; İslam dininde, peygamberlerin, vahiy yoluyla Allahtan aldıkları buyrukları ve yasakları ümmetlerine eksiksiz ulaştırmaları manasına gelmektedir. Vahiy öyle ulaştırılmalıdır ki, insanların yarın Ahiret'te Allah'ın önünde herhangi bir mazeretleri kalmamalıdır. Artık, tebliğinden sonra Resulullah'ın görevi bitmekte ve iman edip etmeme insanlara kalmaktadır.⁵

Tebliğde, insanları ikna etme, önemli esaslardan biridir. Peki, bunun metotları nelerdir? Yüce Allah, Kur'an'da koymuş olduğu prensipleri insanlara benimsetirken nasıl bir yol takip etmiştir? Bu hususta ortaya koyduğu deliller nelerdir? İşte bu gibi sorulara ayetler ışığında cevap verildiğinde Kur'an'ın irşat ve tebliğ metodu da ortaya

² Güler, Zekeriya, “Tebliğ Mahiyeti ve Sınırları”, *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, 2006, s. 11-18.

³ Mâide, 5/67

⁴ Mülk, 67, 99

⁵ Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İzmir 1999, s. 69.

çıkmiş olmaktadır. Kur'an'ın irşat metodunun en özlü bir şekilde şu ayette ifade edildiğini görmekteyiz.⁶

“(Ey Muhammed!) *Sen, Rabbin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Çünkü Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de en iyi bilendir*”⁷

Bu ayetteki “*hikmet ve güzel öğütle Rabbinin yoluna, yani İslam dinine çağır*” ifadesi çok açık ve kesin bir emirdir. Ama kimlerin hikmet ve güzel öğütle Allah'ın yoluna çağırılacağı ayette net olarak açıklanmamaktadır. Burada muhataplar acaba Müşrikler, Kitap Ehli, münafıklar ve Müslümanlar mıdır? Açık değildir. Ayette mefulün açıklanmaması hitabın umumî oluşuna işaret etmektedir.⁸

İmam-ı Kurtubi (ö. 671/1272), el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an adlı tefsirinde bu âyet-i kerimeyi şöyle tefsir etmiştir. Bu ayeti kerime, Mekke'de, Kureyşlilere karşı silah kullanmama emrinin verildiği, buna karşılık Hz. Peygamber'e, Allah'ın dinine ve şeriatına nazik ve yumuşak ifadelerle, sert ve azarlayıcı olmayan ifadelerle davet etmekle emrolunduğu sırada inmiştir. Müslümanların, kıyamet gününe kadar bu şekilde öğüt vermeleri gerekmektedir.⁹

Ayeti tefsir eden Fahrüddin er-Razi (ö. 604/1209), tebliğde kullanılacak argümanları, muhatapları açısından üç gruba ayırır:

1) Gerçek bilgileri ve yakînî ilimleri araştıran, elde etmek isteyen kâmil kimselerdir. Bunlarla konuşmak, ancak katî ve yakînî deliller ile mümkün olur ki, işte bu katî ve yakînî deliller, ayet-i kerimede "hikmet" olarak ifade edilmektedir.

⁶ Soysaldı, Mehmet, “İslami Tebliğde Kur'an Metodu”, *İlk adım Aylık Düşünce ve Kültür Dergisi*, Sayı: 207, Nevşehir, Ekim 2005, s. 27

⁷ Nahl, 16/125

⁸ Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut trs, 14, s. 254.

⁹ İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Buruç Yayınları, İstanbul, 1992, 10/307.

2) Karakterlerinde hakiki bilgileri ve yakînî ilimleri araştırıp elde etmek değil de, gürültü koparmak ve sırf düşmanlık etmek duygusu baskın olan kimselerdir. Bunlara uygun düşen konuşma, ilzamı ve susturmayı ifade eden mücadeledir. İşte bu iki kısım, iki uçtur. Birincisinde uça mükemmellik, ikincisinde ise, noksanlık vardır.

3) Ortada olan kısım: Bunlar kemâl noktasında, muhakkik hükemânın derecesine ulaşamayan; noksanlık ve hafiflik hususunda da gürültü koparan ve hasımlarını ilzam etmeye çalışanlar derekesine inmeyen kimselerdir. Tam aksine bunlar, asıl fitratları ve selim yaratılışları üzere kalan topluluklardır. Zaten bunlar, yakini delilleri ve hikmetli bilgileri anlama derece ve istidadını haiz olmayan kimselerdir. Bunlarla konuşmak, ancak "güzel öğüt"le mümkün olur. Bunun en alt mertebesi ise, mücadeledir.¹⁰

Hız. Peygamber'in prensiplerinden biri de insanın içinde bulunduğu şartları nazar-ı itibara almaktır: Fikrî seviyesi, alışkanlıkları, telakkileri, ferdi temayülleri, anlayış kapasiteleri vs. İşte bundan dolayıdır ki, peygamberimizin tavrı muhataptan muhataba değişmiştir.¹¹ Nitekim şöyle buyurmuştur: "İnsanlara derecelerine göre muamele edin"¹²

2. TEBLİĞ GÖREVİNİN NİTELİKLERİ

Tebliğ tanımı ve hususiyeti ile ilgili bilgilere yukarıda değinilmişti. Bu vazifenin kendi içerisinde bazı nitelikler taşıdığı ve ifa edilirken bu niteliklerin göz ardı edilmemesinin gerektiği bilinmektedir.

¹⁰ Râzi, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Akçağ Yayınları, 14/369-370.

¹¹ Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları*, Nesil yayınları, İstanbul 1998, 2/122.

¹² Ebu Davud, Edeb, 23.

Bu nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: ¹³

a-Tebliğ süreklilik arz eder.

b-Tebliğ edilecek konularda uzman olmak gerekir.

c-Tebliğde başarı için toplumsal dokunun ve seviyenin iyi bilinmesi ve muhatapların psikolojik yapısının ve durumunun iyi bilinerek dikkate alınması zorunludur.

d-Tebliğ görevi, fedakârlık isteyen ölçülü olmayı, gönül adamı olmayı gerektiren herkesin başaramayacağı kadar zor ancak önemli bir misyondur.

e- Tebliğ, sadece doğruları anlatmakla biten bir görev değildir. Tebliğin müessiriyeti tebliğ edilen konuların, önce tebliğcinin şahsına yansımaları gerekir. Aksi takdirde beklenen fonksiyonu icra edemez. Kısaca tebliğ, samimiyet ile iç içedir.

Kur'an-ı Kerim tek bir zümreyi hidayete çağırarak değil, bütün insanları hidayete erdirmek için gönderildiğine göre bütün insanlar bu kapsama girmelidir. Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırmayı ve en güzel biçimde mücadele etmeyi emreden bu ayet, İslam'da tebliğ metodunun önemli bir prensibini ortaya koymaktadır. Ayetin açık ve sarif ifadesinden anlaşılmaktadır ki, Kur'an, hitap edilmek istenen insanları "*Allah yoluna hikmetle çağırarak, Allah yoluna güzel öğütle çağırarak ve en güzel bir biçimde mücadele etmek*" şeklinde değerlendirmekte ve bunların her birine nasıl hitap edileceğini de belirtmektedir. Burada bu öğütler biraz açılacak olursa geniş bir anlam bütünlüğü görmek mümkün olacaktır. Tebliğin temel paradigmasını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

¹³ Kurt, Abdurrahman, "II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri," DİB yayınları, Ankara 2003.

3. TEBLİĞİN TEMEL PARADİGMALARI

3.1. Allah Yoluna Hikmetle Çağırarak

Allah yoluna hikmetle davet edilecek insanlar, gerçeği öğrenmek isteyen, anlayışlı ve olgun insanlardır. Onlara karşı ancak kesin delillerle konuşmak gerekir. Burada sözü edilen kesin delil de hikmettir. Elbette ayette geçen hikmet kelimesi de geniş anlamlar içermektedir.

Muhatapların eğitim seviyesine, psikolojisine göre anlama ufkunu dikkate alarak onları bilimsel olarak ikna edici metotlarla davet edilmelidir. Davette esas olan inandırıcılık olduğuna göre müşahhas delillerle konuşmak gerekir. İnsanlara yarar sağlayacak, akıllara ışık tutacak, onların vicdanlarını harekete geçirecek örneklerle davet etmek uygun olacaktır.

Mevdudî, Tefhimu'l-Kur'ân adlı tefsirinde bu ayeti şöyle açıklamaktadır: "Hikmet; kişinin tebliği sırasında dikkatli ve basiretli olması, bunu körü körüne yapmamasıdır. Hikmet, hitabe dilen kişinin zihin, yetenek ve şartlarının göz önünde bulundurulmasını ve Mesaj'ın bunlara uygun bir şekilde iletilmesini gerektirir. Bundan başka aynı metod herkese veya her gruba uygulanmamalı, aksine önce muhatabın hastalığı teşhis edilmeli, ona göre zihin ve kalbi uyarılarak tedavi edilmelidir."¹⁴

İbn Kesir ise tebliğde mücadeleyi şu şekilde izah etmiştir: Allah Teâlâ: «Onlarla en güzel şekilde tartış, buyurur. Onlardan münazara ve mücâdeleye ihtiyâç duyan olursa; bu, güzel bir şekilde, rıfk ile, yumuşaklıkla ve güzel bir hitâb ile olsun, diyor.¹⁵

3.2. Hal Diliyle Davet Etmek

Tebliğde üslup ne kadar önemli ise kullanılan dil de en az onun kadar önemlidir. Öyle bir dil vardır ki tüm milletlerin kolayca

¹⁴ Mevdudi, Ebu'l-Âla, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, 3/83.

¹⁵ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çağrı yayınları, İstanbul, 2002, 4/153.

anlayabileceği bir dildir. Bu dilin adı *hal dilidir*. Yani eğitimcinin önce kendisinin yapması daha sonra da öğrencisinden yaptığını istemesidir.

Hazreti Mevlana'nın "*ya olduğun gibi görün, ya da görüldüğün gibi ol*".¹⁶ vecizesi tebliğde ne kadar açılmaz kapı varsa büyük ölçüde açılmasına katkı sağlayacak mahiyettedir. Zira tam anlamıyla insanlara halinizle hitap edin ki inandırıcı olsun denmektedir.

Alphonse Karr'a göre genelde insanların üç farklı kişiliği vardır. Bunlar; kişinin ortaya çıkardığı, sahip olduğu ve sahip olduğunu sandığı kişiliklerdir. Buradan hareketle denebilir ki tebliğ yapacak insanların ne söylediklerinden çok, nasıl görüldükleri daha etkili olmaktadır.

Niyazi-i Mısri şu vecizesinde günümüzde tebliği önemseyen kitlelere hitap etmektedir. "Kâl ehlini terk eyle Niyazi, hâl ehlinin ahvâli göründü."

Tebliğ yaparken muhataplar saygılı davrandığımız oranda sayılır sevilir ve o oranda iletişimimiz olumlu sonuçlar verir. Muhatapla konuşurken onu dinlediğimizi ve anladığımızı hissettirmeliyiz. Mümkün olduğu kadar sıcak ve dostça tebessüm edilmelidir. Çünkü yüzümüz, çevremize olan ilgimizi yansıtır. Derli toplu, temiz, düzgün bir dış görünüş esas olmalı zira güzel bir dış görünüş sessiz bir tavsiye mektubu gibidir.¹⁷

Hak dostlarının hayatları incelendiğinde anlatılan hakikatlerin fikirlerde ve gönüllerde büyük bir tesir icra etmesinin en mühim sırrı, bu hakikatleri bizzat kendi nefislerinde en kâmil şekliyle yaşamalarında saklıdır. Yani "*Niçin yapmayacağımız şeyleri söylüyorsunuz?*"¹⁸ ve "*Siz Kitâbı okuduğunuz hâlde, insanlara iyiliği*

¹⁶ Celkan, Hikmet "Mevlana'nın Eğitimci Yönü", 1. Milli Mevlana Kongresi, Konya, 1985, s. 304.

¹⁷ Yaman, Ertuğrul, *Diksiyon I*, Ya-Pa Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 28.

¹⁸ En'âm, 61/2

*emredip kendinizi unutup musunuz?*¹⁹ ayetlerinin ikazı altında onlar, yapmadıkları şeyleri söylememişlerdir. Bilâkis önce kendi hayatlarında hakkıyla yaşamışlar, daha sonra başkalarına anlatmışlardır. Mutasavvıflar, insanları hikmetlice çağırmayı, ağızdan çıkan sözün, kişinin yaşamına yani hal diline mutabık olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

İnsanın yapmayacağı şeyi söylememesi, “Onlar insanlara Rablerinin kitabına sarılmalarını yapışmalarını emrediyor, kendileri ise Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğini inkar ederek onu terk ediyorlardı. Onlar sadakayı emrediyorlar kendileri ise gevşek davranıyorlardı.” şeklinde izah edilmiştir.

3.3. Tebliğ Adamı İlim Sahibi Olmalıdır

Din hizmeti iki tür bilgiyi gerektirmektedir: Birincisi, dini esas ve öğretilerin bilgisi; ikincisi de, bunların kendisine ulaştırıldığı insan ya da hedef kitle hakkında bilgi. Yöntemle ilgili düzenleme ve belirlemeler ise bu iki değişken arasındaki ilişkinin tasarlanma biçimine ve ulaşılmak istenen hedeflerin durumuna göre ortaya çıkar. Dini tebliğ ile ilgili sorunların önemli bir kısmı, tebliğe muhatap olan kişi ya da kişilerin özelliklerinin bilinmemesi ya da dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.²⁰

Her ilmin kendine göre bir tarifi, her işin de kendine mahsus bir tekniği vardır. Bu tarif ve bu teknik olmadan ne bir ilim dalından ne de bir iş kolundan bahsetmek mümkündür. Durum böyle olunca, işlerin en mukaddesi ve muazzezi olan tebliğ vazifesinin de, kendine göre bazı usul ve teknikleri olsa gerek. Bunlara riayet edilmeden yapılan tebliğ, zavallı bir gayretçik olmaktan öte hiçbir işe yaramaz.

İnsanlar bilgi, zekâ, edebi kabiliyet, kültür... Yönleriyle aynı seviyede değildirler. Kültürlü bir insanı kara cahil gibi kabul ederek

¹⁹ Bakara, 2/44

²⁰ Tebliğde Yöntemle İlgili Sorunlar (Yaygın Eğitimde Uygulamalar), “Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu”, *DİB yayınları*, Ankara, 2006, s. 166.

konusmak, zekâ seviyesi düşük bir kimseye hitab ederken inkâr durumunda imiş gibi bir ifade yolu tutmak veya bunların aksini yapmak bir mübelliği istemediği neticelere götürebilir. Ayrıca insan kendi seviyesinden yapılmayan bir konuşmayı can sıkıntısı ile takip etmekten kendini kurtaramaz²¹

Acaba, tebliğ ve davet görevini üstlenenler, hikmet mevzuunda donanımlı mı? Hangi bilimle donanımlıdır? O zaman, ortada bir tebliğci donanımı ve bilimsel kişiliği problemi ortaya çıkıyor. Yani, sadece meseleyi takdim meselesi değil, formel olarak hitabeti güzel, belagati mükemmel, metinleri güzel seçmiş, sadece bu da değil, bu kez bilgi problemi ortaya çıkıyor. Mensup olduğu dinin ve takdim etmeye uğraştığı kitabın içeriğinden haberi yok. Kaç tane tefsir okudun, Kur'an-ı Kerim'le alakalı ne kadar çalışman var? Hadisle münasebetin nedir; zaten o şüpheli bir konudur diye köşeye atacak. Peki, siyerle alakalı bilgin nedir? Hangi topluma tebliğ edecekseniz o toplumun dil ve edebiyatını bilmek zorundasınız. Eğer bir tebliğci, mensup olduğu toplumun veya tebliğ edeceği mesajın dil ve edebiyatını bilmiyorsa, bu konuda bir maharet sergileyemiyorsa, onun başarılı olması mümkün değildir.²²

İlmin bir gayesi vardır; o da marifet-i İlâhî ve muhabbet-i İlâhî'yi netice vermesidir. Gönülde Allah sevgisini tutuşturmayan ve cennet nimetlerinin teminatçısı olan ruhani zevki alevlendirmeyen bir ilim, gayesine ulaşmış sayılmaz. Oysaki gayesine ulaşmış bir ilim, letâifimizin hayat kaynağı ve duygularımızın da can damarıdır. Onsuz olmak, onsuz kalmak bir manevî ölümdür. Zaten Kur'ân ve hadislerin tebcil edip teşvikte bulunduğu ilim de başka değil, işte bu ilimdir.²³

²¹ Kazancı, Ahmet Lütfi, "Hz. Muhammed'in Tebliğinin Kalıcı Olması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, cilt: 2, sayı: 2, s.134.

²² Eğri, Osman "Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu", Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.161

²³ Gülen, M. Fethullah, *İrşad Ekseni*, Nil Yayınları, İzmir 2011, s. 115.

Tebliğin diğer adı ise emr-i bi'l- ma'ruf ve nehy-i ani'l- münker'dir. 'Emr-i bi'l-maruf, nehy-i ani'l-münker' yapacak insanların da ilimle mücehhez olmaları esastır.

Zira ilim ile tebliğ aynı hakikatin iki yüzü gibidir. Onun için tebliğ insanı, müntesibi olduğu dini, o dinin ihtiva ettiği gerçekleri başkalarına anlatmadan önce, kendisini, tebliğ ettiği din adına iyice yetiştirmek zorundadır. Aksi hâlde, hem de din uğruna birçok falsolar yaşayabilir ve muhatabı olduğu kimseleri kendinden de, dinden de ürkütüp kaçırabilir. Hâlbuki böyle bir sonuç, bir bakıma hem kendisinin hem de başkalarının dünyevî ve uhrevî hukukuna tecavüzdür.

3.4. Tebliğde Merhametli Olunmalıdır.

Yüce Allah, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde tebliğde merhametli olmanın gerektiğini haber vermektedir. Bu konu ile ilgili olan bir ayette şu bilgilere yer verilmektedir:

“O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; başışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.”²⁴

Bilindiği gibi bu âyet Hz. Peygamberin büyüklüğünü, yüksek ahlâkını ve katı bir kimse olmadığını aksine şefkat ve merhametle dolu bir insan olduğunu göstermektedir. O, Allah'ın kendisine lütfettiği bu güzel özellikleri sayesinde ashabına, özellikle Uhud Savaşı'nda emrine muhalefet ederek İslâm ordusunun muvakkaten yenilmesine ve can kaybı vermesine sebep olanlara merhametle muamele etmiştir. Ayetin beyanına göre, Şayet onlara karşı katı davransaydı ve onları sert bir şekilde cezalandırsaydı, çevresindekiler dağılıp giderlerdi.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/159

Büyük mutasavvıflarımız bu konuya şöyle yaklaşmışlardır. Mevlana'nın "ister Putperest, ister Mecusi, ister Yahudi, istersen Hıristiyan ol yine gel" sözlerini de İslam'ın tebliği için sosyo-kültürel ortamın hazır hale getirilmesi çabası şeklinde yorumlamak mümkündür. Aşık Paşa'nın "Yetmiş iki millet tarafından sevilme" ifadesi, Hacı Bektaş Veli'nin sözlerinde "yetmiş iki millete bir gözle bakmayan halka müderris olsa da Hakk' a asi dir" şeklinde yerini bulmuştur. Hacı Bektaş Veli, Makalat adlı eserinde hakikat kapısının ikinci makamını "yetmiş iki milleti ayıplamamak" şeklinde ifade etmiştir.²⁵

"O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın!" ifadesi Hz. Peygambere hitaben söylenmiştir. Öfke, kızgınlık, sertlik gibi hususların Hz. Peygamberden sâdır olması beşeriyetinin gereğidir. Allah, yumuşaklığı ve rıfkı sakinliğin, metanetin sebebi kıldı. Zira kızgınlık anında nefsine hâkim olmak şecaatin kemaline ulaşmak demektir. Âlûsî, bu ayetin iki faideyi ihtiva ettiğini dile getirmektedir. Birincisi Hz. Peygamberin şecaatine delâlet ederken ikincisi de rıfkına delâlet etmektedir. Hz. Peygamber Uhud günü bu iki vasfı kendisinde cem etmişti.

"Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın.." ifadesine gelince; yani sen insanlarla olan muaşeretinde sözlü veya fiili olarak sert, haşin biri olsaydın anlamına gelmektedir. Kelbî فَظًّا ifadesinin sözleri, عَلِيظَ الْقَلْبِ ifadesinin ise fiilleri kapsadığını söylemektedir. Bazıları da فَظًّا ifadesinin gerek sözlü gerek fiili olsun zahiri işlerde kötü ahlakı عَلِيظَ ifadesinin de batınî işlerde kötülüğü temsil ettiğini dile getirirler.²⁶

²⁵ Eğri, Osman, "Bir Tebliğ Aracı Olarak Bir arada Yaşama Kültürü", *Kutlu Doğum 2003: "İslam'ın Güncel Sunumu"*, 2006, s. 259

²⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 14, 254-255.

“Hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi...” yani senden uzaklaşırlardı, senden nefret ederlerdi ve sende teskin de olmazlardı ve tebliğde muvaffak olamazdın demektir.

“Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et.” Yani senin hukukunla ilgili konularda onları affet ve Allah’ın hukukuyla ilgili hususlarda da onlar için Allah’tan bağışlanma dile.

3.5. Allah Yoluna Güzel Öğütle Çağırmalıdır

Tebliğ insanı, her şeyden evvel bir şefkat kahramanı olmalıdır. O, kaba kuvvet kullanarak hakkı kabul ettirme gibi bir yanlış yola tevessül etmemelidir. Zaten Allah (cellecelâluhu)'a îmanın kalpte oturaklaşması da böyle bir yolla asla mümkün değildir. İrşâd’da şefkat, kalp ve gönülleri eritir; muhatabın gönlünü Allah ve Resûlü'nü kabule hazır hâle getirir.

Allah Resulü bir babanın evladına olan şefkatiyle bütün ümmetinin her ferdine teker teker bağrını açıyor; ümmetinin her ferdi de O'nu kendi ana-babasından ve hatta kendi öz varlığından daha çok seviyordu. Öyleyse, şefkatten doğan muhabbet ve hürmetle mukabele gören bir davranış, tebliğ adamının ayrılmaz bir vasfı, bir hususiyet ve özelliği olmalıdır.

Çünkü şefkatin olmadığı yerde, sevgiden de, hürmetten de söz edilemez. Evet, insanları zor kullanarak belli şeylere itaat ettirmeniz mümkündür. Ancak, onlara tebliğ ettiğiniz hakikatleri zor kullanarak sevdirmeniz mümkün değildir. Hâlbuki şefkatin açamadığı hiçbir kilitli kapı yoktur. Şefkatle erimeyen buz, başka hiçbir şeyle eritilemez. O hâlde, insanları birbirine karşı sıcak bir sevgi ile bağlamak istiyorsanız, evvela bu gayenin tahakkuku için sizin onlara şefkatle eğilmeniz gerekmektedir.

Allah yoluna güzel öğütle davet edecek olanlar, çok sağlam karakterli, güzel huylu, iyi kalpli, zarif, duyarlı bir vicdana sahip ve kendini dinleten ihlâslı insanlardır. Bu tür insanlar Allah yoluna, güzel, tatlı, çekici ve doyurucu öğütlerle davet etmektedirler. Çünkü

bilgisiz, hikmetsiz, kaba davetle, taassupla hareket etmenin bir yararı olmaz. Ancak hikmet, tatlı dil gönülleri etkiler, insanları yumuşatır, yoldan çıkanları yola getirir.

Tebliğde muvaffakiyetin temel esaslarından biri de herkesin aynı dil ve üslupla ikna edilemeyeceğidir. İkna edebilme, muhatabın konumunun iyi etüt edilmesine bağlıdır. Konyalı Mehmet Vehbi yukarıdaki ayeti tefsir ederken bu hususu şu şekilde ifade eder; "Habib-i Zîşanım! Sen bütün insanları hak yoluna davete ve salâh yollarını herkese göstermeye dünya ve ahiret saadetlerini tebliğde memur olunca, Allah'ü Tealâ'nın yolu olan hak dinine insanların zihinlerine gelecek şüpheleri kaldıracak olan muhkem ve hikmeti içeren deliller, güzel vaazlar, gayet tatlı sözlerle ve zihinlerinde te'sir edecek durub-u emsallerle tarik-ı hakka davet et ki davetinde hüsn-ü te'sir hasıl olsun.²⁷

3.6. Hikmetle Davet Etmek

Geniş kapsamlı bir kelime olan hikmet, kullanıldığı yer ve konumlara göre farklı anlamlar ifade eder. Mastar olarak kullanıldığında kötülüğün engellenmesi ve iyiliğin elde edilmesi anlamlarını içerir. Ancak genel anlamının yarar ve her güzel bilgi ile salih amel olduğu söylenebilir. En çok üzerinde durulan ve genel kabul gören tanım, hikmetin sözde ve eylemde tam ve eksiksiz isabet olduğudur.²⁸ Hikmet kavramı açısından, ilim ve amel arasında yakın bir ilgi vardır. Nitekim hikmetin bazı tanımlarında bu alâkaya dikkat çekilir. Hikmet, batılı yapmaktan alıkoyan bir bilgi türüdür. Hikmet, insanın ilim ve amel düzleminde kendisi için mümkün kemale yönelişidir. Hikmet sahibini uygunsuz davranışlardan alıkoyar.²⁹

Anlaşılan odur ki, hikmeti asli hikmet ve izafi hikmet şeklinde ayırabiliriz. Asli hikmet, Kur'an ve Hadisler çerçevesindeki

²⁷ Vehbi, Konyalı Mehmed, *Hülâsat'ül-Beyân Fî Tefsir'il-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul tsz. 7/2922-2923

²⁸ <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/h/018.htm>. Erişim: 01.02.2014

²⁹ Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998,s.42

hikmetlerdir. İzafi hikmet ise kuran ve sünnetin dışında kalanlardır. Hikmeti Kur'an ve hadisle sınırlamak Kur'an beyanına ters düşer. Kur'an birçok yerde nebilere verilen kitapla hikmeti, mesela, Tevrat, İncil ve Kur'an'la hikmeti ayrı ayrı anmaktadır. Bu demektir ki hikmet, nebinin aldığı vahiylerle sınırlı değildir. *"Ona kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncili öğretecek"*³⁰ Öte yandan nebi, kitap yanında hikmet de öğretiyor.

*"Öyle ki size, kendinizden, size ayetlerimizi okuyacak, sizi arındıracak, size Kitap ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir elçi gönderdik."*³¹ Ve Peygamber "Hikmet mü'minin kaybolmuş malıdır; Onu nerede bulursa alır."³² Diyor. Şu söz de Peygamber "yalnız iki kişiye gıpta edilir. Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve bu hikmet gereğince hareket eden, bunu başkalarına da öğreten adamlar Allah'ın kendisine mal verdiği ve bunu hak yolunda harcayan adam"³³ denilmektedir.

3.7. Tebliğde Yumuşak Dil Kullanmak

Tebliğde yumuşak dil kullanmak da esas olmalıdır. Zira fikir ve inançların değiştirilmesinde insanı etkileyen unsurlardan biri de şüphesiz ki yumuşak söz ve tatlı dildir. Yumuşak söz ve güler yüze karşı insanlarda kuvvetli bir eğilim vardır. Bu yüzden güler yüzlü ve yumuşak sözlü insanlar, toplum içinde her zaman sevilir ve sayılırlar. Onlara karşı sıcak bir ilgi, yakın bir alâka, hiç eksik olmaz. İslâm davetçisi, bu noktada da herkesten çok duyarlı olarak, muhataplarına karşı kullanacağı dilin yumuşak olmasına dikkat etmelidir. Tebliğ ve irşad esnasında kullanılan kaba ve sert sözleri, şeytan vasıta yaparak, insanların arasının açılmasına ve birtakım kötülüklerin çıkmasına çalışır. Kaba ve sert sözlerin cevapları daha da kaba ve sert olursa giderek tartışma kavgaya dönüşür. Bu arada, beşerî münasebetler de iyice bozulmuş olur. Esasında, *"şeytan insanların arasını bozmak ister"* ayetiyle

³⁰ Âl-i İmrân, 3/48

³¹ Bakara, 2/151.

³² Tirmizi, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17

³³ Sofuoğlu, Mehmed, *Sahihî Buhari Tercemesi*, Ötüken Neşriyat, 1/233

bu hususa dikkat çekilmiştir.. Bunun için davetçilerin inkârcılarla güzel konuşması, çıkması muhtemel olan kötülüklerin bertaraf edilmesi için lüzumludur. İnkârcılara karşı güzel konuşulmasını isteyen Kur'an, diğer insanlara karşı güzel konuşulmasını öncelikle ister. Tatlı ve güzel söz, kalplerdeki yaraları iyileştirir, katlıkları giderir ve onları sevgi ve saygı etrafında toplar. Şeytan ise insanların dillerinden yakalamış olduğu kötü sözlerle insanların arasını açar ve düşmanlığı körükler. Konuşulan güzel sözlerle şeytana bu fırsat verilmemiş olur.³⁴Yüce Allah, Hz. Musa ve Harun'u, Firavun'u davet etmeye gönderirken, onlara şöyle demiştir: *"Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona tatlı dille konuşun. Belki o, aklını başına alır veya korkar"*³⁵

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de "yumuşak huylu, içli ve kendisini Allah'a vermiş" bir insan olarak tanıtılan Hz. İbrahim'in,³⁶ oğluna "yavrucuğum" diye; babası Azer'e de, şirkin yanlışlığını ve tevhide yönelmesinin gerekliliğini anlatırken, hep "babacığım" diye söze başlaması,³⁷ Hz. Yusuf'un, babası Yakub'a, "babacığım" şeklinde hitap etmesi,³⁸ Hz. Lokman'ın oğluna nasihat ederken, "yavrucuğum" ifadesini kullanması,³⁹ bütün bunlar dahi iletişimde hislere hitap etmenin ve karşı tarafı etkilemenin bazı örneklerini göstermektedir.⁴⁰

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki yumuşak dil her seviyede muhatabın meseleye daha yakın olmasını sağlayan önemli bir vesiledir.

3.8. En Güzel Bir Biçimde Mücadele

Mücadele kelimesi aşırı ölçüde tartışma, bir işi sağlam yapma, mücadele eden iki kişiden birinin diğerini fikren mağlup etmesi,

³⁴ Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Mısır trs, 15/ 44.

³⁵ Tâ-Hâ, 20/43-44.

³⁶ Hûd, 11/75

³⁷ Meryem, 19/ 42-45.

³⁸ Yusuf, 12/ 14, 100

³⁹ Lokman, 31/13, 16, 17

⁴⁰ Köylü, Mustafa, *"Çağdaş İletişim Teknikleri Işığında Kur'ân Tebliği"*, 7. *"Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar"*, 14-15 Mayıs 2004 / Kayseri, 2005, s. 204.

güreşmek ve bir insanın arkadaşını sert yere düşürmesi gibi manalara gelmektedir.⁴¹En güzel bir biçimde mücadele etmek, daha çok dinî eğitimden uzak, yabancı kültürün etkisi altında kalıp dine, dindara saygı duymayan; üstelik yıkıcı, bozucu faaliyetlerde bulunan inkârcı veya çok şüpheli inatçılara karşı yapılır. Mücadelenin, günün şartları, sosyal yapının özellikleri, muhatabın tutum ve davranışları dikkate alınarak sistemli, seviyeli, şuurlu bir şekilde yapılması gereklidir.⁴² Münakaşalardan müspet bir netice elde etmek oldukça zor bir iştir. Karşılıklı olarak bir takım fikirlerin çatışması sonucunda, genellikle yorgunluktan ve dargınlıktan başka bir şey hâsıl olmaz.⁴³Bunun için Kur'an, karşı tarafla mutlak olarak mücadele yapmayı pek tavsiye etmemiş, ancak ille de mücadele etmek gerekirse en güzel şekilde yapılmasını istemiştir.⁴⁴Muhatabı kötüleyerek, onun şahsiyetini rencide ederek değil, ona karşı nazik ve anlayışlı davranarak hareket etmeyi, iyi bir netice elde edilmesi bakımından önemli saymaktadır.

Bu itibarla, Müslümanlara tebliğin, alt başlık olarak emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker çerçevesinde mütalaa edilmesinin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü "iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dini, ahlaki ve hukuki bir tabir" ve "İslam ümmetinin Kur'an ve Sünnet hükümlerine uygun, faziletli, sulh ve sükûnun hâkim olduğu bir hayat tarzını amaçlayan temel ilkelerden biri" olan emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker, "fert ve toplum hayatına din, akıl ve kamuoyu vicdanı tarafından benimsenen inançların, değerlerin ve yaşama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve sağduyunun reddettiği her

⁴¹ Rağib el-İsfahânî, *Müfredat*, Terc.: Prof. Dr. Abdülbaki Güneş, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, Ankara 2010, s. 87.

⁴² Er-Râzî, Fahrüddin, *"Mefâtihu'l-Gayb"*, İstanbul 1308, 5, s. 374; el-Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *"Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil"*, İstanbul 1896, 1/686.

⁴³ Saka, Şevki, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 206.

⁴⁴ Ebu's-Suud, Mehmed b. Muhyiddin el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul, 1890, 6/426.

türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdi ve toplumsal gayretleri siyasi ve sivil önlemleri ifade etmektedir.⁴⁵

Hız. Peygamber'in, "Kim bir kötülük görürse onu eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin/değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle ona öfke duysun. Bu ise, imanın en zayıf derecesidir"⁴⁶ şeklindeki meşhur hadisi, Müslümanların, ortaya çıkan kötülöklere karşı sırasıyla aktif-fiili tedbir, sözlü uyarı ve pasifi psikolojik direniş şeklinde tepki göstererek mücadele etmeleri, irşat ve ıslah faaliyetlerini kesintisiz olarak sürdürmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷

Buna bağılı olarak, kötölüklerin ve çirkinliklerin üstesinden gelebilmek, iyiliklerin ve güzelliklerin ulaştırılıp yayılabilmesi için, çağın ürettiğı teknolojik imkânlardan, modern kitle iletişim araçlarından ve sanat gibi doğuştan gelen yeteneklerden yararlanmak da en güzel mücadele yöntemlerinden biri kabul edilebilir. Rojer Garaudy'nin ifadesiyle sanat, "bir insandan ötekine en kısa yol" olarak tanımlanırsa, mimarinin, estetik ve güzel sanatların davet ve tebliğde hiç de küçümsenmeyecek önemli rol oynayacak demektir. Gerçekten de sanat, manevi-ruhani değerleri insanlara tebliğ bakımından en doğrudan yol olmalıdır.⁴⁸

3.9. Tebliğcinin, Söylediğı Şeyleri Önce Kendi Nefsinde Yaşaması

Yaşadığını anlatmak, anlattığını da mutlaka yaşamak' bir tebliğ adamının en önemli prensiplerinden biri olmalıdır. Tebliğci, yaşanmayan sözlerin, nasihatlerin, kamu vicdanında herhangi bir müspet tesir icra etmeyeceğini de bilmelidir. Zira tebliğ insanı kâmil mü'min olma yolunda ilerler. Kâmil mü'min ise, iç ve dış bütünlüğüne ermiş insan demektir. Böyle birinin hayatında iç ve dış

⁴⁵ Çağrııcı, Mustafa, "Emir bi'l-ma'rüf nehiy ani'l-münker", *DİA*, XI, ss.138-141.

⁴⁶ Müslim, *İman*, 78; Ebu Davud, *Salat*, 232.

⁴⁷ "İslamın Güncel Sunumu", Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s.16

⁴⁸ A.g.e., s.16

çatışması söz konusu değildir. İkili (düal) yaşama, açıkça bir nifak sıfatıdır. Bu fena huy ise, gerçek bir tebliğ adamında asla bulunmamalıdır. Zira mü'min olmak ona, her zaman ve zeminde ancak ve ancak yaşadıklarını söyleme gibi yüce bir ahlâk ufkunu, göstermektedir.

Tebliğ adamı bu hususa çok dikkat etmelidir. Halkın arasında iken nasıl bir davranış sergiliyorsa, bunu yalnız kaldığı zamanlarda da devam ettirmeli ve gizli-açık bütün davranışlarında samimî olmaya gayret göstermelidir. Hem öyle göstermelidir ki, içtimaî ve ferdî davranışlarında kat'iyen herhangi bir tenakuza düşmemelidir. Evet, onun gecesi de gündüzleri kadar aydın, gündüzleri ise güneşe fer verecek kadar pırıl pırıl, berrak olmalıdır. Dikkatsizlik neticesi işlediği küçük bir hata, samimî bir mübelliği iki büklüm edip ömür boyu inletmelidir.

Tebliğ insanı, *“Niçin yapmayacağımız şeyleri söylüyorsunuz?”*⁴⁹ ve *“Siz Kitabı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unuttuyor musunuz?”*⁵⁰ ayetlerinin tokadını yememek için o, yapmadığı şeyleri söylemez Bilâkis önce kendi nefesine hitap eder ve kendisi fazlasıyla yaşamış, daha sonra başkalarına anlatır.

Yapmadıklarını söylemek, bilhassa nasihat edenlere uyarıdır. Halka öğüt verip kendileri tutmayanlar buna dâhildir. Şöyle ki: Vaiz efendinin gönlünü akrep manevî bakımdan sokmuştur. Gönlü günahlarla yaralıdır. Bunu bilmez ve görmez. Fakat halka “o tür işleri yapmaktan uzak durun,” diye konuşur. Veya yanan bir muma benzer; kendi biter ama etrafı aydınlatır. İlmîyle âmil olmayan, söylediğinin tersini yapan âlimler buna benzer. Bunda anlayana çok ders vardır.⁵¹

⁴⁹ Saf, 61/2

⁵⁰ Bakara, 2/44

⁵¹ Semerkandi, Ebü'l-Leys, *Tefsirü'l-Kur'an*, çev. Mehmet Karadeniz, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 2008, 4/89.

Tebliğ sadece doğruları anlatmak olmadığı gibi, tebliğci de anlatmakla yetinen bir otomat değildir. Tebliğin amacına ulaşması, anlattığı doğru ve güzel şeyleri önce tebliğcinin bizzat kendisinin yaşaması ile de doğru orantılıdır.⁵²Dini tebliğ eden kişiler, inanç, fikir, söz ve davranış bakımından örnek bir samimiyet göstermelidir. Yani ihlâslı olmalıdır. Sırf Hak Teâlâ'nın rızasını kazanmak maksadıyla irşat ve tebliğde bulunmalıdır. Davranışlarda menfaat sağlama kastı, riya, kıskançlık, hırs, tama' veya halkın alkışını kazanma niyeti olmamalıdır. İhlâsın zıddı riyadır ve riyanın en azı dahi şirkidir.⁵³

Bu tür insanların Kur'an-ı Kerim'in: "(Ey bilginler!) Sizler Kitabı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanıyor musunuz?"⁵⁴ayeti ve Peygamberimizin hadisleri ile kınandıkları unutulmamalıdır. Tebliğ ettiği konuların fiili tatbikatına kendisinden başlaması, tebliğcinin samimiyet ve inandırıcılığını artıracaktır. Tebliğci açısından aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olan bu davranış, tebliğ edilen konuların, muhatapları tarafından tatbikatını da kolaylaştıracaktır.

Hz. Peygamber, tebligatına anlatılıp geçilen konular olarak bakmamış, hayatı boyunca emrettiği her şeyi bizzat kendi yapmış, başkalarına da yaptırmıştır. Böylece bu tebligat, geniş ölçüde yaşanan bir ilim mirası olmuştur. Ayrıca bu tebligatın içinde cemaati, dünyası veya dünyası kadar inandığı ahreti yönüyle ilgilendirmeyen lüzumsuz bir konu yoktur.⁵⁵

3.10. Tebliğin Toplu Helakı Önlemesi

"Eğer, yine de yüz çevirerseniz, ben size ne ile gönderilmişsem, işte onu tebliğ ettim. Ayrıca Rabbim, sizin yerinize başka bir kavmi getirir de siz

⁵² "II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri", Ankara, 2003, ss. 542.

⁵³ Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, Terc: İbrahim Canan, Akçağ Yayınları, 7/ 305.

⁵⁴ Bakara, 2/44.

⁵⁵ Kazancı, Ahmet Lütfi, Hz. "Muhammed'in Tebliğinin Kalıcı Olması", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, cilt: 2, sayı: 2, s. 131-140.

O'na zerrece zarar veremezsiniz. Hiç şüphesiz O, her şeyi koruyup gözetendir."⁵⁶

"Helâk" kelimesi, Arap dilinde kendi kendini perişan etmek, hüznün ve kedere kapılmak, belâ ve musibetlerle karşılaşmak, varken yok olmak, bir şeyi faydalanılır olmaktan çıkartmak, işe yaramaz hale gelmek, kendi eliyle kendini tehlikeye atmak, kırmak ve düşmek anlamlarına gelmektedir.⁵⁷

Geçmiş birtakım ümmetlerin helâkiyle ilgili Kur'ân'daki ayetlerden her dönemdeki insanın ibret almasının yanı sıra "Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelen, küfür ve şirkte, zulüm ve azgınlıkta ısrar eden toplumların sonunun, önceki milletlerin akıbetinden farklı olmayacağı"⁵⁸ sonucunu çıkartması, ilgili ayetlerin ruhuna en uygun yaklaşım tarzı olsa gerektir.

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hud Suresi 117. ayette bu konuyla ilgili şöyle buyurmaktadır. "Halkı ıslah edici olduğu halde, Rabbin, haksızlıkla memleketleri helâk etmez."⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bu ayeti şöyle açıklamaktadır: "Yoksa ahalişi muslihler, (yani Salih ve ıslahattan yana kişiler) olan bir memleketi durup dururken, Rabbinin haksız olarak helak etmesi olur şey değil. Hak etmeden helak olmaz. Yani, bir memleketin gerek idare eden ve gerek edilen ahalişi, zulme ve bozgunculuğa meydan vermeyen salih ve ıslahatçı kimseler iken, Allah herhangi bir zulüm ile o memleketi helak etmez. Böyle bir ihtimal yoktur. Allah'ın kendisi zalim olmaktan münezzehe olduğu gibi, ahali iyiliği ve ıslahatı sürdürdüğü müddetçe zaten zulmetme niyetinde olanlar da zulüm ve haksızlık için meydan bulamaz. Bunun için Salih olmak kâfi gelmez, ayrıca muslih olmak da gerekir. Allah, memleketleri, ancak halkları ıslahkar

⁵⁶ Hûd, 11/57

⁵⁷ Çimeni Abdullah Emin, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, sayı: 4, s. 39.

⁵⁸ Kandemir, Yaşar-Çakan, İsmail Lütfi-Küçük, Raşit, *Riyâzu's-Sâlihîn (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri)*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1998, 3, 38-39.

⁵⁹ Hûd, 11/117.

"ahalisi ıslahat yapan kimseler" oldukları sürece helak etmez. Hakkın ihlak edişi, ancak memleket ahalsinin ıslahattaki eksiklikleri, zulüm ile fesadın meydan almasına sebebiyet vermeleri yüzündendir."⁶⁰ Kur'ân'ın ardından sözlerine itimat ettiğim pek çok büyük hak dostlarının beyanlarına, bütün nebi ve velilerin de bu bağlamdaki sözlerine istinaden 'emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker'in yapıldığı bir yere, Cenâb-ı Hakk musibet ve belâ vermez. Toplum günahlarıyla böyle bir cezayı hak etse bile, tebliğ yapanların hatırına o belâ ve musibet kaldırılabilir. Tebliğ adamlarının kalpleri daima Cenâb-ı Hakk'la irtibatlıdır. 'Kime, nerede ve nasıl anlatsam..' düşüncesi onlarda sabit fikir hâline gelmiştir. Yerken, içerken, yatarken, kalkarken bu düşünce her zaman onları çepeçevre kuşatmıştır. Sanki varlıkları bu düşünceden ibaret gibi bir hâl almışlardır. İşte böylesine hakikatin azat kabul etmez köleleri bir toplumun safları arasında dolaşıp durdukça, o toplum semavî ve arzî bütün belâ ve musibetlerden emin demektir. Ve eğer biz, semavî ve arzî belâ ve musibetlerden emin olmak istiyorsak, derhal yaratılış gayemiz olan bu vazifemizin başına dönmeliyiz. Dönmeli ve kat'iyen bilmeliyiz ki, gelen musibetler, 'emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker'in terkinden dolayı gelmektedir. O belâ ve musibetlerin gitmesi isteniyorsa, o da yine 'emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker'in yerine getirilmesiyle gerçekleşecektir. Başka hiçbir ibadet ü taat, böyle bir paratonerliğe haiz değildir. Cenâb-ı Hakk, bir insanı veya toplumu onlar namaz kılar oldukları, Kâbe'yi tavaf ettikleri, ellerinde evrâd u ezkâr okuyup durdukları anlarda bile yok edip, yerin dibine geçirebilir. Ancak bir yerde on insan arz edildiği, şekilde dertli, muzdarip ve vazifelerini de yapıyorlarsa, Cenâb-ı Hakk o beldeyi teminatı altına alır ve orayı muhafaza buyurur.

Ayetin bir diğer mesajı da, akla gelebilecek her tür günaha dalmış toplumların "içlerinde istiğfar edip imana gelenler veya gelecekler varken de onlara öyle köklerini kazıyacak bir azap" gönderilmeyeceğidir. "bir toplum içerisinde istiğfar edenlerin veya

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 23.

toplumu ıslaha çalışanların bulunması durumunda da bazen helâk Allah tarafından o topluma gönderilmez”⁶¹denilmiştir. Nitekim “iyiler içinden de kötüler zuhur edip, zulüm yapmaya ve zulümde aşırı gitmeye başladığı zaman, zulüm ve isyanın olumsuz etkisiyle meydana gelecek olan fitnenin zararı iyilere de dokunduğu gibi, kötüler içinde fevkalade iyiler zuhur etmeye başladığı zamanlarda az da olsa o iyilerin yüzü suyu hürmetine, kötülerin hak ettikleri ceza ve azap affa veya tehire uğrar. Kötüler azabı celp ettiği gibi, iyiler de rahmeti celp eder.”⁶²

3.11. Tebliğcinin Vazifesi Sadece Anlatmaktır,

*“Allah’a itaat edin, Peygamber’e de itaat edin. Kötülüklerden sakının. Eğer yüz çevirirseniz, biliniz ki, Peygamber’imize düşen sadece apaçık tebliğdir.”*⁶³

*“Benim yapabileceğim, sadece Allah’tan size duyuru yapmak ve O’nun elçilik görevlerini yerine getirmektir.” Artık kim Allah’a ve onun elçisine baş kaldırırsa, ona içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır.”*⁶⁴

Allah Teâlâ, peygamberlere düşen vazifenin sadece tebliğden ibaret olduğunu, kabul ettirip ettirmemenin ise kendisine ait olduğunu bildiriyor: *“Peygambere düşen sadece tebliğdir.”*⁶⁵ Hz. Peygambere hitaben de: *“Sen, sevdiğini doğru yola iletmezsin, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir.”*⁶⁶“Sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin, onların üzerinde zorlayıcı değilsin.” Tebliğ ve irşat vazifesinde bulunan bir kimsenin vazifesi, güzel bir davet ve ilâhî hükümleri muhataplara ulaştırmaktır. Hidayete erdirmek ise Allah Teâlâ’nın bileceği bir iştir. Çünkü davetçi halkı zorla imana getirecek güce sahip değildir ve bundan mesul değildir.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 227.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 227.

⁶³ Mâide, 5/92.

⁶⁴ Cin, 72/23.

⁶⁵ Mâide, 5/99.

⁶⁶ Kasas, 28/56.

“Allah'tır, dilediği kimseyi doğru yola yönelten”. Son derece güvenilir muhtelif Hadis rivayetlerine göre yukarıdaki ifade, Hz. Peygamber'in, çok sevdiği ve kendisini hayatı boyunca sevip korumuş olan ölüm döşeğindeki amcası Ebû Tâlib'e atalarının müşrik inançlarını bırakıp Tek Allah inancını benimsemesi yönünde yaptığı telkinlerden sonuç alamamasıyla ilgilidir. Ebû Cehil ve öteki Mekke'li seçkinlerin etkisiyle Ebû Tâlib, kendisinden nakledilen sözlerle, “Abdumuttalib'in dinine” yahut başka bir târikinin göre, “Atalarının (*el-eşyâh*) dinine” bağlı olduğunu ifade ederek son nefesini vermiştir. Bununla birlikte, yukarıdaki ifade (“sen sevdiğin herkesi doğru yola yöneltemezsin”) zamanla kayıtlı olmayan bir önemi haizdir; ve bu anlamda, kişinin, bir başka kişiyi, bu kişi çok sevdiği biri de olsa, kendi *istek ve eğilimi* olmadıkça doğru yola sokmaya, doğruya inandırmaya ya da yanlış ve hatalı olan çizgiden uzaklaştırmaya çalışmasının bir noktadan sonra yararsız olduğunu işaret etmektedir.⁶⁷

Müslüman'ın yaşadığı ortam ve şartlar ne olursa olsun fitne ve fesadın değil, huzur ve salâhın yerleşmesi, savaşın değil barışın yapılması, kötülüğün değil iyiliğin egemen olması için gayret göstermelidir. O, sarf ettiği gayretin müspet netice vermesi için, kendi hareket ve davranışlarını kontrol altına alarak topluma örnek olmalıdır. Hayırlı ümmetin bahtiyar mensubu olarak Müslüman, Şuayb peygamberin şu sözünden, sulh ve salâha taraf bir çizgi takip etmesi gerektiğini bilmelidir:

"Ey kavmim! Ben sizden yapmamanızı istediğim şeyi yaparak size muhalefet etmek de istemem. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Ama benim muvaffak olmam bütünüyle Allah'a bağlıdır. Ben yalnız O'na güvenip dayandım, her zaman ve her konuda O'na yöneliyorum".⁶⁸

⁶⁷ Esed, Muhammet, *Tefsirul-Mesaj*, İşaret yayınları, İstanbul, 2002, 5/253.

⁶⁸ Hûd, 11/88.

3.12. Hasbî ve Samimi Olmak

Tebliğ adamı, her zaman ve zeminde her türlü şartlar altında hâlini koruyan, değişikliğe uğramayan insandır. Öyle ki, onun hasır üzerinde başlayan hayatı yine hasır üzerinde devam eder. Öldüğünde de onu aynı şekilde hasır üzerinde bulurlar. Cihanı değiştirse ve cihan çapında inkılâplar yapsa ve bir gün gökteki yıldızlar onun ayağının altına parke taşı gibi serilse, onun tavır ve davranışlarında zerre kadar kayma görülmez.

Hasbîlik ihlâs ve samimiyetten başkadır. İhlâsın zıddı riya, hasbîliğin zıddı menfaat ve karşılıktır. İrşat ve davetin ücretsiz yapılması gerektiğini anlatmak için birçok peygamberin: “İrşat hizmetine karşılık sizden ücret istemiyorum. Benim ecrim Âlemlerin Rabbine aittir”⁶⁹ dediği hikâye edilmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre; irşat ve tebliğde insanlardan ne maddî, ne de manevi hiçbir menfaat beklenmez. Allah rızası esas alınır.

Onlara tebâiyet eyleyin. Ki (inzâr ve risâletlerini teblig için) sizden bir ücret istemiyorlar. Kendileri de hidâyete ermiş kimselerdir.)⁷⁰ Sizleri sırf dünyâ ve Âhiret hayrına da'vet ve hidâyete ediyorlar. Bu zât, Habîb'ün-Neccâr'dır. Hazret-i Muhammed sallallahü aleyhi ve sellem Efendimizin bi'setinden altı yüz yıl evvel îmân etmişti. Âlim bir zâttı. Şehrin kenarındaki bir mağarada ibâdetle meşgul olurdu. Kavminin gönderilen elçileri tekzib ettiğini, üstelik hayâtlarına da kasdetmek kararında bulduklarını işitince, koşarak gelmiş ve hemşehrilerine bu sözleri söylemişti. Böylelikle de sâlik olduğu dîni izhâr etmek zorunda kalmıştı.⁷¹

Dinin tebliği samimiyet ister. Tebliğçi, kendisinden beklenen fonksiyonu, hakkıyla icra edebilmesi için ekonomik açıdan yeterli

⁶⁹ Yunus, 10/72; Hûd, 11/29, 51; Yusuf, 12/104; Furkan, 25/57; Şuarâ, 26/109, 127, 145, 164, 180; Sebe', 34/47; Şûrâ, 42/23.

⁷⁰ Yâsin, 36/21

⁷¹ Ayıntabi, Mehmet Efendi, *Tefsiri Tıbyan*, Çev: Süleyman Fahir, Bütün Kitabevi, 1956, 5/135.

olmalı, başka bir ifade ile müstağni olmalıdır. Toplumda din görevlileri, mevlit ve hatim bekleyen cenaze bekleyen insanlar olmaktan kurtarılmalı, özlük hakları ve ekonomik durumları mutlaka düzeltilmelidir. Din görevlilerinin inandırıcı olmalarında pek tabii olarak başarılarında bu da önemli bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Unutmamak gerekir ki din görevlilerinin itibarı ile inandırıcılıkları arasında organik bir bağ vardır. Tebliğ görevi bir temsil görevidir. Temsil hizmetine tahsis edilmesi gereken imkânlar, tebliğ ile yükümlü olan din görevlilerine de tahsis edilmelidir. Kısaca, mütearife haline gelmiş şekliyle ifade etmek gerekirse, "imamlar ve müezzinler zuhuratla, vaizler tuluatla, müftülük de vukuatla uğraşmaktan" kurtarılmalıdır.⁷²

Sonuç

Yüce Allah, Ümmet-i Muhammed'i, insanlar içerisinde çıkarılmış en hayırlı ümmet olarak adlandırmaktadır.⁷³ En hayırlı ümmet olabilmek için; iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak, Allah'a ve ahiret gününe inanmaya davet etmek gerekir. İnsanları güzele, doğruya yönlendirirken kullanılacak tebliğ ve irşat metodu çok önemlidir. Hz. Muhammed (s.a.v) bugüne göre ilim ve tekniğin yok denecek seviyede düşük olduğu bir devirde ve çok zor şartlarda insanları İslam'a davet etmiştir. Tarifi mümkün olmayan bir çukurda olan insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmış ve insanlık tarihinde eşine rastlanmayan büyük bir devrim gerçekleştirmiştir. Bu ise Kur'an'ın ön gördüğü tebliğ yöntemi kullanılarak başarılmıştır.

Müslüman'ın yaşadığı ortam ve şartlar ne olursa olsun fitne ve fesadın değil, huzur ve salâhın yerleşmesi, savaşın değil barışın yapılması, kötülüğün değil iyiliğin egemen olması için gayret göstermelidir. 0, sarf ettiği gayretin müspet netice vermesi için, kendi

⁷² "II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri", Ankara, 2003, ss. 542

⁷³ Âl-i İmrân, 3/110

hareket ve davranışlarını kontrol altına alarak topluma örnek olmalıdır.⁷⁴

Bu kutsal görev, birey, millet ve devletler planında ele alınmalıdır. Müslüman, dünya düzeninin ana unsurudur. Onun bulunmadığı dünyada düzen olmadığı gibi, onun varlığının söz konusu olduğu yerde de anarşi ve terör olamaz. Bu ise Müslüman'ın tebliğ vazifesini hakkıyla edâ edip etmemesine bağlıdır

İslâm dini, Allah (cc) tarafından güven altındadır. Allah (cc), kendi dinini muhakkak koruyacaktır. Ama bu koruma, kadın-erkek bütün inananların gayreti ve bir kısım insanların dine sahip çıkmalarına bağlıdır. Dine sahip çıkıldığının en belirgin göstergesi de, Müslüman bireylerin tebliğ görevini yerine getirmeleridir.

Bir hakikatin üç ayrı yüzü olan ilim, amel ve tebliğin birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Tebliğde, ilim şarttır; amel ise tebliğin hayatıdır. Tebliğ insanı, İslâmî hakikatleri ve içinde yaşadığı çağı her açıdan çok iyi bilmelidir. Çağını bilmeyen insan, karanlık ve uzun bir yolda hayat sürüyor demektir.

Tebliğ insanı kalbini Kur'ân, sünnet ve selef-i salihinin sahih içtihadına göre ayarlamalıdır. Kalbini Kur'ân, sünnet ve selef-i salihinin sahih içtihadına göre ayarlamayan bir insanın, İslâm adına konuşması ve İslâmî hakikatleri anlatması çok zor, hatta imkânsızdır.

Tebliğde hiyerarşi, halkın hoşuna giden ve mübelleğ (tebliğ edilen kimse)'in deşarj olmasını sağlayan konulara iltifat edilmesine manidir. Sivri konuşmak değil, usulüyle ilmi konuşmak. Heyecan vermek değil bilinçlendirmek esas alınmalıdır.⁷⁵

Tebliğ insanı, tebliğ vazifesini yaparken kullandığı bütün yolların meşru dairede olmasına son derece özen göstermelidir. Zira

⁷⁴"İslamın Güncel Sunumu", Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s. 18

⁷⁵ Çakan, İsmail Lütfi, "Tebliğ Diplomasisi", *İslâm Medeniyeti*, 1982, cilt: V, sayı: 3, s. 6

meşru bir hedefe ancak meşru yollarla ulaşılabilir. Hz Muhammet (sav)'in ve O'nun kutlu ashabının yolu da budur.

Ve son olarak da tebliğ adamı, anlattığı hakikatleri muhakkak yaşamalıdır. Aksi durum, bir nifak alâmetidir ki, mü'min böyle bir duruma düşmekten özenle sakınmalıdır. Anlattığını yaşamayan insanların söyledikleri sözlerde, tesir ve bereket de olamaz. Onlar saman alevi gibi çabuk parlar ve hemen sönerler.

KAYNAKLAR

KUR'AN-I KERİM.

Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.

Albayrak, Halis, *Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi, "Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu"*, 2006.

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud (ö.1854), *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut trs.

Ayıntabi, Mehmet Efendi, *Tefsiri Tıbyan*, Çev: Süleyman Fahir, Bütün Kitabevi, 1956.

Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 1286), *"Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil"*, İstanbul 1896.

Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları*, Nesil yayınları, İstanbul 1998.

Celkan, Hikmet, *"Mevlana"nın Eğitimci Yönü"*, 1. Milli Mevlana Kongresi.

Çimeni, Abdullah, Emin, *"Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?"*, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, sayı: 4.

Ebu's-Suud, Mehmed b. Muhyiddin el-İmâdî (ö.1574), *İrşâdü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l Azim*, İstanbul, 1890.

Eğri, Osman, Bir Tebliğ Aracı Olarak Bir arada Yaşama Kültürü, “Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu”, 2006

Esed, Muhammet, *Tefsirul-Mesaj*, İşaret yayınları, İstanbul, 2002.

Gülen, M. Fethullah, *İrşad Ekseni*, Nil Yayınları, İzmir 2011.

Güler, Zekeriya, “Kutlu Doğum 2003 İslam’ın Güncel Sunumu”, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

....., Tebliğin Mahiyeti ve Sınırları, “Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu”, 2006.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “İslam’ın Güncel Sunumu”, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Hökelekli, Hayati, Tebliğde Yöntemle İlgili Sorunlar (Yaygın Eğitimde Uygulamalar), “Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu”, 2006.

....., “II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri”, Ankara, 2003.

İbn Kesir, *Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri*, Çağrı yayınları, İstanbul, 2002.

İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur’an*, Buruç Yayınları.

Kazancı, Ahmet Lutfi, *Hz. Muhammed’in Tebliğinin Kalıcı Olması*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, cilt: II, sayı: 2, s.134.

Konyalı Mehmed Vehbi (ö.1949), *Hülâsat’ül-Beyân Fî Tefsir’il-Kur’an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, tsz.

Köylü, Mustafa, Çağdaş İletişim Teknikleri Işığında Kur’an Tebliği, “VII. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Müslümanlar”, 14-15 Mayıs 2004 / Kayseri, 2005.

Kurt, Abdurrahman, “II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri”, Ankara 2003.

Kutub, Seyyid (ö.1966), *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Mısır trs.

Mevdudi, Ebu'l-Âla, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

Rağıb el-İsfahânî (ö.425), *Müfredat*, Tercüme Prof. Dr. Abdalbaki Güneş, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, Ankara 2010.

Râzi, Fahrüddin (ö.1209), *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Akçağ Yayınları, trz.

Saka, Şevki, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

Semerkandi, Ebü'l-Leys, *Tefsirü'l-Kur'an*, çev. Mehmet Karadeniz, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 2008.

Soysaldı, Mehmet, “İslami Tebliğde Kur'an Metodu”, İlk adım Aylık Düşünce ve Kültür Dergisi, Sayı: 207, Nevşehir, Ekim 2005.

Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Nil yayınları, İzmir 1999.

Yaman, Ertuğrul, *Diksiyon I*, Ya-Pa Yayınevi, İstanbul, 2001.

Yazır, M. Hamdi (ö.1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayıncılık, Eser Kitabevi, İstanbul 1971

TANRILARA İBADET VE İNSANLARA HİZMET: HSING-T'İEN TAPINAĞI*

Çeviren: M. Hadi TEZOKUR**

Özet

Taipe'deki dört önemli tapınaktan biri Hsing-T'ien'dir. Bu tapınağın tanrısı savaşın ve askeri bilimin tanrısı Kuan Kung'dur. Atalara ibadetin klasik bir örneği Kuan Kung 162-219 yıllarında yaşamış güçlü, çok yönlü, savaşçı, gerçek bir kişiliğe sahiptir. Tapınakta aynı zamanda Kuan Kung şifacı ve korumacı bir tanrıdır. Hsing-t'ien Tapınağı'ndaki inananların büyük çoğunluğu kadınlardır. Bu tapınakta ayinler kadınlar tarafından icra edilir. Bu sebeple eski ataerkilliğin günümüzde bir dönüşümü olarak görülür. Şayet eğitilmiş Tayvan kadınların enerjileri Konfüçyanizmin eşitliği sağlayıcı yapılanmasına odaklanırsa sonuç pozitif olacaktır.

Ataerkil bir toplumun çok önemli bir tapınağında kadınların ayinleri icra etmesinin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Antropoloji ve Genel olarak Kadınların İncelemelerine bir örnek ve aynı zamanda kadınların dinsel yaşam ve rollerini anlatması bakımından faydalı, gerekli ve dinler tarihi ile kültürü açısından da önemli gördüğümüzden bu makaleyi Türkçeye kazandırmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hsing-t'ien tapınağı, Kuan Kung, Kadın, Ayin.

* Arvind Sharma, *Today's Woman in World Religions*, 1994 State University of New York, s. 234-243. "Women and Chinese religion in contemporary Taiwan", Barbara Reed; "Worshiping The Gods And Serving The People: Hsing-T'ien Temple" bölümü çevrilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, htezokur@hotmail.com.

Worshiping The Gods and Serving the People: Hsing-T'ien Temple

Abstract

Hsing-T'ien Temple is one of the four major temples in Taipei. Kuang Kung is the god of War and martial arts and the deity of this temple. In a classic example of ancestor worship, Kuang Kung was an actual person, a strong and versatile warrior who lived from 162-219 AD. Kuan Kung is also a healer and protectionist God at the temple. The vast majority of worshipers at Hsing-t'ien Temple are women. All rituals are performed by women in this temple. Therefore, conversion of ancient patriarchal is seen at the present day. If the educated women of Taiwan focus their energies on the reformulation of an egalitarian form of Confucianism, the result will be positive.

All rituals are performed by women in very important temple of patriarchal society is example in context of the Comparative History of Religions, Anthropology and women's studies in general and also women's religious lives and roles are useful, necessary and important for the history of religions and the history of culture. Therefore this lecture is translated in Turkish by us.

Key Words: Hsing-t'ien Temple, Kuan Kung, Woman, Ritual.

Tanrılara İbadet ve İnsanlara Hizmet: Hsing-T'ien Tapınağı

Çoğu Tayvanlı, kendisini Budist ya da Taoist olarak adlandırmamasına rağmen; onların büyük çoğunluğu Taoizm, Budizm, Konfüçyanizm ve yerel halk dininin bir karışımı olan ve en doğru şekilde Çin halk dini olarak tanımlanabilen bir dine bağlanmaktadır.¹ Tayvanlı kadınların en aktif oldukları din, bu Çin

¹ İnsanların kendi dini kimliklerini ifade etmelerine göre % 44 oranında Budist ve %34 oranında da halk (folklorik) dinine mensupturlar. Antropolojist Ch'fiHai-yuan'a göre eğer insanlar inanç ve dini aktivitelerine göre tasnif edilmiş olsaydı

halk dinidir. Sosyolog Ch'üHai-yuan'e göre, Tayvan'daki bu Çin halk dini artan bir biçimde evrenselleşmekte ve bireyselleşmektedir. (Ch'ü, 1988) Evrensellik; sadık kahraman asker Kuan Kung, ShakymuniBuddha ve KuanYinBodhisattva gibi bütün Çin tanrıları ve Çin topraklarından Tayvan adasına denizden giden Çinli göçmenlerin sığındıkları, çokça sevilen tanrıça MaTzu gibi bütün Tayvan tanrılarının artan popülaritelerinde görülmektedir. Daha büyük bir bireyselleşme, toplu ibadetlere karşın giderek artan ferdi ibadetlerin popülaritesinde görülmektedir. Bu her iki yönelime de çarpıcı bir örnek, Taipei'deki popüler Hsing-t'ien Tapınağında ibadet eden kadınların izdihamıdır.²

Hsing-t'ien Tapınağı, hareketli, yoğun trafiği olan Taipei'nin orta yerinde konuşlandırılmıştır. Tapınağın, Pei-t'ou ve San-hsia toplulukları yakınında alt bölümleri vardır. Hsing-t'ien Tapınağı, 3. asırda tanrılaştırılmış ve tüm Çin'de tapınılmış kahraman asker kızıl yüzlü tanrı Kuan-kung'a ev sahipliği yapar. Savaş ve edebiyat tanrısı olarak bilinmesine rağmen, Hsing-t'ien Tapınağı'nda inananlar için onun asli rolü şifa ve koruma sağlayan bir ilahlıktır.

Genellikle, diğer pek çok kültürde olduğu gibi, Tayvan'da kadınlar dini olarak erkeklerden daha aktiftirler. (Ch'ü 1986, 73-76): Tapınakları daha sık ziyaret ederler, et yememe oruçlarını daha sık eda ederler, kâhin ve medyumların hizmetlerinde daha çok

Çin Halk Dinine mensup olan halkın oranı en az % 66 olurdu. Fark Çinlinin kendilerini tarihsel tercihle Budist olarak tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. (Ch'ü 1985, 69).

² Hsing-t'ien Tapınağı tanrıları ve ritüelleri pançinizm olduğundan dolayı Ulusal Hükümetteki Remi kişilerce desteklenmiştir. Böylece bölgesel yabancılar (özellikle Tayvan'da) halk temelli tapınaklarca desteklenmeleri azaltılacaktır. Tapınak aynı zamanda süslü takdimeleri de yasaklamaktadır. Bu yüzden hükümet bu tapınakları geleneksel Tayvan halk tapınaklarının hurafe ve israf olarak yapageldikleri şeylere karşı bir engelleyici olarak hoş görmüşlerdir. (Bkz. Feuchtwang, 293-301.)

bulunurlar.³ Hsing-t'ien Tapınağı'ndaki inananların büyük çoğunluğu kadınlardır. Tapınağa, şahsi ve ailevi sorunlarına yardım bulmak için gelirler. Kadınlar, ailelerinin esenliğinden sorumludurlar ve bu sorumluluk onları, diğer aile üyeleri tapınakları ziyaret etmeseler ya da tanrı/tanrıçalara tapınmasalar dahi onlar için dini destek aramaya iter.

Tapınakta icra edilen ayinler, çoklukla, Tayvan'daki Çin tapınaklarında görülen geleneksel ayinlerdir. Ancak, Hsing-t'ien Tapınağı'ndaki yerleşim, sadece basit dini ayinleri teşvik eder şekildedir; Tayvan tapınaklarının çoğunda çok popüler olan bireylerarası görüşmeler ve satranç oynama burada makbul görülmez. Ayinler boyunca kadınlar, ilahi yardım ve hidayeti arar. Popüler olan bir ayin, korkutulmuş bir ruhun sebep olduğu fiziki ve ruhi hastalıklardan iyileşme için kullanılan olan shou ching'tir. (Yü 1985, 26). Tapınaktaki bu ayin, üç tütsü çubuğu tutan ve bunları kişinin vücudu önünde üç defa, başı üstünde ve daha sonra kendi arkasında yedi defa sallayan, rahibe olmayan tapınak gönüllüsü bir kadın tarafından sıkça icra edilir. Bu ayin iki kez tekrarlanır ve ayinin söz konusu kişiyi iyileştirmede başarılı olup olmadığını bulmak üzere takdis edilmiş parçalar atılır. (Yü 1985, 26-27).

Şifa verici ayinlere ilaveten, inananların şahsi ya da mesleki problemlerinin çözümünde ilahi yardımı kazanabilecekleri ayinler de vardır. Tanrıdan özel mesajlar alabilmek için, inanan kişi adını, adresini, yaşını ve problemini söyler ve sonra hilal şekilli kutsanmış parçaları fırlatır. Parçalardan biri dışbükey ve diğeri içbükey şekilde düşerse ki bu tanrıdan olumlu cevap anlamındadır, kadın daha sonra üstünde kehanet yazılı numaralanmış bir bambu çubuğu çeker ki bu da onun sorusuna ilahi bir cevaptır. Psikolog Yü Te-hui'e göre, eğer

³ Erkeklerin kadınlara göre daha aktif edildiği Ch'üHai-yuan tarafından incelenen tek dini faaliyet feng-shui, yin ve yang kuvvetlerinin yapılandırmasına göre fala bakmanın Çine ait şekli oluşturuldu.Fengshuinin evleri, tapınakları ve mezarları en hayırlısı konumda belirlemek için kullanıldığından beri bu halka ait yapılan ritüellere katılmada erkeklerin daha şanslı gözükmeleleri sürpriz değildir.

verilen bu ilahi cevap gerçekleşirse, bu dindar kişi tanrının etkisine ve ilahi korumanın arttığı hissine daha çok güvenir. Öte yandan, ilahi cevabın aksi çıkarsa, inanan kişi sebebi için kendisine bakar: yeterince samimi olmadığını düşünür ve bu yüzden tapınağı daha sık ziyaret etmeye karar verir. (Yü 1985, 27).

Hsing-t'ien Tapınağı'ndaki bireyselleşmiş bu ibadet, inananlara güven ve sıradan hayatın ötesindeki bir şeyin parçası olma duygusu verir.

Genç bir kadın güçlü bir ruhi hakikat yaşamış: "İbadetin önemini bilen bir aile çevresinde doğup büyüdüm. Gençliğimden beri, gözlerim ve kulaklarım tanrılara saygı ile doldu. Ancak, bunlara çok fazla ilgi duymadım çünkü onların gerçekte var olduklarını düşünmüyordum. Tuhaf olan, onların ortalarında bulunmam gerektiğine dair bir işareti hissetmeden almış olmam. Üniversitede okuyorken, dükkânımız iflas ettiğinden ailem kötü günler yaşıyordu. Annem, her ay bu zorluğun üstesinden gelebilmemiz için duaya Hsing-t'ien Tapınağı'na giderdi. Belkide o acılı günlerden annemin dindarlığı sayesinde kurtulduk, üstelik ailemin durumu sonuçta gittikçe iyileşmeye başladı. Bu yüzden, altı aydır her ayın birinci ve onbeşinci gününde anneme Hsing-t'ien Tapınağına gidişinde eşlik ediyordum. Bir gün tütsü çubuklarını yerleştiriyorken, bir anda dikkatimi çekmek üzere beni iten ağır bir güç var oldu. O esrareniz duyguyu ifade edemiyorum. Sanki tüm bedenim dolmuştu. Artık tek başına bir beden değildim. Bunun sadece bir başlangıç olduğunu söyleyen bir kaynak bulmuş gibiydim. Bu duygu birkaç gün sürdü. Bazen zihnimin daha açık olduğunu da hissediyordum."

Karanlığa giden yolumda birkaç aylık duygularımı gözden geçirerek, o huzurlu, duygulandırıcı anları tekrar yaşamayı ümit ettim. Belki de, o sadece üzerinde düşünülmesi gereken pek çok gizemin var olduğunu anlamama yol açan bir uyanıştı. Gerçekten, şu an adımlarım sadece Hsing-t'ien Tapınağında değil, eyaletimiz etrafındaki tüm büyük tapınaklarda dolaşmakta. İnsanların ilgisini

çekmek gayesinde değilim; sadece gelecek aylarda daha da derin anlayışlara sahip olacağımı ümit ediyorum. (Yü 1985, 30-31)

Bu eğitimli kadının ruhi hakikati aramadaki etkili ifadeleri Hsing-t'ien Tapınağı inananların tipik deneyimleri değil, en azından bilindiği kadarıyla. O, bir kişinin kendi ruhi hakikatini resimler ve popüler dinin ortasında keşfetme ihtimalini gösteriyor. Onun bu tanıklığı, şüphesiz, entelektüellerin kadın inananların batıl inançlarına yönelik sıkça işitilen eleştirileri ile karşı karşıya gelmektedir.

İyileşme ve korunma için daha basit, daha somut bir dilek tapınaktaki yaşlı bir kadının ilgisidir. Hasta kızı adına içten bir şekilde Kuan-kung'a yalvarıyor: "Bağışlayan Tanrım! Juan ailesinin kızını koru. Doğumundan beri midesi ve bağırsakları iyi olmadı, ve doktor da fayda etmiyor. Bugün, senin yüceliğinin onu koruyacağı ümidiyle tütsü küllerinden bir tılsım almaya geldim, onu koru." (Yü 1985, 31)

Hsing-t'ien Tapınağı'nda inananlara yardım eden gönüllülerin çoğu kadınlardır. Çoğu 40 yaşın üstündedir. Onlar için tapınak ve buradaki ayinler onların hayatlarının merkezidir. Yaklaşık olarak 400-500 civarında bu ayin görevlilerinden vardır (Yü 1985, 33). Kutsal metinler okurlar, kutsanmış tütsü küllerini dağıtırlar ve kehanetlerin yorumlanmasında yardım ederler. Bu son görev süreç alan bir eğitim gerektirir. Bir sonraki gönüllüye sıra çok yavaş geldiğinden, onların çoğu inananlara yardımda oldukça tecrübelidirler. Bazı kadınlar tapınakta 10 ya da 20 yıl süreyle hizmet vermişlerdir (Yü 1985, 34).

Bu dindar gönüllüler, çoğunlukla çocukları büyümüş kadınlardır. Onlar; cemiyet, kutsal güç, tapınak tarafından onlara sunulmuş diğerlerine yardım bilincini hayatlarına şart koşmaları gerektiğinin farkına varmışlardır. Çok yaşlı kadınlar hastalıklı insanlar için, aile anlaşmazlıkları için, iş sorunları için, okul sınav kaygıları için shouching ruh koruyuculuğu uygulamaları boyunca saatlerce beklerler. Onlar, bu gelenekselliğe aile üyelerinin selameti

açısından ilgi duymuşlardır ve bunu daha geniş topluma yaymışlardır.. Yü'nün belirttiği gibi, onlar sunak huzurunda tekrar tekrar diz çökerek veya bağışlar yaparak Kuan-Kung'a yardımı için teşekkür etmek adına inanların döndüğünü gördüklerinde, kendi dini inançlarının gücünü ve doğrularını teyit etmiş olurlar. (Yü 1985, 35).

ÇAĞDAŞ DİNİ MEZHEPLERDE KADINLAR

Tayvan'daki Çin mezhepçiliği kadınlara, Hsing-t'ien tapınağındaki popüler Çin dininde bulunan faydaların bazılarını sunuyor: cemiyet bilinci, özel dini bir rol, ve hayatlarındaki ruhi anlamı bulacakları bir bağlam. Mezhep üyeleri olarak kadınlar, daha fazla grup üyeliği bilinci ve özel dini statüye sahiptirler. David Jordan ve Daniel Overmyer'in Taiwan ruhi-yazma mezhepleri çalışması birkaç kadın mezhep üyesinin yaşamına ilişkin inceleme sunmaktadır. Bir mezhebin, Şefkat Toplumu, anlatımında yaklaşık ofislerin yarısının kadınlar tarafından idare edildiğine dikkat çekerler. Her ne kadar en büyük güç açık bir şekilde tapınak ve onun topraklarına sahip olan erkek kurul başkanındaysa da, kadınlar da bu mezhebin alt kollarında önemli pozisyonlarda işler başarmışlardır. (Jordan and Overmyer, 145).

Kendisine, Phoenix Pencil (Zümrüd ü Anka Kalem) diye dini bir ad verilmiş, yaşlı lider bir kadının yaşamı, özellikle ilgi çekicidir. Zümrüd ü Anka Kalem, bir Chi –tanrıların inananlarla iletişim kurduğu ruhi yazma aleti- kullanıcısı olmuştur. Chi kullanıcıları her ne kadar mezhepte en prestijli mevki olmasa da, en önemlisidir. Jordan ve Overmyer'in belirttiği gibi, tapınaktaki aktivite resmiyette Chi vasıtasıyla belirtilerek, ilahi emirle idare edildiği için, Chi kullanıcısı bunu formüle etmek ve ilahi rızanın bir resmi ve üyenin beklentileri, ümitleri, ilgileri doğrultusunda sunmak zorundadır.

Zümrüd ü Anka Kalem, II. Dünya Savaşı sonunda doğan birçok zeki kadın gibi, erkek kardeşleri için teşvik edilen eğitimden alıkondu. Feminist yazar LüHsiu-lien'in çok güçlü şekilde eleştirdiği

kız kardeşlere karşı ayrımcılıktan çok çekti. Zümrüd ü Anka Kalemî'nin anlattığı gibi: "Herkes erkek çocuklarına değer veriyor ama kız çocuklarına değer vermiyor. Yaşadığım, eski kırsal toplumdur. Okula kendim gittim. Babam okula gidersem ayaklarımı keseceğini söyledi. Her gün kendim gittim." (Jordan and Overmyer, 159). Üniversiteye başlayabilmişti fakat babası oradan ayrılıp derhal evlenmesini emrettiğinden üniversiteden ayrıldı. (Jordan and Overmyer, 159). Compassion Society'de (Merhamet toplumu) daha sonra ruhi-yazma okuyuculuğu olarak tam bir görev buldu ve ardından Chi ruhi-yazma aleti kullanıcısı oldu. (160-61).

Zümrüd ü Anka Kalemî gibi kadınlar cemiyet tabanlı tapınak aktivitelerinde kendilerine tanınmayan dini liderlik mevkilerindeki anlamı mezhepsel dinde bulabilirler. Cemiyet tabanlı Tayvan-Çin tapınak festivalleri hala erkek hiyerarşisine dayalıdır. Kadın ve erkeğin dışarı/içeri'ye ait rollerindeki ayrışmaya bağlı olarak, erkekler toplumsal ayinler ve toplumun esenliği için sorumluyken kadınlar ailenin esenliği ve evsel ayinlerden sorumludur. Tapınak festivallerinde ayin uzmanları olan Tao rahipleri erkektirler. Tütsü kabının sorumluluğu, tapınak festivalinin de sorumlusu olan ve erkek aile başları arasında dönen saygın bir görevdir. (Sangren, 55-58). Kadınlar bayramlara emekleriyle katkı sağladılar. Ancak resmi liderlik rolleri bulunmaz. Hsing-t'ien Tapınağının daha bireyselleşmiş ibadetlerinde ve 'Merhamet Toplumuna gibi mezhebi toplumlarda, kadınları daha kamusal liderlik rollerini paylaşırken ve ayin uzmanlığı yaparken. Zümrüd ü Anka Kalemî'nin Merhamet Toplumunda etkinliklerinin soyutlanmış ve entelektüel ilhamları babası tarafından engellenmiş bir kadının yalnızlığını azalttığı açıktır. Tapınak sahibinin gelini olduğu gerçeği, onun mezhepteki kabulüne ve başarısına şüphesiz çok şey katmıştır. Çağdaş Çin mezheplerindeki kadın liderlerin başarısı üzerindeki erkek desteğinin önemi hakkında çalışma ilginç olurdu.

Jordan'ın, Merhamet Toplumundaki üç kadınla olan görüşmesi, kadınların kendi itibarlarını ve anlamlarını bulmakta dini

geleneklerden yararlanabilecekleri yolu açığa çıkarmaktadır. Dini adı Exquisite Fragrance (Mükemmel Koku) olan 63 yaşındaki yaşlı bir kadın (1976'da), Merhamet Toplumunu dayanak yaparak, kendisi için kehanet rüyaları ile mükemmel kutsal bir dünya inşa etti. Rüyaları, bu eğitimsiz kadına, Merhamet Toplumunun asıl ilahı olan Altın Ana'nın ilahi korumasını ve mükemmel iyiliğini vermiştir. Dini hayatının çoğu bu topluluktan bağımsızdır. Ancak, Topluluk ona özel statüsü için önemli bir onay sağlamıştır. Mükemmel Koku'ya (Exquisite Fragrance'a) göre, Altın Ana Topluluğun ruhi-yazma aktivitesi üzerinden, onun rüyalarının doğruluğuna ve yorumuna ilişkin bir ayet yazmıştır. Altın Ana'nın vahyini şu şekilde nakleder:

Sen bir parça bambu gibisin. Kalbin sağlam ve merhametli, insanların sana zarar verebilme ve seni kesmeleri ihtimaline rağmen düşmezsin çünkü "Yol"u tecrübe etmekte. Şu ana kadar sen bu bambu işi gibiydin. Halen de yeşil filizler ve bambu başı veriyorsun. Yol uzun. Biri seni incitmek isterse, bunu sana yapmakta büyük güçlük çeker. [Jordan and Overmyer Jordan and Overmyer, 188] Rüyalarına ve yazılan vahiyler ilaveten, Mükemmel Koku'nun (Exquisite Fragrance'in) hayatı Altın Ana tarafından gerçekleştirilmiş mucizelerle doludur. O, Altın Ana'nın korumasını ve cezalandırmasını her yerde görmektedir. (Jordan and Overmyer, 190-94). Jordan, Mükemmel Koku ve onun Toplulukta iki kadın arkadaşının bu dini tecrübeleri paylaştığının ve böylece kendi mezhepleri altında formal olmayan bir alt kültür kurduklarının farkına vardı.

Exquisite Compassion (Büyük Şefkat), bir kadın arkadaşı, "kendini çocuklarına adadığından, kocasının ölümünden sonra ekonomik güçlüklerine rağmen dul olarak kalmasından dolayı kendisinin tebrik edildiğine dair bir görüşe sahipti. Burada, bir mezhep üyesinin, Konfüçyanist geleneksel iffetlilik idealine bağlılığı ve erkek aile boyunun devamlılığı için kendisini bu yola adanmasından dolayı kendisini ödüllendirdiğini görüyoruz. Şefkat Derneği faaliyetlerine katılmanın yanı sıra kendi evinde Altın

Anne'ye kurduğu bir sunağı ve orada ruhsal ortama hizmet eden bir kızı (Jordan ve Overmyer, 201) vardır. Altın Anne hayatının merkezindedir ve kadınların ahlakı ve erkek evlatla ilgili geleneksel Çin ideallerinin yol açtığı zorluklar onunla telafi edilir.

Jordan ile görüşen başka bir Merhamet Toplumu üyesi, Budizm'den türemiş Çin dinindeki 'karma'(önceki yaşamın kaderi belirlediği inancı) felsefesinin, bir çağdaş kadının kadın olarak kaderini anlamada nasıl katkı sağladığını göstermektedir. Ch'en Hsiu-hua, önceki iki yaşamı ve onların etkilerinin açığa çıkması ile sıkıntılı hayatı anlamlı hale gelen bir mezhep üyesiydi. (Jordan and Overmyer Jordan and Overmyer, 202-12). Ruhi-yazımda açığa çıktığına göre, iyi bir kız evlat olduğu hayatından sonra zengin bir ailede bir erkek çocuk olarak tekrar doğmuştur. Bu yaşamında o ahlaksız zampara bir adamdır ve 32 yaşında ölünce Cehennem bekçisi ona öfkeli bir şekilde şöyle der: "Son yaşamında iyi işler yaptın. Bu kez seni zengin bir aileye verdim ve sen fakirlere yardım etmedin, onların sıkıntılarını azaltmadın. Paranı kadınlara harcadın ve vücudunu altınla kapladın. Bu yetersizdir. Bu kez seni Taiwan'da Ch'en ailesinin bir kızı olarak dirilteceğim. Zengin bir aileye gelin gideceksin. Fakat onların sahip olduklarından hoşlanmayacaksın. Bu kaderin olacak. Bu senin şu anki durumun olmasına rağmen, ümitsiz olma. Tao (Way) – Yol'a uygun bir şekilde çalışırsan gelecekteki güçlükler denizini aşabileceksin ve bir daha da tekrar hayata döndürülmeyeceksin." (Jordan and Overmyer, 206). Bu vahye cevabını şöyle yazar: "Bunun kaderim olduğuna inanıyorum. Yaşadığım güçlükleri unuttum ve Tao-Yol'u enerji ile çalıştım." (Jordan and Overmyer, 206).

Bu vahyin analizinde Jordan, geleneksel ahlaki prototipler olan faziletli insan ve bencil işe yaramaz serserinin Chi kullanıcısının organizasyonunda iffetli bir kadın ve hayta bir erkekte oluşmasının Hsiu-hua's birinci reenkarnasyon hikâyesinin ikinciden daha güçlü olarak ihtimalini artırdığını belirtir. (Jordan and Overmyer, 207) Erkekler için sosyal tercihin kabulünün bir yansıması olarak da

görebileceğimizi düşünüyorum: kadın doğmak bir ceza, erkek doğmak ise bir mükâfat. Onun önceki hayatlarının bilgisi ona bir kadın olarak mukadder acılarını kabul edebilmeyi verir. Fakat aynı zamanda kadının kaderi üzerine umudunu kaybetmesin diye gelecek için umut verir.

Ch'enHsiu-hua, genellikle kadınlara yasaklanan eğitim arzusunun mezhepsel din tarafından nasıl karşılandığının bir örneğidir de. Altı yıllık bir eğitime sahip olmasına rağmen o, Merhamet Toplumunun ruhi-yazılarını kopyalayan bir görevli olmuştur. Ayet metinlerini kopyalayarak kendi başına çalışmıştır. İlk olarak bu göreve çağrıldığında çekincesi olmuş ama sonradan kabul etmişti. Şöyle diyor: “Ölümsüzlere ve Budalara tütsü yaktım ve beni bu görevde kullanmak isteyip istemediklerine dair ilham göndermeleri için dua ettim.” (Jordan and Overmyer, 211) O Jordan’a, bu duadan sonra “Ayin Yöneten Tanrı”nın rüyasında kendisine görüldüğünü ve talimat verdiğini ifade etmiştir.

Ch'enHsiu-hua, kendisine bu mezhepte okuma-yazmaya ilişkin bir rol buldu. Anne babası onu eğitmedi ancak tanrıları onu eğitti. Mezhepsel dinde, uysal evlat ve geleneksel Çin kadın görüşünün kendisi için tanımladığı sınırlı rollerin ötesine geçmek için yollar buldu.

SONUÇ: KONFÜÇYÜSYANİZME AİT ATAERKİLLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ

Tayvan toplumu hala erkeğin ve kadının üstlenmesi gereken rolleri tanımlayan ataerkil Çin geleneklerince etkilenmektedir. Çin sosyal felsefesinin temeli olarak, Konfüçyanist değerlerden kaçınılamaz. Konfüçyanizm resmi hukuka ve eğitim sistemine nüfuz etmektedir. Konfüçyanizm, ideal aileyi ve üyelerinin rollerini tanımlar. Kadınlar, diğer dini ve felsefi gelenekleri kabul ya da reddetmesi serbestken, bazı açılardan baskın Konfüçyanizm değerlerini benimsemelidirler.

Çin kadınının anlam ve başarıyı ailede bulmasına rağmen, Konfüçyanizmin idealindeki kadını ve onların ailedeki rollerini tamamen benimsedikleri şüphelidir. Şüphesiz çok az kadın, baba, koca ve oğul idealini tam bir kabul ile kucaklamaktadır. Pek çok kadın da Konfüçyanist ideallerince tanımlanmış Çin ailesini kendi faydalarına hizmet edecek bir şekle dönüştürmek için yollar bulmaktadır. Margery Wolf, kırsal Tayvan'daki kadınların sürdürdüğü geleneksel erkek neslin devamı ilkesiyle tezat oluşturan kendi aile anlayışlarına sahip olduklarını göstermiştir. O, kocasını ve onun ailesini dışlayarak kendi aynı anneden olan ailesindeki çocukları kendilerine bağlamak için kadınların şefkat ve sadakat bağlarını kullandıklarını görmüştür.

Aile anlamının ötesinde, bazı kadınlar yaşadıkları ataerkil kadın durumlarının telafisi için popüler ya da mezhepsel dine dönmektedirler. Kendi menfaat ve eğitimlerini aileleri için feda etmiş bir kadınlar nesli, becerileri için entelektüel gelişim ve tanınmayı mezhepsel gruplarda veya dini mürit organizasyonlarında bulmaktadır.

Kadınların bu idealleri yorumlamaları erkeklerinkinden sıkça farklılık göstermesine rağmen, atalara saygı ve aileye samimi hürmet uzun zamandır Çinlilerin anlama ve kendilerini tanımlamada önemli bir kaynakları oldu. Atalara tapınma ve Tanrı'ya samimi hürmetin önemi Konfüçyanizm'in seçkin formlarına kadar uzanır ve popüler kültüre nüfuz eder.⁴ Tayvandaki çoğu Çinli, kadın erkek benzer şekilde, aileye samimi hürmet idealinde sabittirler. Amerikalılarda gördükleri anne-baba ya da dede ninelerin ihmal edilmesi durumuna kendileri düşmek istemezler. Onların, Amerikan ailelerindeki samimi hürmet duygusunun yetersizliğine yönelik görüşleri, inancım o ki, abartılıdır. (Konuştuğum insanlar, anneannemin son 20-30 yıllık

⁴ Ataya saygı ve dindar evlat ile ilgili yoksul bir işçi sınıfı kadının görüşlerinin mükemmel bir örneği Ida Pruitt'inin haber verdiği Bayan Ning'in hayatında bulunur: *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman* (Stanford: Stanford University Press, 1967).

ömrünü anne-babamla yaşadığını söylediğimde daima şaşırmışlardı.) Son çalışmalar Tayvan'daki lise ve kolej öğrencilerinde aileye samimi hürmetin coşkun bir şekilde onaylandığını ifade etmektedir.

Öğrencilerin yaklaşık yarısı, “tüm iyi davranışlar arasında en iyisi, aileye samimi hürmettir” ifadesinde tamamen aynı düşünmektedir. Çok küçük bir yüzde bu görüşe katılmamaktadır. Çok büyük bir oran, ana-babasına karşı hürmet gösterme zorunluluğunun tamamen gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu konuda erkek ve kadınların düşünceleri uyuşmuyor. Mesela bir başka çalışma, şehirde çalışan kadınlar anne-babalarına hürmet göstermeyi çağdaşlık olarak görürler; ancak koca ya da kardeşlerinin, bir erkek evlat olarak bunu bir zorunluluk olarak düşündüklerini göstermiştir. Çalışmadaki birkaç kadın şu görüşü belirtti: “Durumu kurtarmak için erkek kardeşlerinin anne-babasına düzenli olarak para vermesi en iyisi olacaktır.” Kadınların aileye samimi hürmet anlayışının çağdaş yaşam şartlarına yönelik erkeklere göre daha çabuk adapte oldukları görülmektedir. Şimdi kadınlar hiç olmadığı kadar yerine getirmek için belli Çin geleneklerini seçiyor ve diğerlerini dönüştürüyor. Geleneksel sosyal baskıların halen varolmasına ve ataerkil değerlerin hala kanunlara yansımaya rağmen,⁵ Tayvan'da büyüyen ekonomik bağımsızlıkları ile kadınlar, Çin dini ve felsefi geleneklerle olan ilişkilerini belirlemede daha fazla özgürlüğe sahiptirler.

Çin değerlerinin Çağdaş Tayvan toplumuna uygun bir yolla eklemlenmesi gibi zor bir işi yapan kadınlar vardır. LüHisu-lien aile içinde ve dışında kadın ve erkek hayatlarının zenginleştirilmesi için Konfüçyanist ideallerinin yeniden düzenlenmesini önerdi. Lin Mei-jung, devlet desteği ve elit Konfüçyüst ideallerinin egemenliğindeki

⁵ Evlilikle mülk edinme yasası kadınlara karşı önyargılı çok kötü yasaların bazılarını kaldırmak için 1985de yeniden düzenlendi. Fakat yasalar hala evli erkeklere eşlerinin malı üzerinde büyük kontrol yetkisi vermektedir. Boşanmış kadınlar için ise hala mülk edinme ve çocuklarının velayetini üzerlerine alma noktasında büyük zorluklar bulunmaktadır. Bkz: ChiangandKu 1985, 13-21.

bölgesel Tayvan kültürünün kendi geleneğini oluşturması için özgürlük çağrısında bulundu.

Şayet eğitilmiş, ekonomik bağımsızlığı olan Tayvan kadınları enerjilerini Konfüçyanizmin siyasal ve sosyal eşitliği sağlayıcı yapılanmasına tekrar odaklarsa, sonuçlar büyüleyici olur. Toplumun böylesi bir dönüşümünde popüler din ve mezhepsel grupların oynayacağı rol açık değildir. Muhafazakâr güçler olarak hizmet edebilirler. Ya da dönüşümün bir vasıtası olarak çalışabilirler. Mezhepsel grupların çok küçük olması ve popüler dinin kurumsal yapısının olmamasından dolayı, toplumu tekrar yapılandırma güçleri sınırlı görünüyor. Fakat popüler dinin sosyal değişimlere adapte olmadaki ispatlanmış yeteneği, çalışan eğitilmiş kadınların oluşturduğu bir nüfusta çok değişik bir şekil alabilir.

DICLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 14 (on dört) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıklı, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerriyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age

Adı geçen makale : agm

Aleyhi's-selam : (s)

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Aynı müellif : a.mlf.

Bakınız : bk.

Baskı : bs.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.