

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Mütefekkir • Yıl:1 • Sayı:1 • Bahar • 2014

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN : 2148 – 5631

Sahibi

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan

Prof.Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yıl:1 • Sayı:1 • Bahar • 2014

Uluslararası Hakemli Dergi

(Yılda İki Sayı Yayınlanır)

Editör/Editor in Chief

Yrd.Doç.Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

Editör Yardımcıları/Asistant Editor in Chief

Osman DURMAZ • Uğur AK • Ali Fahri DOĞAN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Doç.Dr. Harun Reşit DEMİREL • Yrd.Doç.Dr. Mustafa ŞEN

Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU • Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA • Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR

Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ • Öğr. Gör. Murat AKKUŞ

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkezi Derslikler Binası

Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382. 288 28 28 • Faks: 90.382.288 28 84

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih

O.Zahid Çifçi

Baskı&Cilt

Damla Ofset AŞ. • www.damlaofset.com.tr

Büsan Organize San. Kosgeb cd. 10631 sk. No:4 Karatay/KONYA Tel: (0.332) 345 00 10

Ağustos-2014 / Konya

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory Board and Academic Referees

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ahmet Mahmut el-CUBURI, Irak Ün.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. A.Muhammed MERAĞI, R.T. Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamanu Ün.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ali DADAN, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ali ÖĞE, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Engin ERDEM, Ankara Ün.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. A. Sıdika OKTAY, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Erhan TECİM, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Galip VELİJİ, Tetova Devlet Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Faruk SANCAR, R.T.Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Ç. Onsekiz Mart Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Hakan UĞUR, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Muş Alparslan Ün.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. H. Üleyvi HÜSEYİN, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Ün.
Prof. Dr. Kadir ALBAYARAK, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Ün.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Ün.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Ün.	• Yrd.Doç.Dr. İsmail BİLGİLİ, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Ün.	• Yrd.Doç.Dr. M. K. A. BAKKALOĞLU, Marmara Ün.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYARAK, S.Demirel Ün.	• Yrd.Doç.Dr. M. Mucahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Ün.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. M. Mücahit DÜNDAR, Sakarya Ün.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Ün.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Memduh en-NABİ, R.T.Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU, S.Demirel Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Muhammed ÖZDEMİR, Katip Çelebi Ün.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Muhammed SARI, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Şırnak Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Muharrem YILDIZ, S.Demirel Ün.
Prof.Dr. W.Mohd Nor WAN, Malezya Teknoloji Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Mustafa Kayihan ERBAŞ, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R.T.Erdoğan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Mustafa KİSPET, Kastamanu Ün.
Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Ün.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R.T.Erdoğan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Muzaffer TAN, Ankara Ün.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Necmettin GÜNEY, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Erdinç AHATLI, Sakarya Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Ün.
Doç. Dr. Erşan SEVER, Aksaray Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Ün.
Doç. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ömer Faruk ERDEM, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ömer ÖZPINAR, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Ün.
Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Ramazan ŞAHAN, Muş Alparslan Ün.
Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Ün.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Ün.
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamanu Ün.
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Ün.
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Ün.
Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Yaprak KALEMOĞLU VAROL, Aksaray Ün.
Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N.Erbakan Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Ün.
Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Zafer YILDIZ, S.Demirel Ün.
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Ün.
Yrd.Doç.Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Ün.	• Dr. Kevser ÇELİK, S.Demirel Ün.
Yrd.Doç.Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Ün.	• Yrd.Doç.Dr. Murat AK, N.Erbakan Ün.
Yrd.Doç.Dr. Ahmet ARAS, N.Erbakan Ün.	• Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Yrd.Doç.Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Ü. Ün.	• Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Uluslararası Irak Ün.

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Adil YAVUZ • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL • Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Prof. Dr. Mehmet DAĞ • Erzurum A. Ü. İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Saffet KÖSE • İzmir K. Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Prof. Dr. Seyit AVCI • Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL • Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Doç. Dr. İsmail ŞIK • Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. İshak ÖZGEL • S.Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU • Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Murat AK • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Nimetullah AKIN • Çanakkale O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Taner ASLAN • Aksaray Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT • Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM • Aksaray Ün. Fen-Edebiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Muş A. Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR • Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR • İzmir K. Ç. Ün. S. ve B. Bil. Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ • S.Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK • Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ • Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM • N.Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN • Muş A. Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Sadi GEDİK • Kahramanmaraş S.İ.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ • Aksaray Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU • Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ • Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL • Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK • Aksaray Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
- Okt. Ali Fahri DOĞAN • Aksaray Ü. Yabancı Diller Yüksek Okulu

Yayın ve Yazım İlkeleri

Genel İlkeler

- Mütefekkir Dergisi uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- Mütefekkir Dergisi'nde sosyal bilimlerin her alanıyla ilgili bilimsel çalışmalar yayınlanır.
- Yayınlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Diğer dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
- Yazı, <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutefekkirdergisi@gmail.com ve mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.
- Yazıları yayınlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı takdim edilir.

Yayın İlkeleri

- Mütefekkir'de yayınlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır.
- Daha önce herhangi bir şekilde yayınlandığı tespit edilen (ya da yayınlanan araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel kriterlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel kriterlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı 2 (iki) hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayınlanabilmesi için iki hakemin olumlu olması gerekir. Yine iki hakem tarafından "yayınlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayınlanmaz.
- Hakemlerden biri "Yayınlanabilir" diğeri "Yayınlanamaz" görüşü bildirirse araştırma bir üçüncü hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı hangi görüşü desteklerse o karar verilerek uygulanır. "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Yayın Kurulu gerek gördüğü takdirde dördüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
- Düzeltilmelerden sonra tekrar görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılacak telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
- Yazılar en fazla 20 sayfa (resim, şekil, harita, vb. ekler dahil en fazla 30 sayfa) olmalıdır.
- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki

makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. 5 kelimelik anahtar kelimeler İngilizce ve Türkçe olarak eklenmeli, makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

- Araştırmanın sonunda Kaynaklar verilmelidir.

Dipnot ve Atıf İlkeleri

MLA Stil

- a. Kitap: Kitap yazarının soyadı veya meşhur adı, adı, eser adı (italik), çeviri, tahkik, sadeleştirme, edisyon gibi yayına hazırlayanın adı, soyadı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, varsa cildi ve sayfası
Örnek: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, s. 35.
Örnek: Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî, 1. baskı, Beyrût, 1990, V/116.
- b. Makale: Makale yazarının soyadı ve adı, makale adı (tırnak içinde ve italik), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, baskı yeri ve tarihi, cildi veya yılı, sayı numarası, sayfası
Örnek: Önkâl, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", Mütefekkir, Konya, 2005, Yıl: 3 Sayı: 6, s. 9-49.
- c. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri, kitap bölümleri makalelerin referans usulüne uygun olmalıdır.
- d. Hadislere yapılan atıflar Concordance usulüne uygun olmalıdır. Örnek: Buhârî, İmân 15.
- e. Müellif ve eserler, ilk geçtiğı yerde tam künye ile verilmeli; sonraki atıflarda yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı yazılmaktadır. Örnek: Taberî, Târih, I/20.
- f. Arapça eser isimlerinde birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Örnek: Zehebî, Târihu'l-İslâm, II/15.

APA Stil

- a. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Örnek: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- b. Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (Gökay vd. 2002).
- c. Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.
- d. Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: "Tanpınar (1976: 131), bu konuda"
- e. Yayımlı tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.
- f. İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Köprülü (1926)" (Çelik 1998'den).

Kaynaklar:

- a. Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir:
- b. Karahan, Leyla ve Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK.
- c. Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- d. Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matb.
- e. Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

Publishing and Writing Principles

General Principles

- Mütfekkir is a refereed academic journal.
- Mütfekkir publishes scholarly articles about every field of Social Sciences.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, Arabic and English. However, upon the decision of the editorial board, articles in other foreign languages may also be published.
- Via the online article uploading and checking system on <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>, the authors can log in to a personal web page with an email address and a password, send their articles and check the referee process. At the same time, articles can be delivered through mutefekkirdergisi@gmail.com and mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr, and also through regular mails.
- Contributors will be given the relevant published issue.

Publishing Principles

- Articles submitted for consideration of publication in Mütfekkir must be academic, original and make contributions to the concerning area.
- Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas.
- The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around one-hundred-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abst-

racts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.

- Each article should include a bibliography at the end.

Footnote Writing Principles

MLA Style

- a. Book: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, which edition, printing place and date, volume and page. Example: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, p. 35. Example: Yaqut al-Hamavi, Mu'cem al-Buldan, ed. Farîd Abdulaziz al-Jundî, 1st. Edition, Beirut, 1990, V/116.
- b. Article: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page. Example: Önkâl, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", İstem, Konya, 2005, Year: 3, Issue: 6, p. 9-49.
- c. Published symposium papers, entries for encyclopaedia, book chapters should be same with the articles.
- d. References to the hadiths should be in accordance with Concordance. Example: Bukhari, Iman 15.
- e. The authors and the books should be given in the full name and title but in the following references surname or famous name of the authors and short title of the book should be mentioned. Example: Tabari, Tarikh, I/20.
- f. In the Arabic books names the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters. Example: Dhahabi, Tarikh al-Islam, II/15. Example: Ibn Sa'd, al-Tabaqat al-kubra, II/25

APA Style

- a. The references within the text should be in parenthesis as following: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- b. If there are more than one writers, only the surname of the first author and et.al. should be written :(Gökay et al., 2002).
- c. In the bibliography, all the authors of multiple-author article should be given.
- d. If the name of the author is given in the text, only the publication year should be given "Tanpınar (1976: 131), thinks that"
- e. For the works and manuscripts which do not have publication date, only the author should be written; for the works such as encyclopaedia etc. which do not have an author, the name of the work should be written.
- f. In the citations from a secondary resource, the primary resource should also be written : "Köprülü (1926)" (cited Çelik, 1998).

Bibliyography

- a. The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors in any of the following formats. If there are more than one works of an author, it should be ordered according to the publication date. If the date is the same, then it should be as follows: (1980a, 1980b).
- b. Karahan, Leyla and Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK
- c. Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- d. Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. trns. Mehmet Harmanacı, İstanbul: Sermet Matb.
- e. Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

İÇİNDEKİLER

	Takdim...	11
	Başlarken...	13
	Editörden...	15
ARAŞTIRMA NOTU	DÂR-I SULEHÂ'DA NESL-İ SULEHÂ ÖZLEMİ Aspiration of Nasl-i Sulaha in the Dâr-i Sulaha <i>Mehmet Bahaüddin VAROL</i>	17
ARAŞTIRMA	BAZI MEÂLLER ÇERÇEVESİNDE İ'RÂB FARKLILIKLARININ ÂYETLERİN ANLAMINA ETKİSİ The Study Of The Effect Of I'râb (Inflections And Last Vowels) On The Meaning Of Verses Within The Scope Of Some Qur'an Translations <i>Mehmet KAYA</i>	35
	KÖPEK VE DİĞER BAZI HAYVANLARIN ÖLDÜRÜLMESİNE CEVAZ VEREN HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ A Study On The Hadiths Which Regard The Dogs And Some Other Animals As Permissible To Be Killed <i>Harun Reşit DEMİREL</i>	67
	TÜRKİYE'DE DİNDAR MÜSLÜMANLARIN MARUZ KALDIĞI DIŞLAMA ÜZERİNDEN AÇIĞA ÇIKAN HAK ÇATIŞMALARI Conflicts of Right which Appear over the Marginalisation of the Pious Muslims in Turkey <i>Muhammet ÖZDEMİR</i>	103
	HADİSLERE GÖRE İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN ANLAMI VE KORUNMASI İÇİN ALINACAK TEDBİRLER The Meaning of Islamic Brotherhood according to some Ha- diths/Traditions and the Measures for its Protection <i>Ömer ÖZPINAR</i>	129
	MUSTAFA REŞİT PAŞA VE TANZİMAT Mustapha Rashid Pasha and Administrative Reforms <i>Ramazan ATA</i>	159

ARAŞTIRMA	AREFE GÜNÜNÜN FAZİLETİYLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN DEĞERLENDİRMESİ An Evaluation On The Benefits Of The Day Arafa Based On Hadiths <i>Mustafa KARABACAK</i>	175
	BİR OSMANLI ŞEHİRİ OLARAK FİLİBE VE FİLİBE MEVLEVÎHANESİ Plovdiv As An Ottoman City And Mevlevihane Of Plovdiv <i>Aydan YUMEROV</i>	193
	ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNDE İSİMDEN İSİM YAPMA EKLERİ ÜZERİNE About Manking Name from Name Appendix at Old Anatolian Turkish <i>Murat ALTUĞ</i>	213
ÇEVİRİ	“THE PROBLEM OF REASON IN ISLAM: IS ISLAM A NON-RATIONAL RELIGION AND CIVILIZATION” İSLAM’DA AKIL SORUNU : İSLAM, AKILCI OLMAYAN BİR DİN VE UYGARLIK MI? <i>John WALBRIDGE / Çev.: Harun ÇAĞLAYAN</i>	221
	“معالم النهضة في قصة سليمان كما بينها القرآن الكريم” KUR’ÂN’IN AÇIKLAMALARI DOĞRULTUSUNDA SÜLEYMAN (A.S) KISSASINDA KALKINMANIN ESASLARI <i>Arafât M.Muhammed Ahmed / Çev.: Mustafa ŞEN</i>	227
	“JUDAISM” YAHUDİLİK <i>Joseph GAER / Çev.: Osman Zahid ÇİFÇİ</i>	247
	“VALUES : SUBJECTIVE – OBJECTIVE” DEĞERLER : ÖZNEL - NESNEL <i>Adriaan PEPPERZAK / Çev.: Nuri ÇİÇEK</i>	267
NOSTALJİ	İSLAM TARİHİ DERSLERİ’NDEN : OSMANLI DEVRİNDE ZAMANLA SİYASÎ MAHİYET ALAN DİNİ BİR CEREYAN <i>Prof. Dr. Hüseyin Gazi YURDAYDIN</i>	277

Takdim...

Dergiler, ilim ve fikir dünyamızın temel taşlarıdır. Bir devrin anlam dünyasını, muhayyilesinde hangi fikirlerin mayalandığını, tasavvur aleminde nelerin inşa edildiğini merak edenler o devrin dergilerine müracaat edebilirler. Ünlü filozof Wittgenstein'ın dile getirdiği "dil'in sınırları dünyanın da sınırlarıdır" önermesinin doğruluğu belki tartışılabilir; ama insanoğlunun kelimelerle ve kavramlarla düşündüğü bir vaki'dir. Kelimelere ve kavramlara dökülen düşünceler, tartışmalar, münazaralar, münakaşalar ve fikir teatileri sistematik hale getirildiğinde makaleler, denemeler, incelemeler, tahliller ve değerlendirmeler şekline bürünüp dergilerde arzı endam ederler. Bediüzzaman'ın dediği gibi, "barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar;" günümüz Türkçesine tercüme ederek söylersek, "hakikat şimşegi, fikirlerin çarpışmasıyla ortaya çıkar." Fikirlerin çarpışmasının en uygun mecrası ise dergilerdir. Dergiler bu anlamda bir devrin düşünce ve anlam dünyasına ayna tutan araçlardır.

Fikretme, düşünme, fikir yürütme anlamına gelen "tefekkiir," insanın yaratılış gayesini düşünmesi anlamını da içeren, geniş bir kavramdır. Bu anlamda tefekkiir, bizi başkalarından farklı kılan, bizi biz yapan değerlerin ortaya çıkmasında önemli bir paya sahip, anahtar bir kavramdır. Çünkü yaratılış gayesini arayan insan, tefekkiir sayesinde yaratıcısına ulaşmış ve aradığı her şeyi onda bularak "yaratılanı yaratandan ötürü sevmeyi" öğrenmiştir. Sevgi ve muhabbetle harmanlanmış tefekkiir, medeniyet tarihimizi şekillendiren büyük temsilcilerinin ayırt edici vasıflarıdır. Bu mümtaz şahsiyetler arasında Yunus Emre'den, Mevlâna'ya, Hacı Bektaş-ı Veli'den Aksaray'ımızın manevi değerleri Somuncu Baba'ya ve Cemaleddin Aksarayî'ye kadar birçok ismi saymak mümkündür.

Aksaray Üniversitesi, ülkemizin genç üniversitelerinden biri olmakla birlikte, en hızlı büyüyen ve gelişen üniversitelerinden de biridir. Hem üniversitenin hem de Aksaray'ın potansiyelinden yararlanarak üniversitemizin gelişimini daha da hızlandırmak ve ilim ve kültür hayatımıza değerli katkılar yapan bir üniversite haline getirmek en büyük hedefimizdir. Bu hedefi gerçekleştirmek için elbirliğiyle çalışıyoruz. İslami İlimler Fakültemiz kuruluşunun üzerinden iki yıl geçmeden hem lisans, hem lisans üstü düzeyde eğitim vermeye başlamış, dergi çıkarmayı gündemine alacak donanıma ulaşmıştır. Elinizdeki bu ilk sayısıyla dergimiz yayın hayatına başlamış durumdadır. Bu anlamda İslami İlimler Fakültemizin dinamizmi ve ilim dünyasına kazandırdığı bu derginin Aksaray Üniversitesi'nin gelişimine de katkıda bulunacağına inanıyoruz.

Derginin isminin **mütefekkir** olarak belirlenmesi de, yukarıda işaret etmeye çalıştığım nedenlerle, gayet anlamlı olmuştur. Yaratılış gayesini unutmadan düşünen, düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik temellerine inebilen, evrendeki her şeyin aynı kaynaktan geldiği ve o kaynağa doğru aktığı gerçeğini idrak etmiş mütefekkir kalemlere evsahipliği yapmasını umduğum bu dergi, inşallah yapacağı çalışmalarla bilimsel, kültürel ve entellektüel birikimimize katkıda bulunacak, sevgi ve hoşgörü gibi kaybolmaya yüz tutmuş değerlerimizin yeniden ortaya çıkmasına ve yeni ilim ve gönül insanlarının yetişmesine önayak olacaktır. Bu vesile ile başarılı çalışmalarıyla güzel faaliyetlere imza atan, başta İslami İlimler Fakültemizin Dekanı Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL olmak üzere, tüm ekip arkadaşlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ediyor, yayın hayatlarında başarılar diliyorum.

Prof.Dr. Mustafa ACAR
Aksaray Üniversitesi Rektörü

Başlarken...

Varlık alanının en önemli unsuru olan insanoğlu, yaratıcısının kendisine verdiği çok özel donanımlara sahiptir. Bu donanımlar aynı zamanda kendisini diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerdir. Adeta dünya kendisine teslim edilen ve “halife” olarak adlandırılan insan için bu durum çok önemli bir sorumluluk alanını da ortaya çıkarır. Yaratılışından bu güne geçirdiği sürecin yanısıra edindiği tecrübeler ile oluşturduğu bilgi ve birikim, onun en önemli hazinesidir. Medeniyetin bugün için ulaştığı nokta, insanoğlunun bu bilgi ve birikimle ulaştığı düzeyi göstermektedir.

İnsanlığın ortak malı olan bilginin üretilmesi, paylaşılması ve geliştirilmesi bireysel, toplumsal ve hatta evrensel bir sorumluluktur. Dinler, felsefeler, ideolojiler ve sistemler hep bu sorumluluk alanını üzerinde durmuşlardır. Zira bu, insanı insan yapan temel niteliklerdir. Paylaşılmayan, geliştirilmeyen ve zihinlerde hapsedilen bilginin faydası olmadığı gibi insanlık adına bir kayıp olarak da değerlendirilebilir.

Günümüzde toplumsal alanda bilginin üretilmesi, nitelikli hale getirilmesi ve geliştirilerek paylaşılmasının lokomotifleri üniversiteler ile diğer bazı üst düzey kurumlardır. Üniversiteler sadece bu yönde değil aynı zamanda toplumda sosyal, kültürel ve ekonomik düzeyin yükselmesinde de temel faktördür. Bu nedenle ülkeler üniversitelerin kurulması ve geliştirilmesini bir devlet politikası olarak görmektedirler. Hatta son yıllarda bu alan, gelişmiş ülkeler açısından adeta ekonomik bir kazanç kaynağı haline de gelmiştir. İşte gelinen bu nokta bilginin pazarlanmasını da çok önemli bir noktaya taşımıştır.

Teknolojik enstrümanlar bilginin sunumu ve kullanımını dış dünya için bir sömürü, yönlendirme ve dejenarasyon unsuru haline ge-

tirse de bunlarla mücadele yine teknolojiyi kullanmaktan geçmektedir. Bu açıdan üniversitelerimize, akademik personelimize ve öğrencilerimize büyük sorumluluklar düşmektedir ve herkes üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmek zorundadır. Ancak bu şekilde insanlık bilgi ve birikiminden istifadeyle insan gibi yaşama standardına ulaşmak mümkün olacaktır.

İşte üzerine düşen sorumluluğu yerine getirme gayreti içerisinde olan Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, kuruluşunun üzerinden kısa bir süre geçmesine rağmen akademik oluşumunu asgari yeterlilik düzeyine getirerek eğitim ve öğretimine başlamıştır. Ancak bu yeterli görülmemiş, akademik ve bilimsel birikimin fakülte, bölge ve ülkemiz düzeyinde olduğu gibi uluslararası alanda da paylaşımını gerçekleştirecek olan bir dergiyi ilim dünyasına kazandırmıştır. **mütefekkir** adıyla yayınlamaya başladığımız dergimiz uluslararası akademik, bilimsel ve hakemli dergi formatındadır. Yayın dilini Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak belirlediğimiz **mütefekkir**'in yayın periyodu yıllık iki sayı olacaktır. Sadece İslami ilimler değil tüm sosyal bilimler alanındaki özgün araştırmalar dergimizde yayım imkanı bulabilecektir.

İlmi ve akademik dünyada yerini almak ve bilginin paylaşımı noktasında olumlu bir katkı sağlamak adına çıktığımız bu yolda bir mütefekkir bilinç ve şuuruyla yürümek temel gayemizdir.

Hayırlı ve uğurlu olması temennisiyle...

Prof. Dr. M. Bahâüddin VAROL
Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Editörden...

Vaz ettiği ilk emirle kendisi ile diğer dinler arasındaki farkı ortaya koyan İslam, *suffa* örneğinden de anlaşılacağı üzere, ilme ve ilim kurumları tesis etmeye büyük bir önem vermiştir. Dinlerinin bu özelliği nedeniyle Müslümanlar arasında, ilk dönemlerden itibaren, sadece dini ilimler değil pozitif ilimler de değerli kabul edilmiş ve İslam coğrafyası üzerinde birçok ilim merkezi ortaya çıkmıştır. İlmi geleneğın devamını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlayan bu kurumlar, günümüzde de, farklı adlarla, İslam coğrafyasında varlıklarını devam ettirmektedir. Bu ilim geleneğının ülkemizdeki temsilcilerinden birinin de, sayıları hızla artmakta olan, İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu fakülteler, ilim geleneğında geçmişle gelecek arasında köprü oluşturmaktadır.

Yeni açılan bu fakültelerden biri olan Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi de, bulunduğu şehrin kültürel ve ilmi mirasının farkında olarak ilim geleneğine katkıda bulunmak arzusundadır. Bu arzusunun sonuçlarından biri de elinizde ilk sayısı bulunan, uluslararası, hakemli bir dergi olan **mütefekkir**'dir. **mütefekkir**'in bu ilk sayısını sunarken, düşünce üretiminin en önemli ve elverişli zeminlerinden birinin dergiler olduğunun bilincinde olarak yola çıkıyor ve İslam ilim geleneğiyile bağımızı güçlendirmek istiyoruz.

mütefekkir, bir İslami İlimler Fakültesi dergisi olarak; dinle ilgili güncel sorunlara yönelik fikir üretmeyi asıl amacı olarak görürken, sosyal bilimlerin bütün alanlarını kapsayan geniş bir yelpazeyi faaliyet alanı olarak belirlemekte ve bu alanlarda üretilen fikirleri desteklemeyi ve yayın hayatına kazandırmayı şıarı kabul etmektedir. Bu alanlarda üretilen çalışmalar, uluslararası akademik yayın kriterlerine

uygun bir şekilde değerlendirildikten sonra **mütefekkir**'de yer bulacak ve ilim geleneğine eklemenecektir. Gönderilecek olan yayınlar, Türkçe İngilizce ve Arapça olabileceği gibi, yayın kurulunun onayı ile diğer dillerden de yayın kabul edilebilecektir. Akademik yayınlarda var olması gereken genel geçer kurallar **mütefekkir**'e gönderilen çalışmalarda da bulunmalıdır.

mütefekkir'in her sayısında geçmiş dönemlerde kaleme alınmış, ancak bu güne ışık tutan bazı makale veya kitap bölümleri de “nostalji” başlığıyla sizlerle buluşturulacaktır. Bundan maksat; bir hatırayı yâd ederken, dünü bu günde, bu günü dün de görüþ anlayabilmektir.

mütefekkir, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanacaktır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> de hizmete girmiştir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplayacak ve hakemleyecektir. Şeffaf bir ortamda sürdürülecek olan yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilecektir.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek ilk sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıyametli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c.)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ

Editör

DÂR-I SULEHÂ'DA NESL-İ SULEHÂ ÖZLEMİ

*Mehmet Bahaüddin VAROL**

Özet

Ülkemizde son yıllarda akademik dünyaya kazandırılan çok sayıda üniversite ve fakülte bulunmaktadır. İşte bu fakültelerden biri olan Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin kuruluş sürecinde yaşananlar tarihe bir not olarak kaydedilmek üzere bu yazıda kaleme alınmıştır. Bilimsel ve akademik kuruluşların doğuşu gerek ilmi gerekse toplumsal alanda bir takım etkilere sebep olur. Ancak zamanla bunlar unutulur ve geçmişin karanlıklarında yok olur. Farklı ve farkedilir olmayı arzu eden Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin bu sürecini Dergimizin ilk sayısında kaleme alarak en azından hatırasını sürekli kılmak istedik. Burada anlatılmayanlar elbette anlatılanlardan çok daha fazladır. Ancak amaç sürece olumlu katkıları bulunanların hatırlanması ve duaya vesile olmasının sağlanmasıdır. Hayırlı ve bereketli olması dileklerimizle...

Anahtar kelimeler: Aksaray, İslami İlimler, Aksaray Üniversitesi.

Aspiration of Nasl-i Sulaha in the Dâr-i Sulaha (Aspiration of righteous generation in the town for those righteous)

Abastract

In recent years, many universities and faculties emerged in our country as an achievement of academic world. As one of those faculties "Islamic Studies' Faculty of Aksaray University and the happenings during the process of its foundation have been the subject of this article as a notation for history. The emergence of academic institutions cause several impacts both in social and scientific spheres. But after a certain time these influences are forgotten and disappear in the darkness of the past. Aksaray University, Faculty of Islamic Studies would like to be distinct and distinguished, that's why this founding process has been the main topic of the faculty journal, at least to remember its memory all the time. Naturally untold things here are much more than told. But the intention is to remember those people who contributed to the process and to obtain prayers for them. With our best wishes, may it bring divine gift and fruitfulness.

Key words: Aksaray, Islamic Studies, University of Aksaray.

GİRİŞ

Binlerce yıllık tarihî geçmişi olan Anadolu coğrafyasının ortasında, adeta kalbinde bir şehir Aksaray... Tarihî geçiş yollarının kavşak noktası, Kapadokya bölgesinin kültür ve tarihî mirasına sahip, geçen asırları dolu dolu yaşamış bir kent. Ancak bugün, bu sürekli ve yoğun sürecin adeta yorgunluğunu yaşayan bir şehir görüntüsünde... Geçmişte yaşadığı heyecanlı ve güzel günlerin hatırasını yâd etmede dahi zorlanan, şehir olarak geçmişte yaşadığı siyasi ve beşeri problemlerin olumsuz etkilerini giderme çabasıyla gelişen ve değişen Türkiye'nin genel kazanımlarından payına düşeni almak için elinden geleni yapma gayretinde bir şehir.

Meşhur seyyah Evliya Çelebi “*Seyahatnâme*”sinde Selçuklu Sultanı II.Kılıçarslan tarafından fethedilmesinden sonra bu şehre “*Dâr-ı Sulehâ*” isminin verildiğini zikreder. Aynı şekilde o II.Kılıçarslan'ın buraya olan ilgi ve sevgisi nedeniyle girişinin iki tarafında tunçtan iki adet arslan heykelinin bulunduğu büyük bir saray yaptırdığı ve beyaz renkli olan bu sarayın çok uzaklardan görüldüğü için de şehre Aksaray dendiğini ifade etmektedir.¹ Şehre verilen diğer isim ve hikayelerine bakıldığında ise daha çok efsanevî unsurların karıştığı, gerçek ve kabul edilebilir yönlerinin kaybolduğu görülmektedir. Bir şehir veya yerleşim biriminde yaşayan insanları ıslah ve ihya etmenin, oraya sadece iyi insanların iskanı veya girmesine müsaade edilmesi şeklinde bir tedbirle mümkün olmayacağı aşıkardır. Ancak II.Kılıçarslan'ın mamur hale getirip “*Dâru’z-Zafer*” adını verdiği Aksarayı askeri bir üs olarak kullandığı, camiler, zâviyeler, medreseler ve kervansaraylar yaptırarak Azerbaycan'dan getirdiği gazi ve alimleri buraya yerleştirdiği, gazâ ruhunun bozulmaması için de kötü ahlaklı insanların şehre girmesini yasakladığı kaynaklarda yer almıştır.² Dolayısıyla Aksaray'a böyle bir uygulama nedeniyle “*Dâr-ı Sulehâ*” dendiği, aslında böyle olması yönündeki bir istek ve ideali ortaya koyma arzusu olarak anlaşılmalıdır. Bu düşünce o gün olduğu gibi bugün de bu yönde bir motivasyon oluşturma açısından önemlidir. En azından insanlarda bir bilinç ve şuur altı oluşturma arzusu olarak değerlendirilmelidir.

İşte Aksaray Üniversitesi bünyesinde eğitim ve öğretime başlayan İslami İlimler Fakültesi böylesi bir özlem ve idealle yola çıkmıştır. En azından bu Fakülteyi Üniversite bünyesinde açan, açılmasını isteyen toplumsal beklenti ve kuruluşunu gerçekleştiren düşüncenin ortak arzusu budur. En genel bakışla İslami İlimler Fakültesi aslında insanımıza dönük bir ıslah ve ihya projesidir. Bu projenin elbette bir bireysel bir de toplumsal yönü vardır. Bireysel anlamda insanımıza, sahip olduğu

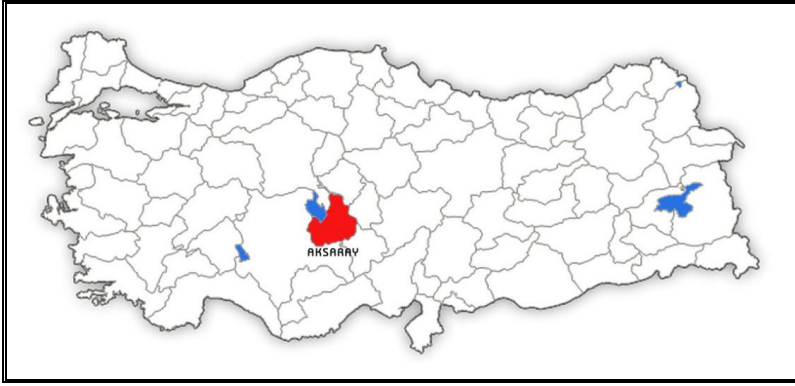
* Prof.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı; mbvarol@aksaray.edu.tr

¹ Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Sad.: Tavfik Temelkuran, Necati Aktaş, İstanbul 1993, c.III-IV, s.151-152; Ayrıca bilgi için bkz.: İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi, İstanbul 1974, I/289 vd.

² Abdülkerim Özaydın, “Kılıçarslan II”, DİA, 25/402.

dini ve millî birikimin şuuruyla, geçmişle bağlantısını koparmadan bilim ve teknolojinin evrensel ufuklarında bu günü yaşayan, ait olduğu medeniyetin değerleriyle geleceğine yön veren bir kişilik inşası projesidir. Bütün bunları gerçekleştirirken olaya “ben” merkezli bakmayan, içinde yaşadığı toplumu ve hatta tüm insanlığı, insanca yaşama standardına kavuşturmanın pratiği ile toplumsal dinamiklerini benimseyen ve yaşayan bir toplum bilinci oluşturma zeminidir.

İslami ilimler Fakültesi kuruluşundan itibaren bu bilinçle kendi ilmî yapısını şekillendirirken akademik yapı içerisindeki özgün yerini de oluşturma gayreti içerisinde olmuştur. İlerleyen satırlarda bu oluşum süreci daha detaylı olarak ele alınacaktır. Elinizdeki bu dergi ise bu oluşumun olmazsa olmazlarından olan bir hayalin gerçekleşmiş şeklidir. Dileğimiz başlangıçtaki samimiyet ve ciddiyeti muhafaza ederek nice uzun yıllar bu bilimsel filizin güçlenerek bir çınar haline gelmesi, ilmî ve akademik açıdan olduğu kadar dinî, sosyal ve kültürel açıdan da üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesidir. Dergimizin bu ilk sayısında Fakültemizin kuruluş sürecini, yapılan katkı ve fedakarlıkları, yaşanan güzellikleri *tarihe bir not düşmek adına* kaleme almayı uygun bulduk. Bu satırlar belki bugünleri yaşayanlar açısından kısmen bilinen şeyler olsa da yıllar geçtikçe güzel hatıralar olarak yâde-dilecektir. Cenâb-ı Hak niyetimizi hâlis, sa'yimizi de meşkûr eylesin...

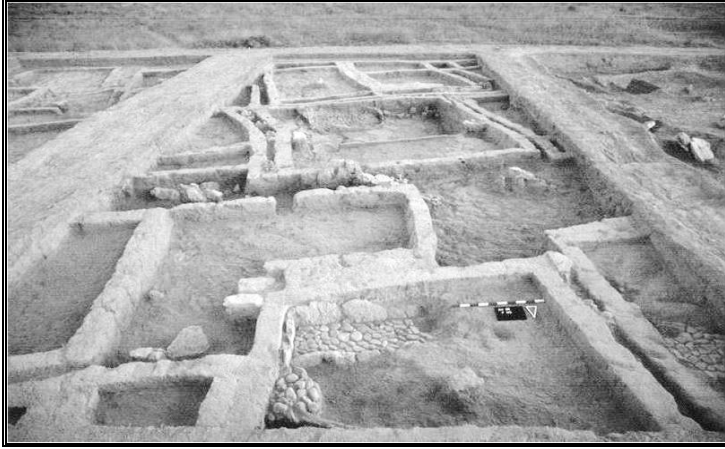


A. COĞRAFİ VE TARİHİ OLARAK AKSARAY

Aksaray Anadolu coğrafyasının ortasında, Melendiz dağlarından inerek Tuz gölü'nün güneyindeki bataklık alanda kaybolan Melendiz çayının ovaya çıktığı yerde kurulmuştur.³ Kara ikliminin hüküm sürdüğü İç Anadolu Bölgesi'nin genel özelliklerini yansıtan şehir güneyinde bulunan 3268m. yüksekliğindeki Hasan Dağının

³ İlhan Şahin, “Aksaray”, DİA, II/291.

zarif silüeti ile kendisini gösterir. Uzun yıllar boyunca bataklık özelliği gösteren alanlar şimdilerde kurumuş ve kısmen iskan kısmen de tarım yapılan bir araziye dönüşmüştür. Coğrafi olarak yukarıda işaret ettiğimiz gibi çevresindeki Ankara, Konya, Kayseri ve Adana gibi büyük şehirlerin ulaşım ağının ortasında yer alması, şehrin kısa sürede büyük gelişme gösterebileceği ve imkanları nedeniyle de çevre yerleşim birimlerinden göç alabileceği kolaylıkla tahmin edilebilir.



Aşıklı Höyük: Aşıklı Kerpiç Evleri, (Foto: Savaş Ulukaya)

Şehrin hemen yanıbaşında yer alan Aşıklıhöyük, Güvercinkaya ve Acemhöyük'te son dönemlerde yapılan kazılarla ortaya çıkarılan bulgular, şehrin tarihini M.Ö. VII-VIII yüzyıllara kadar götürmektedir. Aksaray'ın Gülağaç ilçesi Kızılkaya köyü yakınlarındaki Aşıklıhöyük'te insanlık tarihi açısından olduğu kadar tıp tarihi açısından da çok önemli kabul edilen, genç bir kadına ait ilk beyin ameliyatının yapıldığı tespit edilmiştir. Anadoludaki ilk yerleşik hayat, mesken ve geçim unsurlarının bulunduğu Höyük eşsiz bir tarihi kaynak özelliğine sahiptir. Yine Anadoludaki kalekent modelinin ilk örneklerinden sayılan Güvercinkaya, Çatalsu köyü yakınlarında ve Melendiz çayı kıyısında yaklaşık 7 bin yıllık geçmişiyle Anadolu tarihine ışık tutan bir merkezdir. Diğer taraftan Yeşilova Beldesindeki Acemhöyük, Anadolu'nun en büyük höyüklerinden biri olarak bölgede yaşayan insanların eşya ve kültürü açısından oldukça ileri düzeyde oldukları izlenimini veren bulgulara ev sahipliği yapmaktadır. Aksaray'ın eski tarihine ışık tutan bu üç büyük höyükten başka irili-ufaklı daha bir çok höyük bulunmaktadır. Buralarda yapılan kazılarda ortaya çıkarılan bulgular Aksaray Müzesinde muhafaza edilmekte ve meraklıları için sergilenmektedir.⁴

⁴ Geniş bilgi için bkz.: Onbin Yıllık Kültür ve Tarih Şehri Aksaray (Kültür ve Turizm Rehberi), Aksaray 2012, s.6..vd.



Aksaray Müzesinden bir kesit, (Foto.: Savaş Ulukaya)

İslami dönem öncesi sürecinde Aksaray ve çevresi özellikle Hristiyanlık açısından çok önemli bilgi ve kalıntılar barındırmaktadır. Hristiyanlık öncesi Roma İmparatorluğunun baskıları altında yaşam savaşı veren hristiyan unsurların bölgenin tabii korunaklı vadi ve yumuşak volkanik kayalar içerisinde oluşturdukları barınaklarda gizlendikleri kabul edilmektedir. Romanın hristiyanlığı kabul ettiği dönemlerden itibaren ise hristiyanlar rahatlamış ve bölgede uzun yıllar yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İslami dönemde de bu tabii korunaklı yerleşim yerlerinin kullanılmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Aksaray ve çevresi farklı tarihi ve mimari özellikler taşıyan bazıları mâmur, bazıları ise harap durumda çok sayıda kilise barındırmaktadır.⁵

Aksaray'ın ilçelerinden eski ismiyle Karballa ve Gelveri yeni ismiyle Güzelyurt bu açıdan çok önemli ve



Kızıl Kilise, (Foto.: Savaş Ulukaya)

⁵ Bilgi için bkz.: İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi, İstanbul 1974, I/210 vd. 219,220.

bakir özellikler taşımaktadır. Bu ilçenin merkezinde yer alan 5,5 km. uzunluğundaki Manastır Vadisi kayalardan oyularak yapılmış kilise, şapel ve yer altı şehirlerini barındıran adeta bir tarih hazinesidir. Güzelyurt ve çevresinde bundan başka tarihi değeri yüksek dini yapılar vardır. Aziz Gregorius Church (Cami Kilise) Kapadokya bölgesinin en eski kilisesidir. Sivrihisar köyü yakınlarında bulunan Red Church (Kızıl Kilise) mimari açıdan ilkleri barındırmasıyla dikkatleri üzerine çekmektedir. Yine tabii kayalıklar üzerine inşa edilmiş Analipsis Church (Yüksek Kilise) ve Monastery Valley'de (Manastır Vadisi) kayalardan oyularak yapılmış Sivişli kilise otantik özellikleriyle bu güne kadar varlıklarını sürdürebilmiş nadir eserlerdir. Diğer taraftan Aksaray'a 30 km. uzaklıktaki dünyanın ikinci büyük kanyonu olan Ihlara Vadisi içerisinde kayalardan oyularak yapılan çok sayıdaki kilise bölgenin Hristiyanlık tarihi açısından önemini ve sahip olduğu turizm potansiyelini göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁶ Bütün bu tarihi ve beşeri coğrafya kalıntıları, araştırılmak ve incelenmek için bilim insanlarını beklemektedir. Yapılacak bilimsel tespitler bölgenin ve Aksaray'ın potansiyel tarihi ve kültürel değerine katkı sağlayacaktır.⁷



Tarihi ticaret yolları güzergahı ve Aksaray

İslami dönemde bölgeye dönük ilk fetih hareketleri VII. Asır (hicri I.asır) sonlarında olmuştur. Hz.Ömer dönemindeki büyük fetih hareketleri çerçevesinde Cezire bölgesi fethi tamamlanmış, Anadolu içlerine çok fazla girilmemiştir. Anadolu içlerine yönelik fetihler daha çok Emeviler Döneminde Abdülmelik b. Mervan ve Velid b. Abdülmelik dönemlerinde görülmektedir. Ancak Emevi Devletinin kurucusu ve ilk halifesi olan Muâviye döneminde İstanbul fethi için gönderilen ilk ordunun

⁶ Aksaray'ın eski tarihine dair seyahatname notları için bkz.: Dr. Fahri Yıldırım, Seyyahların Gözünden Aksaray ve Çevresi, Aksaray 2012, s.15 vd.

⁷ Onbin Yıllık Kültür ve Tarih Şehiri Aksaray (Kültür ve Turizm Rehberi), Aksaray 2012, s.16..vd.

(49/669) güzergah açısından Aksaray veya yakınlarından geçtiğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Dağlık bölgeden ovaya açılan bir nokta olarak buranın ordunun ilerleyişine kolaylık sağladığı düşünülebilir. Nitekim tarihi bağlantı ve ticaret yollarını gösteren haritalarda Aksaray bir durak noktası olarak yerini almaktadır.

Ancak Anadolunun özellikle Kayseri ve çevresinde yer alan yerleşim yerlerinin bu arada Aksaray'ın İslamlaşması daha çok Selçuklu akınlarıyla gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. Anadolu Selçukluları döneminde bir kültür merkezi olan Konya ve Kayseri şehirlerini birbirine bağlandığı ana yol üzerinde bulunan Aksaray, II. İzzettin Kılıçarslan'ın yaptırdığı dini, ticari ve sosyal tesislerle adeta yeniden kurulmuştur.⁸ Anadolu Selçukluları döneminde en parlak günlerini yaşayan Aksaray, bu süreçte bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Daha sonra Karamanoğulları Beyliği hakimiyetine giren şehir 1468'de Fatih Sultan Mehmet tarafından Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir.

İstanbulun fethinden bir süre sonra Osmanlı topraklarına dahil olan Aksaray'ı bu süreçte etkileyen diğer bir gelişme daha olmuştur. Fatih Sultan Mehmet şehirde yaşayan halkın büyük çoğunluğunu İstanbula taşımış ve şehrin ismini de verdiği Aksaray bölgesine iskan etmiştir. Öyle anlaşıyor ki Aksaray'ın Anadolu Selçukluları döneminde oluşturduğu dini, ilmi ve kültürel birikim Fatih'in dikkatini çekmiş ve İslamlaşması sürecinde adeta İstanbul'a maya yapılmıştır. Söz konusu bu iskan faaliyeti bir taraftan İstanbul'u İstanbul yapan temel değerler ve katkıda Aksaray'ın bilgi ve birikiminin değerlendirilmesi açısından şehre bir onur kazandırırken diğer taraftan büyük ölçüde boşalan şehir adeta antropolojik anlamda bir harabe-ye çevirmiştir. Şehirler tarihi süreçte kazandıkları bilgi, birikim ve her alanda sahip oldukları değerlerle kişilik ve imaj sahibi olurlar. İşte Aksaray bir anda bütün bu birikimlerini kaybederek adeta ölü bir şehir olmuştur. Daha sonraki süreçte aldığı göçlerle kayıplarını telafi etmeye çalışsa da bu maalesef mümkün olmamıştır. Gerçek Osmanlı gerekse Cumhuriyetin ilk yıllarında tespit edilen nüfus hareketlerine bakıldığında bu çok net olarak kendisini göstermektedir.⁹

Osmanlı idari teşkilatında Karaman Eyaletine bağlı bir sancak olan Aksaray, XVII ve XVIII. Asırlar boyunca bu durumunu muhafaza etmiştir. XIX. y.y. ortalarında yapılan bir idari düzenleme ile Niğde'nin bir kazası haline getirilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında vilayet statüsünde olan Aksaray'ın bu süreçte yaşadığı olumsuzlukların biri de 1933 yılında Niğdeye bağlı bir ilçe haline getirilmesidir. Bu durumu 1989 yılına kadar devam eden Aksaray, Turgut Özal döneminde çıkarılan 3578 sayılı kanun ile tekrar il olmuştur. Türkiye'nin yıllarca süren idari yapılanmasında il trafik kodu olarak da verilen rakamlarla 67 olan şehir sayısından sonra 68'in Ak-

⁸ İlhan Şahin, "Aksaray", DİA, II/291.

⁹ Erdoğan Kaya, Tarihten Günümüze Aksaray, Aksaray 2013, s.55; İlhan Şahin, "Aksaray", DİA, II/291,292.

saray'a verilmiş olması şehirde bir bayram coşkusu meydana getirmiştir. Şehir halkı bu durumu adeta gaspedilen bir hakkın ele geçirilmesi olarak değerlendirmiş ve gazete, dergi, radyo, televizyon, işyeri ve daha bir çok çevresel unsurlarda 68'in rakamsal ve yazılı ifadeleri yer almıştır.

Aksaray'ın Anadolu Selçukluları döneminde başlayan parlak günleri devam eden süreçte üç defa darbe almıştır. Bunlardan birincisi Moğol istilasidir. İslam dünyasını adeta bir kasırga gibi yakan ve yıkan bu musibetten Aksaray da nasibini almıştır. 654/1256 yılında Moğol komutanı Baycu'nun Selçuklu topraklarına girdiğini duyan Sultan Keykâvus ona karşı çıkmak istediye de Aksaray yakınlarındaki Sultanhanı'nda yapılan savaşta mağlup olmuştur. Aksaray için birinci yıkımı ifade eden bu istiladan sonra şehir büyük bir tahribat yaşamıştır.¹⁰ İkinci darbe yukarıda kısaca bahsettiğimiz Aksaray'ın Osmanlı topraklarına katılmasından sonra Fatih Sultan Mehmet'in Aksaray halkını İstanbul'da iskan etmesidir. Bu durum da Aksaray için çok büyük bir kayıp olmuş adeta ölü bir şehre dönmüştür. Üçüncü ve son darbe ise Cumhuriyet döneminde olmuştur. Aksaray'ın şehir statüsü iptal edilerek Niğde'ye bağlanmış, bu nedenle de şehir sürekli kan kaybederek kendisini toparlayamamıştır.

Yaşadığı bütün bu olumsuzlara rağmen şehir tarihi süreçte yetiştirdiği ilmi şahsiyetlerin yanında dini, tasavvufi değerleriyle de temayüz etmiştir. Anadolu Selçukluları tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan "*Müsâmeratü'l-Ahbâr*" isimli eserin müellifi olan Kerîmüddîn Aksarâyî (v.733/1332-33), tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, edebiyat ve tıp gibi farklı alanlarda eser veren ve bir çok alim ve âbid'in yetişmesine sebep olan Cemâleddîn Aksarâyî (v.791/1388-89), bir çok eserin istinsahında imzası bulunan Hattat Ahmed Aksarâyî (XV.asır) bunlardan sadece birkaçıdır. Şehirde halen kalıntıları bulunan bazı medreselerin yanında bir çok mescid, tekke, türbe ve kabirler ise çok canlı bir tasavvufi kültürü haber vermektedir. İbrahim Hakkı Konyalı'nın kaleme aldığı Aksaray Tarihi bu yöndeki eserler hakkında çok detaylı bilgilere sahiptir.¹¹ Şeyh Hamîd-i Velî (Somuncu Baba), Yusuf Hakîki Baba (Somuncu Babanın oğlu), Taptuk Emre, Yunus Emre, Pir Ali Sultan Aksarâyî bunlardan sadece birkaçıdır. Ervah mezarlığı bu anlamda halkın çok rağbet ettiği bir yer konumundadır. Şehrin hemen her mahallesinde bir kabir ve türbe görmek mümkündür. Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde ifadesini bulan 7 binden fazla evliyanın yaşadığı bilgisini¹² Aksaraydaki dini tasavvufî hayatın canlılığını ifade eden bir tasvir olarak anlamak mümkündür.¹³

¹⁰ Faruk Sümer, "Selçuklular" DİA, XXXVI/382.

¹¹ İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi, İstanbul 1974, c.I-III.

¹² Evliya Çelebi Seyahatnamesi, c.III-IV, s.153.

¹³ Bilgi için bkz.: Şehri Suleha Aksaray Tarihi Cami ve Türbeler, İl Kültür Müdürlüğü tanıtım kitapçığı, Aksaray 2013, s.5 vd.

B. AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

Şehrin ilmî ve kültürel anlamda lokomotifi olan Aksaray Üniversitesinin kuruluşu 17 Mart 2006 tarihinde gerçekleşmiştir. Bundan önce Aksaray'da hizmet veren bazı fakülte ve yüksekokullar Niğde Üniversitesi'ne bağlıdır. Başlangıçta az sayıdaki fakülte ve diğer birimlere sahip iken şimdilerde 9 Fakülte, 4 Yüksekokul, 6 Meslek Yüksekokulu ve 2 Enstitü ile hizmet vermektedir. Aksaray'ın güneyinde ve Adana yolu üzerinde bulunan üniversite kampüsü oldukça geniş bir alana yayılmaktadır. Fakülte binaları, sosyal ve kültürel tesisler, spor salonu ve yüzme havuzu gibi sportif alanlar, cami ve yurt binaları kampüs alanı içerisinde yer almaktadır. Fiziki yapılanma süreci hızla devam etmekte ve kampüs her türlü imkanlarıyla daha kapsamlı bir şekilde kavuşmaktadır.

1. İslami İlimler Fakültesi

Prof.Dr. Mustafa ACAR'ın 2011 yılının Mayıs ayında Aksaray Üniversitesine Rektör olarak atanmasından sonra genelde ülkemizin, özelde ise Aksaray ve bölgenin ihtiyaçları çerçevesinde bir ilahiyat fakültesi açılması düşüncesi ve tercihi ön plana çıkmış ve YÖK'e bu yönde bir teklif sunulmuştur. YÖK'ten gelen taleple bu teklifte fakültenin isminin İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirilmesi istenmiş ve bu doğrultuda teklif yenilenmiştir. Teklifin değerlendirilmesi ve kabulü sonrasında 5 Ağustos 2012 tarihli ve 28375 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan Bakanlar Kurulu kararıyla Aksaray Üniversitesi bünyesinde İslami İlimler Fakültesi açılmıştır.

2. İlahiyat mı? İslami İlimler mi?

2011 yılına kadar ülkemizde yüksek din öğretiminin yapıldığı kurumlar olarak ilk akla gelen İlahiyat Fakülteleri'dir. 1950 yılında kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile başlayan süreç günümüze kadar devam etmiştir. Sonra kurulan bazı fakülteler "İslami İlimler" adını almışlardır.¹⁴ Daha sonra Yüksek İslam Enstitüleri aynı çerçevede kurulmuş ve hizmet etmişlerdir. 2011 yılından itibaren açılmak istenen yeni İlahiyat Fakültelerine yeniden İslami İlimler isminin verilmesi düşüncesi gelişmiştir. Nitekim bu sadece yeni açılanlara değil tüm İlahiyat fakültelerini içerisine alan bir projeye dönüştürülmüştür. YÖK Genel Kurulunda İlahiyat Fakülteleri müfredatlarındaki değişikliklerle birlikte bu yönde alınan karar, gelen tepkiler nedeniyle geri çekilmiş ve sonuçta her bir fakültenin ismi kuruluş kararında ne ise o isimde kalmıştır.¹⁵ Ancak bu değişim özellikle konunun dışında ve gelişmelerin uzağında olanlar tarafından tam olarak anlaşılmamış, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri arasında bir fark varmış gibi algılanmıştır. Nitekim bu yönde gelen çok sayıda soru da bunu ortaya koymaktadır. *Şu an itibarıyla İlahiyat Fakülteleri ile İs-*

¹⁴ 1971 yılında kurulup eğitime başlayan Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi bunlardan biridir.

¹⁵ Sözkonusu eleştiriler çerçevesinde bir örnek: Durmuş Günay, "Karşı Oy", S.Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2014, Sayı:2013-1, s.3-29.

lami İlimler Fakülteleri arasında bilimsel, akademik, kurumsal ve işleyiş açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zorunlu Arapça Hazırlık sınıfı da dahil olmak üzere, dersler, müfredatlar, programlar, bölüm ve anabilim dalları ile diplomaların özellikleri ve istihdam alanlarında hiçbir fark yoktur. Her yönüyle birebir aynıdır. Devam eden süreçte şayet değişiklik olursa zaten bu kamuoyuna duyurulmak durumundadır.

3. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinin Kuruluş Süreci

İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin akademik açıdan olduğu kadar toplumsal alandaki karşılığı, yeri ve önemi bilinen bir gerçektir. Bir Rektör olarak bu durumu çok yakından bilen Sayın Prof.Dr. Mustafa ACAR, Fakültenin açılma kararından sonra birtakım arayışlara girmiş, böyle bir fakültenin kuruluşunun taşıdığı riskleri ve başlangıcın en güzel şekilde olması için gerekli hassasiyet ve titizliği göstermeye gayret etmiştir. Bu noktadaki bilgileri ve yaptığı çalışmaların bilgisi kendisindedir. Ancak 2012 yılının Eylül ayı içerisinde bir dostum tarafından ön teklif olarak bana iletilen İslami İlimler Fakültesi kurucu dekanlığı teklifi tarafımdan değerlendirilerek olabileceği yönünde bir cevap verilmiştir. Bu arada karşılıklı araştırma ve bilgi edinme süreci esnasında yakın çevrem, fikirlerine değer verdiğim büyüklerim ve Konya İlahiyat Fakültesindeki bölüm hocalarımla konu üzerinde yaptığım görüşmelerden kısmen konunun kendi kararım olduğu düşüncesi yanında, konu ile ilgili olarak ilmi, akademik ve bilimsel açıdan olduğu kadar manevi bir sorumluluğun da bulunduğu ifade edilerek görevin kabul edilmesinin uygun olacağı yönünde görüşler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte benim için en önemlisi, görüşlerine başvurduğum değerli insanların hepsinin hayır dualarda ve güzel temennilerde bulunmaları olmuştur. Böyle bir görev, sadece basit bir idari oluşumun ötesinde akademik ve bilimsel olarak Üniversitenin beklentilerinin yanısıra toplumsal beklentilerin de karşılanması, yıllar sürecek hizmetinde bu fakültenin temel düşünce ve vizyonunun oluşturulması, İslam'ın temel referanslarını esas alan, bağımsız, bağlantısız ve özgür bilgi üretimi ile fikir geliştirme geleneğinin alt yapısının şekillendirilmesi çerçevesinde ağır bir sorumluluk olarak görülmüştür.

Rektör Prof. Dr. Mustafa ACAR'ın davetiyle 2012 yılının Ekim ayı sonlarına doğru Aksaray'da makamında konu üzerinde görüştüğüm Sayın Rektörle hem tanışmamızı hem de ilk görüşmemizi gerçekleştirmiştik. Rektör Bey'in bilimsel ve akademik kapasitesi, fikirleri, düşünceleri ve özellikle de dinamizm ve heyecanı bana yönelttiği teklifi kabul etmemi kolaylaştıran bir unsur olmuştur. Fakültenin kuruluş sürecinde karşılaşılabilecek problemleri, yapılması gerekenler ile temel ilke ve düşüncelerimi arzettiğim Sayın Rektörden aynı hassasiyet ve düşünceleri paylaştığını duymak beni ayrıca memnun etmişti. Dolayısıyla teklifi kabulün önünde herhangi bir engel kalmamıştı. Burada paylaştıklarımız sayın Rektörle aramızda mahfuz kalmakla birlikte, en temel noktada hangi seviye ve konumda olursa olsun oturulacak makamın içinde bulunulan kurum başta olmak üzere bölgeye, toplu-

ma, ülkemize, ait olduğumuz kültür ve medeniyete hizmetin bir aracı olduğu, devlete ve millete karşı sorumluluğumuzun yanında asıl sorumluluğun Allah'a (c.c.) olduğu düşüncesi karşılıklı ortak noktamız olmuştur.

2012 yılı Kasım ayının ilk haftasında resmi olarak dekanlık atama teklifi YÖK'e gönderilmişti. Bu esnada Fakültenin 2013-2014 döneminde eğitim-öğretime başlayabilmesi için hemen hazırlıklara girildi. İslami İlimler Fakültesinin öğrenci alıp eğitime başlayabilmesi için gereken asgari akademik kriterlerin kısa sürede karşılanabilmesinin önünde birtakım engeller vardı. Bunun ilki son dönemde çok sayıda açılan İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri nedeniyle öğretim üyesi ihtiyacını karşılamının zorluğu idi. Diğer Fakülte ve bölümler için öğrenci kontenjanı talebinde kadrolu 3 öğretim üyesi yeterli görülürken İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde bu sayı 7 öğretim üyesi olarak belirlenmişti. Buna rağmen bütün imkan ve bağlantılarımızı devreye koyarak hızlı bir şekilde bu yapıyı oluşturmak için gayret ettik. Ancak bu arada Üniversitemiz Eğitim Fakültesi bünyesinde açılan ve fakat 2012-2013 dönemi başlarında İslami İlimler Fakültesine aktarılan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'nün bulunması ve bu bölümün eğitime başlayabilmesi için sadece 3 öğretim üyesinin yeterli olması bizim bu bölümün yapılmasına yönelmemize sebep oldu. 2012 yılının Aralık ayında bölüme ait 3 yardımcı doçentlik kadrosu ilan edilerek Fakültemize ilk öğretim üyesi alım süreci başlatılmış oldu.

Dekanlık atamamızın henüz resmi olarak gerçekleşmediği bu süreçte yaptığımız bu çalışma Fakültenin akademik yapısını oluşturma açısından bize zaman kazandırmıştır. Nitekim 2012 yılının Aralık ayının 26'sında yapılan YÖK Genel Kurulu toplantısında dekanlık ataması resmi olarak gerçekleşmiş, 2013 yılının Ocak ayının 28'inde ise resmen Dekan olarak göreve başlamıştım. Bundan kısa bir süre sonra İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne ilk öğretim üyelerimiz Yrd.Doç.Dr. Süleyman KOYUNCU, Yrd.Doç.Dr. Mustafa ŞEN ve Yrd.Doç.Dr. Mustafa KARABACAK Beyler atandılar. Böylelikle bu bölüm aktive edilmiş oldu. Hemen gerekli prosedürle ilgili hazırlıklarımızı yaparak öğrenci talebinde bulunduk.

Diğer taraftan Fakültemizin İslami İlimler Lisans programı için gerekli kadro talepleri ve ilanla ilgili süreç de devam ediyordu. Bu arada hukuki ve idari sürecin gecikmesi yeni öğretim üyelerinin atanmalarının da gecikmesine neden olmuştu. Fakültenin yeni eğitim öğretim döneminde faaliyete başlaması için süreci hızlandırmak adına elimden gelen her şeyi yapmama rağmen süreci yönetenler tarafından aynı hassasiyetin paylaşılmaması beni oldukça üzmüştü. Sonuçta Yeni öğretim üyelerimizin atanmasından sonra öğrenci kontenjanı taleplerimizin YÖK'e iletilmesi 15 günlük bir gecikmeyle gerçekleşebilmişti. Ancak her şeye rağmen bize düşen sorumluluk açısından kriterlerimizi tamamlamamız ve Fakültemiz için öğrenci kontenjanı talebinde bulunmamız bizim için önemli ve güzel bir başarı idi.

Ancak başvurmuzun gecikmesi nedeniyle YÖK'ten gelen haberler bizi memnun etmemişti. Zira bu gecikme nedeniyle kontenjan talebimizin 2013-2014 dönemi ÖSYS klavuzuna yetişmediği, ancak talep edilirse ek yerleştirmede kontenjan verilebileceği teklif ediliyordu. Konu ile ilgili yaptığımız değerlendirmeler sonucunda ek yerleştirme ile değil bir sonraki dönemde normal yerleştirme ile başlanmasının daha uygun olacağı kanaatine varıldı. Fakülte olarak daha seviyeli ve başarılı bir düzeyle başlamak hem akademik hem de öğrenci düzeyi olarak daha iyi olacaktı. Bu arada 2013-2014 döneminde zaten İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne öğrenci alacak olmamız bizi bir ölçüde rahatlatıyordu. Nitekim 2013-2014 döneminde bu bölümümüze aldığımız normal öğretime 41, ikinci öğretime de 41, toplam 82 öğrenciyle Fakülte olarak hizmete başlamış olduk.

4. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü

İlk olarak 1998-1999 öğretim yılında ilköğretim okullarındaki Din Kültürü öğretmeni ihtiyacını karşılamak üzere İlahiyat Fakülteleri bünyelerinde açılan bu bölümler, farklı gerekçe ve düşüncelerle 2006 yılında İlahiyat Fakültelerinden alınarak, Eğitim Fakültelerine aktarılmıştır. İçerik olarak da oldukça zayıflatılan ve basitleştirilen bölüm müfredatı maalesef ilköğretim öğrencilerinin Din Kültürü öğretmeni ihtiyacını karşılamak bir tarafa, çeşitli problemlere sebebiyet veren bir yapıya dönüşmesine sebep olmuştur. Bu süreçte iyileştirme veya tekrar İlahiyat Fakülteleri bünyelerine iade girişimleri hep sonuçsuz kalmıştır. 2012 yılı Ağustos ayı sonlarında Konya İlahiyat Fakültesinden Öğretim Üyeleri Hocalarımız ve iki Konya milletvekiliyle birlikte görüştüğümüz YÖK başkan vekili ve Genel Kurul üyesi, bölümün Eğitim Fakültelerinde kalacağı, orada kalması gerektiği ve bunun daha uygun olduğu ifadeleri ve yaklaşımıyla karşılaşınca hocalarımızla büyük bir hayal kırıklığı yaşadığımızı belirtmek isterim.

Ancak ne olduysa bu görüşmeden yaklaşık bir ay sonra 2012 yılının Eylül ayı sonlarına doğru bu bölümlerin İlahiyat Fakültelerine aktarıldığı bilgisi ve konu ile ilgili YÖK Genel Kurul yazısı Üniversitelere gönderildi. Konuya Başbakanın müdahale edip düzelttiği bilgisi kulaktan kulağa dolaşmaya başladı. Bu gelişme konu ile ilgili hassasiyet gösterenler tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak bizler de 2013-2014 döneminde bu bölüme aldığımız öğrencilerimizle eğitim ve öğretime başlamış olduk.

2014-2015 akademik yılı öncesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü ile ilgili yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu yeni dönemde bu bölümlere öğrenci kontenjanı verilmemiştir. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi; artık İlahiyat/İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrenciler pedagojik formasyon derslerini alıp öğretmen olma ve bu yöndeki ihtiyacı karşılayacak imkana sahip olmuşlardır. İkincisi ise; İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü kapatılmamıştır ve İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde okuyan öğrenciler 3. Sınıftan itibaren bu bölüme geçiş yapıp, bu bölümden mezun olabileceklerdir. Son anda or-

taya çıkan bu gelişme kendi içerisinde birtakım problemleri barındırmakla birlikte zaman içerisinde uygun bir çerçeveye oturtulması ümit edilmektedir.

C. BUGÜNKÜ GELİNER NOKTADA İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

1. Akademik ve İdari Yapı:

Geçen süre zarfında bilimsel nitelikler açısından kendisini yetiştirmiş değerli bilim insanlarının Fakültemize kazandırılması için gayret edilmiştir. Bu çerçevede akademik, bilimsel ve doğru dini bilginin üretilmesine ve paylaşılmasına katkı sağlayacak, duyarlı, fedakar ve samimi, değerli ilim insanlarından oluşan bir ekip kurulması arzu edilmiştir. Fakültemizde halen (30.07.2014 tarihi itibarıyla) 1 Profesör, 1 Doçent, biri yabancı uyruklu olmak üzere 9 Yardımcı Doçent, 1 Öğretim Görevlisi ve 7 Araştırma görevlisi bulunmaktadır. Akademik kadromuz kısa süre içerisinde yeni katılımlarla daha da güçlenecektir.

İdari açıdan ise Fakültemize bir sekreter atanmış ve 31 Mart 2014'de göreve başlamıştır. Diğer birimlerdeki 5 idari personelimizle hizmetler sürdürülmeye çalışılmaktadır.

2. Eğitim-öğretim:

İslami İlimler Fakültesi Lisans Programı 1 yıl (2 yarıyıl) zorunlu Arapça hazırlık sınıfı ve devamında 4 yıl (8 yarıyıl) Lisans, toplam 5 yıl (10 yarıyıl)'lık bir programdır. Fakültemizin temel amacı giderek artan nitelikli din eğitimi ihtiyacı çerçevesinde temel kaynakları referans alan ve asırlar boyunca ortaya çıkan İslam kültür ve geleneği ışığında bu günü yaşayan, gelişme ve değişimlere ayak uydurabilen, güncel problemlere bilimsel ve evrensel nitelikli yaklaşımla çözüm üretme gayretinde, bilgili, donanımlı, nitelikli müslümanlar ve İslam İlimleri uzmanları yetiştirmektir.

Mevcut akademik yapılanmaya göre İslami İlimler Fakültesinde dört bölüm bulunmaktadır. Bunlar; Temel İslam Bilimleri Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'dür.

İslami İlimler Fakültesinde dersler meslek bilgisi ağırlıklı olmak üzere bu günün insanının ihtiyaç duyduğu bilgi, düşünce ile formasyon içerik ve zenginliğine sahiptir. Temel dersler "zorunlu dersler" olarak programda yer alırken disiplinler arası ilgi ve irtibatı sağlayıp fikri zenginliği artıracak dersler de "seçmeli dersler" içerisinde öğrencilere sunulmaktadır.

3. Hizmet Binası ve İnşaatı:

İslami İlimler Fakültesine Dekan olarak atandıktan sonra ilk yaptığımız şeylerden birisi de Fakültemize bir hizmet binası yaptırmak olmuştur. Bu çerçevede Rektör ile yaptığımız görüşmede kampüs içerisindeki mevcut Fakülte binalarının

kendilerine dahi yetmediği bu nedenle İslami İlimler için uygun bir yerin bulunmadığı anlaşılmıştı. Bu nedenle şehrin bazı ileri gelenleri ve kanaat önderleriyle yaptığım görüşmelerde şehrin farklı yerlerindeki mevcut bazı binaların değerlendirilebileceği teklif edildi. Bu amaçla yaptığımız incelemelerde uygun bir yapının da olmadığını görmek beni üzen bir durum olmuştu.

Bu arada Sayın Rektör Prof.Dr. Mustafa Acar Bey'in kampüs içerisinde yeni yapılan Merkezi Derslikler binasında geçici de olsa Fakültemize yer açmasını şükranla ve takdirle anmam gerekir. Bu esnada yine Rektör Bey'in teklifiyle inşası düşünülen İslami İlimler Binası projesinde bulunması gerekenler ve ihtiyaçlar çerçevesinde bilgi talep edildi. Konya İlahiyat Fakültesinde Dekan Yardımcılığım döneminde inşa edilecek bina için yaptığımız hazırlıklar çerçevesinde elimizde hazır bulunan proje ihtiyaçları ve derslik, öğretim elemanları odaları ve diğer unsurları revize ederek sundum. Bu teklifte farklı büyüklüklerde 38 derslik, 60 öğretim elemanı odası, idare bölümü, toplantı odaları, 2 anfi, kütüphane, konferans salonu, kantin, sosyal ve kültürel faaliyet alanları ile diğer ihtiyaçların bulunduğu bodrum+3kattan oluşan toplam 9000m²'lik bir bina tasarlanmıştı. Bu ihtiyaçlar çerçevesinde proje ihale edilip hazırlandı. Bu çapta bir yapı 40-50 yıl hizmet edebilecek bir fiziki ihtiyacı karşılayacak çerçeveydi.



Fakülte inşaatı protokol imza töreni.¹⁶

Bir taraftan bu çalışmalar devam ederken diğer taraftan göreve başlayan Öğretim Üyesi arkadaşlarımla birlikte Aksaray'ın ileri gelenleriyle görüşüp kendilerinden binamız inşaatı için destek arayışında bulunuyorduk. Bu çerçevede görüştüğümüz hayırsever muhterem Tuncer GÜNEY Bey'in destek ve moral verici yakla-

¹⁶ Resimde bulunanlar: Soldan sağa; Dekan Prof.Dr. M.Bahaüddin Varol, Yalçın Kulak, Rektör Prof.Dr.Mustafa Acar, Tuncer Güney, Rektör Yrd. Prof.Dr.İbrahim Bakırtaş, Üniversite Genel Sekreteri Bayram Ali Yavaş.

şimini minnetle ve takdirle anmalıyım. Nitekim görüşmemizden kısa bir süre sonra eski bir dostu olan ve Aksaraylıların yakından tanıdığı rahmetli Hazım KULAK Bey'in oğlu Muhterem Yalçın KULAK Beyefendinin bina için bize destek vereceği bilgisini ulaştırmıştı. Muhterem Yalçın KULAK Bey'le Üniversitemiz arasında 2014 Mart ayında yapılan protokolle Fakültemiz inşaatı başlamış oldu. Ancak bina yüksek maliyet gerektireceği endişesiyle bazı bölümlerden feragat edilerek yaklaşık 7000 m² üzerinden inşa edilmeye başlandı.



Fakülte inşaatı temel atma töreni.



Fakülte binamızın inşaatı. 17.06.2014

Fakülte binamız yaptığımız teklifin rektörlüğümüz tarafından uygun bulunmasıyla Kampüs alanımızda daha önce yapılan caminin kuzeyinde, fakülte binalarının sıralandığı ana yol kenarında konumlandırıldı. Muhterem Yalçın KULAK Bey-

fendinin rahmetli pederi Hazım KULAK'ın ismini vermek istediği Fakülte binamızın kaba inşaatını yaptırma taahhüdü çerçevesinde hızla devam eden binamızın tamamlanmasını sabırsızlıkla bekliyoruz. Arzumuz, ümidimiz ve duamız en kısa zamanda kendi binamızda huzur içerisinde eğitim ve öğretimi sürdürme imkanına kavuşmaktır.



Fakülte binamızın inşaatı. 20.05.2014¹⁷

4. Yüksek Lisans Programı:

Fakültemiz kadrolu öğretim üyelerinin sayısı nedeniyle kısa vadede yüksek lisans programı açmada bazı problemler bulunuyordu. Bu durumu aşmak için YÖK'ün sağladığı imkanlar çerçevesinde yakın bir üniversite ile ortak yüksek lisans programı açmak için gerekli çalışmalarımızı 2013 baharında başlatmıştık. Amacımız yaz döneminde programın açılışının kabul edilmesi ve 2013-2014 güz döneminden itibaren programı başlatmaktı. Protokol ile ilgili hazırlıklarımızı normal prosedüre bırakmadan elden takip etmek suretiyle işlemleri tamamlayıp yaz başında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dallarında ortak yüksek lisans programı için başvurumuzu yapmıştık. Güz dönemine yetişmezse bahar döneminde başlamayı ümit ediyorduk. Ancak dönem sonunda YÖK'ten gelen bilgiyle üzülmüştük. Söz konusu bilgi dosyada programı ortak olarak yürüteceğimiz N.Erbakan Üniversitesinin senato kararının olmamasıydı. Halbuki bu karar Üniversitemize gönderilmişti. Ancak dosyaya konulmayan bu belge bizime bir dönem gecikmemize neden olmuştu. Tekrar aynı

¹⁷ Resimde bulunanlar, soldan sağa: Tuncer Güney, Yalçın Kulak, Dekan Prof.Dr.M.Bahaüddin Varol, Dekan yardımcısı Yrd.Doç.Dr.O.Zahid Çifçi ve Yrd.Doç.Dr.Mustafa Şen.

belgelerle ve eksiklerimizi gidererek tekrar başvurmuzu gerçekleştirdik. Kabul yazısı ve gerekli hazırlıklardan sonra 2014-2015 eğitim öğretim döneminde Sosyal Bilimler Enstitümüz bünyesinde Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dallarında yüksek lisans programlarımızı başlatmış olacağız.

Adı geçen programlarımızda yürüteceğimiz yüksek lisans eğitimi Aksaray ve çevresinde Diyanet teşkilatı ile Milli Eğitimde görev yapan İlahiyat Fakültesi mezunlarına bir imkan sağlayacaktır. Bu süreçte köklü bir geçmişe sahip Konya İlahiyat'ın akademik birikiminden de istifade edecek olmamız bizim için önemli bir kazanım olacaktır.

5. Fakülte Dergisi:

Bilimsel kurumların ürettikleri bilginin paylaşılmasını sağlayan bilimsel dergiler adeta onların ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle ilk anlardan itibaren hep zihnimizde olan bu konu 2014 yılı başlarından itibaren gündeme alınmış ve gerekli görevlendirme ve hazırlıklar yapılarak ilk sayısı elinize ulaştırılmıştır. Mütefekkir ismiyle ilim dünyasına kazandırdığımız Dergimiz akademik, bilimsel ve uluslararası nitelikte olacaktır. Hem basılı hem de internet ortamında yayınlamayı düşündüğümüz dergimizi <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> adresinden de takip etmek mümkün olacaktır. Hayırlı olması ve daha nice sayılara ulaşması temennisiyle.

6. Kütüphane:

Bilimsel ve akademik faaliyetlerin olmazsa olmazlarından bir diğeri de kütüphanelerdir. Her ne kadar teknolojik imkanlar akıl almaz bir şekilde gelişmekte ve araştırmacılara hayali bile zor imkanlar bahşetmekte iken bunlardan bigâne kalmamız elbette düşünülmemelidir. Ancak her şeye rağmen bizim kitap ve kütüphaneden vazgeçmemiz mümkün değildir. Bu sebeple öğrencilerimizin olduğu gibi İslami ilimler araştırmacılarının da ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir kütüphane projesi başlatılmış, hayır sever ilim adamlarımızın bağışlarıyla daha ilk yılında Arapça ve Türkçe eserlerden oluşan yaklaşık beş bin kitaba ulaşan bir arşiv oluşturulmuştur. Satın alma ve bağışlarla gelişecek olan kütüphanemizin Fakültemizin kendi binasında çok daha gelişmiş ve büyümüş olarak öğrencilerimize sunulmasını amaçlıyoruz.

7. Diğer Faaliyetler:

Fakültemiz adına Üniversitemiz içerisinde gerçekleştirdiğimiz seminer ve konferans faaliyetlerimizin yanısıra Aksaray içerisindeki çeşitli sosyal ve kültürel programlara katkılarımız devam etmektedir. Bu faaliyetler artarak devam edecek ve Fakültemiz hem bilimsel alanda hem de sosyal ve kültürel alanda varlığını ve farklılığını hissettirecektir.

Kuruluşunda görev aldığımız Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinin bu sürecini en güzel ve verimli bir şekilde geçirmesi, ileriye dönük değerli kaza-

nimler elde etmesi için elimizden gelen gayreti gösterdik ve göstermeye de devam ediyoruz. Bu bilgileri paylaşmaktan maksadımız ilerleyen yıllarda bir hatıra olarak hatırlanması ve tarihe bir not düşülmesi içindir. Görevimizin sonunda, arkamızdan hayır dualar yapılmasına vesile olması adına, üzerimize düşen görevi hakkıyla yerine getirmiş olmayı ümit ederiz. Yaptığımız ve yapacağımız hayırlı hizmetlerin ec-rini ve mükafatını ise sadece Yüce Rabbimizden niyaz ediyoruz. Amacımız;

Kur'ân ve Sünnet merkezli bir bakış açısı oluşturup bu noktadaki bireysel ve toplumsal bilinci geliştiren,

Bireysel alanda İslâmî bilinç ve şuuru benimseyen, özümseyen, yaşayan ve bunu çevresine bir yaşam örneği olarak gösteren,

İslam kültür ve medeniyeti birikimlerinden azami istifadeyle bu güne yönelik mesajları akademik ve bilimsel formatta sunan,

Toplumsal alanda ihtiyaç duyulan birlikte yaşama ve anlayış kültürünü kendine ilke edinip sosyal alana taşıyan,

Dünyaya ve yaşadığı çevreye karşı duyarlı olup, sahip olduğu bilgi ve birikimle doğru bakış açılarının geliştirilmesine katkıda bulunan,

Bilimsel etik ve sorumluluğu gerçek anlamda özümseyip çevresine bu şuuru yayan,

Sahip olduğu değer ve imkanların bilincinde olup, ait olduğu inanç, kültür ve tarihine karşı sorumluluklarını bilen,

İslami ilimleri en güzel ve doğru şekilde öğrenmiş, bilgili, ilkeli ve evrensel niteliklere sahip bir nesil yetiştirmede öncü bir fakülte olabilmektedir.

Allah yâr ve yardımcımız olsun...

Kaynaklar:

- » Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Sad.: Tavfik Temelkuran, Necati Aktaş, İstanbul 1993,
- » Konyalı, İbrahim Hakkı, Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi, İstanbul 1974.
- » Özaydın, Abdülkerim, "Kılıçarslan II", DİA, XXV/402.
- » Şahin, İlhan, "Aksaray", DİA, II/291.
- » Onbin Yıllık Kültür ve Tarih Şehri Aksaray (Kültür ve Turizm Rehberi), Aksaray 2012.
- » Yıldırım, Dr.Fahri, Seyyahların Gözünden Aksaray ve Çevresi, Aksaray 2012.
- » Kaya, Erdoğan, Tarihten Günümüze Aksaray, Aksaray 2013, s.55; İlhan Şahin, "Aksaray", DİA, II/291,292.
- » Sümer, Faruk, "Selçuklular" DİA, XXXVI/382.
- » Şehri Suleha Aksaray Tarihi Cami ve Türbeler, İl Kültür Müdürlüğü tanıtım kitapçığı, Aksaray 2013.
- » Günay, Durmuş, "Karşı Oy", S.Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2014, Sayı:2013-1, s.3-29.

BAZI MEÂLLER ÇERÇEVESİNDE İ'RÂB FARKLILIKLARININ ÂYETLERİN ANLAMINA ETKİSİ

Mehmet KAYA*

Özet

Kur'ân muhataplarından kendisinin anlaşılması hususunda çaba göstermelerini ister. Bu çabalar neticesinde Kur'ân'ı anlamada iki yöntem ortaya çıkmıştır. Birincisi âyetleri çeşitli yönlerden ele alan ve muhtemel manaların gözetildiği tefsirler, ikincisi ise âyetin muhtemel manalarından -çoğunlukla- sadece birine yer veren meâllerdir. Hangi anlama yöntemi olursa olsun muhatabın ihtiyaç duyduğu ilk malzeme Arap dilidir. Arap dilinde bir kelimenin i'râbı itibarıyla birkaç ihtimali düşündürmesi, âyetin anlamının da çeşitlenmesine sebep olmaktadır. Meâllerde ise durum farklılık göstermektedir. Yazarının tercihinin bağlı olarak bu vecihlerinden biri ya da birkaçı tercümeyle yansıtılabilmektedir. Biz bu çalışmada, âyetteki bir kelime ya da cümle hakkında tefsirlerde belirtilen ve anlam farklılıklarına sebep olan i'râb vecihlerinin meâllerdeki yansımalarını ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Meâl, Arap Dili, i'râb, Tercih

The Study Of The Effect Of I'râb (Inflections And Last Vowels) On The Meaning Of Verses Within The Scope Of Some Qur'an Translations

Abstract

Quran desires its readers make an effort to understand it. As a result of these efforts two methods has emerged in understanding of Quran. The first one is tafseers which handle verses with their possible meanings, the second is interpretations which mostly takes only one meaning from possible meanings of verses. For all the meaning methods the first tool that reader needs is Arabic language. In Arabic language there are different meanings because of irab, and this diversifies the meaning of verses. The situation is different in Meals (interpretations). In Meals, one or a few possible meanings can be reflected depending upon the preference of writer. In this study, we handle the reflections of irab in Meals that caused interpretation differentness which was pointed out in tafseers about a word or sentence in verses and.

Key Words: Tafser (Glossary), Meal (Translation of Quran), Arabic Language, Irab, Choice

1. GİRİŞ

Arapça indirilmiş Kur'ân'ın, muhâtabın kendi dilinde ifâde gayreti şeklinde tarif edebileceğimiz meâller, aynen tefsirler gibi Kur'ân'ı anlama gayretleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda ilk dönemden itibaren Kur'ân başka dillere tercüme edilmeye başlanmıştır. İslâm dünyasında Selmân-ı Fârisî'nin Fâtihâ sûresini Farsça'ya tercüme etmesiyle ile başlayan bu süreç¹ Türkler'de Uygurlar'a kadar dayanmaktadır.² Geçmişten günümüze uzanan bu çalışmalar neticesinde sadece Türkçe'de iki yüz kadar meâl yazılmış³ ve yazılmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte özellikle 1960 yılından itibaren yazılmış meâllerin büyük bir kısmının, Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay'ın çevirilerinin etkisinde olduğu da belirtilmektedir.⁴ Tefsirler âyetin ne demek istediğini tespitiye yönelik çalışmalar olmakla birlikte meâller, sadece âyetin ne dediğini ifade etmeye çalışan eserler olma özelliğine sahiptir. Âyetin anlam derinliğini aksettirmedeki yetersizliği sebebiyle bütün meâllerin eksik olduğu ve yer yer hatadan hâli olmadığı da herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu çalışmalara meâl isminin verilmesinin arka planında yatan sebebin de bu olduğu ifade edilir. Bu çalışmamızdaki amacımız, belli örnekler çerçevesinde meâllerin, i'râb bağlamında âyetin muhtemel anlamlarını ne kadar ve nasıl yansıttığını incelemektir.⁵

2. KUR'ÂN'I ANLAMADA ARAPÇA'NIN ÖNEMİ

Kur'ân'ın Arapça olarak vahyedilmesi⁶ o dilin sınırları içerisinde seslenmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan Kur'ân dilinin de Arapça'nın bütün kurallarına uygun olarak anlaşılıp yorumlanması gerekmektedir. Her ne kadar vahyin kaynağı ilahi olsa da, mesajın insanlara ulaştırılabilmesi için geldiği toplumun dilinin mer-

* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, kayamehmet1453@hotmail.com

¹ Serahî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-Marife, Beyrut; 1993; I/37; Muhammed Hamîdullah, Kur'ânı Kerîm tarihi, Çev. Salih Tuğ, İFAV Yay. İstanbul, 1993, s. 102; Hidayet Aydar, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesimeselesi, Kur'ân Okulu Yay. İstanbul, 1996, s. 95.

² Hamîdullah, Kur'ânı Kerîm tarihi, s. 108; Aydar, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesimeselesi, s. 103-104; Türkçe ve diğer dillerde kaleme alınan meâller hakkında geniş bilgi için bk. Hamîdullah, Kur'ânı Kerîm tarihi, 101-212; Aydar, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesimeselesi, s.83-175.

³ Öztürk, Mustafa, Cumhuriyet Türkiye'sinde meal ve tefsirin serencamı, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012, s. 11, 13.

⁴ Cündioğlu, Dücan, "Matbû Türkçe Kur'ân çevirileri ve Kur'ân çevirilerinde yöntem sorunu -bir giriş denemesi", II. Kur'ân Sempozyumu, (4-5 Kasım 1995), Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, s. 210.

⁵ Ülkemizde daha önce meâller bağlamında benzer çalışmalar yapılmakla birlikte bu çalışmalar, ağırlıklı olarak i'râb farklılığının anlama etkisini değil, i'râbın anlamının Türkçe'ye yansıtılması, bk. Muhammed Aydın, "Kur'ân Meâllerinde Bağlamındaki Tercüme Problemleri", Kur'ân Mealleri Sempozyumu (24-26 Nisan 2003, İzmir), Ankara 2007, s. 285-308; ya da i'râb hataları hakkında kaleme alınmıştır. Bk. Eren, Cüneyt, "Kur'ân Meâllerinde Nahiv Algılamalarından Kaynaklanan Hatalar (Kehf Sûresi 38. Ayeti Bağlamında), Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt, 7, Sayı: 3, 2007, s. 51-57.

⁶ Yûsuf 12/2; Ra'd 13/37; Tâhâ 20/114; Zümer 39/28, v.d.

keze alınması bir zorunluluktur.⁷ Kur'ân'ın bu özelliği onu anlamak isteyenlerin Arapçayı iyi bilmelerini zorunlu kılmaktadır.⁸

Kur'ân'daki bazı hükümler, i'rab vecihlerinin değişmesiyle değişiklik arzettiği için⁹ Arap dilinde öğrenilmesi en gerekli olan dilbilim dalının i'rab olduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Tefsir ilmiyle olan güçlü bağlantısı sebebiyle¹¹ nahiv ilminin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemi daha ilk dönemlerden itibaren kabul edilmiş, bu iki ilmi bilmeyenlerin Kur'ân'ı tefsir etmelerinin câiz olmadığı belirtilmiştir.¹² Arap dilini bilmemek ya da bu konudaki bilginin eksik olması şeriatı bilmemek, Kur'ân ve Sünneti yanlış anlayıp yanlış fikirler üretmek olarak değerlendirilmiş,¹³ bu sebeple tefsirlerde dilbilime yönelik izahlara geniş yer verilmiştir.

⁷ Gezer, Süleyman, Kur'an'ın bilimsel yorumu-bir zihniyet tahlili, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009, s. 141; Nahivde Kur'ân ile istihâd konusu iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi nahiv kâidelerinin Kur'ân ile desteklenmesidir ki bu konuda Kur'ân-ı Kerîm ile istihâd noktasında âlimlerin çoğunluğu olumlu kanaat belirtmiştir. Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, el-İktirâh fî ilm-i usûlî'n-nahv, thk.: Mahmud Süleyman Yâkut, Dâru'l-Ma'rîfeti'l-Câmiyye, 2006, s. 75; Özbalkıç, Mehmet Reşit, Kur'ân ve Hadisin Arap gramerindeki rolü, Akademi Yay., İzmir 2006, s. 45, 65, 98-198; İkinci mesele de Kur'ân'ın, nahiv kurallarına aykırı örnekleri barındırması sebebiyle nahvin tüm kurallarını kapsamadığı, dolayısıyla Kur'ân'ın nahvin tüm meselelerinde asıl kabul edilemeyeceğidir. Kurallara aykırı olduğu iddia edilen örneklerin, Arap dili hakkında çok az malzemenin günümüze intikal ettiği düşünüldüğünde nahiv eserlerinin bu kurallardan hepsini kuşatmadığı, dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in Arap kelâmının tümüne muhatap olması hasebiyle bu ölçütlerin Kur'ân'ı bağlamadığı, bu sebeple de Kur'ân'da nahiv kurallarına aykırılık ya da hata olmadığı, sahâbeden böyle bir itirazın olmamasının da bu hususu desteklediği ifade edilmiştir. Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, el-Keşşâf-ü an hakâiki't-Tenzil ve uyûnî'l-ekâvîl fî vücûhi't-Te'vîl, thk. Yûsuf el-Hammâdî, Mektebet-ü Mısır, Mısır, trs. I/511, II/518; Suyûtî, el-İktirâh, s. 79-85; Zerkânî, Muhammed Abdülâzîm, Menâhilü'l-irfân fî ulûmî'l-Kur'ân, thk. Fevâz Ahmed Zemerî, Beyrut 1995; I/318-325; Özbalkıç, Kur'ân ve Hadisin Arap gramerindeki rolü, s. 90; Gündüzöz, Soner, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme I", OMÜ.İ.F.D., Yıl: 2, Sayı: 6, Samsun 2002, s. 77-94; "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme II", OMÜ.İ.F.D., Yıl: 2, Sayı: 7, Samsun 2002, s. 121-140.

⁸ Akk, Halid Abdurrahman, Usûl-ü tefsir ve kavâiduhü, Dimeşk 2003, s. 138; ayr. bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, I/8-9; eş-Şatıbî, Ebû İshâk, el-Muvâfakât fî usûlî's-şeria, thk. Muhammed Abdülkâdir Fâdîlî, Beyrut 2007, II/47; et-Tayyâr, Musâid b. Süleymân, et-Tefsîru'l-Lügaviyyu li'l-Kur'âni'l-kerîm, Riyad, 1422, s. 41.

⁹ Yakut, Ahmed Süleyman, Zâhiratü'l-İrâb fî'n-nahvi'l-Arabiyyi, İskenderiye, 1994, s. 188; Subh-i Sâlih, Mebâhis fî ulûmî'l-Kur'ân, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2007, s. 109.

¹⁰ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Kitâb-u müşkil-i i'râbi'l-Kur'ân, thk. Yasin Muhammed Sevvâd, Matbûât-u Mecme-i'l-Lügati'-Arabiyye, Dimeşk, 1974, s. 2; Muhammed Tantâvî, Neş'etü'n-nahv, Kâhire, trs. s. 16.

¹¹ Aydın, İsmail, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt: 11, Sayı: 1, 2011, s. 51.

¹² Konuyla ilgili bk. Zerkeşî, Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fî ulûmî'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire trs., I/292; Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy b. Sehl, Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhü, thk. Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut 1988, I/185; İbn Kuteybe, Te'vîl-ü müşkilî'l-Kur'ân, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kâhire, 2006, s. 75-76. Mekki b. Ebî Tâlib, Müşkilü'l-Kur'ân, I/1-2; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib, el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz, thk. Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut, 1422, I/40.

¹³ Tahîr Mahmûd Muhammed Yakub, Esbâbü'l-hata' fî't-tefsîr, Dâr-ı İbni'l-Cevzî, 1465, s.988; Musâid Müslim Abdullah, Gelişme döneminde tefsir, Çev. Muhammed Çelik, İstanbul 2006, s. 332.

3. ARAP DİLİNDE İ'RÂB'IN TAADDÜDÜ/ÇEŞİTLİLİĞİ VE MEÂLLERDEKİ YANSIMASI

Arapça'da kelimenin cümle içerisindeki konumu, kelimenin sonundaki alâmetlerle tayin edilmektedir. Birden fazla konumun aynı alâmetle gösterilmesi ya da i'râb alâmetinin, kelimenin mebni ya da takdîrî i'râba sahip olması yahut da kelimenin birkaç farklı anlamda kullanımı sebebiyle belirlenememesi, -sarfın ve anlamın desteklemesi şartıyla- bu kelimenin birkaç konum açısından değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Âyetlerin anlaşılmasında önemli bir yeri olan ve eserlerde "Taaddüd-ü Evcühi'l-i'râbiyye/Taaddüd-ü'l-i'râb",¹⁴ "İhtilâf-ü'l-i'râb",¹⁵ "et-Tevcih-ü'n-Nahviyyu",¹⁶ "el-Hilâfu'n-Nahviyyu",¹⁷ ve et-Tahlîl-ü'n-Nahvî¹⁸ başlıkları altında incelenen bu konu, Kur'ân'ı anlama yöntemlerinden biri olan i'râbu'l-Kur'ân ilminin de temel meselelerinden birisidir. Bu konu, -dilbilimsel tefsirlerde âyetlerdeki farklı nahvî ihtimaller ele alınırken pratiğe yansımaları bağlamında yüzeysel biçimde ele alınsa da-, teorik anlamda daha çok son dönemde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır.

Mu'ciz bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm, Arapça bir kitap olması sebebiyle bu dile âit şekilsel ve anlamsal özellikleri barındırmaktadır. Âyetlerin farklı i'râb vecihlerini barındırması yönüyle çeşitli manalara işaret etmesi de onun i'câzını ve metin açısından değerini ortaya koymaktadır.¹⁹ Müfessirlerin ve meâl yazarlarının, âyetinin manası noktasında birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasındaki sebeplerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu bu özelliğidir.²⁰

Konuyu mealler açısından incelediğimizde, bu çalışmaların yapısı gereği âyetteki bir kelimenin alabileceği farklı konumların hepsini birden -bu durum bazı

¹⁴ Bk. Velîd Hüseyin, Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabiyyi fi dav-i taaddüd-i evcûhi't-tahlîli'n-nahviyyi, Fedâât Yay, Amman, 2009; Racâ Ahmed Âtî es-Sâidî, Taaddüd-ü'l-evcûhi'l-i'râbiyye ve eseruhû fi'l-ma'nâ min hilâl-i i'râbi'l-Kur'ân li'n-Nehhâs, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Ü. 1423; Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-üevcûhi'l-i'râb fi'l-cümleti'l-Kur'âniyye -Esbâbuhû ve Delâletühû", Journal of Qur'anic Studies,Cilt: 5, Sayı: 2, s. 166-174; Esad Abdülhalim es-Sa'dî, "Eser-u taaddüdi'l-i'râb fi tevessü'il-ma'na inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf", Mecelletü'l-Câmiati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve'l-Âdâb 2001, sayı: 4, s. 184-229.

¹⁵ Bk. Hedîl Muhammed Atiyye, Eser-ü ihtilâfi'l-i'râb fi tefsiri'l-Kur'ân, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Ü. 2009; Yâsir Muhammed Matrakçı, Eser-ü ihtilâf fi evcûhi'l-i'râb fi tefsiri'l-Âyâtî'l-kur'âniyye, Dâru'l-Beşâir, Sûriye, 2011.

¹⁶ Bk. Abdullah Süleyman Muhammed Edîb, et-Tevcihu'l-lüğaviyyu ve'n-nahviyyu li'l-kırââtî'l-kur'âniyyeti fi tefsiri'l-z-zemahşerî, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Musul Ü. 2002.

¹⁷ Bk. Şerif Abdülkerim Muhammed en-Neccâr, "Eseru'l-hilâfi'n-nahvî fi tevcihi Âyâtî'l-Kur'âni'l-kerîm ale'l-hükmi'l-fikhi" Ümmü'l-Kurâ Ü.D. 1427, Cilt: 18, Sayı: 38, s. 449-514.

¹⁸ Bk. Mahmûd Hasan el-Câsim "Esbab-ü't-Taaddüd fi't-Tahlîl-i'n-Nahviyyi",Mecelletü'l-Lüğatü'l-Arabi'l-Ürdünî 1424, Sayı: 66, s. 93-157.

¹⁹ Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-i Evcûhi'l-i'râb"s. 173; Muhammed Aydın, "Kur'ân Meâllerinde Bağlamındaki Tercüme Problemleri", s. 286.

²⁰ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, Mehmet, İ'râb değerlendirmelerinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolü - Zemahşerî örneği,Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 201-374.

meâllerde parantez ya da dipnot yöntemiyle aşılma istense de- göz önünde bulunduramadığı açıktır. Her meâl yazarı, Arap dilindeki ilmî birikimi ve edebî zevkine göre ya da kalıplaşmış Kur'ân çevirileri çerçevesinde bazı âyetlerdeki farklı i'râb vecihlerinden birini tercih etmiştir. Bu durum da meâller arasında çeviri farklılığının oluşmasına sebep olmaktadır.

Çeviri, genellikle sanıldığından daha karmaşık, açıklanması güç bir olgudur. Bu nedenle çevirinin dilden dile kuru bir bilgi aktarımı olarak nitelenmesi yanlış, en azından yetersiz olur.²¹ Bununla birlikte çeviri de en nihayet bir yorum değer taşımaktadır. Bu sebeple, meâl yazarının aracılık süzgecinden geçirildiği için meâller, Kur'ân'ın tamamını değil, bu ilâhî mesajdan süzgeçten geçenleri yani anlaşılmanları ifade eder.²²

Tarihin her dönemine ve her insana hitap eden Kur'ân, hem dil hem üslup hem de anlam olarak özgün ve dinamik özelliği ile her asra, her döneme ve her türlü özel ve genel şartlara göre mutlak ve mukayyet hükümler ve bilgiler ihtiva eden bir kitap niteliğindedir.²³ Bu kitabın aşkınlığı; teolojik adlandırmayla, ilahiliğin açılım kazandığı, nisbet bakımından zaman-mekân üstü; fakat tarihin malı olmuş belgeleri temsil etmesi²⁴ ve de benzerinin getirilemeyecek kadar²⁵ Arap dili ve edebiyatı açısından zirve bir eser olması, başka bir dile aktarılmasını zorlaştırılmaktadır.²⁶

Ayrıca Kur'ân'ın metin kurgusu, birbiriyle irtibatlı; fakat müstakil pasajlar halinde olup ayetler farklı zamanlarda, farklı mekânlarda, farklı konularda ve farklı topluluklara hitaben nazil olmuştur. Bu keyfiyet, Kur'ân metnine, hem dili, hem de kompozisyonu açısından nev-i şahsına münhasır bir özellik kazandırmaktadır.²⁷ Çevirisi yapılacak metin, inanç esasları ahlâk, ibadet, hukuk, ekonomi, astronomi, biyoloji başta olmak üzere, tarihten sosyolojiye, dinler tarihinden siyaset bilimine kadar, pek çok bilim dalını ilgilendiren ifadelerin yer aldığı Kur'ân-ı Kerim olunca, çeviriyi yapacak olanların, Arapça ve kendi diline iyi hâkimiyet yanında, en azından çeşitli alanlarla ilgili temel terimlerin karşılığını iyi tespit edebilecek ölçüde bilimsel alt yapıya da sahip olmanın zorunluluğu, tartışılmayacak kadar açıktır.²⁸ Sahip ol-

²¹ Göktürk, Akşit, Çeviri: dillerin dili, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2000, s. 92.

²² Bk. Cündioğlu; Kur'ân çevirilerinin dünyası, Kaknüs Yay. İstanbul, 2005, s. 101; ayr. bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak dini Kur'ân dili, Eser Kitabevi, İstanbul, trs., Mukaddime, s. 15.

²³ Bk. Güven, Mustafa, "Kur'ân'ın Dili ve Anlatım Üslubu Üzerine Bir Deneme", Hikmet Yurdu Cilt: 4, Sayı: 7, Temmuz-Aralık, 2011, s. 135-136; ayr. bk. Hacımüftüoğlu, Halil, Kur'an tercümelerinde yöntem sorunu, İz, Yay., İstanbul, 2008, s. 55, 77; Aydar, Kur'ân-ı Kerim'in tercümesimesesi, s. 240.

²⁴ Kılıç, Sadık, Tarihsellik ve akılcılık bağlamında Kur'an'ı anlama sorunu, İhtar Yay. İstanbul 1999. s. 74.

²⁵ Bakara 2/23-24; Hûd 11/13; İsrâ 17/88.

²⁶ Başkan, Ömer, "Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur'ân Çevirisinde Yöntem Sorunları Üzerine" Hitit Ü.İ.F.D., 2008/2, Cilt: 7, Sayı: 14, s. 108.

²⁷ Cündioğlu, Kur'ân çevirilerinin dünyası, s. 17.

²⁸ Gözübenli, Beşir "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", Kur'ân → →

duğu bu özellikleri sebebiyle, Kur'an'ın beşerî bir dile tam anlamıyla aktarımı mümkün olmamaktadır ve meâllerin eksikliklerini ifade sadedinde kaleme alınan birçok çalışmada durum bu dile getirilmektedir.²⁹

Konuyla ilgili aynı zamanda meâl yazarı olan Mustafa Öztürk'ün, şu ifadeleri bu hakikati açık bir şekilde göstermektedir.

“Kur'an gibi son derece edebî bir metin söz konusu olduğunda tercümenin gerçekten çok zor bir iş olduğu gerçeğinin altını çizmek gerekir. Bilindiği gibi Kur'an aslî hüviyetiyle sözlü bir metindir. Tabiatıyla Kur'an'daki dil de yazı dili değil konuşma dilidir. Hatta denilebilir ki birçok Mekkî suredeki dil adeta telgraf dili gibidir. İfade ve üslupta kelimelerin çok iktisatlı kullanılması, iletişimde artık – bildirimin neredeyse sıfırlanması- bu dilin belli başlı özellikleridir. Kur'an'ın bilhassa eksiltili (mücez) ifadelerindeki vurguları kayıpsız olarak hedef dilin yazılı ortamına taşımak kesinlikle mümkün değildir. Aynı şekilde, tâbî delalet (yan anlam) unsurlarının firesiz biçimde hedef dile aktarılması da imkân dâhilinde değildir.”³⁰

Bu sebeple Türkçe Kur'an çevirileri genellikle “meal” diye isimlendirilir. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın kullanımından sonra adeta teamül haline gelen bu isimlendirme,³¹ her mealin aslında bir tefsir olmaktan ziyade Kur'an çevirisinin bir şekilde eksik ve kusurlu olduğuna işaret etmektedir.”³²

Âyetlerdeki i'râb farklılığının meâllerdeki yansımaları inceleyeceğimiz bu makede, bütün meâllere müracaatın imkânsızlığı âşikârdır. Bu çalışmamızdaki amacımızın, i'râb vecihlerinin âyetin anlamına etkisini incelemek olması sebebiyle, herhangi bir meâl merkezli değil, -Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasûhi Bilmen'in meâllerine öncelik vermekle birlikte- farklı vecihlerin tercih edildiği çeşitli meâllerden istifade edilmiştir. Meâl ile tefsiri ayrı yayımlanmış müelliflerin, konu ile ilgili görüşlerini bütüncül bir bakış açısıyla yansıtmak için tefsirlerdeki meâlleri esas alınmış olup, tefsirdeki meâl ile ayrı basılan meâl arasında farklılık bulunuyor ise, ayrı yazılan meâle de başvurulmuştur. Ayrıca, bu eserlerde dipnot ya da tefsir bölümlerinde muhtemel vecihlere değinildi ise bu vecihlere işaret edilmiştir. Bununla birlikte, yaptığımız karşılaştırmalardaki sonuçlar, bütün meâlleri kapsayıcı mahiyette değildir. İki yüz civarında meâlin temini ve de araş-

→ →

Mealleri Sempozyumu, İzmir, 2003, DİB Yay. Ankara, 2007, I/81.

²⁹ Konuyla ilgili bk. Elmalılı, Hak Dini, Mukaddime, s. 15; Cündioğlu, “Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu –Bir Giriş Denemesi”, II. Kur'an Sempozyumu, s. 210; Gözübenli, “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması”, s. 79-91; Kesler, Muhammed Fatih, “Kur'an Meâllerinde Gözardı Edilen Bazı Anlama Karînelerinin Tespiti ve Yapılan Öneriler”, Kur'an Mealleri Sempozyumu, Kur'an Mealleri Sempozyumu, İzmir, 2003, DİB Yay. Ankara, 2007, II/ 457-469; Durmuş, Zülfikar, “Dilbilimsel Açıdan Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt: 10, Sayı: 1, 2010, s. 7-37; Başkan, “Çevirinin Temel Nitelikleri”, s. 101-115.

³⁰ Öztürk, Meal kültürümüz, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2011, s. 34; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aydar, Kur'an-ı Kerim'in tercümesimesesi, s. 240-266.

³¹ Elmalılı'nın bu kullanımı için bk. Hak dini, Mukaddime, s. 10, 30.

³² Öztürk, “Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri”s. 196; Meal kültürümüz, s. 37. ayr. bk. Elmalılı, Hak dini, Mukaddime, s. 30.

tirmanın zorluğu buna engeldir. Bu sebeple bu çalışmada istifade edilmeyen bir meâlin, bu makalede belirtilmeyen bir vechi zikretmesi de mümkündür. Bu çalışmada başvurduğumuz meâl ve tefsirler ise şunlardır:

1. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2007.
2. Abdülvehhap Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Emek Ofset, Ankara, trs.
3. Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çıra Yay.İstanbul, 2009.
4. Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi (Türkçe Anlamı)*, Sahhalar Kitap Sarayı, İstanbul, 2013.
5. Celal Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsîri*, İstanbul, 1982.
6. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul trs.
7. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, DİB Yay. Ankara, 2005.
8. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1990.
9. Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yay., Ankara, 2005
10. Hayrettin Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay, Ankara, 2006.
11. M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
12. Muhammed Esed, *Kuran Meajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1999.
13. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çağrı Yay. İst., 2012
14. Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, trs.
15. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Meali Anlam ve Yorum Merkezli, Çeviri Düşün Yay.* İstanbul, 2003.
16. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kuranı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
17. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2004.
18. Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 1998.
29. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Kılıç Kirabevi, Ankara, trs.
20. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*; Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.
21. Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, Okyanus Yay Kayseri, trs.
22. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim, (Türkçe Çeviri)*, İstanbul, 1994.
23. Yusuf Işıcık, *Kuran Meâli*, Konya, 2010.

3.1.Tefsirlerden Meâllere Sadece Biri Yansıyan İ'râb Vecihleri

Meâller incelendiğinde, bir kısmında âyetteki bir kelime hakkında i'râb vecihlerinden sadece birine yer verildiği görülmektedir. Tek meâlin verildiği vecihler de genelde kelimenin ya da cümlelerin taalluku ile ilgili olmaktadır.

1. Örnek:

Mâide sûresi 5/23. âyetteki *أَنعَمَ* *قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا* pasajındaki *أَنعَمَ* *قَالَ رَجُلَانِ* cümlesinin *أَنعَمَ* *قَالَ رَجُلَانِ* nin sıfatı olarak merfu irab alabileceği, bu kelimenin itirâziye kabul edilmesi durumunda i'râbdan mahallinin olmadığı ifade edilmiştir.³³ Birinci ihtimalde cümle ihbâriyye anlamında iken, ikincisinde ise inşâiyye olmaktadır.³⁴ Cümlelerin ihbâriyye olması durumunda mana, “*Korkanlardan ve Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam dedi ki!*” şeklindeyken, inşâiyye olması durumunda ise, “*Korkanlardan iki adam -Allah, o ikisine nimet versin!- dedi ki!*” şeklindedir. Meâllerde sadece sıfat vechine yer verildiği, i'tirâziye anlamına yer verilmediği görülmektedir.

Meâller:

Onların, o korktukları kimselerden Allah'ın ni'metini imanına kavuşturduğu iki er çıktı dedi ki... (Elmalılı)

(Peygamberlerine muhaalefetden) korkmakda olan kimselerden Allah'ın, kendilerine (İslâm) ni'met (ini) ihsan ettiği iki er... dedi. (Çantay)

Kendilerine Allah Teâlâ'nın in'âmında bulunmuş olduğu, korkanlardan iki er dedi ki: (Bilmen)

Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: (DİB)

İçlerinden Allah korkusu taşıyan ve Allah'ın lütfuna/hidayetine ermiş olan iki adam dedi ki: (Işıcık)

[Allah'tan] korkanlar arasında bulunan ve O'nun tarafından nimetlendirilen iki kişi... demişti. (Akdemir)

2.Örnek:

Sâd sûresi 38/26. âyetteki *إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ تُنْزَلُ السَّحَابُ* pasajındaki *إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ تُنْزَلُ السَّحَابُ* ifâdesinin *يَوْمَ تُنْزَلُ السَّحَابُ* fiiline ya da *لَهُمْ* e taallukunun mümkün olduğu belirtilmektedir. Birinci ihtimalde cümle mef'ûl-ü bih, ikincisinde ise mef'ûl-

³³ Zemahşerî, el-Keşşâf II/19;Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418. I/430; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl, Dâr-u'l-Fikr, Beyrut, 1420, 4/219; Muhyiddin, ed-Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânühû, Dâr-u'l-Yemâme-Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut, 2009,2/204.

³⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/19; ed-Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, 2/205.

ü fih olmaktadır. İkinci ihtimalde bir mef'ûl-ü bih takdiri gerekir ki, en uygun olanı ifadenin hemen öncesinde zikredilen lafzatullah'tır. Birinci ihtimalde mana, "Hesap gününü unutmaları sebebiyle Allah yolundan sapanlar için acıklı bir azab vardır" şeklindeyken ikincisinde, "Allah yolundan sapanlar için hesap gününde (Al-lah'ı) unutmaları sebebiyle acıklı bir azab vardır" şeklindedir.³⁵ Meâllerde bu âyet sadece birinci ihtimale göre mana verildiği, ikinci ihtimale değinilmediği gözlemlenmiştir.

Meâller:

Allah yolundan sapanlar hesap gününü unuttukları cihetle kendilerine pek şiddetli bir azap vardır. (Elmalılı)

Allah yolundan sapanlar (yok mu?) hesap gününü unuttukları için onlara pek çetin bir azâb vardır. (Çantay)

Allah yolundan sapanlar, onlar için hesap gününü unutmuş oldukları için bir şiddetli azap vardır. (Bilmen)

Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır. (TDV)

Kuşkusuz Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır. (Kuran Yolu)

[Bil ki] Allah yolundan sapanlara, hesap gününü umursamadıklarından dolayı şiddetli bir azap vardır. (Mustafa Öztürk)

3.2. Tefsirlerden Meâllere Çoğunlukla Biri Yansıyan İ'râb Vecihleri

Meâllerde, bazı âyetlerin çevirilerinde bir veche ağırlık verilirken nadir de olsa diğer vecihlere değinildiği görülmektedir. Bu da genelde kelimenin çeşidi ve de taluku ile ilgili olmaktadır.

1.Örnek:

En'âm sûresi 6/31. âyetteki *يَا حَسْرَتْنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا* pasajında bulunan *يَا حَسْرَتْنَا* pasajındaki *يَا حَسْرَتْنَا* ya veya 31. âyetteki *يَا حَسْرَتْنَا* pasajındaki *يَا حَسْرَتْنَا* 'e dönüşmesinin mümkün olduğu belirtilir.³⁶Bununla birlikte Ebû Hayyân birinci vechin,³⁷ İbn Atiyye ise ikinci vechin daha güzel olduğu belirtilir.³⁸ Birinci durumda mana,

³⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/17.

³⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, II/88; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib, el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz, thk. Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut, 2001, II/284; Beydâvî, Envârü't-Tenzîl, I/485; Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl, thk. Şeyh Zekerîyyâ Umeyrât, Beyrut, 2008, I/361; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IV/482.

³⁷ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IV/482.

³⁸ İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz II/284.

"Onlar, *dünya hayatındaki aşırılığımız/kusurumuz sebebiyle bize yazıklar olsun! derler.*" şeklindeyken, ikincisinde ise, "*Kıyâmet hakkındaki aşırılığımız/kusurumuz sebebiyle bize yazıklar olsun! derler.*" şeklindedir. Meallerde çoğunlukla birinci ve-cih tercih edilmekle birlikte nadir de olsa ikinci ihtimale yer verildiği görülmektedir.

Zamirin *حَيَاتُنَا الدُّنْيَا*'ya döndüğü veche göre yapılan meâller: □

Eyvah! Hayatta yaptığımız taksirlerden dolayı hasretlerimize bak! derler. (El-malılı)

(Diyecekler) ki: Orada (hayatda) yaptığımız taksirlerden dolayı eyvah bize!.. (Çantay)

Dünyadaki noksanlık ve kusurlarımızdan dolayı ah, yazıklar olsun bize! diyecekler. (Celal Yıldırım)

"Hayatta yaptığımız kusurlardan ötürü vay hâlimize!" diyecekler (DİB)

Dünyada işlediğimiz kusurlardan dolayı yazıklar olsun bize derler. (Piriş)

Dünyada işlediğimiz kusurlardan dolayı bize yazıklar olsun diyeceklerdir. (Ak-demir)

Zamirin *السَّاءُ*'e döndüğü veche göre yapılan meâller:

Yazıklar olsun bize! Kıyamet hakkında ne büyük hata yapmışız diyeceklerdir. (Işıcık)

Eyvâhlar olsun bize! Ahiret gerçeğini yalanlamakla ne büyük bir yanlış yapmışız. (Mustafa Öztürk)

2. Örnek:

Tâhâ sûresi 20/72. âyetteki *فَطَرَنَا* وَالَّذِي فَطَرَنَا cümlesindeki *فَطَرَنَا* ifadesinin başındaki *و* in, atıf harfi ya da harf-i cerr olarak kasem anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Atıf harfi olması durumunda ifade *مَا جَاءَنَا* 'ya atfedilmiştir. Atıf ihtimalinde mana, "*Onlar, 'Seni ne bize gelen delillere ne de bizi yaratana tercih etmeyeceğiz.' dediler.*" şeklindeyken³⁹, harf-i cer ihtimalinde, "*Onlar, 'Bizi yaratana yemin olsun ki, biz seni bize gelen delillere tercih etmeyeceğiz.' dediler*" şeklindedir.⁴⁰ Meâllerde çoğunlukla atıf ihtimâline yer verilmekle birlikte nadir de olsa kasem anlamı da tercih edilmektedir.

Atıf vechine göre yapılan meâller: □

³⁹ Bk. Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî b. Sehl, Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû, thk. Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut, 1988, III/368; Zemahşerî, el-Keşşâf, III/156; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, II/ 397; Medâriku't-Tenzîl, II/ 67; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, IV/53; ed-Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, IV/704.

⁴⁰ Bk. ez-Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, III/368; ed-Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, IV/704.

'İhtimali yok dediler': Bize gelen bu açık mu'cizelere ve bizi yaratana karşı seni tercih edemeyiz. (Elmalılı)

(Sihirbazlar) dediler: Seni bize gelen (şu) apaçık mucizelere, (hakıykatde ise) bizi yaratana kat'iyen tercih edemeyiz. (Çantay)

Sihirbazlar şöyle dediler: "Bize gelen apaçık delillere ve bizi yaratana seni asla tercih etmeyeceğiz. (DİB)

İmân eden sihirbazlar ona dediler ki: Seni, bize gelen bunca açık belge ve mu'cizelere ve bizi yoktan var kılana meydana getirene herhalde tercih etmeyeceğiz. (Celal Yıldırım)

Sihirbazlar dediler ki: Biz seni, bize gelen apaçık delillere ve bizi yaratana asla tercih etmeyeceğiz. (Akdemir)

Her iki vechin gözetildiği meâl:

(Sihirbazlar) dediler: Biz, seni bize gelen bu açık delillere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. (Abdülvehap Öztürk)⁴¹

3. Örnek:

Tâhâ sûresi 20/109. âyetteki *يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا* pasajında bulunan müstesnanın muzâf takdiriyle, *الشَّفَاعَةُ*'ten istisnâ-i tam olarak merfu, ya da mef'ûl (istisnâ-i müferrağ) olarak mansub olduğu ifade edilmektedir.⁴² İstisnâ-i tam durumunda mana, "O gün sadece Allah'ın izin verdiği kimsele-
rin şefaati fayda verecektir." olurken, istisnâ-i müferrağ ihtimalinde "O gün sadece Allah'ın izin verdiği kimselere şefaatin faydası olacaktır." şeklindedir. Bununla birlikte nasb vechinin daha güzel olduğu belirtilmiştir.⁴³ Meallere daha çok istisnâ-i tam vechi yansımıştır.

İstisnâ-i tam vechine göre yapılan meâller:

O gün çok esirgeyici (Allahın) kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnud olduğu kimselerden başkasının şefaati fâide vermez. (Çantay)

O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vemez. (DİB-TDV)

O gün Rahmân'ın izin verip, sözünden hoşlandığı kimseden başkasının şefâati fayda vermez. (Ateş)⁴⁴

⁴¹ Öztürk, "Biz, seni bize gelen bu açık delillere tercih edemeyiz, bizi yaratana kasem olsun!" şeklindeki meâli ile ikinci vechi işaret edilmektedir. (s. 325).

⁴² Zemahşerî, el-Keşşâf, III/167; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-veciz, IV/64-65; Nesefî, Medârikü't-Tenzil, I/74; Beydâvî, Envârü't-Tenzil, II/405; Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-muhîr, VII/385.

⁴³ İbn Atiyye, el-Muharraru'l-veciz, IV/65.

⁴⁴ Ateş, tefsirinde istisnâ-i tam vechini zikretmekle birlikte mealinde "O gün Rahmân'ın izin verip sözünden hoşlandığı kimseden başkasına şefâat fayda vermez." şeklindeki istisnâ-i müferrağ vechine yer vermiştir. Bu durum, müellifin önceki görüşünden vazgeçtiği düşüncesini akla getirmektedir.

O gün, Rahman (olan Allah)'ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şefaati bir yarar sağlamaz. (Bulaç)

İstisnâ-i müferrağ vechine göre yapılan meâller:

O gün Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaath fayda vermez. (Duman)

Ayrıca o gün Rahman'ın izin verdiği ve sözünden [tevhide iman ve ikrarından] hoşnut olduğu kimselerin dışındakilere şefaath fayda vermeyecek. (Mustafa Öztürk)

O gün şefaath, Çok Seven'in hakkında izin vereceği ve sözünden hoşnut olacağı kimseden başkasına hiçbir şekilde yarar sağlamayacaktır. (Akdemir)⁴⁵

4. Örnek:

Zuhrûf sûresi 43/81. وَلَدُّ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ İn'in şartiye ve nâfiye olmasının mümkün olduğu belirtilmektedir.⁴⁶ Bu harfin şartiye olması durumunda mana, "De ki; Rahmân'ın bir çocuğu var ise ona ibadet edeceklerin ilki benim!" şeklindeyken, nâfiye sayılması durumunda ise, "De ki; Rahmân'ın bir çocuğu yoktur. Ben Rahmân'a ibadet edenlerin ilkiyim!" şeklindedir. Fakat ikinci ihtimalin zayıf olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁷ Devamındaki cümlelerin başındaki ف sebebiyle ve anlam itibariyle birinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir. Bu örnekte de meallerin kâhir ekseriyetle şart ihtimalinde yer verdiği, ikinci ihtimale nadiren değinildiği görülmektedir.

Şart vechine göre yapılan meâller:

De ki: 'Rahmân'ın bir veledi olsa, ben ona tapanların birincisi olurum' (Elmalılı)

(Habîbim) de ki: O çok esirgeyen (Allah) ın (bilfarz) bir evlâdı olsaydı ben (ona) tapanların ilki olurum! (Çantay)

De ki: "Eğer Rahmân'ın çocuğu olsaydı (O'na) tapanların ilki ben olurum." (Ateş)

De ki: "Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum." (Öztürk)

Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona ibadet edenlerin başında ben olurum. (Kuran Yolu)

Nâfiye vechine göre yapılan meâl:

⁴⁵ Müellif, birinci vech, sentaksa uygun olmadığını ifade ederek soğuk baktığını ifade eder. (s. 319).

⁴⁶ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, IV/420; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/169; Beydâvî, Envâr'u't-Tenzîl, III/257; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, V/65.

⁴⁷ Bk. Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, IV/174; Neseî, Medâriku't-Tenzîl, II/532; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IX/390.

(Ey Peygamber!) De ki o müşriklere: Rahman'ın çocuk sahibi olması mümkün değildir. Ben (bu Mekke halkı içinde) O'nun eşsiz, ortaksız, çocuksuz olduğu gerçeğine şahitlik edenlerin ilkiyim.⁴⁸

5. Örnek:

Vâkıa sûresi 56/74. âyetteki sıfat olan العظیم kelimesinin اسم ya da رب'e âit olmasının mümkün olduğu belirtilir.⁴⁹ Birinci vecihte mana, "Rabbini yüce ismini tesbîh et!" şeklindeyken, ikincisinde "Yüce Rabbini ismini tesbîh et!" şeklindedir. Meallerde ikinci ihtimal ağırlıklı olarak tercih edilse de, birincisine az da olsa yer verilmektedir.□

اسم'in sıfatı olan veche göre yapılan meâller:

O halde tesbih et rabbına azîm ismiyle (Elmalılı)

O halde Rabbini o büyük adıyla tesbîh (ve tenzîh) et. (Çantay)

رب'in sıfatı olan veche göre yapılan meâller:

Artık azîm Rab'binin ismiyle tesbihte bulun. (Bilmen)

Şu halde büyük Rabbini ismiyle tesbih et. (Bulaç)

O halde sen, O Büyük Rabbin'in adını tesbîh ve tenzîh et. (Celal Yıldırım)

Öyleyse ulu Rabbini adını tesbih et" (TDV-Kuran Yolu)⁵⁰

3.3. Tefsirlerden Meâllere Tümü Yansıyan İ'râb Vecihleri

Tefsirlerde belirtilen bazı i'râb vecihlerinin farklı meâller tarafından tercih edildiği, ya da meâllerde bu vecihlere göre ikinci-üçüncü çevirilere yer verildiği ya-hut da bu vecihlere işaret edildiği görülmektedir.

1. Örnek:

Âl-i İmrân sûresi 3/73. âyetteki قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ pasajındaki قُلْ ifadesinin اوتيتم'den (İçinizden) birinize size verilen (in aynısı) verildiği için arkanızı döndünüz." takdirinde mef'ûl-ü leh ve قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ (İçinizden) birinize, size verilen hidayet verildiğini inkâr etmeyin!" takdirinde muzmar bir fiille mansub olabileceği belirtilir. Ayrıca اوتيتم'in da اَلْهُدَىٰ'dan bedel olabileceği ifade edilir. Bu durumda ise, أَنْ يُؤْتَىٰ cümlesi

⁴⁸ Öztürk, bu ayete "Faraza Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, O'na ibadet edenlerin ilki ben olurum" meâlinin verilebileceğini belirterek şart vechine işaret eder (s. 679).

⁴⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/336; Neseî, Envârü't-Tenzîl, II/641; Beydâvî, Envârü't-Tenzîl, III/367; Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-muhîr, X/96.

⁵⁰ Eserin tefsir kısmında ikinci ihtimale değinilmiş ve bu durumda âyetin mealinin "Öyleyse Rabbini yüce ismiyle teşbih et" şeklinde olacağı belirtilmiştir. (V/227).

ﷺ'nin haberi olmaktadır. Anlam ise, *“Deki! Allah'ın hidayeti, (içinizden) birisine size verilenin verilmesidir.”* şeklindedir.⁵¹ Bununla birlikte bu âyete daha çok mef'ûl-ü leh seçeneğine göre meâl verildiği görülmektedir. Üçüncü ihtimale ise nadiren değinilmektedir.

Mef'ûl-ü bih vechine göre yapılan meâller:

Size verilenin benzeri hiç bir kimseye verilmiş olduğuna yahut onların (Müslümanların) Rabbiniz indinde size karşı deliller, hüccetler getireceklerine (inanmayın). (Çantay)

Size verilen şeyin benzerinin başka bir kimseye verildiğine veya Rabbinizin nezdinde aleyhinize hüccet getireceklerine inanmayın. (Bilmen)

Mef'ûl-ü leh vechine göre yapılan meâller:

Birine size verilenin benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz) (Ateş)

Size verilenin benzeri bir başkasına veriliyor yahut Rabbinizin katında tartışarak size üstün gelecekler diye mi bütün bunlar?" (Öztürk)

Birine, size verilenin benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz?) (DİB)

Size verilenin bir benzerinin başka birine de verilmesi (zorunuza mı gitti) yoksa Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirirler diye mi (korkuyorsunuz?) (İslâmoğlu)

ﷺ'nin haberi olan veche göre yapılan meâller:

De ki: Doğru yol, Allah'ın [belirlemiş olduğu] doğru yol size verilmiş olanın aynen bir başkasına verilmiş olmasıdır. (Akdemir)

İki veche göre verilen meâller:

Birine (Hz. Muhammed) size verilenin benzeri veriliyor diye mi veya Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirecekler diye mi (böyle davranıyorsunuz)? (Kuran Yolu)⁵²

Size verilenin benzerinin başka herhangi bir kimseye verildiğine yahut Rabbinizin huzurunda onların size karşı deliller getireceklerine de (inanmayın.) (TDV)⁵³

2. Örnek:

⁵¹ Bk. Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, I/431; Zemahşerî, el-Keşşâf, I/ 330; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-veciz, I/ 455; Beydâvî, Envâr'u't-Tenzîl, I/270.

⁵² Eserde âyete, "Size verilenin benzerinin başka herhangi bir kimseye verildiğine yahut Rabbinizin huzurunda aleyhinize onların size karşı deliller getireceklerine de (inanmayın.)" şeklindeki ikinci meâl mef'ûl-ü leh seçeneğine işaret edilmiştir. (I/605).

⁵³ Eserde " (Ey ehl-i kitap) Bir kimseye (Hz. Muhammed) size verilenin benzeri veriliyor diye mi (böyle karşı çıkıyorsunuz?) Yahut onlar (Müslümanlar) Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirecek diye mi (böyle davranıyorsunuz?) meâliyle ikinci veche işaret edilmiştir. (s. 58).

Nisâ sûresi 4/125. âyetteki *وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ* *حَنِيفًا* pasajındaki *حَنِيفًا* kelimesinin *إِتَّبَعَ*'daki zamirden ya da *إِبْرَاهِيمَ*'den hal olabileceği ifade edilir.⁵⁴ Birinci ihtimalde mana, “Kendisini, muhsin olarak Allah’a teslim eden ve Hanîf olarak İbrâhim’in dinine tabi olandan daha güzeli kimdir?” şeklindeyken, ikinci durumda ise “Kendisini, muhsin olarak Allah’a teslim eden ve Hanîf İbrâhim’in dinine tabi olandan daha güzeli kimdir?” şeklindedir. Üçüncü ihtimal de bu kelimenin *مِلَّة*’den hâl olmasıdır.⁵⁵ Bu durumda da mana, “Kendisini, muhsin olarak Allah’a teslim eden ve İbrâhim’in hanîf dinine tabi olandan daha güzeli kimdir?” şeklindedir. Meâllerde üç ihtimale yer verilmekle birlikte daha çok ikinci ihtimalin tercih edildiği görülmektedir.

إِتَّبَعَ'daki zamirden hâl vechine göre yapılan meâller:

Hem kimdir o kimseden daha güzel dinli ki özü muhsin olarak yüzünü tertemiz İslâm ile Allaha tutmuş ve hanîf (sâde hakka boyun eğer muvahhid müslim) olarak İbrahim milletine uymuştur. (Elmalılı)

İyilik eden bir kimse olarak, kendisini Allah’a teslim edip de İbrahim’in doğru dinine tabi olandan daha iyi dini kim var? (Abdülvehhap Öztürk)

Güzellikler sergileyerek ve özü sözü doğru bir halde İbrahim’in dinine uyarak yüzünü Allah’a teslim edenden daha güzel dinli kim olabilir. (Öztürk)

إِبْرَاهِيمَ'den hal vechine göre yapılan meâller:

İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hanîf (tevhidi) olan İbrahim'in dinine uyandan daha güzel din'li kimdir? (Ali Bulaç)

Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? (DİB)

مِلَّة’den hâl vechine göre yapılan meâller:

İyiliği kendine iş ve âdet edinerek Allah'a yönelip yüzünü O'na teslim eden ve İbrahim'in Hanîf Milleti (dini)ne uyan kimseden daha güzel dinli kim vardır? (Celal Yıldırım)

Yanlış işini güzel yaparak kendini Allah’a veren ve İbrâhim’in hanîf dînine tâbi olan kimseden dince kim daha güzel olabilir. (Kur’ân Yolu)

İşlerinde doğru olarak kendini Allah’a veren ve İbrahim’in, Allah’ı bir tanıyan dinine tâbi olan kimseden dince daha güzel kim vardır? (TDV)

3. Örnek:

⁵⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, I/493.

⁵⁵ Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, I/395.

Yûnus sûresi *أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ* 10/66. âyetteki *مَا يَتَّبِعُونَ* 'nın takdirinde *is-tifhâmiye* ya da *اللَّهُ مَا يَتَّبِعُهُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ* takdirinde mevsûle⁵⁶ ya da nâfiye ola-bileceği⁵⁷ ifade edilir. Buna göre birinci ihtimalde mana, “Allah’ın dışında yakardı-ğınız ortaklar nedir?” şeklindeyken, ikincisinde “Allah’ın dışında ilahlardan medet umanların tabi oldukları (ilahlar) da Allah’ındır.” şeklindedir. Son ihtimalde ise an-lam “Allah’ın dışındaki varlıklara tapanlar gerçekten şirk koştukları varlıklara tabi olmuyorlar, sadece öyle isim veriyorlar.” şeklindedir. Bununla birlikte mevsûle se-çeneğinde *و*’ın atıf harfi değil, isti’nâfiye kabul edildiği görülmektedir.

İstifhâmiye vechine göre yapılan meâller:

İyi bilin ki, göklerde ve yerde ne varsa yalnız Allah’ındır. (O halde Allah’tan başka ortaklara tapanlar neyin ardına düşüyorlar? Doğrusu onlar, zandan başka bir şeyin ardına düşmüyorlar ve onlar sadece yalan söylüyorlar. (TDV)

Bilesiniz ki göklerde ve yerde olanlar Allah’ındır. Allah’ı bırakıp da O’na ortak koştukları sözde tanrılara tapanlar neyin peşinden gidiyorlar? (Kur’ân Yolu)

Unutmayın ki, göklerde ve yerde kim varsa hepsi ister istemez Allah’a aittir; hal böyleyken, peki, Allah dışında tanrısal nitelikler yakıştırılan varlıklara yalvarıp yakaran kimseler (böyle yapmakla) neye uyuyorlar? Sadece zanna uyuyorlar, yal-nızca tahmine dayanıyorlar. (Esed)

İyi bilin ki göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır. Buna rağmen Allah’ı bı-rakıp O’na ortak koştukları putlara tapanlar acaba neyin peşinden gidiyorlar? (Mustafa Öztürk)

Nâfiye vechine göre yapılan meâller:

Haberiniz olsun ki göklerde kim var, yerde kim varsa (hepsi) şübhesiz Allahın-dır. Allahdan başkasına tapanlar dahi (hakıykatde) Allaha katdıkları ortaklara tâbi olmuyorlar. Onlar (kuru) zandan başkasına uymuyorlar ve onlar ancak yalandan başkasını söylemiyorlar. (Çantay)

Uyan: Göklerde kim var, Yerde kim varsa hep Allah’ındır! Allahdan başkasına tapanlar dahi, şeriklerin tebaası olmazlar. Ancak zanne teba’iyyet ederler ve an-cak kendi mızraklarıyla ölçer, yalan söylerler. (Elmalılı)

Bilesiniz ki göklerde kim var, yerde kim varsa, hep Allah’ındır. Allah’tan başka-sına tapanlar (gerçekte) Allah’a koştukları ortaklara tâbi olmuyorlar. Şübhesiz on-lar ancak zanna uyuyorlar ve sadece yalan söylüyorlar. (DİB)

⁵⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, II/372; Beydâvî, Envâru’t-Tenzîl, II/109; Neseî, Medâriku’t-Tenzîl, I/547.

⁵⁷ İbn Atiyye; el-Muharraru’l-vecîz, III/130; Beydâvî, Envâru’t-Tenzîl, II/109; Neseî, Medâriku’t-Tenzîl, I/547.

Mevsûle vechine göre yapılan meâller:

Allah'ı bırakıp da uydurdukları ortaklara yakaran ve çağırınlar, sırf bir zan peşindedirler. Onlar sadece atıyorlar. (İşicik)

Bakınız; göklerde ve yerde kim varsa, hepsi Allah'ındır. Allah'tan başkasına dua edenler sadece zanna tabi oluyor, sadece tahmin yürütüyorlar. (Sülün)

İyi bilin ki, göklerde ve yerde kim varsa hepsi Allah'ındır. Allah'ı bırakıp da ortak koştuklarına dua edenler yalnızca zanna uyanlardır. Onlar sadece tahminde bulunuyorlar. (Piriş)

Nâfiye ve İstifhâmiye vechine göre yapılan meâller:

İyi bil ki, göklerde ve yerde kim varsa hepsi Allah'ındır. Allah'tan başkasına tapınlar (gerçekte koştukları) ortakları(ın)a uymuyorlar. Onlar sadece zanna uyuyorlar. (Hayallerine kapılıyorlar) ve onlar sadece saçmalıyorlar. (Ateş)⁵⁸

Gözünüzü açın! Göklerde kim var yerde kim varsa Allah'ındır. Allah'ı bırakıp da başka şeylere yalvaranlar, ortak koştuklarına uymuyorlar/Allah'ın yanında ortaklara yalvaranlar neyin ardı sıra gidiyorlar. Onlar sadece sanıya uyuyorlar ve onlar sadece saçmalıyorlar. (Öztürk)

Kuşkusuz göklerde ve yerde kim varsa hepsi Allah'ındır. Şu halde Allah dışında ortaklar çağırınlar, aslında onlara uymuş olmamaktadırlar. Çünkü onlar, [böyle hareket etmekle] zanlarına uymaktan, yalan söylemekten başka bir şey yapmamaktadır. (Akdemir)⁵⁹

4. Örnek:

Nahl sûresi 16/69. âyetteki *فَاسْلُكْ سَبِيلَ رَبِّكَ ذُلًّا* pasajındaki *ذُلًّا* kelimesinin Nahl sûresi 16/69. âyetteki *فَاسْلُكْ سَبِيلَ رَبِّكَ ذُلًّا* pasajındaki *ذُلًّا* kelimesinin ihtimalde mana, "(Sana) boyun eğdirilmiş, kolaylaştırılmış bir vaziyetteki Rabbinin yollarına koyul!" şeklindeyken, ikinci ihtimalde, "Sen, (Allah'ın hükmüne) boyun eğmiş olarak Rabbinin yollarına koyul!" şeklindedir.⁶⁰ Meallerde daha çok birinci ihtimalin tercih edildiği görülmektedir.

سَبِيلَ kelimesinden hâl olan veche göre yapılan meâller:

Rabbinin (bal imâlinde öğrettiği ve) kolaylıklar gösterdiği yaylım yollarına git. (Çantay)

Rabbinin müyesser kıldığı yollara koyul! (Elmalılı)

⁵⁸ Ateş tefsirinde, edatın istifhâm vechini de zikretmektedir. (4/241).

⁵⁹ Müellif, dipnotta, "...Allah dışında tanrısal nitelikler yakıştırılan varlıklara yalvanp yakaran kimseler [böyle yapmakla] neye uyuyorlar; yalnızca tahmine dayanıyorlar." meâliyle istifhâmiye ihtimalini de belirtmektedir. (s. 215)

⁶⁰ Bk. Zemaşerî, el-Keşşâf, II/591; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, III/ 406; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, II/270; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, I/687; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VI/560.

Rabbinin kolayca olan yollarına git. (Bilmen)

Rabbinin sana kolaylaştırdığı (yaylım) yollarına gir." (DİB-TDV)

Rabbinin sana âmâde kıldığı yollarına koyul. (İslâmoğlu)

فَاسْلُكِي'deki zamirden hâl olan veche göre yapılan meâller:

Rabbinin yollarında boyun eğerek yürü! (Ateş)

Boyun bükerek Rabbinin yollarına koyul. (Öztürk)

Rabbinin senin için belirlediği yollardan O'nun emir ve kuralına boyun eğerek yürü. (Işıcık)

Rabbin tarafından senin için düzenlenmiş yollarında [ilahi kanunlara] boyun eğerek yürü! (Akdemir)

Rabb'inin gösterdiği yolları itaatle izle! (Duman)

5. Örnek:

17/33. وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا İsrâ sûresi âyetinde bulunan إِنَّ'deki zamirin "Allah kisası yapmaya muvaffak kılma konusunda veliye yeter." anlamında اَلْوَلِيُّ'e ya da "Allah, kâtile kisası vâcib kılması yönünden kendisine yardıma kâfidir." anlamında mazluma veya "Velinin haksız yere öldürüp zulmettiği kimse lehine, müsrif olan veliye kisas uygulanması yönünden Allah maktule yardıma kâfidir." anlamında velinin öldürdüğü kimseye dönmek için câiz olduğu belirtilir.⁶¹ İbn Atiyye zamirin, yardım kelimesinin mazlum ile birlikte kullanımı sebebiyle maktule ırcasının,⁶² Ebû Hayyân ise tenâsuk sebebiyle veliye dönmek için daha uygun olduğunu belirtir.⁶³ Meâllerde zamir çoğunlukla veliye döndürülmekle birlikte bazı meâllerde iki vechin birden gözetildiği görülmekle birlikte, bazı meâllerde de zamirin vechi verilmemiştir.

Zamirin maktule döndüğü veche göre yapılan meâl:

Bu konuda, haksız yere öldürülen kimsenin velisine (adil bir karşılığa bulunma) yetkisi tanımışızdır; ama hal böyle de olsa, bu kişi (karşılığa) bire bir sınırını sakın aşmasın. (Maktule gelince,) o, şüphesiz, (Allah tarafından) yardıma layık görülmüştür! (Esed)

Zamirin veliye döndüğü veche göre yapılan meâl:

Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu velî de kısısta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır. (TDV)

⁶¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, III/17; Beydâvî, Envârü't-Tenzîl, II/301; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, I/ 713.

⁶² İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, III/453.

⁶³ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VII/45.

Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse, biz o ölünün (geride kalan) velisine bir yetki verdik (ölünün hakkını öldüren ister). O da cana kıyma işinde ileri gitmesin (Şer'î hükümlerin dışına çıkmasın). Çünkü o veli, (dinin kendisine verdiği yetki ile) yardım olunmuş bulunuyor. (A. Fikri Yavuz)

Zamirin maktul ve veliye döndüğü veche göre yapılan meâl:

Ve kim mazlumen katledilirse onun velisine bir tasallut -selâhiyeti- vermişizdir. Artık o da katilde israf etmesin. Şüphe yok ki, o (maktul veya velîsi) mansur bulunmuştur. (Bilmen)

Zamirin kime döndüğü anlaşılamayan meâl:

Kimi mazlum olarak öldürülürse biz onun velisine (mirasçısına maktulün hakkını talep hususunda) bir salâhiyyet vermişizdir. O da katilde isrâf etmesin. Çünkü o, cidden ve zaten yardıma mazhar edilmiştir. (Çantay)

Kim haksız yere öldürülse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kissas yoluyla) öldürmede meşru ölçülerini aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir. (DİB)

Kim haksız yere öldürülse, onun velisine bir yetki vermişizdir. Artık o da öldürmede aşırı gitmesin; çünkü o yardıma eriştirilmiştir. (Celal Yıldırım)

6. Örnek:

Furkân sûresi 25/59. âyetteki *أَلرَّحْمَنُ فَاسْئَلْ بِهِ خَيْرًا* cümlesindeki *خَيْرًا* kelimesinin mef'ûl-ü bih olduğu, bu durumda da iki ihtimâlin bulunduğu belirtilmektedir. Birinci ihtimalde *خَيْرًا* kelimesi ile kastedilen Allah'tır. Bu durumda mana, “*Rahmân'ı ve her şeyi, Habîr olan Allah'tan sor!*” şeklindedir. İkinci ihtimalde ise *خَيْرًا* kelimesi ile kastedilen Allah'ı bilen kimselerdir. Bu durumda ise mana, “*Allah'ı, hakkında sağlam bilgisi bulunan kişiye sor!*”, şeklindedir. İkinci ihtimal de bu kelimenin به'deki zamirden hâl olmasıdır. Bu durumda da mananın “*Allah'ın her şeyi bildiğini düşünerek sor.*” şeklinde olduğu belirtilmektedir.⁶⁴ Meallerde ağırlıklı olarak mef'ûl seçeneğinin yansıtıldığı, hâl ihtimaline çok az yer verildiği görülmektedir.

Mef'ûlün Allah olduğu veche göre yapılan meâller:

O, Rahmân'dır, O'nu haberdar olandan sor. (Bilmen)⁶⁵

O Rahmân! Haydi ne diliyeceksen o habîrden dile (Elmalılı)

O Rahmandır! Sen O'nu, o her şeyi Bilen'e sor! (Suat Yıldırım)

O halde sen, O'nu, her şeyden çok iyi haberdar olanı ara! (Akdemir)

⁶⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, III/339; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-veciz, IV/216; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VIII/121-122.

⁶⁵ Ana metinde anlaşılmasa da tefsir kısmındaki “Bâtınına tamâmiyle âlim olan Hâlıkı Azîmüştan Hazretlerinden sual et” (V/2427) şeklindeki açıklama, zamirin Allah'a döndüğünü göstermektedir.

Şu halde, sen ne isteyeceksen haberdar olan o Rahman'dan iste. (Mustafa Öztürk)

Mef'ûlün bilgili birisi olduğu göre vechе yapılan meâller:

Rahmandır. Bunu, (O'nun sıfatlarından) haberdar olana sor. (Çantay)

Sen bunu haberdar olana sor! (DİB)

Her iki mef'ûl vechine göre yapılan meâl:

Haydi, o halde (isyeteceğini) O her haberin hangi kaynaktan ne maksatla çıktığını bilenden iste! (İslâmoğlu)⁶⁶

O Rahmândır. Onu bir bilene sor. (Kuran Yolu)⁶⁷

Hâl ve mef'ûl vechine göre yapılan meâl:

O Rahman'dır. Bilici olarak O'na sor! (Yahut, bunu bir bilene sor.) (Abdülvehap Öztürk)

7. Örnek:

Lokman sûresi 31/10. âyetteki تَرَوْنَهَا تَرَوْنَهَا تَرَوْنَهَا عَمَدٍ يَغِيرُ السَّمَاوَاتِ cümlesindeki isti'nâfiye ya da "O, gökleri gördüğünüz direkler olmaksızın yarattı." şeklinde عَمَدٍ'in sıfatı olarak mecrur olmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸ İsti'nâfiye olması durumunda fiildeki mansub zamir أَلْسَمَآوَاتِ'a dönerken, sıfat olması durumunda عمد'e dönmektedir. Birinci durumda mana, "O gökleri direksiz yarattı. Görüyorsunuz." şeklindedir. Üçüncü ihtimalde de bu cümlemin أَلْسَمَآوَاتِ'tan hâl olmasının mümkün olduğu belirtilir. Bu durumda ise mana, "Gördüğünüz üzere Allah, gökleri direksiz yaratmıştır." şeklindedir. Bununla birlikte isti'nâfiye ihtimalinin daha kuvvetli olduğu belirtilmiştir.⁶⁹ Meâllerde her üç vechе göre anlam verilmele birlikte sıfat ve isti'nâfiye vechine ağırlık verilmektedir.□

Sıfat vechine göre yapılan meâller:

Allah gökleri görebildiğiniz bir direk olmadan yarattı. (Ateş)

Allah, gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı. (DİB)

Allah, görebileceğiniz direkler olmaksızın gökleri yarattı. (Işıcık)

O, gökleri görebildiğiniz direkler olmadan yaratmış... (Akdemir)

İsti'nâfiye vechine göre yapılan meâller:

⁶⁶ Eserde "O'nu, zâtını çok iyi bilen uzman birinden sor!" şeklindeki ikinci ihtimal de zikredilir. (s. 710, 4. dipnot)

⁶⁷ Eserde خَيْرِ'nin Allah'tan mef'ûl olabileceği görüşü de nakledilir. (IV/134).

⁶⁸ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, IV/194-195; Zemahşerî, el-Keşşâf, III/521; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, IV/347; Nesefî, Medârikü't-Tenzîl, II/317; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VI/344.

⁶⁹ İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, IV/347; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VI/344.

Gökleri direksiz yarattı onları görüyorsunuz! (Elmalılı)⁷⁰

Gökleri direksiz olarak yaratmıştır ki, onları görürsünüz (Bilmen)

Gökleri direksiz-desteksiz yarattı; görüyorsunuz onları. (Öztürk)

Hâl vechine göre yapılan meâller:

O, (şu) görüb durduğunuz gökleri direksiz yarattı. (Çantay)

Gördüğünüz gibi Allah gökleri direksiz/dayanaksız biçimde yarattı. (Mustafa Öztürk)

8. Örnek:

Mü'min sûresi 40/28. âyetteki مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ pasajındaki مِنْ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فİR'AVN'UN ikinci sıfatı ya da يَكْتُمُ'ye müteallık olabileceği belirtilir. Buna göre birinci ihtimalde mana, "İmanını Firavun ailesinden gizleyen Mü'min bir adam dedi ki..."⁷¹ şeklindedir ve adam Kıbtî'dir. İkinci ihtimalde ise adam Firavun hanedanına mensuptur ve de mana, "Firavn ailesine mensub imanını gizleyen adam dedi ki..." şeklindedir.⁷² Ebû Hayyân Firavun'ın yanında, Allâh'a îmana cesaret edilmesinin zor olması sebebiyle ikinci ihtimalin zayıf olduğunu belirtir.⁷³ Bununla birlikte her iki vechin de meâllere yansıdığı görülmektedir.

فِرْعَوْنَ'ün ikinci sıfatı olan vechi göre yapılan meâller:

Fir'avn ailesinden olub îmânını gizlemekde bulunan bir mü'min (şöyle) dedi: (Çantay)

Ve Fir'avun'un ailesinden olup imânını saklayan bir mü'min kişi dedi ki: (Bilmen)

İmanını gizlemekte olan Firavun ailesinden mümin bir adam (Ali Fikri Yavuz)

Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mü'min adam şöyle dedi: (TDV)

Firavun'un yakın çevresinden olup da imanını gizleyen mü'min bir adam şöyle çıkıştı: (İslâmoğlu)

Firavun ailesinden olan ve [o ana kadar] inancını gizlemiş bulunan inançlı bir adam [kendisini daha fazla tutamayarak] [onlara]...diye karşılık vermişti. (Akdemir)

يَكْتُمُ'ye müteallık vechi göre yapılan meâller:

⁷⁰ Mufessir, bu âyetin tefsirinde Ra'd sûresi 2. âyetdeki ifâdeye bakılmasını belirtmiş ve burada تَكْتُمُ'ün mealinin isti'nâfiye olduğunu ifade etmiş, (V/2946), bu âyetin mealini de bu vechi göre yapmıştır.

⁷¹ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, IV/371; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/82; Nesefî, Medârikü't-Tenzîl, II/476; Ebû Hayyânel-Bahru'l-muhîr, IX/251.

⁷² Bk. Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, III/207; Nesefî, Medârikü't-Tenzîl, II/476; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IX/251; ed-Dervîş, l'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, VI, 565.

⁷³ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IX/251.

Firavun ailesinden imanını gizlemekte olan mü'min bir adam dedi ki: " (Ali Bu-laç)

Firavun ailesinden imanını gizlemekte olan mü'min bir adam şöyle dedi: (DİB)

Fir'avn hanedanından imânını gizleyen mü'min bir adam... (Celal Yıldırım)

Firavun âilesinden imânını gizleyen mü'min bir adam (ortaya atılarak) dedi ki: (Işıcık)

9. Örnek:

İnsân sûresi *وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا* 76/8. âyette bulunan *عَلَىٰ حُبِّهِ* ifâdesindeki zamirin "*Canları çektikleri ve muhtaç oldukları halde onu yedirirler.*" anlamında *الطَّعَامَ*'a ve "*Allah'a olan muhabbetleri sebebiyle yemeği onlara yedirirler.*" anlamında Allah'a⁷⁴ ve "*Seve seve miskin, yetim ve fakire yemek yedirirler.*" Anlamında *الطَّعَامَ* takdirinde *يُطْعِمُونَ* fiiline dönmesinin mümkün olduğu belirtilmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte yemeğin, muhtaç kimsenin nefse tercihinin üstünlüğü sebebiyle *الطَّعَامَ*'a döndürülmesinin daha fazla övgü ifade etmesi sebebiyle daha uygun olduğu belirtilmiştir.⁷⁶ Meâllerde vecihlere göre farklı çevirilerin yapıldığı görülmektedir.

Zamirin *الطَّعَامَ*'a döndüğü veche göre yapılan meâller:

(Yemeğe olan) sevgi (lerine ve iştihâlarına) rağmen yoksulu, yetimi, esîri doyururlar(dı). (Çantay)

Ve taam yedirirler, onu sevdikleri halde yoksullara ve yetimlere ve esir olanlara. (Bilmen)

Çok sevmelerine rağmen yine de yiyeceklerini yoksula, yetime, esire yedirirler... (Akdemir)

Zamirin *الطَّعَامَ* takdirinde *يُطْعِمُونَ* fiiline dönen veche göre yapılan meâller:

Yoksula, yetime, esire seve seve yemek yedirirler. (A. Fikri Yavuz.)

Yoksula, yetime ve esire, yemeği severek yedirirler. (Öztürk)

Onlar seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (DİB)

Zamirin lafzatullâh'a ve *الطَّعَامَ*'a dönen veche göre yapılan meâller:

Yoksula yetime ve esire O'nun sevgisi için yemek yedirirler. (Ateş)⁷⁷

⁷⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/514; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, V/410; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, III/477; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, II/ 757; ed-Dervîş, l'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, VIII/164.

⁷⁵ Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, III/477.

⁷⁶ Bk. İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, V/410; ed-Dervîş, l'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, VIII/164.

⁷⁷ Ateş, tefsirinde, Allah'ın zikredilmemesi sebebiyle zamirin lafzatullah'a döndüğü ifade edilen görüşü zayıf olarak niteler. (10/242).

Allah sevgisi için ve (veya mala olan sevgilerine rağmen) fakire, yoksula ve esire yedirirler. (Celal Yıldırım)

Kendileri de ihtiyaç duydukları halde yiyeceklerini, sırf Allah'ın rızasına ermek için fakire, yetime ve esire ikram ederler. (Suat Yıldırım)

Zamirin *الطَّعَامِ*'a ve *يُطْعَمُونَ* fiiline dönen veche göre yapılan meâller:

Miskîne, yetime, esîre, seve seve yemek yedirirler. (Elmalılı)⁷⁸

Kendi istek ve arzularına rağmen muhtaçlara, yetimlere ve esirlere yedirirler. (İslâmoğlu)⁷⁹

Zamirin üç ihtimale döndürüldüğü vecih:

Yine onlar, yiyeceğe muhtaç oldukları halde kendilerinden önce yoksul, yetim ve esirleri doyururlar. (Mustafa Öztürk)⁸⁰

3.4. İhtilafı İ'râb Vecihleri Karşısında Meâllerin Tutumları

Tefsirlerde bazı âyetlerdeki i'râb vecihleri hakkında tartışmalara rastlanmaktadır. Bazı müfessirlerin kabul ettiği i'râb vechini bir diğeri yanlış olarak nitelemektedir. Elbette ki bu tartışmalı durum meâllere de yansımıştır. Aşağıdaki âyet buna örnektir.

Bakara sûresi 2/143. âyetteki *الَّتِي كُنْتُ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ* pasajındaki *الَّتِي كُنْتُ عَلَيْهَا* ifâdesi hakkında üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre bu ifade *الْقَبِيلَةَ* kelimesinin sıfatıdır. Zemahşerî ve Râzî bu görüşe itiraz etmiş ve bu ifadenin ikinci mef'ûl olduğunu belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber Mekke'de Kâbe'ye yönelmekten hicretten sonra Yahudilerin kalbinin kazanılması maksadıyla Beyt-i Makdis'e dönmesi emredilmiş üçüncü aşamada da Kâbe, kible yapılmıştır.⁸¹ Buna göre Zemahşerî ve Râzî, "Biz kendisine döndüğün kibleyi sadece Rasûle tâbi olanları bilmek için değiştirdik." anlamının doğru olmadığını, "Biz kibleyi, sadece Rasûle tâbi olanları bilmek için kendisine döndüğün (mekân) yaptık." anlamının doğru olduğunu ifade eder. Üçüncü olarak da Ebû Hayyân, *جَعَلَ* fiilinin iki mef'ûl alması sebebiyle bu ifadenin mef'ûl olacağını ancak; tasyîr manası ifade

⁷⁸ Müfessir, âyetin tefsirinde zamirin *الطَّعَامِ*'a dönmesinin mümkün olduğunu belirtir. (VIII/5506).

⁷⁹ İslâmoğlu, âyete ilişkin dipnotta "veya seve seve" ifadesiyle zamirin *يُطْعَمُونَ* fiiline döndüğü veche işaret etmektedir. (s. 1204).

⁸⁰ Müellif, dipnotta, *على حبه* ifâdesinin "Onlar Allah'ı sevdikleri, O'nun rızasını gözettilikleri için veya "Onlar yiyecekleri çok sevmelerine rağmen" şeklinde tercüme edilebileceğini belirterek diğer vecihlere de işaret etmektedir. (s. 819).

⁸¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, I/184; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin, Mefâtihu'l-ğayb-tefsîru'l-kebîr, Dâr-u İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, IV/89; ayr. bk. Neseî, Medâriku't-Tenzîl, I/88; Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, I/188.

eden bu fiilde كُنْتُ عَلَيْهَا ifadesinin, değiştirilen mekânı ifade etmesi sebebiyle ikinci değil, birinci mef'ûl olması gerektiğini ifade eder.⁸² Ebû Hayyân'a göre ise doğru mana "Biz sadece Rasûle tâbi olanları bilmek için kendisine döndüğün (mekânı) kible yaptık." olmaktadır. Meâllerde bu ifadeye çoğunlukla birinci mef'ûl anlamının verildiği yer yer ikinci mef'ûl ve sıfat seçeneklerinede değinildiği görülmektedir.

Birinci mef'ûl olan veche göre yapılan meâller:

(Habîbim) senin haalâ üstünde durageldiğin (Kâ'beyi tekrar) kible yapmamız; o peygambere (sana) uyanları (senin izince gidenleri) ayağının iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden (irtidâd edeceklerden ve münafıklardan) ayırd etmemiz içindir. (Çantay)

Ve senin, evvelce tarafına müteveccih bulunduğun Kâbe'yi yine kible yapmadık, ancak Resûle kimlerin tâbi olacaklarını, gerisi gerisine döneceklerden temyiz etmek için yaptık. (Bilmen)

Üstünde durduğun (arzu edip istediğin Beytullah'ı) kible yapışımız da sırf Peygamber'e uyanları, gerisi gerisine döneceklerden bilip ayırd etmemiz içindir. (Celal Yıldırım)

Başlangıçta yöneldiğin yeri (Mescid-i Aksâ'yı) kible yapmamızın, (sonra da kibleyi Kâbe'ye çevirmemizin) nedeni, Peygamber'in izinden gidecek olanlarla ökçeleri üzeri gerisingeri dönecek olanları birbirinden ayırt etmek içindir. (Işıcık)

Elçiye uyanların arasından topukları üzerinde geri dönenleri seçip ayırmak için senin daha önce yöneldiğin yönü kible olarak tayin ettik. (İslâmoğlu)

Biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık. (DİB)

Biz, Peygamber'e uyanı, ökçesi üzerinde geriye dönenenden ayıralım diye, eskiden yöneldiğin (Ka'be)yi kible yaptık. (Ateş)

Biz, eskiden yönelmekte olduğun Kâbe'yi kible haline getirdik ki resule uyanı, ökçesi üstüne gerisin geri dönenenden ayıralım. (Öztürk)

İkinci mef'ûl olan veche göre yapılan meâl:

Kibleyi mukaddema durduğun Kâ'be yapışımız da sırf şunun içindir: Peygamberin izince gidecekleri; iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden ayıralım. (Elmalılı)⁸³

Sıfat olan veche göre yapılan meâller:

Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle rasûle uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt

⁸² Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, II/14-15; ayr. bk. Derviş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm, I/188.

⁸³ Müfessir, tefsir kısmında كُنْتُ عَلَيْهَا ifadesinin sıfat değil birinci mef'ûl olduğunu belirtir. (I/527).

edelim diye belirledik. (Kur'ân Yolu)

Üzerinde bulunduğu kıbleyi Biz tamamen, Peygambere uyanları ayağının iki ökçesi üzerinde gerisingeri döneceklerden ayırt etmek için (kıble) yaptık. (Sülün)

Senin üzerinde bulunduğu kıbleyi ise sırf peygambere uyanları, ökçesi üzerinde dönenlerden ayırt edelim diye kible yaptık. (Piriş)

3.5. Zayıf İ'rab Vecihleri Karşısında Meâllerin Tutumu

Tefsirlerde âyetteki bazı vecihlerin zayıf olduğu ifade edilmektedir. Zayıf olarak nitelendirilen vecihler karşısında meâllerin tutumu değişiklik göstermektedir. Bazı vecihler meâller tarafından kabul görmezken, bazı meâllerde yer yer zayıf vecihlere yer verilmektedir.

1. Örnek:

Mâide sûresi يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ 5/4. âyette bulunan عَلَّمْتُمْ Allah'ın ismini zikredin!" şeklindeyken ikincisinde, "Öğrettiğiniz avcı hayvanları avın üzerine saldırdığınız zaman Allah'ın ismini zikredin!" şeklindedir.⁸⁵ Meâllerde daha çok Ebû Hayyân tarafından zayıf olarak nitelenen birinci ihtimale yer verildiği görülmektedir.

Zamirin عَلَّمْتُمْ'e döndürüldüğü zayıf veche göre yapılan meâller:

Avcı hayvanların da size tutuverdiklerinden yeyin ve üzerine «bismillah» çekin (Elmalılı)⁸⁶

Onu (av için) salarken üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin). (DİB)

Ancak, üzerlerine (hayvanı salarken) Allah'ın adını anınız (besmele çekiniz.) (İşıcık)

(Ava salarken) üzerine Allah'ın adını anın (bismillah deyin). (Abdülvehhap Öztürk)

Onları ava salarken Allah'ın adını anın... (Sülün)□

Zamirin عَلَّمْتُمْ'e döndürüldüğü kuvvetli veche göre yapılan meâller:

Avcı hayvanların size tutuverdiklerinden de yeyin ve üzerine besmele çekin. (Çantay)

⁸⁴ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IV/182.

⁸⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, II/9; Neseî, Medâriku't-Tenzîl, I/307.

⁸⁶ Mufessir, âyetin meâlinde zamirin nereye döndüğünü belirtmemiş olmakla birlikte tefsir kısmında "Kelbi ve kuşu salarken besmele çekin." ifadesiyle birinci veche işaret etmiştir. (III/1577).

Allah'ın size öğrettiği gibi öğretip yetiştirdiğiniz avcı hayvanlarının yakalayiverdiklerinden de -üzerine Allah'ın adını anarak- yiye (Bulaç)

Allah'ın size öğrettiğinden öğretip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiye ve üzerine Allah'ın adını anın! (TDV)

Sizin için tuttuklarını yiye ve avlanır, avı tutup keserken Allah adını anın (Göl-pınarlı)

Allah'ın size öğrettiğinden öğretip yetiştirdiğiniz avcı hayvanların sizin için tuttuklarını da üzerlerine Allah'ın ismini anarak yeyin! (Akdemir)

2. Örnek:

Hicr sûresi 15/20. *وَمَنْ لَّسْتُمْ بِرَازِقِينَ ۚ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَالِشَ ۚ وَمَنْ لَّسْتُمْ بِرَازِقِينَ* pasajının *مَعَالِشَ* kelimesine ya da *لَكُمْ*'ün mahalline atfen mansub olduğu belirtilir.

Birinci ihtimalde mana, “Biz orada sizin için hayatlar ve bakmakla mükellef olmadığınız varlıklar yarattık.” şeklindeyken ikinci ihtimalde, “Biz orada sizin ve bakmakla mükellef olmadığınız varlıklar için hayatlar takdir ettik.” şeklindedir.⁸⁷ Bununla birlikte mecrur zamire atfın kabîh karşılanması sebebiyle ikinci ihtimale pek sıcak bakılmamıştır.⁸⁸ Meallerde kuvvetli olan birinci ihtimale yer verilmediği, sadece zayıf vechin tercih edildiği görülmektedir.□

Mealler

Ve sizin için ve rızıklarını verir olmadığınız kimseler için orada yaşama sebeplerini vücade getirdik. (Bilmen)⁸⁹

Ve orda sizler için ve kendisine rızık vericiler olmadığınız kimseler (varlıklar ve canlılar) için geçimlikler kıldık. (Ali Bulaç)

Orada sizin için ve sizin beslemediğiniz kimseler için geçimlikler var ettik. (Ateş)

Orada hem siz insanlar için, hem rızıkını sizin vermediğiniz daha nice yaratıklar için geçimlikler meydana getirdik. (Suat Yıldırım)

Orada sizin için ve rızıklandırıcısı siz olmadığınız kimseler için kimse için geçimlikler yarattık. (Öztürk)

Yine orada hem sizin için hem de sizin bakıp besleyemeyeceğiniz varlıklar için uygun geçim şartları yarattık. (Kur’ân Yolu)

Orada hem sizin için hem de rızıkları size ait olmayanlar için (gerekli) geçim

⁸⁷ Bk. Zeccâc, Me’âni'l-Kur’ân, III, 177; Zemahşerî, el-Keşşâf, II/555; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, III/355; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, II/237; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, I/662.

⁸⁸ İbn Atiyye, el-Muharraru'l-vecîz, III/355; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, II/388.

⁸⁹ Müfessir âyetin tefsirinde, “Sizin için yeryüzünde medar-ı maişet olan şeyleri yarattık ve yine sizin için kendilerini sizin merzûk etmediğiniz evlat ve iyalınızı, bir nice hadımlarınızı ve size faideli olan hayvanları vücade getirdik.” meâliyle birinci vechi işaret etmektedir. (IV/1720).

vasıtaları yarattık. (TDV)

Yine orada hem sizin için hem de rızıklarını sizin temin etmediğiniz diğer bütün varlıklar için geçim kaynakları sağladık. (Mustafa Öztürk)

3.6. Tefsirlerde Yanlış Olduğu Belirtilen İ'râb Vecihleri Karşısında Meâllerin Tutumu

Tefsirlerde yer yer bazı i'râb vecihlerinin yanlış olduğu belirtilmekle birlikte bazı meâllerde âyetlere bu vecih bağlamında anlam verildiği de görülmektedir.

Yûsuf sûresi 12/21. âyetteki *قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ...* cümlesinde bulunan *اشْتَرَاهُ* kelimesinin başındaki *ل'*in *اشْتَرَاهُ* fiiline değil *قَالَ*'ye müteallık olduğu belirtilir.⁹⁰ Meâllerde bu noktada hep doğru vechin tercih edildiği görülmekle birlikte *مِنْ مِصْرَ* ifadesinin taallukuna göre tercüme farklılığı göze çarpmaktadır.*اشْتَرَاهُ* fiilindeki fâilden hâl olan bu ifadenin⁹¹, Arapça'dan tercümesi aynı şekilde olması sebebiyle dilimize sıfat gibi aktarılması nazara alındığında- âyet için en doğru tercüme "Yûsuf'u satın alan Mısırlı karısına dedi ki..." şeklindedir. Dolayısıyla *ل'*in *اشْتَرَاهُ* fiiline taalluk ettirilmesi ve *مِنْ مِصْرَ* ifadesinin *mef'ûl-ü fih* ve *mef'ûl-ü bih* gayr-ı sarîh kabul edilmesiyle ortaya çıkan "Yûsuf'u Mısır'da(n) karısı için satın alan adam dedi ki..." şeklindeki meâl yanlıştır. Bununla birlikte, meâllerin çoğunluğunda *مِنْ مِصْرَ* ifadesi içindoğru olan hâl anlamı yakalanabilmişken bir kısmında bu ifadeye yanlış olan *mef'ûl-ü fih* ve *mef'ûl-ü bih* gayr-ı sarîh anlamları verilmiştir.

Hâl vechine göre doğru meâller:

Onu satın alan bir Mısırlı, karısına dedi ki, ...(Çantay)

Ve O'nu satın alan Mısırlı, refikasına dedi ki: ...(Bilmen)

O'nu satın alan Mısırlı adam karısına: (Celal Yıldırım)

Onu satın alan Mısırlı kişi, hanımına dedi ki: ... (DİB)

O'nu satın alan Mısırlı, karısına: ...dedi. (Ateş)⁹²

Yusuf'u satın alan Mısırlı adam (hükümdarın veziri olan aziz) karısına dedi ki: ...(Işıcık)

Mef'ûl-ü fih şeklindeki yanlış meâller:

Mısırdaki Yusuf'u satın alan vezir hanımına ...dedi. (Suat Yıldırım)

Mısır'da onu satın alan adam, karısına dedi ki:.... (TDV)

⁹⁰ Zemahşerî, el-Keşşâf, II/454; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, I/599; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, VI/255.

⁹¹ Derviş, İ'râbu'l-Kur'ânî'l-kerîm, II/516.

⁹² Müellif, tefsirinden önce basılan meâlinde ifadeyi *mef'ûl-ü fih* olarak tercüme etmiş, tefsirinde hâl olarak "Mısır'da onu satın alan (azîz, hazine bakanı, Kıtîr), karısına (Zelîha'ya): O'naiyi bak, belki bize yararı dokunur, ya da onu evlat ediniriz." dedi." şeklindeki görüşü tercih etmiştir.

Mısır'da onu satın alan (kimse) karısına: ...dedi. (Abdülvehhap Öztürk)

Mısır'da onu satın alan eşine: ...demişti. (Akdemir)

Mef'ûl-ü bih gayr-i sarîh şeklindeki yanlış meâller:□

Mısır'dan onu satın alan ise haremine dedi ki: buna güzel bak, umulur ki bize faidesi olacaktır, yâhud evlâd ediniz (Elmalılı)

3.7. Meâllerde Yansıtılmayan İ'râb Vecihleri

Meallere baktığımızda özellikle zamirin mercii'nin yer yer yansıtılmadığı görülmektedir. Zamirlerin mübhem ifadeler olması ve de aynen tercüme edilip dönüğü ismin açıkça ifade edilmemesi bu duruma sebep olmaktadır.

1. Örnek:

En'âm sûresi 6/100. âyetteki وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ pasajındaki خَلَقَهُمْ kelimesindeki zamirin Allah'a şirk koşanlara ve cinlere dönmesinin mümkün olduğu belirtilir. Birinci ihtimalde mana, “Kendilerini Allah yarattığı halde o kimseler, ona ortak koşarlar.” şeklindeyken ikinci ihtimalde, “Cinleri Allah yarattığı halde o kimseler, cinleri ona ortak koşarlar.” şeklindedir.⁹³ Buna göre birinci ihtimalde وَجَعَلُوا cümlesi وَجَعَلُوا'daki zamirden hâl iken, ikinci durumda, cinlerden hâl olmaktadır. Bununla birlikte zamirde esas olanın en yakın isme atfedilmesi kuralı gereğinden hareketle cinlere atfı daha uygundur. Fakatbu âyet –istisnalar olsa da- çoğunlukla “Hâlbuki onları da yaratan odur.”, “Oysaki onları da Allah yaratmıştı.” şeklinde tercüme edilmiş ve zamirin mercii meâle yansıtılamamıştır.

Meâller:

Hâlbuki bunları da O yaratmıştır. (Çantay)

Hâlbuki O onları yarattı, (Elmalılı)

Bir de cinleri, —O yarattığı halde— Allah'a ortak koştular. (Celal Yıldırım)

Hâlbuki onları O yaratmıştır. (Ateş)

Oysaki onları O yaratmıştır. (Öztürk)

Oysa onları da Allah yaratmıştır. (Kur'ân Yolu)⁹⁴

Oysaki onları da Allah yaratmıştı. (TDV)

Oysa onları O yarattı. (DİB)

2. Örnek:

Nûh sûresi 24. âyetteki وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا pasajındaki أَضَلُّوا fiilinde bulunan zamirin

⁹³ Bk. Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, II/277; Zemahşerî, el-Keşşâf, II/114; İbn Atiyye, el-Muharraru'l-veciz, II/329; Neseî, Medâriku't-Tenzîl, I/381; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, IV/603.

⁹⁴ İlerleyen sayfalarda “Oysa onları da (görünmez varlıkları) Allah yaratmıştır.” mealine yer verilmiştir. (II/447)

müşriklerin reislerine ya da ⁹⁵ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ âyetinde olduğu gibi bir önceki âyette zikredilen putlara dönmesinin câiz olduğu belirtilir.⁹⁶ Birinci durumda mana, “Müşriklerin reisleri birçok kimseyi yoldan çıkardı.” şeklindeyken ikincisinde, “O putlar, birçok kimseyi yoldan çıkardı.” şeklindedir. Devamındaki وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا ifadesine bakıldığında ilk ihtimâlin daha uygun olduğu görülmektedir.⁹⁷ Meal-lerde ise çoğunlukla zamirin merciinin yansıtılmadığı görülmektedir.

Hakîyaten onlar birçoklarını başdan çıkardılar. (Çantay)

Ve çoğunu şaşırttılar. (Elmalılı)

Onlar gerçekten birçoklarını saptırdılar. (Diyanet)

(Böylece onlar) Çok kimseyi yoldan çıkardılar. (Ateş)

Çoklarını saptırdılar. (Öztürk)

Ve birçoklarını yoldan saptırdılar. (Piriş)

Böylece onlar birçok insanı şaşırttılar. (Suat Yıldırım)

Bunlar cidden birçoklarını saptırdılar. (Celal Yıldırım)

Böylece halkın çoğunu yoldan çıkardılar. (Mustafa Öztürk)

Böylece onlar, birçok kimseyi doğru yoldan saptırdılar. (Akdemir)

4. SONUÇ

İnsanlara hidayet için indirilen Kur’ân-ı Kerîm’de muhataplarını, bu kitabı düşünmeye teşvik eden âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerin salikiyle Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar Kur’ân’ın anlaşılması ve mesajlarının insanlara aktarılması için sayısız eser kaleme alınmıştır. Tabi ki Yüce Kitâbın anlaşılabilmesi için gerekli ilk malzeme Arap dilidir. Çünkü diğer tefsir ilimlerinden önce muhâtabın aşması gereken ilk eşik, dil problemidir. Bu problem çözülmeden Kur’ân’ın doğru anlaşılabilmesi mümkün değildir. Bu sebeple tefsir ilminde vukûfiyet için Arapça’nın bilinmesinin zorunlu olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu dilde bulunan ve Kur’ân’a da akseden i’râb vecihlerinin anlama etkisinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Dilbilimsel îzahlara yer veren birçok tefsirde âyetin anlamının değişmesine neden olan bu hususa dikkat edilmektedir. Kur’ân’ı anlama yöntemlerinden biri olan meâllere gelince bu eserler, âyetlerin harfî metin çevirisini esas almaları sebebiyle -çoğunlukla- bu vecihlerden sadece birine yer verebilmektedir. Bu durumu bir yanlışlık olarak değil, meâllerin Kur’ân’ın anlam genişli-

⁹⁵ İbrahim, 14/36.

⁹⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV/471; Beydâvî, Envârü’t-Tenzîl, III/453; Nesefî, Medârikü’t-Tenzîl, II/732; Ebû Hayyân, el-Bahru’l-muhîr, X/287.

⁹⁷ Bk. Ebû Hayyân, el-Bahru’l-muhîr, X/287.

ğini kapsayamamasının doğal bir sonucu olarak kabul etmek gerekmektedir. Her meâl yazarının uygun gördüğü vechi esas alması meâller arasında tercüme farklılıklarının oluşmasına sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra bazı meâllerde, tefsirlerde zayıf olarak nitelendirilen vecihlere hatta tefsirlerde zikredilmeyen vecihlere göre verilen tercümelere de rastlanılırken, bazı i'râb vecihlerine ise değinilmediği görülmektedir.

Kaynaklar

- » Abdullah Süleyman Muhammed Edîb, et-Tevcîhu'l-Lügaviyyu ve'n-Nahviyyu li'l-Kirâati'l-Kur'âniyyeti fi tefsiri'z-Zemahşerî, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Musul Ü. 2002.
- » Akk, Halid Abdurrahman, Usûl-ü Tefsir ve Kavâiduhû, Dimeşk, 2003.
- » Aydar, Hidayet, Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi, Kur'ân Okulu Yay. İstanbul, 1996.
- » Aydın, İsmail, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt: 11, Sayı: 1, 2011.
- » Aydın, Muhammed, "Kur'ân Meâllerinde Bağlamındaki Tercüme Problemleri", Kur'ân Mealleri Sempozyumu, (24-26 Nisan 2003, İzmir), Ankara 2007, ss. 285-308.
- » Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- » Cündioğlu, Dücan, Kur'ân Çevirilerinin Dünyası, Kaknûs Yay. İstanbul, 2005.
- » —, "Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu –Bir Giriş Denemesi", II. Kur'ân Sempozyumu, (4-5 Kasım 1995), Bilgi Vakfı, Ankara, 1996.
- » Durmuş, Zülfikar, "Dilbilimsel Açidan Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt: 10, Sayı: 1, 2010, ss. 7-37.
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Bahrü'l-Muhîr fi't-Tefsîr, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- » Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Kitabevi, İstanbul, trs.
- » Eren, Cüneyt, "Kur'ân Meâllerinde Nahiv Algılamalarından Kaynaklanan Hatalar (Kehf Süresi 38. AyetiBağlamında)", Dinbilimleri Akademik Araştırma D., Cilt, 7, Sayı: 3, 2007, ss. 51-57.
- » Esad Abdülhalim es-Sa'dî, "Eser-u Taaddüdi'l-İ'râb fi Teveşşü'il-Ma'na inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf", Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Lügât ve'l-Âdâb 2001, Sayı: 4, ss. 184-229.
- » Gezer, Süleyman, Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tahlili, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009.
- » Göktürk, Akşit, Çeviri: Dillerin Dili, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2000.
- » Gözübenli, Beşir, "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", Kur'ân Mealleri Sempozyumu, İzmir, 2003, DİB Yay. Ankara, 2007, ss. 79-92.
- » Gündüzöz, Soner, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme I", OMÜ.İ.F.D., Yıl: 2, Sayı: 6, Samsun 2002, s. 77-94.
- » —, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme II", OMÜ.İ.F.D., Yıl: 2, Sayı: 7, Samsun 2002, s. 121-140.
- » Güven, Mustafa, "Kur'ân'ın Dili ve Anlatım Üslûbu Üzerine Bir Deneme", Hikmet Yurdu Cilt: 4, Sayı: 7, Temmuz-Aralık, 2011, ss. 135-151.
- » Hacımüftüoğlu, Halil, Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu, İz, Yay., İstanbul, 2008.
- » Hedîl Muhammed Atiyye, Eser-ü İhtilâfi'l-İ'râb fi Tefsîri'l-Kur'ân, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Ü. 2009.
- » İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib, el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, thk. Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut, 1422.
- » İbn Kuteybe, Te'vîl-ü Müşkil-i'l-Kur'ân, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kâhire, 2006.
- » Kaya, Mehmet, İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- » Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'ân Meâllerinde Gözardı Edilen Bazı Anlama Karînelerinin Tespiti ve Yapılan Öneriler", Kur'ân Mealleri Sempozyumu, İzmir, 2003, DİB Yay. Ankara, 2007, ss. 457-469.
- » Kılıç, Sadık, Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu, İhtar Yay. İstanbul 1999.
- » Mahmûd Hasan el-Câsim "Esbabü't-Taaddüd fi't-Tahlîl-i'n-Nahviyyi", Mecelletü'l-Lügâtü'l-Arabî'l-Ürdünî 1424, Sayı: 66, s. 93-157.
- » Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Kitâb-u Müşkil-i İ'râbi'l-Kur'ân, thk. Yasin Muhammed Sevvâd, Matbûât-u Mecme-i'l-Lügâtî-Arabiyye, Dimeşk, 1974.

-
- » Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-i Evcühi'l-İ'râb fî'l-Cümleti'l-Kur'âniyyet-i -Esbâbuhû ve Delâletühû", Journal of Qur'anic Studies, Cilt: 5, Sayı: 2, ss. 116-174.
 - » Muhammed Hamîdullah, Kur'ânı Kerîm Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İFAV Yay. İstanbul, 1993.
 - » Muhammed Tantâvî, Neş'etü'n-Nahv, Kâhire trs.
 - » Muhyiddin ed-Dervîş, İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû, Dâru'l-Yemâme-Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut, 2009.
 - » Öztürk, Mustafa, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012.
 - » Mûsâid Müslim Abdullah, Gelişme Döneminde Tefsir, Çev. Muhammed Çelik, İstanbul 2006.
 - » Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, thk. Şeyh Zekariyyâ Umeyrât, Beyrut, 2008.
 - » Başkan, Ömer, "Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur'ân Çevirisinde Yöntem Sorunları Üzerine" Hitit Ü.İ.F.D., 2008/2, Cilt: 7, Sayı: 14, ss. 101-115.
 - » Özbalkçı, Mehmet Reşit, Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü, Akademi Yay., İzmir 2006.
 - » Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin, Mefâtihu'l-Ğayb-Tefsîru'l-Kebîr, Dâr-u İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
 - » Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993.
 - » Subh-i Sâlih, Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2007.
 - » Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, el-İktirâh fî İlm-i Usûli'n-Nahv, thk.: Mahmud Süleyman Yâkut, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2006.
 - » Şatbî, Ebû İshâk, el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa, thk. Muhammed Abdülkâdir Fâdilî, Beyrut 2007.
 - » Şerif Abdülkerim Muhammed en-Neccâr, "Eseru'l-Hilâfi'n-Nahvî fî Tevcihi Âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm ale'l-Hükmi'l-Fikhi" Ümmü'l-Kurâ Ü D. 1427, Cilt: 18, Sayı: 38, s. 449-514.
 - » Tahir Mahmûd Muhammed Yakub, Esbâbü'l-Hata' fî't-Tefsîr, Dâr-ı İbni'l-Cevzî, 1465.
 - » Tayyâr, Musâid b. Süleymân, et-Tefsîru'l-Lüğavîyyu li'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyad, 1422.
 - » Yakut, Ahmed Süleyman, Zâhiratü'l-İ'râb fî'n-Nahvî'l-Arabiyyi, İskenderiye, 1994.
 - » Yâsir Muhammed Matrakçı, Eserü'l-İhtilâf fî Evcühi'l-İ'râb fî Tefsîri'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye, Dâru'l-Beşâir, Sûriye, 2011.
 - » Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy b. Sehl, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû, thk. Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut, 1988.□
 - » Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, el-Keşşâf-ü an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, thk. Yûsuf el-Hammâdî, Mektebet-ü Mısır, Mısır, trs.
 - » Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Fevâz Ahmed Zemerî, Beyrut, 1995.
 - » Zerkeşî, Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Kâhire trs.
-

KÖPEK VE DİĞER BAZI HAYVANLARIN ÖLDÜRÜLMESİNE CEVAZ VEREN HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Harun Reşit DEMİREL*

Özet

Kur'ân-ı Kerim'de canlı ve cansız birçok varlığın ismi zikredilmiştir. Bu varlıklar arasında bir takım hayvanların isimleri önemine binaen bir veya daha fazla zikredilmektedir. Hatta bazı surelerin isimleri inek, arı v.b. hayvan isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sureler isimlerini içerdikleri konulardan almaktadırlar.

Çalışmamız; hadislerde köpek ve köpekle birlikte öldürülebilen bazı hayvanlardır. Önce hadislerde öldürülmesine cevaz verilen hayvanların Kur'an-ı Kerim'de varlığı araştırılacak eğer varsa Kur'an-ı Kerim'in konuya yaklaşımı incelenecektir. Daha sonra Hadis Edebiyatında ilgili hayvanlar araştırılıp hadislerde nasıl yer aldığı ve nasıl değerlendirildiği incelenerek bir sonuca gidilecektir. Çalışmamızı *Kütüb-i Sitte* hadisleriyle sınırlandırmakla beraber zaman zaman *Hadis Edebiyatı*'nın diğer eserlerine de gerekli görüldüğünde bakmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hayvan, Köpek, Sahih.

A Study On The Hadiths Which Regard The Dogs And Some Other Animals As Permissible To Be Killed

Abstract

Lots of living or lifeless existences are mentioned in the Qoran. Some of them are mentioned more than twice and some of the names of the surahs of Qoran are animal names, like cow, bee etc. These surahs have been named like this because of their contents.

The focus of our study is on the idea that some animals could be killed like dogs and the other animals. First the approach of the Qoran towards animals which are regarded to be killed according to hadiths will be studied. Then the situations of these animals in hadith literature will be studied. Although the study is limited with six books of hadith, other books of hadith will be used if necessary.

Key words: Hadith, , animal, dog, autehtic/sahih

YÖNTEM VE METOT

Konumuz; hadislerde köpek ve köpekle birlikte öldürülebilen bazı hayvanlardır. Önce hadislerde öldürülmesine cevaz verilen hayvanların Kur'an-ı Kerim'de varlığı araştırılacak eğer varsa Kur'an-ı Kerim'in konuya yaklaşımı incelenecektir. Daha sonra Hadis Edebiyatında ilgili hayvanlar araştırılıp, hadislerde nasıl yer aldığı ve nasıl değerlendirildiği incelenerek bir sonuca gidilecektir. Çalışmamızı *Kütüb-i Sitte* hadisleriyle sınırlandırmakla beraber zaman zaman *Hadis Edebiyatı*'nın diğer eserlerine de gerekli görüldüğünde bakmaya çalışacağız. Bu eserlerde yer alan hadisleri belli bir metoda göre tasnif edip senet ve metin tenkidinden sonra değerlendirmeye gideceğiz. Çalışmamız esnasında ayrıca *Kütüb-i Sitte*'nin şerhlerine de müracaat ederek selevin bu konudaki görüşlerini aktaracağız. Yeri geldikçe büyük kolaylıklar sunan *el-Mektebetu's-Şâmile* ve benzeri CD'lerden de yararlanacağız.

GİRİŞ

Çalışmamız isminden de anlaşıldığı gibi dinen öldürülmesine izin verilen bazı hayvan ve haşereler hakkındadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde müstakil olarak bu anlamda bir çalışmanın yapılmadığıdır. Biz de bundan hareketle hem gündelik hayatta hem de hac ibadeti esnasında ihramlı iken öldürülmesinde sakınca olmayan bu hayvanların tespit edilerek evrensel bir din olan İslam'ın konuya bakış açısını değerlendirmeye çalıştık. Zira günümüzde hayvan hakları sıkça üzerinde durulan bir konu olmaya başlamıştır.

Çalışmamız hadis eksenli olmakla birlikte, konumuza hadislerde öldürülmesine izin verilen hayvanların özellikle Kur'an-ı Kerim'de nasıl kullanıldığına yer verecek başladık.

Kur'an-ı Kerim'de canlı ve cansız birçok varlığın ismi zikredilmiştir. Bu varlıklar arasında bir takım hayvanların isimleri önemine binaen bir veya daha fazla zikredilmektedir. Hatta bazı surelerin isimleri inek, arı v.b. hayvan isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sureler isimlerini içerdikleri konulardan almaktadırlar.

Kur'an-ı Kerim'de dikkat çeken hususlardan birisi de hayvanlar hakkında "ümme/topluluk" ifadesinin kullanılmasıdır. Bu hususta Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *"Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, onlar sizin gibi bir ümme olmasınlar. Biz Kitab'ta hiçbir şeyi eksik bırakmamışıdır. Sonra onlar Rablerinin huzuruna toplanacaktır."*¹

Sözlükte "ümme" kelimesinin çoğulu "ümmem" olarak gelir. Bu ifade öncelikle

* Doç.Dr.,Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, demirelhresit@hotmail.com.

¹ Enam, 6/38.

ortak vasıfları olan veya özellikleri bulunan canlı varlıklar topluluğunu gösterir. Bu anlamda olunca ümmet kelimesi; “toplum”, “millet”, “cins”, “nesil” ve bunun gibi anlamlara gelir. Böyle bir topluluk kendisini meydana getiren elemanlara hayat bahşedilmiş olduğu temel gerçeği ile tavsif edildiğinden, ümmet kelimesi bazen Allah’ın mahlûkatı anlamına gelir. Bu şekilde düşünüldüğünde ayette yer alan hayvanları Allah’ın yarattığı canlılar anlamında düşünülebileceği gibi “toplum” anlamı verilerek hayvanlarında kendi aralarında birer topluluk oluşturan varlıklar gibi de anlaşılabilir. Her iki durumda da hayvanların kendi aralarında canlılar dünyasının bir alt kümesi olan hayvanlar âlemini oluşturduğu şüphesizdir.

Bu bilgilerden sonra konumuzla alakalı hayvanların Kur’ân-ı Kerîm’de ki kullanılış şekillerine geçebiliriz. Konumuzla ilgili hayvanları incelerken çevremizde daha fazla yer aldığı için konuya önce köpekle başlamak istiyoruz.

I-HADİSLERDE ÖLDÜRÜLMESİNE CEVAZ VERİLEN HAYVANLARIN KUR’ÂN-I KERÎM’DE KULLANILIŞ ŞEKİLLERİ

A-KÖPEK

Köpek (*Canis lupus familiaris*); köpekgiller (Canidae) familyasına mensup, görünüş ve büyüklükleri farklı 400’den fazla ırkı olan, etçil, memeli bir hayvan. Boz kurdun (*C. lupus*) alt türlerinden biri olan köpek, tilki ve çakallarla da akrabadır. Kedilerle birlikte dünyanın en geniş coğrafyaya yayılan ve en çok beslenen iki evcil hayvanından biridir. 2001 yılı tahminlerine göre dünyada 400 milyondan fazla köpek vardır.

Köpekler 12 bin yıldan daha uzun bir süreden beri insanoğlunun av partneri, koruyucusu ve arkadaşı olagelmıştır. Değişik ihtiyaçlara göre farklı köpek türlerinin evrimleşmesinde insanoğlunun önemli rolü olmuştur. İlk köpekler keskin görme ve koku duyusuna sahip avcı köpekleriydi. İnsanlar, ilk tanışmalarından bu yana köpeklerin çeşitli yararlı özelliklerini genetik mühendisliğin en ilkel formlarıyla ön plana çıkartmış ve farklı köpek türlerinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Örneğin 7-9 bin yıl önce çiftlik hayvanları evcilleştirildiğinde köpekler çobanlık da yapmaya başladılar ve bu yönde yapay seçilime uğradılar.

Bu bilgilerden sonra Kur’ân-ı Kerîm’de köpek isminin geçtiği ayetlere bakabiliriz. Kur’ân-ı Kerîm’de köpek/kelb ile alakalı üç ayet bulunmaktadır. Bunların ilkinde Allah (c.c.) “*Uykuda oldukları halde sen onları uyur sanırsın. Biz onları sağa sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişindeki iki kolunu uzatmış (yatmakta idi). Onları görseydin, mutlaka onlardan yüz çevirip kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korkuyla dolardı.*”² buyurarak, köpeğin mağaradaki uyuyanlarla birlikte yatış şekli bahsetmektedir. “*Köpekleri de ön ayaklarını uzatıp yatmıştı.*”

² Kehf, 18/18.

ayetini tefsir ederken; İbn Abbâs ve Ka'bu'l-Ahbar, köpeğin onlarla birlikte olması hakkında bilgi verirlerken, Ubeyd b. Umeyr de köpeğin cinsinden bahsederek onun av köpeği olduğunu söyler.³

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan diğer ayet ise şu şekildedir. *"Dileseydik elbette onu bu ayetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer. Üstüne varsan dilini çıkarıp solur. İşte ayetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat, belki düşünürler."* ⁴ Leys, (179/795) köpeğin neden dil sarkıttığına dair bilgi verdikten sonra: " Binaenaleyh Allah bir kimseye ilmi ve dini nasib ettiği halde o kalkıp dünyaya meyleder ve dünyaya bağlanıp kalırsa hayvanların en adisine yani dili sarkmış köpeğe benzemiş olur."⁵ şeklinde tefsir ederken, Elmalılı da "Ayetteki kıssadan maksat herhangi bir şahsın tarifi değil, onun halini dile getirmektir. Mademki o heva ve hevesine uydu, dinden çıktı ve insanlık bakımından alçaldı, işte artık onun temsili bir köpek temsili gibidir. Sen onu sevk etsen de kehler, bıraksan da kehler yani onu yorsan da dilini çıkarıp solur, kendi haline bıraksan da dilini çıkarıp solur. Hiçbir zaman ıstıraptan, acıdan kurtulmaz. Köpeğin en aşağılık hali de başka hiçbir hayvanda bulunmayan bu soluyuştur. İşte o kimsenin halindeki düşüş, köpeğin mesel olmuş bu aşağılık hali gibidir. Yani alçalmanın en son kertesidir." diyerek kişinin halini tasvir ediyor."⁶ şeklinde yorumlar.

Görüldüğü gibi birinci ayette köpeğin fizyolojik halinden bahsetmiş, diğerinde ise köpeğe teşbihte bulunulmuştur. Hadislerde köpeğe benzetmeyle alakalı birçok haber vardır.

B-KARGA

Kargagiller (Corvidae) familyasından *Corvus* cinsini oluşturan, iri yapılı, düz gagalı, pençeli, tüyleri çoğunlukla siyah, yüksek ve rahatsız edici sesli kuş türlerinin ortak adı. Daha büyük ve genellikle leş yiyici olanlarına *karakarga* veya *kuzgun* denir. Kuzgun Osmanlı Türkçesinde *kelâg* (Farsça: کلاغ) olarak adlandırılır.⁷ Arapça'da الغراب denir ve غرب kelimesinden gelir, dilimizde kargaya verilen isimdir. Ke-limenin çoğulu غُرَبٌ غُرَبَانِ غُرَبٌ şeklinde gelir.

Kur'ân-ı Kerîm'de karga ismi bir yerde geçmektedir. Allah (c.c.): *"Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki,*

³ Fahrüddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî, et-Tefsiru'l-Kebîr/ Mefatihü'l-Gayb, Beyrût, 1420, III. bsk., 21/444.

⁴ Araf, 7/176.

⁵ Fahrüddin er-Razî, et-Tefsiru'l-Kebîr, 15/57; krş: Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd, Rûhul-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'an-i-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Beyrût, 1985, IV. bsk., 6/441.

⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst., 1979, 4/2335.

⁷ Vikipedi, ilgili made.

kardeşimin cesedini gömeyim” dedi ve ettiğine yananlardan oldu.”⁸ buyurmaktadır.

Ebû Müslim, ilgili ayeti; “Kargaların âdeti eşyayı gömmektir. İşte böyle bir karga gelip bir şeyi toprağa gömdü. Kabil de bunu kargadan öğrendi.”⁹ yorumlarken, Mûcahid de: “Allah iki karga gönderdi. Birisi diğerini öldürünceye kadar boğuştu. Sonra katil karga, öldürdüğü karga için bir çukur eşerek onu gömdü.”¹⁰ şeklinde tefsir eder.

Görüldüğü gibi bu açıklamalar, Allah, kargayı insanoğluna, ilk defa bir insan cesedinin nasıl gömüleceğini göstererek ona örneklik teşkil ettirmektedir. Karga yeri eşeleyerek ona kardeşinin ayıbını, yani ortada görünmesi çirkin bir hal alan cesedini nasıl örteceğini öğretmekteydi.¹¹

C-YILAN

Yılanlar (Latince: *Serpentes*), Pullular (*Squamata*) takımına ait uzun, ayaksız etçil sürüngenlerdir. Yılanlar Antarktika ve çoğu ada dışında dünyanın her yerinde bulunur. 456 cins ve 2900’ün üzerinde türü kapsayan tanımlanmış on beş familyası bulunmaktadır. Büyüklük aralığı 10 cm uzunluğundaki küçücük *Lepotyphlops carlae* türünden 7.6 metre uzunluğa erişebilen pitonlar ve anakondalara kadar değişiklik gösterir. Son keşfedilen Titanoboa cinsinin fosili 15 metre uzunluğundaydı. Çoğu yılan zehirsizdir ve zehirli yılanlar da zehirlerini öncelikli olarak savunma amacıyla çok avı kontrol altına almak ve öldürmek için kullanırlar. Bazıları insanlarda acılı yaralanmalara ve ölüme sebep olabilecek denli güçlü zehire sahiptirler.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de bahsedilen bir başka hayvan da yılanıdır. Hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de değişik yerlerde bahsedilmektedir. Özellikle o, Mûsa’nın (a.s.) Firavunla olan münasebetlerinde ön plana çıkmaktadır. Bununla alakalı bazı ayetler şunlardır: Mûsa (a.s.)’a peygamberlik mucizesi verilmekle alakalı olan bu ayette şöyle buyrulmaktadır:

“*Ve asanı at!*” denildi. *Mûsâ (attığı) asayı yılan gibi debrenir görünce, dönüp arkasına bakmadan kaçtı. “Ey Mûsa! Beri gel, korkma. Çünkü sen emniyette olanlardansın.”* (buyruldu)”¹³

Mûsa (a.s.), Firavunla olan konuşmasında kendisinden mucize istemesi üzerine Mûsa (a.s.) asasını yere attı. Kur’an’da bu olay şöyle anlatılmaktadır: “*Bunun*

⁸ Maide, 5/31.

⁹ Razî, et-Tefsiru’l-Kebîr, 11/209.

¹⁰ Sâbûnî Muhammed Ali, Safvetu’t-Tefasir , İst., trh., , 1/339 .

¹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini, 3/1656.

¹² Vikipedi, ilgili mad.

¹³ Kasas, 28/31.

üzerine Mûsa asasını yere attı. O hemen apaçık bir yılan oluverdi”¹⁴

Bunun bir benzeri ayette yılan yine, “Bunun üzerine Mûsa asasını atıverdi: bir de ne görsünler, asa apaçık yılan (oluvermiş)!”¹⁵, şeklinde anlatılmaktadır.

Görüldüğü gibi yılan, bu ayetlerde kendisinden korkulan bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten yılan insanların her zaman kendisinden çekindiği bir hayvandır.

D-ARI

Arı, zar kanatlılar takımına ait Apoidea familyasını oluşturan tüm böcek türlerine verilen isimdir.¹⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de konumuzla alakalı ismi geçen bir başka hayvan da arı’dır. “Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: dağlardan, ağaçlardan ve insanın yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendin evler edin.”¹⁷

Müfessirler bal arısı hakkındaki “.... dağlardan, ağaçlardan ve insanın yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendin evler edin.” ifadesinden dolayı akıllı birer varlık olduğunu iddia ederlerken diğer gurup da bundan kastın, Allah tarafından onlarda bu halleri gerektiren birtakım karakter ve huylarla yaratılmış *olduğunu söylemektedirler.¹⁸

Elmalılı da arıya vahyedilmesinden maksadın “... Bundan dolayı arıya vahyin manası ona, o ruh ve fitratı vermek ve açık bir vasıta olmaksızın gizli bir şekilde terbiye ederek ona, o duygu ve sanatı kesin bir mükemmellekle öğretip belletmek demektir.”¹⁹ şeklinde görüş beyan eder. Ayetin devamında bahsedilen bitki özsu-larının arının gövdesinde bala dönüşmesi ise “sünnetullahın” tabiatdaki çarpıcı tezahürlerinden birini teşkil etmektedir.²⁰

II- HADİSLERDE ÖLDÜRÜLMESİNE CEVAZ VERİLEN HAYVANLAR

Konumuza mesnet teşkil eden hadis şöyledir: Âişe (ra)’ dedi ki: “Hayvanlardan beş tanesi vardır ki hepsi fasıktırlar. Harem sınırlarında veya haricinde öldürünüz. Bunlar: “Saldırgan köpek, karga, çaylak, akrep ve fare’dır.”²¹

Ancak burada zikredilen isimlerin dışındaki hayvan isimlerine dair rivayetleri de yeri geldikçe takdim edeceğiz. Hayvan sayısı ile alakalı olarak Aynî

¹⁴ Araf, 7/107.

¹⁵ Şuara, 26/32.

¹⁶ Vikipedi, ilgili mad.

¹⁷ Nahl, 16/68.

¹⁸ Razi, et-Tefsiru'l-Kebîr, 20/69.

¹⁹ Elmalılı, Hak Dini, 5/3109.

²⁰ Muhammed Esed, Kuran Mesajı –meal-tefsir-, (çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İst., 1999, II/543

²¹ Nesâî, Menâsiku'l-Hac, bab(88), no:2837, 2838, V, 190 (Her ikisi de İbn Ömer'den)

(855/1451): “Hadiste zikredilen hayvanların beş ile sınırlandırılması her ne kadar verilen hükmü bu beş hayvanla sınırlandırsa da çoğunluğa göre bu delil değildir. Bu itibarla Peygamber (s.a.v.)’in önceleri böyle söylemişken daha sonra bu beş hayvana başka hayvanları da dâhil etmesi muhtemeldir.”²² diyerek farklı isimle-melere dikkat çekmektedir.

Nitekim Peygamber (s.a.v.) kertenkele hakkında: “fasıkık” buyurarak onun da fasık olduğuna işaret etmiştir ki bu da Aynî’nin ifadesini destekler mahiyettedir. Konumuzla ilgili hadislerin bazılarında yer alan الدَّوَابُّ دَابَّةٌ, kelimesinin çoğuludur. Bütün hayvanları kapsar. Ancak bazı âlimler bu ifadeden kuşları muaf tutmuşlar-dır. Zira Allah (c.c.): (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) buyurmaktadır. Ancak hadiste dabbe kelimesi altında karganın zikredilmesi onun da dabbe kelimesi al-tına girdiğine delildir. Zaten Allah (c.c.) “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا” ve “وَكَايْنٌ ” وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ” ve “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا” buyurmaktadır. Yine Buharî’nin (256/870) “bedu’l-halk” babın-da zikrettiği “وَوَخَّلَقَ الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ/Allah, hayvanları Perşembe günü yarattı.” ha-disi de buna delildir.²³

Rivayette yer alan hayvanları incelemeye başlamadan önce rivayetlerde yer alan fasık kelimesi üzerinde durmamız gerekmektedir. f-s-k fiilinde türeyen fasık ve fisk “çıkma” anlamına gelmektedir. Fâsık kelimesi insanlar hakkında dini bir terim olarak kullanıldığında “ilahî emirlerin dışına çıkan, büyük günah işleyen veya küçük günahlara devam eden kişi” için kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de “fisk” ve müş-takları çok kullanılmaktadır. Biz birkaç tanesine temas edeceğiz. İblis hakkındaki kullanımında Allah (c.c.): “*Rabbinin emrine fasıklık yaptı.*”²⁴ buyurmaktadır. İblis’in Âdem’e (a.s.) secdeden kaçınması konusunda dile getirilen bu ifade İblis’in, “Al-lah’ın emrinden çıkış, uzaklaşma” anlamına geldiği görülmektedir.

Bir başka yerde ise fisk kelimesinin ism-i faili şeklinde “*Ey İnsanlar! Size fasık bir adam haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir toplu-luğa karşı kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.*”²⁵ gelerek “asılsız haber getiren” kişi hakkında kullanılmaktadır. Hayvanlar hakkında kulla-nımı ise “yerdeki oyuğundan dışarı çıkmak” anlamına kullanılmaktadır.

“Fasık” ifadesi, hadiste yer alan bütün hayvanların sıfatı olduğu gibi, يَفْتُلْن/öldürünüz ifadesi de hadiste yer alan bütün hayvanları kapsamaktadır. Bu

²² Aynî, Umde, 10/179.

²³ İbn Hacer el-Askalanî, Şerefuiddin Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali, Fethu’l-Bârî Şerh Sahihî’l-Buharî, Beyrût, trh., 6/47.

²⁴ Kehf, 50; Kur’ân-ı Kerîm’de fisk ve türevleri için bkz: Muhammed Fuad Abdülbâkî, el-Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’ani’l-Hakîm, Beyrût, trh., s.519-20.

²⁵ Hucurat, 27/6.

ibare Buharî'nin Bedu'l-halk bölümünde Ma'mer'in (152/778) rivayetinde “خَمْسٌ” ve Müslim'in (261/875) rivayetinde ise “كُلُّهَا فَوَاسِقٌ” şeklinde gelmektedir.

Nevevî (676/1277), hadis; “خَمْسٌ فَوَاسِقٌ” şeklinde beş harfine izafet şeklinde gelmektedir, tenvin şeklinde değildir, derken İbn Dakîkî'l-'lyd (702/1302) hem tenvin hem de izafetli olan iki duruma da cevaz vermiş ve ikinci durumun tercih edilmesine işaret etmiştir. İbn Dakîkî'l-'lyd daha sonra konuyla ilgili olarak: Beş sayısına izafet edilerek gelen rivayet tahsis hissi vermektedir. Bu da hükümde anlayış açısından diğerlerine muhalefet etmektedir. Tenvinli olan rivayet (خَمْسٌ) mana cihetinden öldürülmesi gereken beş hayvanın vasfının fasıklık olduğunu gerekli kılmaktadır. Bu hususta düzenlenmiş olan hüküm de fıkla tavsif edilen hayvanların öldürülmesini haber vermektedir. Bu isim altına fasık olan bütün hayvanlar girer, der.

Nevevî ve daha başka âlimler zikri geçen hayvanların fasıklıkla vasfedilmesinin dil bilimleri açısından doğru bir kullanım olduğunu söylerler. Fısk kelimesinin aslı zaten huruç/çıkış demektir. Yine meyva kabuğundan çıktığı zaman فَسَقَتِ الرُّطْبَةُ denmektedir.²⁶ Allah (c.c.) “فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ” / *Rabbinin emrinden dışarı çıktı.*²⁷ buyurmaktadır. Yani buradaki fısk kelimesi “çıkış” anlamına gelmektedir. Kişi de Rabbinin taatından çıktığı için fasık denilmiştir. İbnu'l Arabî, Arapların cahiliye dönemindeki konuşmalarında ve şiirlerinde fasık kelimesini bilmediklerini zannetmektedir. Yani dini içeriği şeklinde bilmedikleridir. Mezkûr hayvanlar hakkında fıkla sıfatlandırılmaları öldürülmeleri haram olan hayvanlar zümresinden çıkarılmalarındandır.

Bu hayvanların niçin fasıklıkla isimlendirildiğine dair İbnu'l-Esîr ise şu bilgileri verir: “Fasıklığın aslı istikametten sapma, sapıklık ve zulüm demektir. Bundan dolayı isyankâr kişi sapıklıkla isimlendirilmiştir. Bu hayvanların fasık olarak isimlendirilmeleri pis olmalarından dolayıdır. Harem ve Harem harici bölgelerde her halükarda öldürülebilecekleri için böyle isimlendirilmişlerdir. Farenin fasıkcık olarak isimlendirilmesi ise insanlara zarar vermek için deliğinden çıkmasından dolayıdır.”²⁸

İbn Kuteybe (276/889) de hayvanların da fasık olabileceğini savunma sadedinde şu bilgilere yer verir: “Yılan, çıyan yırtıcı hayvanlar ve kuşlar için isyan ve taatın mevzubahis olamayacağına dair bir itikat Allah'ın peygamberine ve getirdiği kitaplara muhalif bir inançtır. Çünkü Allah-ı Tealâ bize Hz. Süleyman'dan onun hüd-

²⁶ Azimâbâdî, Avnu'l-Mabûd, 4/239 (Hattabî'den naklen)

²⁷ Kehf, 18/50.

²⁸ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî, en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanahî), Kahire, trh.,3/446

hüd kuşunu göremeyince: “Hüdhüdü niye yerinde göremiyorum yoksa gaiblerden mi oldu? Muhakkak surette ona şiddetli bir azab yapacağım veya boynunu keseceğim yahut da ömrünü gösterecek açık bir delil getirir.”²⁹ buyurduğunu haber vermiştir. Ayetteki açık delilden maksat açık bir özür veya kayboluşunun ve gecikmesinin sebebidir. Hz. Süleyman’ın hüdhüde ancak bir günahattan ve isyandan dolayı azab etmesi caizdir. Günaha ve isyana fusuk denir ve asi denilmesi caiz olan bir kimseye fasık demek caizdir.”³⁰

Nevevî, bu hayvanların eziyet etmeleri, ifsat etmeleri ve diğer hayvanların çoğundan ayrı bir özellik göstermelerinden dolayı fasıklıkla³¹ isimlendirildiklerini söylerken, Aynî de bunların eziyetlerine açıklık getirerek şu bilgileri verir: “Karga devenin sırtını gagalar fırsatını bulsa gözünü bile çıkarır. Ayrıca insanların yiyeceklerini de çalar. Çaylak da böyledir. Et ve civcivleri kapar. Akrep ise sokar ve sıkıntı verir. Fare yiyecekleri çalar veya ifsat eder. Elbiseleri kemirir, lambanın fitilini alıp evi ateşe verir. Saldırgan köpek insanları yaralar.”³²

Aynî, “lambanın fitilini alıp evi ateşe verir” ifadesini Câbir b. Abdullah’dan merfu olarak gelen “Yatacağınız zaman kandilleri söndürünüz. Şüphesiz ki fasıkcığın biri belki fitilini çeker de ev ahalisini yakar.” hadisine telmihte bulunur.³³

Aynî, fasıkcığın ne olduğu sorusuna ise Hâkim’in İkrime ve İbn Abbâs’tan rivayet ettiği “Bir fare geldi fitili çektii ve Peygamber (s.a.v.)’in önüne üstünde oturmakta olduğu yaygının üzerine atarak bir dirhem büyüklüğünde bir yerini yaktı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): “Uyuyacağınız zaman kandillerinizi söndürünüz. Şüphesiz ki şeytan bunun gibi (farenin) birisine böyle bir yol gösterir.”³⁴ ifadesine telmihte bulunur.

Kur’ân-ı Kerîm’de insanlar hakkında “fısk” tabiri kullanılırken, hayvanlar hakkında kullanılmamaktadır. Ancak bu tabir, hadislerde bazı hayvanlar hakkında kullanılmaktadır.

Bazen fasık kelimesi kullanılmaksızın da hadiste zikredilen hayvanların öldürülmelerine dair değişik görüşler olmakla birlikte, öldürülmeleri hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Şimdi hadiste öldürülmesi istenen hayvanların özelliklerine geçebiliriz.

A-KÖPEK

Arapça’da كَلْبٌ يَكْلِبُ كَلْبٌ kökünden gelen كَلْب ismi, yırtıcı hayvanlara verilen

²⁹ Neml, 21-22.

³⁰ İbn Kuteybe ed-Dineverî, Te’vilü Mühtelifi’l-Hadis, I/41.(CD)

³¹ Nevevî, Şerh-i Sahih-i Müslim, 8/114.

³² Aynî, Umde, 10/183.

³³ Buharî, Bed’u’l-Halk, bab(16), IV, 99.

³⁴ Aynî, Umde, 10/180.

genel bir isimdir.³⁵ Dişisine كَلْبَةٌ denir. Çoğulu كِلَابٌ tır.

الكلب: kendisine güvenilen veya kılıcın üst kısmı³⁶, çok yemesine rağmen doymayan³⁷ anlamına gelir. Mecazi olarak الكلب bir şeye karşı çok hırslı olana verilen isimdir.³⁸ Ayrıca kışın başlangıcı da demektir.³⁹ كلب الرُّمَان ise kişinin durumunun sıkıntılı olması⁴⁰, الكَلْبَةُ ise şiddetli soğuk veya kış anlamına gelir. Ebû Hanîfe: الكَلْبَةُ, kıtlık, yönetici veya daha başkası tarafından yapılan her türlü şiddete verilen addır⁴¹, der. كَلَالِيْبُ الشَّجَرِ ağacın dikenleri demektir.⁴² Köpek terbiye edicisine Kellâb/ كَلَّابٌ adı verilmektedir. Kuduz olan insana ise كَلْبُ الرَّجُل⁴³ denir. الكَلْبَةُ, Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre "içki içilen yer"⁴⁴ demektir. Humma hastalığına da Ümmü Kelb/ أم كلب adı verilir.⁴⁵ كَلْبُ الْكَتْبُ ise insan eti yemeye alışık köpeğe verilen addır.

Aa- Genel Olarak Öldürülmesine Cevaz Veren Rivayetler

Peygamberin (s.a.v.) hangi yılda köpekleri öldürtmeyi emrettiği bilenmemekle beraber, rivayetler dikkatlice incelendiği vakit bu emrin Medine'de hicri yedinci yıldan sonraya tekâbül ettiği anlaşılmaktadır. Zira köpekleri öldürmekle alakalı en önemli hadisi bize nakleden Ümmü'l-Müminin Meymûne'nin (r.a.) Rasulullah'la olan evliliği H.7. yılda vuku bulmuştur. Olay da bizzat kendi odasında cereyan etmiştir. Bu konuda gelen önemli bir rivayet şöyledir: Ümmü'l-müminin Meymûne (r.a.) rivayet etmektedir: Peygamber (s.a.v.): "Cibrîl (a.s.) geceleyin Peygamber (s.a.v.) ile buluşmak için söz vermiş ama henüz gelmemiştir. Bu esnada sedirin altından bir köpek çıktı. Peygamber (s.a.v.), -Evden- çıkartılmasını emretti ve köpek çıkartıldı. Köpek çıktıktan sonra Peygamber (s.a.v.) eline su alarak köpeğin bulunduğu yere serpti. Cibrîl'le (a.s.) karşılaşıklarında Cibrîl (a.s.), Ona hitaben: "Biz köpek ve resim olan eve girmeyiz."⁴⁶ dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) köpek-

³⁵ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-Afrikî el-Mısırî, Lisâanu'l-Arab, 1993, Beyrût,II. Bsk., 1/721.

³⁶ Zebidî Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebu'l-Fayd el-Mürtedâ, Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, 1/920.

³⁷ ez-Zebidî, a.g.e., 1/920.

³⁸ ez-Zebidî, a.g.e., 1/920.

³⁹ ez-Zebidî, a.g.e., 1/920.

⁴⁰ İbn Manzûr, Lisâanu'l-Arab, 12/135.

⁴¹ İbn Manzûr, a.g.e., 12/135.

⁴² İbn Manzûr, a.g.e., 12/136, krş: ez-Zebidî, Tâcu'l-Arûs,1/926.

⁴³ İbn Manzûr, a.g.e., 12/135; krş: ez-Zebidî, a.g.e., 1/920.

⁴⁴ İbn Manzûr, a.g.e., 12/138.

⁴⁵ İbn Manzûr, a.g.e., 12/134.

⁴⁶ Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, İst., 1981, Sahih, Bed'u'l-Halk, bab(17), IV, 101 (Ebî Talha'dan) Yukarıda görüldüğü gibi olay Meymûne'nin evinde cereyan etmektedir. Ancak diğer →→

lerin öldürülmesini emretti. Ancak aşağıda vereceğimiz Nesâî'de yer alan haberdeki ayrıntı oldukça dikkat çekicidir. Nesâî'nin (303/915) rivayetinde "O günün sabahı, bütün köpeklerin öldürülmesini emretti. Hatta eniklerin bile."⁴⁷ ibaresi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'de (241/855) gelen rivayette ise daha önceleri müsaade ettiği küçük bahçeleri korumakla görevli köpekleri⁴⁸ bile öldürttü. Büyük bahçeleri bekleyen köpeklere dokunulmadı, denilmektedir.

Ebû Hureyre'nin rivayetinden Cibrîl'in (a.s.) Âişe'nin evinde bulunan köpekten dolayı gelmediğini rivayetten sonra evdeki köpeğin Hasen veya Hüseyin'in köpeği olduğunu öğreniyoruz.⁴⁹ Köpeklerin öldürülmesiyle alakalı emrin genel olduğu yönündeki bu ifadeyi İbn Ömer'den gelen haber de desteklemektedir. O, Peygamber'in (s.a.v) "Köpekleri öldürünüz."⁵⁰ dediğini, hiçbir istisna yapmadığını rivayet eder. Yine İbn Ömer: "Peygamberin (s.a.v.) "köpekleri öldürünüz!"⁵¹ diye yüksek sesle bağırdığını işittim. Bunun üzerine av ve davar köpeklerinin haricinde bütün köpekler öldürüldü." demektedir.

Bu konudaki bir başka rivayet de şöyledir. Ebû Râfi' der ki: "Peygamber (s.a.v) bana köpekleri öldürmemi emretti. Ben de dışarı çıkıp gördüğüm bütün köpekleri öldürdüm. Bu esnada birden bir evin kenarında dolaşan bir köpek gördüm. Öldürmek için yanına gidince evin içinden bir ses bana: "Ne yapmak istiyorsun?" diye sordu, ben de: "Bu köpeği öldürmek istiyorum" deyince kadın: "Ben zavallı bir kadını ve bu köpek beni yırtıcı hayvanlardan ve gelenlerden koruyor, git ve Pey-

→ →

kaynaklarda bu olayın Âişe'nin evinde cereyan ettiği görülmektedir.; Müslim, İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî, Sahih, İst, 1981 Libâs, bab(26), no: 82, II, 1664; Âişe'den olan rivayet için bkz: bab(26) , no:81, II, 1664; Tirmizî, Ebû Ali Muhammed b. İsa, Sünen, İst., 1981, Edeb, bab(44), no:2804, IV, 114 (İbn Abbâs'tan, hasen-sahih), 2805, IV, 115 (Ebû Saîd el-Hudrî'den, hasen-sahih), 2806, IV, 115 (Ebû Hureyre'den, hasen-sahih); Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî, Sünen, İst., 1981, Libâs, bab(48), no:4152, IV, 383-84 (Ali'den, hadiste -cünüp olan - ziyadesi bulunmaktadır.), 4153, 4154, 4155, 4156, IV, 384-387; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, Sünen, İst., 1981, Libâs, bab(44), no: 3649, II, 1203 (Ebî Talha'dan), no: 3650, II, 1203 (Ali'den), no:3651, II, 1204 (Âişe'den); Ahmed b. Hanbel, Müsned, İst., 1982, 6/143 (Âişe'den); Bu olayın Hz. Âişe'den rivayeti şöyledir: Âişe dedi ki: Belli bir saatte gelmek üzere Peygamber (s.a.v.) Cibrîl ile sözleşti. Vakit gelmesine rağmen Cibrîl (a.s.) gelmedi. Peygamber (s.a.v.)'in elinde bir asa vardı. Onu elinden attı ve : "Ne Allah ne de rasulu vadinden dönmez." buyurdu ve sonra yönünü çevirdi. Birden sedirin altından bir enik çıkarak kaçtı. Peygamber (s.a.v.): "Ya Âişe! Bu enik buraya ne zaman girdi?" diye sordu. Âişe: "bilmiyorum" dedi. Peygamber (s.a.v.) daha sonra köpeğin çıkarılmasını emretti ve köpek de çıkarıldı ve -daha sonra- Cibrîl (a.s.) gelince Peygamber (s.a.v.) ona: "Bana söz verdin senin için oturdum ama gelmedin." deyince Cibrîl (a.s.): "Gelmeme evindeki köpek engel oldu. Biz köpek ve resim bulunan evlere girmeyiz." dedi. (bkz: Müslim, Sahih, Libâs, bab(26), no.81, II, 1664 (Âişe'den), diğer varyantları için bkz. Libâs, bab(26), no: 82, 83, 84, 85, II, 1664-1665 arası. Burada açıkça Âişe'nin evinde cereyan ettiği görülmektedir. Köpeğin Hasen ve Hüseyin'in olduğuna dair rivayet de göz önüne alındığında olayın Hz. Âişe'nin evinde cereyan ettiği daha fazla ağırlık kazanmaktadır.

⁴⁷ Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, Sünen, (Suyutî'nin şerhi ve es-Sindî'nin haşiyesi ile birlikte), İst., 1981, es-Sayd ve'z-Zebâih, bab(9), no:4281, VII, 184 (Meymüne'den)

⁴⁸ Ahmed, Müsned, 6/330 (Meymüne'den)

⁴⁹ Ebû Davûd, Libâs, bab(48), no: 4158, IV, 388-89 (Ebû Hureyre'den)

⁵⁰ Darîmî, Abdullâh b. Abdîrrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdissamed et-Temimî es-Semerkindî, Sünenü'd-Darîmî, (Kontrol:Muhammed Ahmed Dehman), trh., by., II/90, no:2003; Nesâî, es-Sayd ve'z-Zebâih, bab(9), no:4282, no: 4284 , VII, 184 (Her iki rivayette İbn Ömer'den); Müslim, Mûsâkat, bab(10), no:45 , II, 1200 (İbn Ömer'den)

⁵¹ Nesâî, es-Sayd ve'z-Zebâih, bab(9), no:4283, VII, 184 (İbn Ömer'den)

gamber (s.a.v.)'e durumumu anlat!" dedi. Ben de gelip Peygamber'e (s.a.v) durumu anlattım. Bana o köpeği de öldürmemi emretti."⁵² der.

Bu rivayet yine Ebû Râfi'den şu şekilde gelmektedir: Peygamber (s.a.v) bana Medine'deki bütün köpekleri öldürmemi emretti. Ensâr'dan köpekleri olan bir kaç kadın gördüm. Onlar: Ya Ebâ Râfi', Peygamber (s.a.v) erkeklerimizi savaş için aldı. Bu köpek bizleri Allah'dan uzak olanlardan korumaktadır. Vallahi bir kişi bile yanımıza yaklaşamaz ve -köpek- kadınlarla o kişinin arasına girer. Bunu Peygamber (s.a.v.)'e söyle dediler. Ebû Râfi' de bunu Peygamber (s.a.v.)'e söyledi ve "Ya Ebâ Râfi'o köpeği öldür! Allah onları korur!"⁵³ buyurdular. Buna benzer bir durum da Ümmü Mektum'un başına gelmiştir. Câbir der ki: Peygamber (s.a.v.), Medine'deki bütün köpeklerin öldürülmesini emretti. Ümmü Mektum gelerek "evim uzakta ve benim bir köpeğim var" dedi. Peygamber (s.a.v.) ona birkaç gün müsaade etti ve daha sonra "Köpeğini öldürmesini emretti."⁵⁴

Yukarıda yer alan hadislerle baktığımızda genel olarak köpeklerin öldürülmesi yönünde bir emrin olduğu açıkça görülmektedir. Hatta bu köpek öldürme işi o kadar ileri safhaya ulaşmıştır ki çölden gelen bir bedevinin yanında bulunan bir köpeği dahi öldürmüşlerdir. İbn Ömer der ki: "Peygamber (s.a.v.) bizi Medine'nin varoşlarına gönderdi ve hiçbir köpek kalmaksızın öldürmemizi istedi. Öyle ki biz çölden gelen bir bedevi kadının köpeğini bile öldürdük."⁵⁵

Bir başka rivayette de İbn Ömer: Peygamber (s.a.v.) Medine'de bulunan köpekleri öldürmemizi emretti. Kendisine Medine'nin civarında oturan bir kadının köpeği olduğu haber verilince, İbn Ömer'i oraya gönderip köpeği öldürttü.⁵⁶

Ab-Bazı Köpeklerin Öldürülebileceğine Dair Rivayetler

Yukarıda köpeklerin genel olarak öldürülmesiyle alakalı rivayetleri inceledik. Bu kısımda daha sonra bu emrin daraltılarak bazı köpeklerin öldürülebileceğine dair rivayetleri inceleyeceğiz.

Ebû Hureyre'den gelen bir rivayet bize Peygamber (s.a.v.)'in şartlı olarak da köpeklere izin vermiş olsa bile kendilerinin köpek olan evlere girmediklerini görüyoruz.

Ebû Hureyre der ki: "Peygamber (s.a.v.), Ensar'dan bazı kişileri evlerinde ziyaret eder, bazılarını da uğramazdı. Onlar niçin böyle olduğunu anlayamadılar ve Peygamber (s.a.v.)'e "Ya Rasulallah, sen filanın evine geliyorsun ama bizim evlerimize gelmiyorsun" diye sordukları zaman Rasulallah (s.a.v.): "Sizin evlerinizde

⁵² Ahmed, Müsned, 6/9.

⁵³ Ahmed, Müsned, 6/9. (Ebi Rafi'den)

⁵⁴ Ahmed, Müsned, 3/326, 367; Taberânî, Evsât, 8/418, no:2019 : يا رسول الله أنا مكفوف والبصر ومنزلي شاسع : ثم أمر بقتل كلبه ، فقتل

⁵⁵ Ahmed, Müsned, 1/23.

⁵⁶ Ahmed, Müsned, 2/146 (İbn Ömer'den)

köpek var.” diye buyurmuş -o kişiler-: “Onların evlerinde de kedi var” deyince Peygamber (s.a.v.): “*Kedi avcıdır.*” buyurmuşlardır.⁵⁷

Bu rivayet bize, Peygamber (s.a.v.)’in köpekleri pek fazla sevmediğini göstermesi açısından çok önemlidir. Ancak Rasulullah (s.a.v.)’in bu tutumu Cibrîl (a.s.) ile olan münasebetinden de kaynaklanabilir.

Azalan köpek nüfusu Peygamber’in (s.a.v.) de dikkatini çekmiş olmalı ki ilk önceleri her köpeğin öldürülmesi hakkında emir vermişken daha sonra “*köpekleriniz nerede?*” buyurarak köpeklerin telef edilmesini yasaklayıp, av ve davar köpeklerine ruhsat vermiştir.⁵⁸ Buna dair rivayet şöyledir: Abdullah b. Muğaffel şöyle der: “*Peygamber (s.a.v.) bütün köpeklerin öldürülmesini emretti. Davar ve av köpeklerine müsaade etti. Eğer bir kabı yalarsa sekizincisi toprakla ovulmak üzere yedi kere yıkanmasını emretti.*”⁵⁹

Veyahut fark gözetilmeksizin köpeklerin öldürülmesi belki de şikâyet konusu olmuş olacak ki daha sonra Peygamber (s.a.v.) bu hususta kısıtlama getirmiştir. Zira Abdullah b. Muğaffel der ki: Ben Peygamber (s.a.v.) hutbe verirken yüzünü kapatan dalları önünden çekenlerden birisiydim. Şöyle buyurdu: “*Eğer köpeklerde kendi aralarında bir ümmet olmasaydı hepsinin öldürülmesini emrederdim. Siz köpeklerden simsiyah olanları öldürünüz. Av, davar ve ziraat köpeği dışında evlerinde köpek besleyenlerin her gün ecirlerinden bir kırat sevap eksilir.*”⁶⁰

Câbir b. Abdullah’dan gelen rivayette ise Rasulullah (s.a.v.) bize köpekleri öldürmemizi emretti. Hatta kadın köpeği ile çölden gelirdi de biz o köpeği bile öldürdük. Sonra Peygamber (s.a.v.) köpekleri öldürmeyi yasakladı ve: “*Halis siyahını, iki noktasını öldürmeye bakın, çünkü o şeytandır.*”⁶¹ buyurdu.

Yukarıda verdiğimiz bu rivayetler artık her köpeğin öldürülmeyeceğini göstermesi açısından önemlidir. Köpeklerin öldürülmesine dair Meymûne (r.a.)’ın rivayetinde yer alan “büyük bahçeleri bekleyen köpekler dışında...” şeklindeki istisna hariç, ashabın bütün köpekleri öldürdükleridir. Bu rivayet, evvelki genel emirden sonra olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü öldürme esnasında büyük bahçe sahiplerinin köpekleri muaf tutulmaktadır. Bu konuda diğer hadisler şöyledir:

⁵⁷ Ahmed, Müsned, 2/327.

⁵⁸ Ahmed, Müsned, 5/56; İbn Mâce, Sayd, bab(1), no:3201, II, 1068; Ebû Davûd, Sayd, bab (1), no: 2844, III, 266; Darimî, Sayd, bab(2), no:2001.

⁵⁹ Nesâî, Taharet, bab(52), no: 66, I, 53; Miyâh, bab(7), no:335, 336, 337, 338, I, 177-178.

⁶⁰ Tirmizî, Ahkâm ve'l-Fevâid, bab(4), no:1487, IV, 79 (İbn Ömer’den, Tirmizî hadisin hasen olduğunu bir başka vecihten İbn Muğaffel’den rivayet edildiğini ve hadisin hasen-sahih olduğunu belirtir.); İbn Mâce, Sayd, bab(1), no: 3206, no: 3205, II, 1069 (İki kırat eksilir, denmektedir.); Darimî, Sayd, bab(2), no: 2001.

⁶¹ Ebû Davûd, Salât, bab(110), no: 702, I, 450-51 (Ebû Zer’den); Sayd, bab(1), no:2846, III, 267-68 (Hattâbî: Peygamber (s.a.v.), bir ümmet olan köpeklerin tamamen öldürülmesini ve yok edilmesini kerih görmüştür. Zira Allah’ın her yarattıklarında bir hikmet vardır. Eğer durum böyle ise hepsinin öldürülmesi gerekmez. Sadece simsiyah olanları öldürünüz ve diğerlerinden bekçilik yönüyle istifade için öldürmeyiniz. –Ebû Davûd, 3/267, 1 nolu dipnot-)

Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir: Peygamber (s.a.v.): “Kim *davar* ve *ziraat köpeğinin dışında köpek beslerse her gün amelinden/ecrinden bir kıratlık eksilme olur*.”⁶² buyurdular. İbn Sirin (110/728) ve Ebû Hazim, Ebû Hureyre'den “Av, *davar* ve *ziraat köpeği dışında*” şeklinde rivayet etmişler, Ebû Hazim Ebû Hureyre'den “*davar ve av köpeği dışında*” şeklinde rivayet etmiştir.

Ebû Hureyre'den rivayette Rasulullah (s.a.v.): “*Ziraat ve davar köpeğinin dışında kim köpek beslerse ecrinden bir kıratlık eksilme olur*.”⁶³ buyurmuştur. Bazı rivayetlerde bu eksilmenin “iki kırat” olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁴

Genel olarak öldürmeye dair olan emrin uzun süreli olmadığı bu istisnalardan anlaşılmaktadır. Zira başıboş ve özellikle insanlara saldıranların ilk etapda öldürüldüğü ancak daha sonra bu genel emrin istisnalarla neshedildiği düşünülebilir.

Şimdi bu konuda varit olan hadisleri tablo halinde gösterelim:

Kıtap	Ravi	Av	Davar	Ziraat	Fazlalık
Buharî	Ebû Hureyre	----	X	X	
Buharî	Ebû Hureyre	----	X	X	
Müslim	İbn Mugaffel	X	X	—	
Müslim	İbn Hatim	X	—	X	
Müslim	İbn Ömer	X	X	----	İbn Ömer ve Ebû Hureyre “veya ziraat köpeği” ifadesini söylemişlerdir.
Müslim	İbn Ömer	X	X	—	Ebû Hureyre ve Salim “ziraat köpeği. Bahçe sahibinin köpeği demektir.” demişlerdir
Müslim	İbn Ömer	----	X	X	
Ebû Davud	İbn Mugaffel	X	X	—	
Tirmizî	İbn Mugaffel	X	X	X	
İbn Mace	Ebû Hureyre	----	X	X	
İbn Mace	İbn Mugaffel	X	----	X	
Nesâî	İbn Ömer	X	X	----	İbn Ömer ve Ebû Hureyre “veya ziraat köpeği” demişlerdir

Köpek beslemeyi bazı şartlara bağlayan bu rivayetlere dikkat edildiğinde, Tirmizî'nin (279/892) bir rivayeti hariç hadislerin tamamında köpek çeşitlerinde bir birliktelik olmadığı görülmektedir. Bu da bazı çağdaş yazarlarca tenkit konusu olmuştur. Ahmed Emin'in metin tenkidi bağlamında Ebû Hureyre'den rivayet edilen, Rasulullah (s.a.v.): “*Ziraat ve davar köpeğinin dışında kim köpek beslerse ecrin-*

⁶² Buharî, Hars, bab(3), III, 66-7; Bedü'l-Halk, bab(17), IV, 101.

⁶³ Buharî, Bedü'l-Halk, bab(17), IV, 101 (Ebû Hureyre'den) ; İbn Mâce, Sayd, bab(2), no: 3204, 3205, II, 1069 (Ebû Hureyre'den)

⁶⁴ Bkz: Buharî, Sayd, bab(6), VI, 219 (İbn Ömer'den)

den bir kıratlık eksilme olur.”⁶⁵. hadisi İbn Ömer’e aktarıldığı vakit “Ee! Ne de olsa ziraatla uğraşıyor” sözünden hareketle hadislerin rivayetinde ravinin psikolojik durumuna örnek göstererek tenkit eder.

Halbuki yukarıda verilen tabloda “ziraat köpeği” ile alakalı fazlalık sadece Ebû Hureyre’den değil aynı zamanda İbn Ömer’in bizzat kendisinden de gelmektedir. Bu durum hem Müslim’in hem de Nesâî’nin rivayetinde açıkça görülmektedir. Yine Ahmed b. Hanbel’in Süleyman b. Ebî Zuheyr’den şunu rivayet etmektedir: “*Kim davar ve ziraat köpeğinden başka köpek edinirse her gün ecrinden bir sevap kesilir.*”⁶⁶ deyince orada bulunanlar: “Bunu Rasulullah’dan bizzat işittin mi?” diye sormuşlar o da: “Şu mescidin Rabbine andolsun ki evet, bizzat ben işittim.” diyerek cevap vermiştir. Bu ifade de açıkça Ebû Hureyre’nin rivayetini desteklemektedir. “Ziraat köpeği” lafzı zaten sadece Buharî ve Müslim de değil aynı zamanda diğer Kütüb-i Sitte eserlerinin yanı sıra Müsned ve daha başka hadis eserlerinde de görülmektedir.⁶⁷

Nevevî, rivayetlerdeki farklılık hakkında İbn Ömer bu hadisi Ebû Hureyre’den işittikten sonra bunu bizzat Peygamberin (s.a.v.) söyleyip söylemediğini tetkik edip Ebû Hureyre’den işittiği şekilde rivayet etmiş olabileceği gibi, daha önceleri bu ziyadeyle rivayet ederken daha sonraları bunu unutmuş da olabilir, dedikten sonra; “Velhasıl bu hadisi sadece Ebû Hureyre değil bir grup sahabe de ona muvafakat etmişlerdir. Ebû Hureyre kendisi tek başına kalmış olsaydı bile yine de onun bu fazlalığı kabul edilirdi”⁶⁸ diyerek ortada bir yanlışlığın olmadığını söyler.

Ayrıca İbn Ömer’in Ebû Hureyre hakkındaki bu sözlerini tenkit bağlamında ele alınmak yerine, İbn Ömer’in onu tevsik ettiği şeklinde de anlaşılabilir. Çünkü kişi kendisini ilgilendiren hususu unutmaması daha zordur.

Geriye kalan hangi tür köpeğin öldürülebileceğini yine Rasulullah (s.a.v.) belirlemektedir. Buna dair rivayet şöyledir:

“*Eğer köpekler de bir topluluk olmasalardı hepsinin öldürülmesini emrederdim. Ancak onlardan simsiyah olanlarını öldürünüz.*”⁶⁹ buyurarak, daha önceki ri-

⁶⁵ Buharî, Hars, bab(3), III, 66-7; Bedü'l-halk, bab(17), IV, 101 ; İbn Mâce, Sayd, bab(1), no: 3204, 3206, II, 1069; bab(2), no: 3205, II, 1069 (burada iki kırat kesileceği ibaresi vardır); Darimî, Sayd, bab(2), no:2000 (İbn Ömer’den rivayet edilmektedir. Kişinin ecrinden iki kırat eksilme olmaktadır.)

⁶⁶ Ahmed, Müsned, 42/82, no: 19655; krş. Darimî, Sayd, bab(2), no:2001 (İbn Ömer’den)

⁶⁷ Bkz: Ahmed, Müsned,19/172.

⁶⁸ Nevevî, Muhiddin Ebi Zekerîya b. Şeref, Şerh-i Sahih-i Müslim, (Tah: Halil el-Mets), Beyrût, 1987, I. bsk., 10/234.

⁶⁹ Darimî, Sayd, bab(3), no:2004 (İbn Mugaffel’den); krş: Tirmizî, Ahkâm ve'l-Fevâid, bab(3), no: 1486, IV, 78 (İbn Mugaffel’den, Bu konuda İbn Ömer, Câbir, Ebû Rafî, Ebû Eyyüb’tanda rivayetler olduğuna dikkat çeken Tirmizî, İbn Mugaffel’in rivayetinin hasen-sahih olduğunu söyler. Ayrıca bazı hadislerde Simsiyah köpeğin şeytan olduğu şeklinde haber olduğunu belirttiikten sonra metinde yer alan “البيهم/el-Behim”kelimesinin içerisinde hiç beyaz olmayan demek olduğunu söyler ve bazı ilim ehlinin simsiyah av köpekleriyle avlanmanın caiz olmadıklarını dair sözlerini nakleder.); Ebû Davûd, Sayd, bab(1), no:2845, III, 267.

vayeti tahsis etmiştir. Bu haberden artık azalan köpek nüfusunun korunması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bundan siyah köpek muaf tutulmaktadır. Siyah köpeğin neden öldürülmesi gerektiğini Ebû Zer şöyle açıklar: Peygamber (s.a.v.)'e simsiyah köpeği sordum O'da (s.a.v.): "O şeytandır."⁷⁰ buyurdu.

Köpekler hakkında özellikle de siyah⁷¹ veya simsiyah⁷² olan hakkında Peygamber (s.a.v.) tarafından vurgu yapılmakta ve bu renkte olan köpeğin şeytan olduğu bildirilmektedir.

Hadiste yer alan şeytan kelimesi zahire hamledilmiş ve şeytanın siyah köpek suretine girdiği söylendiği gibi siyah köpeğin diğer renkli olanlarından çok daha fazla zararlı olduğu da söylenmiştir.⁷³

Münâvî (1031/1622), البهيم / simsiyah köpek, demektir. Köpeklerin en saldırganı, en keskini, en az faydalısı ve vaktinin çoğunu uyuklayarak geçirdiğinden dolayı şeytan olarak isimlendirilmiştir⁷⁴, der.

Ahmed b. Hanbel, onunla avlanmak, yakaladığını yemek, şeytan olduğundan dolayı helal değildir derken diğer üç mezhep imamı siyah olanla olmayan arasında herhangi bir fark yoktur, demişlerdir.

Hadisten maksat siyah köpeği kendi hem cinsleri arasından çıkarmak değildir. Zira bir kabı yaladığında diğer köpeklerde olduğu gibi yalamış olduğu kap yıkanır. Temizlik hususunda da fazladan bir ilave de yapılmaz. Mâlikî'ler bu hadisin zahirinden av veya davar köpeği olmasının dışında bu köpeği beslemeyi men etmişlerdir. Diğerlerinin hilafına bunun öldürülmesine cevaz vermişlerdir. Şafîî'lerde de en doğru olan kavle göre ihtiyaca binaen beslenmesini helal olarak kabul etmişler ve saldırgan köpeğin öldürülmesine saldırmayanın ise öldürülmemesine,

⁷⁰ Müslim, Salât, bab(50), no:265, I, 365; Davûd, Salât, bab(110), no: 702, IV, 450-51(Ebû Zer'den); İbn Mâce, İkâme, bab(38), no: 952, I, 306 (Ebû Zer'den); Sayd, bab(4), no:3210, II, 1071; Nesâî, Kible, bab(7), no: 751 II, 65 (Ebû Zer'den. Burada ayrıca namazı bozan diğer objelerde vasfedilmektedir.); Tirmizî, Salât, bab(253), no: 338, II, 161-62 (Ebû Zer'den, Ayrıca Tirmizî, bu bapta Ebi Saîd,el-Hakem b. Amr el-Gıfarî, Ebû Hureyre ve Enes'den rivayetler olduğunu söyledikten sonra hadisin sahih-hasen olduğunu belirtir. İshak, siyah köpeğin dışında hiçbir şey namazı bozmaz demiş, Ahmed b. Hanbel ise siyah köpek hiç şüphesiz namazı bozar ama kadın ve eşek konusunda çekincelerim var, der.), Ahkam ve'l-Fevaid bab(3), no: 1486, IV, 78 (İbn Mugaffel'den, Tirmizî, bu bada İbn Ömer, Câbir, Ebî Rafî', Ebî Eyyûb'dan da rivayetler bulunduğunu söyledikten sonra rivayet ettiği hadisin sahih-hasen olduğunu belirtir. Daha sonra bazı hadisçilerin -el-behim- kelimesinin simsiyah anlamına geldiğini ve böyle köpeğin şeytan olduğunu kabul ettiklerini söyler. Kim olduklarını zikretmeksizin bazı ilim ehlinin böyle bir köpeğin avının haram olduğu söylediklerini rivayet eder.)

⁷¹ Müslim, Salât, bab(50), no:265, I, 365 (Ebû Zer'den); Ahmed, Müsned, 53/348, no:25190, (Âişe'den), 43/420 no:20454; Ahmed, Müsned, 5/149, 151, 160 (Bu rivayetlerin tamamı Ebû Zer'den); 6/280 (Her iki haber de Âişe'den)

⁷² İbn Mâce, Sayd, bab(4), no: 3209, II, 1070; krş: Ahmed, Müsned, 5/158, 6/157; Darimî, Sünen, Sayd, bab(3), no:2004 (İbn Mugaffel'den)

⁷³ el-Azim Abâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, Avnu'l-Mabûd Şerh Süneni Ebî Davûd, Beyrût, 1990, I. bsk., 8/48.

⁷⁴ Münâvî, Muhammed Abdu'r-Raûf, Feydu'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-sağır, Mısır, 1938, I. bsk., 5/82, no:6461

genel olarak cevaz vermişlerdir.⁷⁵

Hadisi mecaz anlamında kabul eden âlimlerin görüşü daha isabetli görülmektedir. Arapların kültüründe siyah renk uğursuz ve şerli varlıklara izafe edildiği için hadislerde gelen siyah köpekten maksatta o renk köpeklerin zararlı ve şerli olduklarına işaret edilmiş olabilir.⁷⁶

Keza ihramlı kişinin öldürebileceği hayvanlar arasında saldırgan köpek veya kuduz köpek de denilen الكلب العقور türü kalmaktadır ki zaten insanlara ve çevreye zarar vermesinden dolayı öldürülmesi doğaldır.⁷⁷ Müslim'in rivayetinde Peygamber (s.a.v.) saldırgan veya kuduz köpeğin öldürülmesini emretmektedir. Ebû Avane'nin rivayetinde ise "ihramlı öldürsün" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu emrin zahirinden vucûb anlaşıldığı gibi mubah ve mendûb da anlaşılmaktadır.⁷⁸

Köpek ve diğer bazı hayvanların öldürülmesiyle ilgili olarak Peygamberin (s.a.v.) ihramlı kişinin Harem sınırları içerisinde ve dışarısında neler yapabileceğine dair sorusuna verdiği cevapta değişik türde hayvanların öldürülebileceğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu hayvanlar içerisinde haberlerde devamlı yer alan tek hayvan köpektir. Buna dair rivayetler *Kütüb-i Sitte*'de çokça bulunmaktadır. Bu bölümde önce konuyla alakalı hadisleri verip daha sonra değerlendirmeye tabi tutacağız. Hadis sayısı oldukça fazla olmakla beraber içerik bakımından birbirleriyle çok farklılık arz etmemektedir. Hadislerde işlenen ana tema ihramlının yapıp yapamayacağı ile alakalıdır. □

أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ
الْكَلْبُ الْعَقُورُ وَالْغُرَابُ وَالْحِدَاةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ

Âişe'den rivayet edilmiştir. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Beş hayvan vardır ki bunların tümü fasıktır. Harem bölgesinde bile öldürülür. Bunlar: karga, çaylak, akrep, fare ve saldırgan köpektir."⁷⁹

Buharî'nin diğer dört rivayetinde fasık kelimesi geçmemekte ve hayvan türü olarak da herhangi bir farklı isim bulunmamaktadır. Ancak hayvan isimlerini sıralamada konuyla alakalı olan hadislerde farklılıklar bulunmaktadır.⁸⁰ Bu rivayetlerden birisi de Hafsa'dan gelmektedir. Hadisin metni şöyledir: "Şu beş hayvanı öldür-

⁷⁵ Münâvî, a.g.e., 5/82, no:6461.

⁷⁶ Ateş, Ali Osman, Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan, İst., 1996, s.366, Ayrıca siyah renkli hayvanlar ve şeytan konusu için bkz: s.364-372

⁷⁷ Bununla ilgili rivayetler ve "Akûr" kelimesi ileride ihramlının neleri öldürebileceğine dair rivayette incelenecektir.

⁷⁸ Azimâbâdî, Avnu'l-Mabûd, 4/237.

⁷⁹ Buharî, Cezau's-Sayd, (7), II, 212 ; Ahmed, Müsned, 5/42.

⁸⁰ Bu rivayetler için bkz: Buharî, Cezau's-Sayd, (7), II, 212 (Hafsa'dan); Bed'u'l-Halk, (7), (17), (Âişe'den), Müslim, Libâs, bab(26), no: 81, II, 1664; 82, II, 1664-5; 83, II, 1665; 84, II, 1665; Darimî, İstizan, 34; Ahmed, Müsned, 1/80, 83, 104, 107, 139, 148, 150; 2/390; 4/28, 29, 30; 5/203, 353; 6/143, 330.

ren kimseye hiçbir günah yoktur. Bunlar: karga, çaylak, fare, akrep ve ısırgan köpektir.”⁸¹

Bu hadisi İbn Ömer, bir yerde ablası Hafsa’dan rivayet etmişken diğer bir yerde de hadisi ref ederek Peygamber’den (s.a.v.) rivayet etmiştir.⁸² Bazen aynı hadisi “bana Peygamber (s.a.v.)’in hanımlarından biri haber verdi”⁸³ diyerek sahabi mürseli⁸⁴ yaptığı da görülmektedir.

Konuyla alakalı Müslim 14 tane hadis rivayet etmiştir. Bu rivayetlere bakıldığında 7 tanesinde “fasık” kelimesine vurgu yapılmakta, 7 tanesinde de vurgu yapılmamaktadır. Ancak Müslim’deki bu rivayetlerde metinde yer alan hayvan sayıları ve türleri hakkında çeşitlilik bulunmaktadır. Âişe’den yapmış olduğu rivayetin birisinde hayvan sayısı dördtür. Rivayet şöyledir: Âişe der ki: Peygamber (s.a.v.): “Dört hayvan vardır ki bunların hepsi fasıktır. Harem’de ve Harem dışında da öldürülebilir. Bunlar: çaylak, karga, fare ve saldırgan köpektir.”⁸⁵ buyurdu. Görüldüğü gibi burada akrep yer almamaktadır. Onun bir başka farklı rivayeti de metinde yer alan hayvan sayısı beş olmakla beraber akrep yerine yılanı koymuş ve karga hakkında da açıklama getirmiştir. Yine Âişe’den rivayet edilmektedir. Rivayet şöyledir: Peygamber (s.a.v.): “Beş hayvan vardır ki hepsi fasıktır. Harem ve Harem dışında öldürülür. Bunlar: yılan, benekli/alacakarga, fare, saldırgan köpek ve çaylak’tır.”⁸⁶ buyurmuştur.

Ahmed b. Hanbel’in rivayetinde ise Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet edilen haberde Peygamber’e (s.a.v.) ihramlının neleri öldürebileceği soruldu. Peygamber’de (s.a.v.) şu cevabı verdi: “Yılan, akreb, fasıkcık –kargayı taşlar fakat öldüremez-, saldırgan köpek ve çaylak.”⁸⁷ Burada fare yer almamakta karga da “fasıkcık” olarak nitelenmektedir. *Kütüb-i Tis’a* hadislerinin dışında yer alan İbn Huzeyme (311/924) ve İbn Münzîr’in rivayet ettikleri hadiste; kurt ve kaplan isimleri de zikredilmektedir. Ancak İbn Huzeyme, kurt ve kaplan kelimelerinin ravinin kelbi akûr’un tefsiri olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Ancak Ali (r.a.)’dan yapılan rivayette öldürülebilen hayvanlar arasında: “İhramlı kişi, siyah yılanı, engerek yılanını, ısırgan kö-

⁸¹ Müslim, Hac, bab(9), no:68, I, 857; Nesâî, Menâsiku’l-Hac, bab(82), no: 2826, V, 187-188 (İbn Ömer’den); bab(84), no:2828, V, 189 (İbn Ömer’den); bab(86), no:2830, V, 190 (İbn Ömer’den); bab(87), no:2831, V, 190 (İbn Ömer’den); bab(88), no:2833, V, 190 (İbn Ömer’den)

⁸² Müslim, Hac, bab(9), no:77, I, 858

⁸³ Müslim, Hac, bab(9), no:74, I, 858.

⁸⁴ Aynî, Umde, 10/179.

⁸⁵ Müslim, Hac, bab(9), no:66, I, 856; Müslim’in bu konudaki diğer hadisleri için bkz: Hac, 72, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75.

⁸⁶ Müslim, Hac, 66, I, 856; Nesâî, Menâsiku’l-Hac, bab (83), no: 2827, V, 188 (Âişe’den)

⁸⁷ Ahmed, Müsned, V/41; Nesâî, Menâsiku’l-Hac, bab (88), no:2832, V, 190 (İbn Ömer’den); Ebû Davûd, Menâsik, bab(39), no:1846, 1847, II, 424-425 (Ebû Hureyre’den)

⁸⁸ Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetu’l-Kârî Şerh Sahihî’l-Buhârî, Kahire, 1972, 10/180.

peği, kendisiyle savaşıni öldürür ve kargayı da taşlar”⁸⁹ diyerek iki farklı yılandan, kendisiyle savaşıni kişiden bahsetmektedir ki bu da İbn Huzeyme’de yer alan farklılığın ravinin tefsirinden kaynaklandığı izlenimi vermektedir.

B-Fare

Kemiriciler grubundan olan fare; ev faresi başta olmak üzere birçok çeşitleri olan küçük memeli hayvanların ortak adıdır. Lağım faresine sıçan denir. Tarla faresi denilen kemiriciler ise fare türü değildir.⁹⁰

Fare, konuyla alakalı hemen hemen bütün hadislerde yer almaktadır. Harem ve harem sınırları dışında her halükarda öldürülmesinde bir günah yoktur. Farenin öldürülmesi konusunda çeşitleri arasında her hangi bir fark yoktur. Aynî, köstebek dâhil, tarla faresi, lağım faresi, deve faresi, misk faresi gibi tüm farelerin ihramlı iken öldürülmeleri hususunda İslam âlimlerinin ekserisinin görüş birliği içinde olduğunu söylemiştir.⁹¹

İbrahim en-Nehâî (96/714) buna itiraz etmiş ve ihramlının fareyi öldürmesi halinde ceza vermesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Münzîr bu ifadeyi naklettikten sonra “en-Nehâî’nin bu sözü hem sünnetin hem de bütün ilim ehlinin sözlerinin hilafıdır” der.⁹²

C-Karga

Cahiliye döneminde insanlar kargayı uğursuz sayarlardı. Eğer karga iki kere öterse “şer”, eğer üç kere öterse “hayır” derlerdi. İslam bütün bunları iptal etmiştir. İbn Abbâs karga sesi duyduğu zaman “لَا طَيْرَ إِلَّا طَيْرُكَ وَلَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُكَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁹³ diye dua ederdi. Buhârî şarihi Aynî, karga çeşitleri hakkında oldukça doyurucu bilgiler vermektedir. Ona göre karga çeşitleri şunlardır: Tohum /ekin kargası: Güvercin büyüklüğünde başı gri renklidir tohum ve zeytin yer. Hanefi, Şafîî ve Hanbelî âlimlere göre ihramlı iken öldürülemez ve karga sınıfına da girmez. Mâlikî’ler, alacakarga gibi onun ihramlı iken öldürülebileceği görüşündedirler.⁹⁴

Saksağan⁹⁵ ise alakarga şeklinde olup kuyruğu uzundur ve leş yer. Güvercin

⁸⁹ Zeyd b. Ali b. Hüseyin, Müsned, Beyrût, (Cem eden: Abdulaziz b. İshak el-Bağdadi), 1983, s.123

⁹⁰ Vikipedi, ilgili madde.

⁹¹ Aynî, a.g.e., 8/181.

⁹² Azimâbâdî, Avnu’l-Mabûd, 4/237 (Feth’den naklen)

⁹³ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Ebî Şeybe İbrahim b. Osman b. Ebî Bekr el-Kûfî, Musannef İbn Ebî Şeybe fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr, (Tah:Saîd el-Lahm), Beyrût, 1989, I. bsk., V/ 312, h. no: 26411

⁹⁴ Hattabî, Tekmiletu’l-Menhel, 1/164 (el-Mektebetü’s-Şamile CD’den naklen)

⁹⁵ Saksağan (Pica), kargagiller (Corvidae) familyasından uzun kuyruklu kuş türlerini kapsayan bir cins ve Urocissa, Cissa, Cyanopica, cinslerini oluşturan kuş türlerinin ortak adı. Uzun kuyruklu, karın ve omuz tüyleri ile el uçma tüylerinin iç tarafları beyaz olan kuşlardır. Diğer vücut tüyleri siyah ve metalik parlaklık gösterir. Metalik yeşil olan kuyruk tüylerinin uçları parlak mavi, ayaklar ve gaga siyahtır. Boyları yaklaşık 46 cm. dir. Böcekler, kuş yumurtaları, solucanlar ve leşler ile beslenirler. (bkz: Vikipedi, ilgili mad.)

büyüklüğündedir, alacakargalarla birlikte bulunur. Aynî, onun karga çeşidinden olduğunu belirtir. Ahmed b. Hanbel'e göre öldürülebilir. Kuzgun kargası da alacakarga gibi olup leş yer. Tamamen siyah renklidir ve iri kanatlıdır. Hüküm bakımından alacakarga gibidir.⁹⁶

Alacakarga, üzerinde en fazla konuşulan hayvandır. Çünkü Müslim'in⁹⁷ rivayetinde bu ayrıntıya dikkat çekilmektedir. İbn Kudâme ^{الْغُدَاف} /kuzgun kargasını ^{غُرَاب} olarak isimlendirmiştir. Dil âlimlerince bu kargaya kuzgun kargası denmektedir. *Hidaye* sahibi de hadiste yer alan karga ^{الْغُدَاف وَالْأَبْقَع} kargalarıdır. Zira her ikisi de leş yerler. Ekin kargası/^{غُرَاب الزَّرْع} ise bu başkadır, diyerek Müslim'in rivayetindeki karganın öldürülebileceğini belirtir.⁹⁸

Âlimler, tahıl yiyen küçük kargayı bu sınıftan çıkartmak üzere ittifak etmişlerdir. Ve bu hayvanın etinin yenebileceği yönünde fetva vermişlerdir. İbn Kudâme ve İmam Mâlik de (179/795) ekin kargasını genel kargalardan muaf tutmuş ve: "İlim ehli ihramlının öldürebileceği kara hayvanları hakkında ihtilaf etmişlerdir." demiştir.⁹⁹

Bu kargalardan başka bir de karnı ve sırtı beyaz (^{الْأَبْقَع}) olan karga vardır. Bu ise Müslim'in rivayetinde adı geçen kargadır. Bu hadisi Saîd b. el-Müseyyeb (93/711), Âişe'den rivayet etmiştir. Bu rivayette karnında veya sırtında beyazı olan karga anlamına gelen ^{الْأَبْقَع} ziyadesi yer almaktadır. İbnul-Münzir ve daha başkalarının ifadelerine göre hadisçiler bu şartı kabul etmişlerdir. İbn Huzeyme, mutlak olan hadisi mukayyed olana hamlederken, İbn Battâl (449/1057) ise: "Bu ziyade sahih değildir." diyerek itiraz etmiştir. Çünkü bu rivayet Katâde'nin Saîd'ten yapmış olduğu rivayet olup o da müdellis birisidir ve şaz kalmıştır. Keza İbn Abdil-Berr (463/1071): "Bu ziyade/fazlalık sağlam değildir.", İbn Kudâme: "Mutlak olan rivayetler daha sahihtir." diyerek hadiste gelen ^{الْأَبْقَع} lafzına dikkat çekmişlerdir.

Kurtubî, bu hadis diğerlerini sınırlandırmıştır, dolayısıyla diğer karga çeşitleri öldürülemez, derken bazı âlimler ise genellikle kargaların alacakarga cinsinden oldukları için öldürülebileceğini söylemişlerdir. Şafii'ler alacakarga ile kuzgun kargasını eşdeğer tutmuşlardır.¹⁰⁰

İmam Şafî (204/819), etleri yenmeyen zarar veren her hayvana kıyas ederek bu haberde yer alan hayvanları ihramlı kişinin öldürebileceğini belirtir. Çünkü burada yer alan hayvanlar zarar veren vahşi hayvanken kimi de öldürücü haşarattır.

⁹⁶ Aynî, Umde, 10/180.

⁹⁷ Müslim, Hac, bab(9), no: 66, I, 856.

⁹⁸ İbn Hacer, Feth, 6/48.

⁹⁹ Azimâbâdî, Avnu'l-Mabûd , 4/239.

¹⁰⁰ Aynî, Umde, 10/180.

Zikredilen kuş (karga) ise ne yırtıcı ne de haşerattandır. Bilakis o eti pis yemeye elverişli olmayan bir kuştur. Hadiste zikredilen hayvanların hepsinde yenmeleri haram olma, hepsinde ortak olan noktadır. İmam Şafiî, etlerinin yenmemesini itibara almış ve hüküm esnasında bunu delil olarak kullanmıştır.¹⁰¹

İbnu'l-Münzîr, hadisçilerden Âta'nın (115/773) dışında herkes karganın ihramlı iken öldürülebileceğini mübah saydıklarını derken, Hattabî de (388/998) bu konuda Âta'ya kimse muvafakat etmemiştir, der.¹⁰²

Karganın ihramlı iken öldürülebileceğine dair yukarıda diğer beş hayvanla zikredilmenin dışında müstakil olarak öldürülebileceğine dair rivayetler de oldukça fazladır.

Suveyd b. Gafle; Ömer b. el-Hattab “bizler ihramlı iken eşek arısı ve kargaları öldürmemizi emretti.”¹⁰³ der.

İbn Ömer, Peygamber (s.a.v.)'in eşlerinden, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: “Kargaları öldürmeyi emretti.”¹⁰⁴ dediğini rivayet etmektedir. Sahabe uygulamasında da karga ihramlı olan kimselerin öldürebileceği hayvanlar arasındadır. Ali: “Muhrim, kargayı öldürebilir.”¹⁰⁵ derken, İbn Ebi Ammâr: “İbn Ömer'i ihramlı bir vaziyette devesinin üzerinden kargayı taşlarken gördüm.” diyerek uygulamanın bu yönde olduğuna işaret eder.¹⁰⁶

Âdem, Saîd b. Cubeyr'e: “İhramlı iken karga öldürmede yarışıyor musun?”¹⁰⁷ diye sorması da ihramlı iken insanların kargaları taşıdıkları ve kargalarında oldukça fazla olduğuna işaret etmektedir.

Tabiinin de böyle yaptıkları görülmektedir. Husayn, Mücahid'e (103/721) ihramlının neleri öldürebileceğini sormuş o da: “Yılan ve kargayı da taşlar.” demiş, Âta da ihramlının kargayı öldürebileceğini söylemiştir.¹⁰⁸

D-Akrep

Scorpiones takımını oluşturan genellikle sıcak ve nemli bölgelerde yaşayan, vücutları sert kitin bir tabaka ile örtülü, kıvrık ve kalkık kuyruğunda zehir iğnesi bulunan eklembacaklılara verilen ad.¹⁰⁹

Fethul Bari'de akrep kelimesi hem erkek hem de dişisi için kullanıldığı söy-

¹⁰¹Azimâbâdî Avnu'l-Mabûd, 4/239.

¹⁰² Azimâbâdî, Avnu'l-Mabûd, 4/237.

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 4/539.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, a.g.e, 4/539, no:489..

¹⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 4/539.

¹⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, Musannef e, 4/539.

¹⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 4/539.

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe Musannef 4/539.

¹⁰⁹ Vikipedi, ilgili mad.

lenmiştir.¹¹⁰

Yukarıda zikri geçen hadis içerisinde ihramlının öldürebileceği hayvanlar arasında zikredilen akrep, bunun haricinde de öldürülebileceğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler daha çok namaz esnasında görülen akrep etrafında yoğunlaşmaktadır.

Peygamber (s.a.v.)'in namazda akrep öldürdüğüne dair rivayetler yer almaktadır. Aîşe'den rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.v.)'i namazda akrep soktu. Peygamber (s.a.v.): *"Allah, Akrebe lanet etsin! Namaz kılan kılmayan herkesi sokar. Harem'de ve harem dışında öldürünüz!"*¹¹¹ buyurdu.

Başka bir rivayette ise Peygamber (s.a.v.), namazda kendisini sokan akrebi öldürmüştür.¹¹²

Ebû Hureyre, Peygamber'in (s.a.v.) *"Namazda iken iki siyahın öldürülmesini emretti."*¹¹³ Yahya, "İki siyah" akrep ve yılan'dır, der.

Yine konuyla alakalı bir başka rivayette şöyledir: Peygamber (s.a.v.) oturarak namaz kılan birisini gördü ve oturarak kılmamasını söyledi. O kişi: "Beni bir akrep soktu." deyince Peygamber (s.a.v.): *"Sizden biriniz namazda iken bir akrep görse sol ayakkabısı ile onu vurarak öldürsün."*¹¹⁴ buyurdu.

Sahabeden Ali de namazda iken akrebi öldürmüştür.¹¹⁵ İbn Ömer namazda iken bir tüy görmüş, akrep zannıyla ayakkabısıyla ona vurmuştur.¹¹⁶ Ebû Aliye de namazda iken akrebi öldürenlerdendir.¹¹⁷ Hasen el-Basrî (110/728) namazda iken akrebi öldürmeyi sakıncalı görmezken, ravi Ebi'z-Ziyâl, Katâde'nin (118/736) "eğer zarar vermiyorsa öldürme" dediğini nakleder.¹¹⁸

İbrahim en-Nehâî, kişi namazda akrep görürse onu kendinden uzaklaştırsın, dedi. Ben (Haccac b. Fadl), "Eğer gitmezse" deyince İbrahim: "öldürsün ve daha sonra öldürmüş olduğu yeri de yıkasın."¹¹⁹ dedi.

Namaz esnasında niçin öldürüleceği konusunda, İbrahim'e sorulunca, na-

¹¹⁰ İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, 9/319; Avnu'l-Mabûd, 4/237.

¹¹¹ İbn Mâce, İkâme, bab(146), no:1246, I, 395 (Şenette yer alan el-Hakem b. Abdilmelik zayıf olarak kabul edilmiştir. Ancak İbn Huzeyme Sahih'inde Muhammed b. Beşşar/Muhammed b. Cafer/Şube/Katâde tarihiyle hadisi rivayet eder.)

¹¹² İbn Mâce, İkâme, bab(146), no:1247, I, 395 (Zevâid'de ravi Mendel'in zayıf olduğu rivayet edilmiştir.)

¹¹³ Ebû Davûd, Salât, bab(165), no:951; Nesâî, Sehv, bab(12), no:1200, 1201, III, 10; İbn Mâce, İkâme, bab(146), no:1245, I, 394; Ahmed, Müsned, 2/233, 248; Darimî, Salât, bab(178), no:1512.

¹¹⁴ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no:2.

¹¹⁵ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no:3.

¹¹⁶ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no:4.

¹¹⁷ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no:5.

¹¹⁸ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no:6,7.

¹¹⁹ İbn Ebi Şeybe, Musannef, 1/538, no: 8.

mazda –insanı- meşgul etmesindendir,¹²⁰ der.

Görüldüğü gibi akrep gerek namazda gerekse ihramlı halde iken öldürülmesinde sakınca olmayan hayvanlar arasındadır. Ahmed b. Hanbel ve Şafîî; tahtakurusu, sinek, eşek arısı, pire, sivrisineği haşarat gurubundan kabul ederek akreple eşdeğer tutmuşlardır. Hatta bunları öldürenlerin hem kendilerini hem de başkalarını bu zarardan kurtarmakla müstehap bir iş yapmış olacaklarını söylemişlerdir. Mâlikî'ler ise sadece eşek arısını akreple eş değer tutmuşlardır.¹²¹ İbnü'l-Münzîr ise, akrebin öldürülmesinde herhangi bir ihtilafın olduğunu bilmiyorum¹²², demesine rağmen, İbn Abdî'l-Berr'in rivayetine göre Hammâd b. Ebî Süleyman ve Hakem, böcek türünden oldukları ihramlının öldüremeyeceğine, kani olmuşlardır.

E-Çaylak

Çaylak, gündüz yırtıcı kuşları (Falconiformes) takımından atmacagiller (Accipitridae) familyasının Milvinae, Elaninae alt familyaları ile Perninae alt familyasından bazı türleri kapsayan yırtıcı kuşlara verilen ortak isimdir. Bunlar uzun kanatlı, uzun çatakkuyruklu, çengel gagalı olup küçük kuşları ve fare gibi hayvanları avlarlar. Yaklaşık 60 cm boyunda, yavaş ve yumuşak uçuşlu, çengel gagalı kuşlar olan çaylak cinsi üyeleri, daha çok açık alanlarda yaşar, zaman zaman avlanırlarsa da, çoğunlukla leş yerler. Cinsin örnek türü çaylak ya da Kızıl çaylak (*Milvus milvus*), Orta Çağ'da Avrupa kentlerinde leşleri ortadan kaldırdığı için korunmuş, günümüzde kırsal kesime çekilmiştir. Kara çaylak (*Milvus nigrans*), Afrika, Avustralya ve Avrasya'da hala çok yaygındır.¹²³

Şarihlerden *Avnu'l-Mabûd* sahibi Azimâbâdî,(1857/1911) bu hadisin şerhinde çaylakla ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. Mâlikî mezhebine göre çaylak ve çaylak türü kartal, akbaba, doğan, şahin birer av hayvanıdır ve etleri yenilebilir. Karga da aynı konumdadır. Mâlikî mezhebinin meşhur kavline göre karga ve çaylak her zaman öldürülebilir. Ancak İmam Mâlik gerek karga gerekse çaylak insana saldırırsa öldürülür, demektedir.¹²⁴ Bazı rivayetlerde Hudeyya şeklinde geçen kelime çaylakçık anlamına gelmektedir.

Aynî onun öldürülmesi hakkında “ (...) Çaylak da böyledir. Et ve civcivleri kapar.” diyerek açıklık getirir.¹²⁵

Her ne kadar Aynî çaylakların zarar verdiğinden dolayı öldürülebileceğini söyleyip diğer yırtıcı kuşlar hakkında bir şey dememesi, çaylağın hadiste isminin zikredilmesinden dolayı olduğunu düşünmekteyiz.

¹²⁰ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 1/538, no:10.

¹²¹ Hattabî, Tekmiletu'l-Menhel, 1/164.

¹²² Azimâbâdî, *Avnu'l-Mabûd*, 4/237.

¹²³ Vikipedi, ilgili mad.

¹²⁴ Aynî, Umde, 10/181.

¹²⁵ Aynî, Umde,, 10/183.

F-Yılan

Hadislerde öldürülmesinde bir beis olmayan bir başka hayvan da yılanıdır. Daha önce akrebin yerine fasık hayvanların içerisinde yer almıştı.¹²⁶

Hadislerde geçen yılan isimlerinde birisi *Za Tafyeteyn* diğeri de *Ebter* isimli bir yılan türüdür. Bu hayvanların özellikleri hakkında az da olsa şerhlerde bilgiler yer almaktadır.

Za Tafyeteyn ve *Ebter*: Sırtında kısık ve çukur göze benzer yeri olan yılan olup insanın gözüne saldıran ve gözlerini kör eden bir yılan türüdür. Çok tehlikeli bir türdür. Yılanlardan ismi nazır/bakan isimli bir yılan türü vardır. Ne zaman bir insanın gözüne baksa o kişi hemen ölür. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Ensardan bir genç elindeki sopasıyla bir yılanı yaralamış hem yılan ölmüş hem de o genç hemen ölmüştü.¹²⁷

Yılanlarla alakalı hadislerin ekserisi ihramlı kişinin neleri öldürüp öldürmeyeceği ile alakalı olmakla beraber müstakil yılanlarla alakalı hadisler de mevcuttur. Biz öncelikle ihramla alakalı hadisleri verip daha sonra konuyla alakalı müstakil haberlere yer vereceğiz.

Fa-İhramlı İken

Buharî'nin rivayet ettiği şu hadis ihramlı kişinin yılanı öldürebileceğine delil olmaktadır: İbn Mesud der ki: Biz Mina mağarasında Peygamber (s.a.v.) ile beraberken Mürselat suresi nazil oldu. Ben de onu ağzından -nazil olan bu ayetleri- sıcağı sıcağına alıyordum. Ansızın bir yılan üstümüze sıçradı. Peygamber (s.a.v.): “hemen onu öldürün!” buyurdu. Biz de hemen yılanı yöneldik ama yılan kaçtı. Bunu gören Peygamber (s.a.v.): “O sizin şerrinizden korunduğu gibi sizler de onun şerrinden korundunuz.”¹²⁸ buyurdu. Aynî bu olayın Mina'dan Arafat'a çıkarken cereyan ettiğini söyler. Hammad ve Hakim'in, İbn Ömer'den rivayet edilen “*Peygamber (s.a.v.) ihramlı iken kişi kurdu, fareyi kargayı ve çaylağı öldürmesini emretti.*” şeklindeki hadisten sonra ona “akrep ve yılan da vardı” denilince İbn Ömer'in “öyle söylenirdi”¹²⁹ dediğine binaen sanki onun akrep ve yılanların öldürülmesine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ali (r.a.)'ın şu rivayeti dikkat çekicidir:

Ali (r.a.)'dan yapılan rivayette öldürülebilen hayvanlar arasında: “*İhramlı kişi, siyah yılanı, engerek yılanını, ısırğan köpeği, kendisiyle savaştığı öldürür ve kargayı da taşlar*”¹³⁰ diyerek iki farklı yılanı, bahsetmektedir.

¹²⁶ Bkz. Müslim, Hac, bab (9), no:66, 67, 68, 69, 70, 71; I, 856-857 arası (Bu rivayetlerin tamamı Âişe'den), 72, I, 857 (İbn Ömer'den), 73, I, 858 (Hafsa'dan), 74, 75, 76, 77, 78, 79, I, 858-59 arası (Bu rivayetlerin tamamı İbn Ömer'den)

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, 4/551.

¹²⁸ Buharî, Cezau's-Sayd, bab(7), II, 212-13.

¹²⁹ Ahmed, Müsned, 2/30.

¹³⁰ Zeyd b. Ali, Müsned., s.123.

İbn Huzeyme, Harem sınırlarında ihramlının yılanı öldürmesinin mübahlığı ve harem sınırlarının dışında mübah olmaması başlığı altında İbn Ömer'den rivayet ettiği. “Peygamber (s.a.v.) ihramlıya Harem’de yılanı öldürmeyi emretti.”¹³¹ hadisi sadece harem sınırlarıyla tahdit etmekte ve harem sınırları haricinde yılan öldürmeye cevaz vermediği anlaşılmaktadır.

Ancak İbn Ömer’den gelen bir açıklama onun da yılan ve akrebin öldürülmesi gereken hayvanlar arasında saymadığını görmekteyiz.

İbn Ömer, Peygamber’den (s.a.v.) ihramlının kurdu öldürebileceğini rivayet etmiş ve daha sonra kurttan maksadın fare, karga ve çaylak olduğunu söylemiştir. İbn Ömer’e: “Yılan ve akrep yok mu?” diye sorulunca, bu hayvanlar da onlardan sayıldığı söylenmektedir¹³², demiştir. Bu rivayetin dışında yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerden ihramlı olarak yılanların öldürülmesi konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığıdır. Sahabe de kendilerine ihramlının yılanı öldürüp öldüremeyeceği sorusuna devamlı olarak öldürebileceklerini söylemişlerdir.¹³³

Hac ibadeti esnasındaki bu uygulamalardan sonra bu hayvanların gündelik hayatımızdaki yerine geçebiliriz.

Fb-Günlük Hayatta

Günlük hayatımızda kırsal kesimler dışında ülkemizde bazı güney doğu şehirlerimiz dışında şehir ya da şehir merkezlerinde yılanı pek rastlanmamaktadır. Genellikle bu hayvanlar daha çok hayvanat bahçelerinde, hayvanlar âlemi türü belgesellerde veya filmlerde görülmektedir. Her ne kadar durum ülkemizde bu şekilde olsa da özellikle Hindistan, Afrika ve muson yağmurları alan ülkelerde görüldüğü gibi yılan bütün çeşitleriyle şehir merkezlerinde hatta evlerin içerisinde bile görülebilmektedir. Bu durum o memleketlerde neredeyse doğal yaşamın bir parçası gibidir. Biz yukarıda ihramlı kişinin bu hayvan karşısında ne yapması gerektiğine dair bilgiler vermiştik. Ancak ihramlılık halinin dışında da yılanların öldürülmesine dair rivayetlerin bulunması hatta bazı rivayetlerde, öldürülmesi gereken yılanın vasfı daha açık yapılmaktadır. Buna dair rivayet şöyledir:

İbn Ömer, Peygamber’in (s.a.v.) minber’de hutbe verirken “Yılanları öldürünüz! Yine Za Tafyeteyn ve Ebter’i de öldürünüz! O ikisi gözü kör eder. –Korkudan- hami-le çocuğunu düşürür.” dediğini işittiğini söyler.¹³⁴ İbn Ömer daha sonra şöyle der:

¹³¹ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemî en-Nisâbü’rî, Sahih İbn Huzeyme, (thk. Muhammed Mustafa el-Azamî), Lübnân, 1980, Menâsik, bab(548), no:2668 (İbn Ömer’den)

¹³² Ahmed, Müsned, 2/30.

¹³³ bkz: Mâlik, Muvatta, Hac, bab(28), no: 91 (Ömer b. el-Hattâb’tan mevkûf haber); Abdullah, Peygamber (s.a.v.)’in “Mina’daki yılanların öldürülmesini emretti.” der. bkz: Müslim, Selâm, bab(37), no: 138, II, 1755.

¹³⁴ Buharî, Bedu’l-Halk, bab(15), II, 98-9; Müslim, Selâm, bab(37), no: 135, 136, II, II, 1754; Ebû Davûd, Âdâb, bab(174), no: 5252, 5253, V, 411-12; Tirmizî, Ahkâm ve’l-Fevâid, bab(2), no.1483, IV, 76 ;İbn Mâce, Tıp, bab(42), no: 3534, 3535, II, 1169; Mâlik, Muvatta, İstizan, bab(12), no: 32, II, 976; Ahmed, Müsned, 2/9, 359; 3/452; 5/262; 6/29, 49, 83, 147, 157; 3/121; İbn Ebî Şeybe, →→

Ansızın -evde- bir yılan gördüm. Öldürmek için -onu girdiği yerden- çıkartmaya çalışıyordum. O esnada Ebû Lübbabe “öldürme” diye seslendi. Ben de Peygamber’in (s.a.v.) “yılanları öldürmemizi emrettiğini” söyledim Bana: “Peygamber (s.a.v.) daha sonra evlerin sakinlerinden olanları öldürmekten nehyetti”¹³⁵ dedi. Bu rivayetten İbn Ömer’in daha sonraki yasaklamadan haberi olmadığı anlaşılmaktadır.

Peygamber (s.a.v.), yılanların kendilerini öldürenlerden intikam alacağı endişesinden korkarak öldürmeyenler hakkında “... kim yılanların oğ almasından korkarsa bizden değildir.”¹³⁶ buyurmuş ve böyle bir şeyin asılsız olacağına işaret etmiştir.

Adamın birisi gelerek Peygamber (s.a.v.) evlerde bulunan yılanlardan sormuş, Peygamber de (s.a.v.): eğer evde yılan görülürse “Süleyman b. Davud (a.s.) verdiğiniz sözde durunuz!” deyiniz. Eğer sıkıntı verirlirse “öldürünüz!”¹³⁷ buyurmuştur.

Yılan öldürmenin sevap olduğu hakkında Rasulullah (s.a.v.): “Kim bir yılan öldürürse bir kafiri öldürmüştür.”¹³⁸ buyurmuşlardır.

Hasen ve Muhammed ince gümüş kamışa benzeyen Cân türü bir yılan hariç, diğer yılanların öldürülmesini emrederlerken,¹³⁹ Ebû Cafer, yılanların öldürülmesini ona sordum da dedi ki: “yılanı yakalayıp öldürenleri bulup ta, onlara bundan dolayı ücret vermeyi arzu ettim.”¹⁴⁰ demektedir.

Günümüzde her bir canlının kendi âleminde ekolojik dengeye bir faydası olduğu bilinmektedir. Bunun için gerekli olmadığı özellikle insanlara ve ehli hayvanlara bir zarar vermediği sürece bu hayvanları öldürmemek gerekir. Konuyla alakalı rivayetleri bu bağlamda düşünmek gerekir.

Gerektiği hallerde öldürülmesi gereken hayvanlardan birisi de köpektir. Çevremizde çok yaygın olarak bulunmasından, hatta evler de bile beslenen bir hayvan olmasından dolayı özellikle bu hayvan üzerinde daha fazla durmak gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak köpekle ilgili bazı rivayetlerde “Kelb-i Akûr” ifadesi yer aldığı için öncelikle bu kelime üzerinde durmak istiyoruz.

G-Kelb-i Akûr

Sözlükte bu kelime عَقْرٌ يَعْقِرُ عَقْرًا şeklinde gelmektedir الْعُقَارُ ve الْعِقَارُ kendisinin den otlayan hayvanları helak eden yer anlamına gerekir. الْعَقِيرُ çocuğu olmayan erkeğe, الْعُقَارَةُ kadın ve hayvanın kısır olanına denir.¹⁴¹ □

→ →

Musannaf, 4/638, no:12.

¹³⁵ krş: İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 4/638, no:8.

¹³⁶ Ebû Davûd, Edeb, bab(174), no:5248, 5249, V, 409-10.

¹³⁷ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., 4/638, no:13.

¹³⁸ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., 4/638, no:14, 15, 16, 11.

¹³⁹ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., 4/638, no:9.

¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, a.g.e., 4/638, no:10.

¹⁴¹ Âsım Efendi, Kamus, İst., 1305, 2/552.

الْعُقُورُ ise sabûr veznindedir. Yırtıcı hayvana vasf olur ki her gördüğünü parçalar. Buna Kelb-i akûr denir. Keza kaplan ve panter de akûrdur. Akûr'un cemi عُقْر/ukr gelir. Bazı alimler الْعُقُور şeklinde olursa zi rûh olana ve الْعُقُور, şeklinde okunursa çalı, dikenli ağaç gibi cemadata mahsusdur, demişlerdir.¹⁴²

الْكَلْبِ الْعُقُور'un ne olduğu konusunda selef alimleri ihtilaf etmişlerdir. İbn Hacer (852/1448) kelime hakkında "Aslan" dır, derken Zeyd b. Eslem: "Yırtıcı, azgın yılan tarafından ısırılan her köpek." demiştir. Züfer de: burada kastedilen özellikle "kurttur." demektedir. *Muvatta*'da ise الْكَلْبِ الْعُقُور: "Aslan, kaplan, panter, kurt gibi insanlara saldıran, üzerlerine atlayan ve onları korkutan her hayvan"¹⁴³ şeklinde tanımlanır. Bu görüş Süfyan ve aynı zamanda cumhurun da görüşüdür. Ebû Hanîfe (150/767): Burada kastedilen sadece ve sadece köpektir ve bu isim altına sadece kurt dahildir, der.¹⁴⁴

Bu açıklamalar ve dil bilgilerinin ifadeleri "kelb-i akûr"un vahşi, saldırgan her hayvanı kapsadığını göstermektedir.

Nitekim Rasulullah'ın Ebû Leheb'in oğlu Utbe için beddua ederek "*Allah'ım! Ona köpeklerinden bir köpeği musallat et!*" buyurmuş ve bir gece, seyahat esnasında mola verdikleri yerde kervanın içerisinde bulunan Utbe'yi bir aslan gelerek parçalamıştır.¹⁴⁵ Buradan كلب الله / Kelbullah ifadesinin yırtıcı hayvanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁶

Keza Ömer (r.a.)'in ölümüne sebep olan suikast esnasında yaralandıktan sonra اكلنى الكب / "köpek beni yedi"¹⁴⁷ anlamında bir cümle sarf etmiştir. Burada da görüldüğü gibi köpek kelimesi vahşi, saldırgan hayvan yerine kullanılmakta ve teşbih yapılmaktadır. Bütün bu sözler kelb-i akûr'un "vahşi her hayvan" ı kapsadığına işaret etmektedir.

İbn Huzeyme'nin¹⁴⁸ rivayetinde, Muhammed b. Yahya İbn Ebi Meryem'den Ebû Hureyre'nin "... karga, çaylak, akrep, fare ve kelb-i akûr" haberinin aynısını rivayet eder. Ancak metin "yılan, kurt, kaplan ve kelb-i akûr" şeklinde gelmektedir. İbn Yahya: sanki o kelb-i akûr'u açıklama sadedinde "yılan, kurt ve kaplan kelb-i akûrdur", demek istemektedir, der.

Bu ifadeden sonra konuyla alakalı rivayeti verebiliriz. Peygamber (s.a.v)'in

¹⁴² Âsım Efendi, a.g.e., 2/553.

¹⁴³ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (Nşr:M. Fuad Abdulbakî), İst., 1981, Hac, bab(28), no:91, I, 357.

¹⁴⁴ Azimâbâdî, *Avnu'l-Mabûd*, 4/237.

¹⁴⁵ Aynî, *Umde*, 10/181.

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/134.

¹⁴⁷ Buharî, *Fadailu Ashabi'n-Nebî*, bab(8), IV, 204 (Amr b. Meymûn'dan); krş: İbn Hacer, *Feth*, 10/498.

¹⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, Menâsik, bab(583), no:2666 (Ebû Hureyre'den)

saldırgan köpeğin öldürülmesine dair emri de şöyledir: İbn Ömer rivayet etmektedir. Peygamber (s.a.v.): “Beş şey vardır ki onları öldürmek haram değildir. Bunlar saldırgan/Akûr köpek, karga, çaylak, fare ve yılandır.”¹⁴⁹

Bu ve benzeri hadislerde de vurgulanan ve bütün metinlerde devamlı yer alan hayvan “saldırgan köpek” lafzıdır. Kişinin ihramlı¹⁵⁰ olup olmaması bu konuda önem arz etmemektedir.

Müslim’in¹⁵¹ rivayetinde adamın biri İbn Ömer’e ihramlı iken öldürülebilecek hayvanlar hakkındaki sorusu üzerine İbn Ömer’in Peygamber (s.a.v.)’in eşlerinden yapmış olduğu rivayette İbn Ömer hadisin başında “beş sınıf hayvan” ifadesini kullanmadığı gibi hadisin sonunda “namazda da öldürür.” ifadesini eklemiştir. O bu ifadeyle bu durumlarda öldürüleceğine cevaz vermektedir. Yine bu öldürülecek hayvanlar arasına altıncı olarak yılanı da eklemiştir. Bu ziyade konuyla alakalı diğer hadislerde görülmemektedir. Bu tariki Müslim Zuheyr b. Muaviye, İsmaili de, İsrâîl tarikiyle olmak üzere her ikisi de Zuheyr b. Cubeyr’den rivayet etmişlerdir.¹⁵²

Konuyla alakalı hadisler çeşitli lafızlarla rivayet edilmiştir. Bunlar: “Bu hayvanları öldürmekte günah yoktur”, “Öldürmelerine izin verdi”, “Öldürmelerini emir bu yurdu”, “İhramlı öldürebilir”

Yukarıdaki hadisleri tablo halinde gösterdikten sonra değerlendirme ve sonuçta gideceğiz.

	Kitap İsmi	Ravi	Köpek	Karga	Çaylak	Akrep	Fare	Yılan	Top. Sayı	Fazlalık
1. Hadis	Buharî	Âişe	X	x	x	X	X	---	5	--
2.Hadis	Buharî	Hafsa	X	x	x	X	X	---	5	---
3.Hadis	Buharî	Âişe	X	x	x	X	X	---	5	---
4. Hadis	Buharî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	---	5	---
5. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	---	X	---	4	fisk
6. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	---	X	x	5	fisk-Benekli karga
7. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	X	X	---	5	Fisk
8. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	X	X	---	5	Fisk
9. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	X	X	---	5	Fisk
10. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	---	5	

¹⁴⁹ Ahmed, Müsned, 6/33, 87, 122, 164, 259, 261 (Rivayetlerin tamamı Âişe’den); Müslim, Hac, 66, I, 856. (Âişe’den); Mâlik, Muvatta, Hac, bab(28), no: 88, 89, I, 356-57 (Her ikisi de İbn Ömr’den), 90 (Urve b. ez-Zubeyr’den)

¹⁵⁰ Nesâî, Menâsiku’l-Hac, bab(90), no:2838 (Âişe’den)

¹⁵¹ Müslim, Hac, bab(9), no: 74 , I, 858(İbn Ömer’den)

¹⁵² İbn Hacer, Feth, 6/46.

	Kitap İsmi	Ravi	Köpek	Karga	Çaylak	Akrep	Fare	Yılan	Top. Sayı	Fazlalık
11. Hadis	Müslim	Hafsa	X	x	x	X	X	—	5	fısk
12. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
13. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	x	6	Namazda öldür.
14. Hadis	Müslim	Âişe	X	x	x	X	X	—	5	fısk
15. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	
16. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	
17. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	
18. Hadis	Müslim	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	
19. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
20. Hadis	Nesâî	Âişe	X	x	x	—	X	x	5	Benekli karga
21. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
22. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
23. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
24. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	Fasıkcık
25. Hadis	Nesâî	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—
26. Hadis	Tirmizi	el-Hudrî	X	x	x	X	X	—	5	—
27. Hadis	Ahmed	el-Hudrî	X	x	x	X	—	x	5	Karga-fasıkcık
28. Hadis	Ahmed	Âişe	X	x	x	X	—	x	5	
29. Hadis	Ebû Davud	el-Hudrî	X	x	x	X	—	x	5	Karga-fasıkcık
30. Hadis	Darimi	İbn Ömer	X	x	x	X	X	—	5	—

Bu ve benzeri hadislerde de vurgulan ve lafızlar arasında farklılık olmayan tek şey “saldırgan köpek” lafzıdır. Kişinin ihramlı¹⁵³ olup olmaması bu konuda önem arz etmemektedir.

Konuyla alakalı hadisler 4 sahâbi’den rivayet edilmektedir. Bunlar Âişe, Hafsa, İbn Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî’dir. Bu hadislerden 10 tanesi Âişe’den, 2 tanesi Hafsa’dan, 15 tanesi İbn Ömer’den 3 tanesi de Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet edilmektedir. İbn Ömer’in 15 tane rivayetinden sadece Müslim rivayetinde bir hadiste bu hayvanların “namazda da öldürebileceğini” söylemektedir. Bu diğer rivayetlerinde yoktur. Müslim’im Âişe’den yapmış olduğu 6 tane rivayetten sadece bir tanesinde öl-

¹⁵³ Nesâî, Hac, bab(84), no:2828, V, 189.

dürülecek karganın sıfatı hakkında اَلْبَقَعَ / benekli karga ifadesi yer almaktadır.

Bu hadisi Saîd b. el-Müseyyeb, Âişe'den rivayet etmiştir. Bu rivayette karnında veya sırtında beyazı olan karga anlamına gelen اَلْبَقَعَ ziyadesi yer almaktadır. İbnul-Münzîr ve daha başkalarının ifadelerine göre hadisçiler bu şartı kabul etmişlerdir. İbn Huzeyme, mutlak olan hadisi mukayyed olana hamletmiş, İbn Battâl ise: “Bu ziyade sahih değildir.” itiraz etmiştir. Çünkü bu rivayet Katâde'nin Saîd'ten yapmış olduğu rivayet olup o da müdellis birisidir ve şaz kalmıştır. Keza İbn Abdi'l-Berr: “Bu ziyade sağlam değildir.”, İbn Kudâme: “Mutlak olan rivayetler daha sahihtir.” diyerek hadiste gelen اَلْبَقَعَ lafzına dikkat çekmişlerdir. İbn Hacer bu iddialara “Tedlis iddiasına gelince bu kabul edilemez, çünkü Şube müdellis olan şeyhlerinden rivayette bulunmamaktadır. Şube bu ziyadeyi muhakkak ki şeyhlerinden duymuştur. Bilakis Nesâî, en-Nadr b. Şumeyl-Şu'be kanalıyla Şu'be'nin Katâde'den duyduğunu açıklamıştır.” diyerek bu fazlalığın tedlis olmadığını dile getirir.¹⁵⁴

Yine Müslim'in rivayetlerinde 10, 12, 13 nolu hadislerde bu hayvanlar hakkında fasıklıkla sıfatlandırılmazken diğer rivayetlerinde bu hayvanlar fasıklıkla tavsif edilmektedir. Özellikle Buharî'nin rivayetlerinde hayvanlar hakkında bu tavsif yer almamaktadır. 27. ve 29. hadislerde karga hakkında “fasıkcık” ifadesi kullanılmaktadır. Ayrıca “kargayı taşlarsın ama öldüremezsın” şeklinde bir lafız farklılığı da bulunmaktadır. Her iki hadisin sahabî ravisi de Ebû Saîd el-Hudrî'dir.

Müslim'in¹⁵⁵ rivayetinde adamın biri İbn Ömer'e ihramlı iken öldürülebilecek hayvanlar hakkındaki sorusu üzerine İbn Ömer'in Peygamber (s.a.v.)'in eşlerinden yapmış olduğu rivayette hadisin başında “beş sınıf hayvan” ifadesini kullanmamış ve hadisin sonunda “namazda da öldürür.” ifadesini eklemiştir. O bu ifadeyle bu durumlarda öldürüleceğine cevaz vermektedir. Yine bu öldürülecek hayvanlar arasına altıncı olarak yılanı da eklemiştir. Bu ziyade konuyla alakalı diğer hadislerde görülmemektedir. Bu tariki Müslim Zuheyr b. Muaviye, İsmailî de, İsrâîl tarikiyle olmak üzere her ikisi de Zuheyr b. Cubeyr'den rivayet etmişlerdir.¹⁵⁶

Âişe'den gelen rivayetlerden 3 tanesinde akrep lafzı geçmemektedir. Bunlardan Müslim'de gelen iki rivayetin birisinde akrep yerine yılan kelimesi, gelirken diğerinde bir başka lafız gelmeyip öldürülecek hayvan sayısı 4 ile sınırlandırılmıştır. Keza Nesâî'de de akrep lafzı yerine yılan lafzı geçmektedir.

Hadislerde gelen “ihramlı ne yapar?” ifadesinden ve muhaddislerin bu tür rivayetleri hac kitaplarında incelemeleri; bu soruların farklı hac zamanlarında sorulduğu ve rivayetlerde değişik isimlerin yer aldığı düşünülebilir. Nitekim Aynî'nin düşüncesinin de bu yönde olduğu görülmektedir.

¹⁵⁴ İbn Hacer, Feth, 6/48.

¹⁵⁵ Müslim, Hac, bab(9), no: 66 , I, 856 (İbn Ömer'den)

¹⁵⁶ İbn Hacer, Feth, 6/46.

الْبَقَعُ lafzına gelince; âlimlerin dediği gibi tedlis olmadığı kabul edildiğinde, bu fazlalığın ravilerden herhangi birisinin öldürülecek karganın cinsi hakkındaki düşüncesi diye düşünülebilir. Nitekim *Kütüb-i Tis'a* hadislerinin dışında yer alan İbn Huzeyme ve İbn Münzîr'in rivayet ettikleri hadiste; kurt ve kaplan isimleri de zikredilmektedir. Ancak İbn Huzeyme, kurt ve kaplan kelimelerinin ravinin kelb-i akûr'un tefsiri olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷

Ebû Hanîfe (150/767) ve arkadaşları: “Haberde gelen köpek ve diğer hayvan türleri öldürülür. Onlar bunu kurda kıyas etmişler ve bunları öldürenlere fidye gerekmez; sırtlan, kaplan, panter ve domuz öldürenlere ceza gerekir.”¹⁵⁸ demişlerdir.

Buharî bu hadisi “İhramlı için katli caiz olan hayvanlar” başlığı altında işlemiştir. Aynî, hadiste zikri geçen hayvanların ihramlı iken öldürmek caiz ise, ihramlı olmayan kişiler için de mümkündür.¹⁵⁹

Kastallanî (923/1517), hadiste zikri geçen hayvanlar zarar verici hayvanlardır. Bunlardan karga ve çaylak zayıf bulduğu sığırın ve diğer hayvanların etini gagasıyla yer, gözünü çıkarır, şaşkın insanın elinden ekmeğini kapar. Bunlar kuşların en adisidir. Akrep de çok zehirli bir hayvandır. Vücutları ufak olmakla beraber zehirleri bir sığırı öldürmeğe kâfidir, şeklinde açıklamalarda bulunur.

Hadiste öldürülecek hayvanların sayısının bildirilmesi benzerlerinin bu sınıftan sayılmayacağına da işaret olabilir. Zira hadiste çaylak ve karga zikredilirken, bu hayvanların benzeri atmaca, şahin, doğan gibi yırtıcı kuşlara aynı kategoride zikredilmezler. Belki de bu hayvanların o dönemde fazlaca yarım adada bulunmamasından da kaynaklanabilir.

H-Keler/Kertenkele

Kertenkele olarak bilinen canlılar omurgalı hayvanlar gurubundan olup sürüngenler sınıfı içinde incelenirler. Kertenkele hayvanların yapı ve biyolojileri diğer hayvanlardan farklı bir yapıdadır. Genel olarak kertenkelenin yapısı şöyledir. Vücutları uzun ve yuvarlaktır. Kuyrukları çoğu zaman kendi vücudunun iki katı kadardır. Karınlarının alt kısmında 4 çift ayakları bulunur. Kertenkele ayakların başucunda 5 adet parmağı olup her parmağının uç kısmında sert kertinden oluşan tırnakları vardır. Bu tırnakları ile birçok yüksek alanlara tırmanır. Hatta 100 m yükseklikteki bir ağacın tepesinde dahi bir kertenkele ile karşılaşmak mümkündür. Kertenkelenin vücut derileri yaşadığı alana ve türüne göre farklıdır. Kertenkelenin bazılarında deri düz ve pulsuz iken bazıları pullu, bazıları sert dikenlidir. Kertenkeleler dünyanın her yerinde ve her kıtasında yaşadığı gibi yine kertenkele her ortamda yaşar öyle ki su içinde dahi yaşayanları dahi vardır. Kertenkeleler yaşam

¹⁵⁷ Aynî, Umde, 10/180.

¹⁵⁸ Azimâbâdî, Avnu'l-Mabûd, 4/239.

¹⁵⁹ Aynî, Umde, 10/180.

olarak sıcak havaları daha çok severler soğuk havalarda ve kış aylarında yuvalarına çekilip kış için hazırladıkları besinleri yer ve kış uykusu ile zamanını geçirirler. Kertenkele yaşam olarak besin buldukları her ortamda bulunurlar. Türlerine bağlı olarak uçan kertenkeleden tutun da suda yaşayanına kadar her türlü vardır.

Hadislerde öldürülebilecek hayvanlar arasında الوزغ/zehirli keler dediğimiz bir hayvan daha yer almaktadır. Alaca keler veya ağulu/zehirli keler denilen bu hayvana alacalı olduğu için bu isim verilmiştir. Çoğulu وَزَغ veya او زاغ dir.¹⁶⁰

Ümmü Şureyk haber verdiğiğine göre, Peygamber (s.a.v.) kendisine, “Zehirli keleri öldürmesini emretti”¹⁶¹ buyurmuştur.

Fakihe b. el-Mugire'nin cariyesi Sâibe, Âişe'nin yanına gittiğinde evinde bir kargı görür ve: “Ey müminlerin annesi bu kargıyla ne yapıyorsun?” diye sorar. Âişe de: “Şu zehirli kelerleri öldürüyoruz. Peygamber (s.a.v.) haber verdi ki İbrahim (a.s.) ateşe atıldığı zaman yeryüzünde bulunan bütün hayvanlar zehirli kelerin dışında ateşin sönmesi için uğraştı. Sadece o ateşin yanması için -ateşe- üfledi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) öldürülmelerini emretti.”¹⁶² diye, cevap verir.

Keler'in öldürülmesi hakkında yukarıda zikretmiş olduğumuz merfû hadislerin dışında sahabe ve tabiin uygulamalarında da kelerin öldürüldüğü görülmekte hatta öldürme işinin sadaka olacağı belirtilmektedir. İbn Abbâs: “Kim zehirli keleri öldürürse bu o kişi için bir sadakadır.”¹⁶³ derken, Katâde: “Kim zehirli keleri öldürürse bir kırat ecir verilir.”¹⁶⁴ der. İbn Ömer de: “Zehirli keleri öldürünüz. Zira o şeytandır.”¹⁶⁵ diyerek onun tehlikeli olduğuna dikkat çeker.

Bu emirlerin ve sahabe uygulamalarının hayvanın zehirli olmasından kaynaklandığını şayet insana zarar vermeden kaçıp giderse, ekolojik denge açısından öldürülmelerinin uzun vadede zarar olabileceğini düşünüyoruz.

İ-Eşek Arısı

Eşek arısı ya da Vespa, Vespidae familyasına ait yaban arısı cinsi. Türkiye'deki yaygın türü "sarıca" olarak bilinen Avrupa eşek arısıdır (*vespa crabro*). Gövdesi kıvrımsı sarı ve siyah çizgili olan eşek arıları oldukça iri yapılıdır; uzunlukları arıbeyinde 30 mm'yi, işçi arılarda 23 mm'yi bulur. Yeryüzünde geniş bir dağılım gösterir.

¹⁶⁰ Âsım Efendi, Kamus, 3/512.

¹⁶¹ Buharî, Bedu'l-Halk, bab(15), IV, 98; Enbiya, bab(8), IV, 112; Müslim, Selâm bab(38) no: 142-147, II, 1757-1758; Ebû Davûd, Edeb, bab(162-163), no: 5262, 5263, 5264 ; Tirmizi, Ahkâm ve'l-Fevâid, bab(1), no: 1482, IV, 76; Nesâî, Menasik, bab(85), no: 2829, V, 189; bab(115), no: 2883, 2884, V, 209; Darimî, Edahî, bab(27), no: 2006 ; Ahmed, Müsned, I, 176; 6, 83, 421, 462

¹⁶² İbn Mâce, Sayd, bab(12), no: 3231, II, 1076.

¹⁶³ Abdurrezzak b. Hemmâm, el-Musannef, (Tah: Habibu'r-Rahman el-Azamî), Beyrût, 1983, II. bsk., no:8396, 4/447.

¹⁶⁴ Abdurrezzak b. Hemmâm, el-Musannef, 4/447, no:8397.

¹⁶⁵ Abdurrezzak b. Hemmâm, el-Musannef , 4/447, no:8398.

ren bu yaban arıları, bazen kova büyüklüğünde olan yuvalarını ağaç kovuklarında, duvar oyuklarında ender olarak da toprak üstünde kurarlar. Yuvaların içi, çiğnenmiş bitkisel maddelerin tükürükle karışmasından oluşmuş, kağıda benzer peteklerle döşelidir. Eşek arıları ağızlarındaki dişleriyle ısırır. Ancak zorda kaldığı vakit iğnesini batırır. Bu iğne zehirlidir. Sokması çok ağrı veren eşek arısının zehiri, insanda ağır alerji tepkilerine yol açabilir.¹⁶⁶

Hadislerde öldürülebilecek hayvanlardan bir tanesi de eşek arısıdır. Ömer b. Hattab'a ihramlının eşek arısını öldürüp öldürülmeyeceği soruldu. O da yılan, akrep, fare ve eşek arısının öldürülmesini emretti.¹⁶⁷

İmam Şafîî, Mekke'de: "Bana Allah'ın kitabından ve Peygamberin sünnetinden istediğinizi sorun!" deyince Ubeydullah b. Muhammed b. Harun el-Fıryabî: "Allah seni islah etsin! Muhrim olan bir kişinin eşek arısını öldürmesine ne dersin;?" diye sorunca, Şafîî: "Evet, öldürür." demiş ve "*Bismillahirrahmanirrahim. Allah'ın rasulü size neyi vermişse alın ve neyi de yasaklamışsa ondan uzaklaşın.*" (Haşr, 7) ayetini okumuştur. Suveyd b. Gafle, Ömer b. el-Hattab'a muhrim kişinin yılan ve daha başka hayvanları öldürüp öldüremeyeceğini sordu. Ömer: "evet öldürür", dedi. Suveyd, eşek arısını da sordu, "evet öldürür ve الدبّة büyük eşek arısıdır, dedi.¹⁶⁸ الدبّة/ed-Dübre" hakkında bal arısında denmiştir.¹⁶⁹

J-Sinek ve Sivrisinek

Yine ihramlının ne yapıp yapamayacağı ile alakalı sorular arasında yer alan bir hayvan türü de sinek ve sivrisinek'tir. Bu konuda sahabeden İbn Ömer'e konuyla alakalı sorular yöneltildiği görülmektedir. Ebû Ümame, İbn Ömer'e "İhramlı sivrisinek öldürebilir mi?" diye sorunca, İbn Ömer: "Bir şey gerekmez."¹⁷⁰ diyerek cevap vermiştir.

Ubeydullah b. Ebî Ziyâd, Salim'i Mekke'de sivrisineği öldürürken görünce "Sivrisineği öldürüyor musun?" diye sorunca o da İbn Ömer'in akrep ve yılanların öldürülmesini emrettiğini söyler. Bunun üzerine Ubeydullah: "bunlar düşman mıdır?" diye sorunca, Sâlim: "Evet bunların hepsi düşmandırlar."¹⁷¹ der.

Âta, "İhramlının- sinek ve sivrisineği öldürmesinde bir beis yoktur."¹⁷² derken, Saîd b. Cubeyr, ihramlının sinek öldürmesi hakkında sorulan soruya: "Bir şey gerekmez"¹⁷³ demiştir.

¹⁶⁶ Vikipedi, ilgili mad.

¹⁶⁷ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, Kitabu's-Süneni'l-Kübrâ, Riyad, 1354.

¹⁶⁸ Ezrakî, Ahbaru Mekke, 3/13 (el-Mektebetü's-Şamile CD'den naklen)

¹⁶⁹ bkz: İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, 2/206.

¹⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 4/260.

¹⁷¹ İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 4/260.

¹⁷² İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 4/260.

¹⁷³ İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 4/260.

Ancak burada yer alan rivayetlere dikkatlice bakıldığında hadislerin merfu değil, mevkuf oldukları dikkate çarpmaktadır.

K-Kurt

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisler içerisinde kurdun da öldürülebileceği-ne dair rivayeti İbnu'l-Müseyyeb, Peygamber'den (s.a.v.) "*Muhrim yılan ve kurdu öldürür.*" rivayet etmiş, İbn Mesud da aynı hadisi merfû olarak rivayet etmiştir.¹⁷⁴

L-Vahşi, Zarar Veren Her Hayvan

Ebû Saîd el-Hudrî, merfu olarak Peygamber (s.a.v.)'in "*Muhrim yırtıcı hayvanları öldürür.*" dediğini rivayet etmiştir.¹⁷⁵

İbn Ömer'in yapmış olduğu rivayette ihramlının kurdu öldürebileceğini rivayet etmiş ve daha sonra kurttan maksadın fare, karga ve çaylak olduğunu söylemiştir. İbn Ömer'e: "Yılan ve akrep yok mu?" diye sorulunca, bu hayvanlar da onlardan sayıldığı söylenmektedir¹⁷⁶, demiştir.

Ali'den gelen rivayette de buna benzer bir ifade yer almaktadır. O, öldürülebilen hayvanlar arasında: "İhramlı kişi, siyah yılanı, engerek yılanını, ısırgan köpeği, kendisiyle savaşıp öldürür ve kargayı da taşlar"¹⁷⁷ diyerek farklı yılan türüne ve daha önemlisi "kendisiyle savaşıp öldürür" diyerek her türlü saldırganı bu kapsam içerisine sokar.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Allah tarafından bizlere en güzel örnek olarak takdim edilen Peygamber (s.a.v.)'in gereksiz yere köpeklerin ve diğer hayvanların öldürülmesini istemesi düşünülemez. Zira kendisi Hüdühüd, kurbağa, karınca, arı ve المصرد/göçeğen kuşu¹⁷⁸ kurbağa¹⁷⁹, kırlangıç¹⁸⁰, ve yarasa¹⁸¹'nin öldürülmesini ve hayvanlara eziyeti yasaklamış, Mekke'nin fethine giderken yolda yavrularını emziren köpeği ve yavrularına zarar gelmesin diye ashabından birisini görevlendirmişken¹⁸² köpekleri öldürmesinin hikmeti ne olabilir?

Yukarıda zikrettiğimiz bütün bu rivayetlerden anlaşılan Medine ve etrafında köpek itlafının yapıldığıdır. Bu itlaf hareketinde her ne kadar Cibrîl (a.s.)'in ifadesi etkili olmuşsa da o dönemde köpek nüfusunda çok artış olduğu ve insanlara zarar

¹⁷⁴ Beyhakî, Marifetu's-Sünen v'el-Âsâr, 9/36, no: 3309 (el-Mektebetü's-Şamile CD'den naklen)

¹⁷⁵ Beyhakî, Marifetu's-Sünen v'el-Âsâr, 9/36, no: 3309.

¹⁷⁶ Ahmed, Müsned, 10/155, no:4619.

¹⁷⁷ Zeyd b. Ali, Müsned, s.123.

¹⁷⁸ Darimî, Edahi, bab(25), no: 1995 (İbn Abbâs'tan)

¹⁷⁹ Beyhakî, Sünen, 9/318.

¹⁸⁰ Beyhakî, Sünen., 9/318 (Konuyla alakalı her iki rivayette munkatî' bir haberdur. Konuyla alakalı Hamza en-Nusaybî'nin müsned bir hadisi olmakla beraber hadis uydurmakla itham edilmiştir.)

¹⁸¹ Beyhakî, Sünen, 9/318.

¹⁸² Vakidî, Muhammed b. Ömer, Kitabu'l-Megazî, (Tah: Mardson Jones), Beyrût, 1966, 1/804.

verdiği ve meskenlere girerek kaplara battığı ve pislediği gözlenmektedir. Kapı, pencere gibi evi dışarıdan gelen varlıklara karşı engel olan eşyaların yetersiz oluşu köpeklerin mescide, evlere rahatlıkla girebildiğini kaplara battığını hatta karyolanın altına girip yattığı yukarıda verdiğimiz rivayetlerde açıkça görülmektedir. Nitekim Abdullah b. Ömer'in: "Ben bekârken mescitte sabahlardım. Köpekler mescide girer çıkarlar hatta bevl ederlerdi de, Peygamber (s.a.v.) bundan dolayı (mescidi yıkamak için) hiç (su) serpmezlerdi.¹⁸³ İfadesi de buna işaret etmektedir.

Hız. Âişe'nin rivayetinden köpeklerin öldürülmesi ile alakalı herhangi bir emir görülmemektedir. Halbuki Meymûne'nin rivayetinde olayın akabinde öldürme emri görülmektedir. Bu iki hadis beraberce ele alındığında Âişe'nin rivayet ettiği durumun daha önce olduğu düşünülebilir. Meymûne'nin rivayetinden olayın bir kez daha cereyan ettiği ve yine Cibrîl'in (a.s.) gelmemesinin bir köpek olduğunu anlayınca bu sefer insanları rahatsız edecek artan köpek nüfusunu da kontrol altında tutmak için böyle bir emir vermiş olmalıdır. Ancak ashabın öldürme işinde aşırıya kaçtıklarını fark edince "Eğer köpekler de bir topluluk olmasaydı" şeklinde buyurarak öldürme işini bazı şartlarla sınırlandırmıştır. Buradan da çevreye vermiş oldukları rahatsızlıktan dolayı da böyle bir emrin verildiği düşünülebilir.

Akûr olan köpek eğer kuduz anlamıyla tercüme edilirse zaten böyle bir hayvanın öldürülmesi tıbben gerekli olmaktadır. Böyle bir köpeği kişi ihramlı olsun veya olmasın öldürmesi gereklidir. Biz Akûr kelimesinin kuduz olarak değil saldırgan olarak tercüme edilmesinden yanayız. Zira gerek sahabe gerekse tabiin ulemasından birçok kişi yukarıda verdiğimiz rivayetlerde görüldüğü gibi böyle anlamaktadır. Eğer bu kelimeyi saldırgan olarak anlarsak saldırgan olan böyle bir hayvanın öldürülmesinden daha başka ne olabilir. Özellikle günümüzde Pitbul gibi değişik saldırgan köpek türlerinin çoğaltılması, satılması ve bahis oyunlarının yasaklanması kamuoyunda tartışılmaktadır.

Hadiste yer alan yılan, akrep ve fare gibi hayvanlar hem o gün hem de bugün haşerattan sayılmaktadır. Tabiatın besin zinciri içerisinde bir başka hayvanın besini olan bu hayvanlar fare dışında insanlara çok fazla yaklaşmayan hayvanlardır. Ama bir şekilde insana zarar vermeye başlamışsa itlaf edilmelerinde sakınca olmayacağı hadislerde izaha kavuşturulmuştur.

Yine hadislerde dikkat çeken bir husus da Peygamber'in (s.a.v.) gereksiz yere köpek beslenmesine sıcak bakmadığı hatta bunu kişinin ecrinden eksileceği ile korkutmaktadır. Günümüzde gereksiz bir şekilde evlerde ya da daha başka yerlerde köpek beslemenin dinen kişiyi manevî zarara soktuğu anlaşılmaktadır. Başboş köpeklerin çevreye zarar vermediği müddetçe öldürülmemeleri, belediye veya daha başka kamu kurumlarınca bir şekilde bu hayvanları koruma altına almaları

¹⁸³ Buhârî, Vudû', 33, I, 51.

gerekmektedir. Bununla birlikte bazı selef âlimleri gibi, esasen hadislerde yer alan bu hayvanların dışında mesela domuz, çekirge ve benzeri hayvanların insanlara ve mahsule zarar veriyorsa öldürülmesinde bir sakınca olmayacağını düşünüyoruz.

İbn Cureyc: “İhramlı iken eti yenmeyen hayvanı öldürürsen bir ceza gerekmez.” derken yine gereksiz yere bu hayvanların öldürülmesini yasaklamış düşmanlık yapması veya sıkıntı vermesi durumunda öldürülebileceğini belirtmiştir.¹⁸⁴ Konumuzla ilgili güzel bir tespit olan bu açıklama günümüz içinde geçerli olsa gerek.

Kaynaklar

- » Abdurrezzâk b. Hemmâm, el-*Musannef*, (thk: Habibu'r-Rahman el-Azamî), Beyrût, 1983, II. bsk.
- » Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhul-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an-i-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrût, 1985, IV. bsk.
- » Âsım Efendi, *Kamus*, İst., 1305.
- » Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislerle Göre Şeytan*, İst., 1996.
- » Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh Sahihî'l-Buhârî*, Kahire, 1972.
- » Azim Abâdî, Ebu't-Tayyib M. Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-Mabûd Şerh Süneni Ebi Davud*, Beyrût, 1990.
- » Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Kitabu's-Süneni'l-Kübrâ*, Riyad, 1354.
- » Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İst., 1981.
- » Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdissamed et-Temimî es-Semerkindî, *Süneni'd-Darimî*, (Kontrol: Muhammed Ahmed Dehmân), trh., byy.
- » Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, İst., 1981.
- » Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst., 1979.
- » Ezrakî, *Ahbaru Mekke* (el-Mektebetü's-Şamile CD'si)
- » Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî, et-Tefsiru'l-Kebîr/ Mefatihü'l-Gayb, Beyrût, 1420, III. bsk.
- » Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Tekmilatu'l-Menhel*, (el-Mektebetü's-Şamile CD'si)
- » İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Ebî Şeybe İbrahim b. Osman b. Ebî Bekr el-Kûfî, *Musannef İbn Ebî Şeybe fî'l-Ehadîs ve'l-Âsâr*, (Tah: Saîd el-Lahm), Beyrût, 1989, I. bsk.
- » İbn Hacer el-Askalanî, Şerefüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî Şerh Sahihî'l-Buhârî*, Beyrût, trh.,
- » İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemi en-Nisâburî, *Sahih İbn Huzeyme*, (thk: Muhammed Mustafa el-Azamî), Lübnan, 1980.
- » İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilu Mühtelifi'l-Hadis*, (el-Mektebetü's-Şamile CD'si)
- » İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, İst., 1981.
- » İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-Afrîkî el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, 1993, Beyrût, II. bsk.
- » İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, (thk: Tahir Ahmed ez-Zâvî-mahmud Muhammed et-Tanahî), Kahire, trh.
- » Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (nşr: M. Fuad Abdulbaki), İst., 1981.
- » Muhammed Esed, *Kuran Mesajı – meal-tefsir*, (çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İst., 1999.
- » Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfazî'l-Kur'ani'l-Hakim*, Beyrût, trh.
- » Münâvî, Muhammed Abdu'r-Rauf, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-sağîr*, Mısır, 1938, I. bsk.
- » Müslim, İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, İst, 1981.
- » Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, (Suyutî'nin şerhi ve es-Sindî'nin haşiyesi ile birlikte), İst., 1981.
- » Nevevî, Muhiddin Ebi Zekeriya b. Şeref, *Şerh-i Sahih-i Müslim*, (Tah: Halil el-Mets), Beyrût, 1987,
- » Sâbü'nî Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, İst., trh.,
- » Tirmizî, Ebû Ali Muhammed b. İsa, *Sünen*, İst., 1981.
- » Vakîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Megâzî*, (thk: Mardson Jones), Beyrût, 1966.
- » Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Fayd el-Mürtedâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrût, trh.
- » Zeyd b. Ali b. Hüseyn, *Müsned*, Beyrût, (Cem eden: Abdulaziz b. İshâk el-Bağdadî), 1983.

¹⁸⁴ Abdurrezzak, Musannef, 4/442, no:8373.

TÜRKİYE’DE DİNDAR MÜSLÜMANLARIN MARUZ KALDIĞI DIŞLAMA ÜZERİNDEN AÇIĞA ÇIKAN HAK ÇATIŞMALARI*

Muhammet ÖZDEMİR**

Özet

Bu çalışmada, dilin dünya algısını ve dünyada varolmayı belirlemesi ve yönetmesi şeklindeki felsefi saptamadan hareketle yeni Türkçede edinilmiş alışkanlıklar üzerinden dindar Müslümanlara yansıyan hak ihlalleri soruşturulmaktadır. Akademik ve bilimsel algıların yanı sıra tarihsel ve politik arka planların da ele alındığı çalışmada, örnek bazı metinler yapıbozuma uğratılmakta ve dindar Müslüman kavramı etrafındaki algıların bilinçaltına inilmektedir. Dille ilgili her türlü etkinliğin bir bütünü olarak yeni Türkçe kültürde ‘dindar Müslüman’ kavramının ima ettiği insan tipi, genelde sanılanın aksine yaşamaya yeterince hak sahibi değildir. Temel sav, dindar Müslüman kimliğinde ötekileştirilen unsurlar olmaksızın dindar bir insanın kendine bile bir ‘normal algı’ üretemediğidir. Bu, bir çeşit psiko-teolojik travmadır ve derinlemesine incelenmesi lüzumludur. Bu bakımdan çalışma, Türkçedeki ‘dindar Müslüman’ kavramını da yapıbozuma uğratmakta ve sonra onun asılları olarak varsayılanların durumlarını değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Dil, Toplum, Kültür, Hak, Adalet, Psiko-teoloji.

Conflicts of Right which Appear over the Marginalisation of the Pious Muslims in Turkey

Abstract

In this study, violations of right which reverberate to the pious muslims over the newly-acquired habits in Turkish with the motive of philosophical detection in the form of determining and managing the world perception of the language and its determining the existence in the world are being investigated. In the study where historical and political backgrounds, besides academic and scientific perceptions, are handled, some sample texts are being exposed to deconstruction and the subconscious of the perceptions around the concept of "pious muslim" is explored. The type of human which is implied by the concept of "pious muslim" in the new Turkish culture as the whole of each event about the language doesn't have enough right for living, as opposed to popular belief. The basic argument is that a pious person can't produce a normal perception even for himself/herself without marginalised elements within the pious muslim identity. This is a kind of psycho-theological trauma and needs a deep examination. With this aspect, this study also deconstructs the concept of "pious muslim" and then evaluates the conditions of what are considered as its principals.

Key Words: Human, Language, Society, Culture, Right, Justice, Psycho-theology

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, özellikle postmodern dönemde çoğunlukla çeşitli dinlerin dindar müntesiplerinin lehine olmak üzere, kültürel çoğulculuk bakımından küresel çapta genişleyen hak kavramı ve toplumsal meşruiyetlere dayanarak, Türkiye’de dindar Müslümanlar üzerinden olgusallaşan ikincilleştirmelere ve olumsuz ilişki tarzlarına değinmek ve bunun psikanalitik temellerini aydınlatmaktır. Söz konusu akademik bağlamda öncelikle verili olumsuz durumun bilinçaltını yöneten tarihsel, entelektüel ve politik arka planlar soruşturulacak, ardından siyaset ve hukuk felsefelerindeki yeni gelişmelere işaret edilerek yenedünyada birer hak ihlali olarak anlaşılan dinsel ötekileştirmelerin betimlenmesine yer verilecektir. Neticede çağdaş fırsatların yönetebileceği yeni ilişki tarzlarına göndermede bulunularak aydınlanmadan miras kalan ve dinlerle dindar insanları olumsuzlayan her türlü yaklaşımın aynı zamanda bir insan hakları ihlaline yol açtığı üzerinde durulacaktır. Mevzubahis olan çerçevede Türkiye’de önemli hak ihlalleri ve suni çatışma alanları bulunmaktadır. Bu çalışmanın temel savı, fazla etüt edilmeksizin Türkçe düşünmenin ilkeleri haline getirilen aydınlanmacı indirgemelerin bir çeşit yerel oryantalistleşmeyi sağlamasının yanı sıra Türkiye’de hala özellikle dindar Müslümanlar üzerinden olgusallaşan antropolojik bir aşağılamanın bilinçli olarak devam ettirildiğidir. Hala nüfus yoğunluğunda çoğunluğu elinde bulunduran merkezin çeşitli taleplerine yukarıdan ve dışlamacı bir üslupla yaklaşmakta ve sözgelimi ateist teolojinin üstünlüğü dindar Müslümanlara dayatılmaktadır. Bu durum incitici olduğu ölçüde küresel çapta belirginleşen yeni gelişmelere aykırı bir olgudur. Yeni tarih ve kültür yazımları, söz konusu olumsuzluğun başka türlü olmasını gerektirmektedir.

TARİHSEL VE ENTELEKTÜEL ARKAPLAN

Mete Tunçay, David Hume’un dinin kurumsal gerçekliğini olumsuzlayan iki temel eserini bir araya getirerek *Din Üstüne* adıyla Türkçeye tercüme ettiği eserin önsözünde, yazarın dine yönelttiği keskin eleştirilerin günümüzde bile hala cevapsız kaldığını öne sürmektedir (Tunçay, 2004: 10). Tunçay’ın söz konusu değerlendirmesinin Türkçede yapılmış olması, dile getirdiği öznel hükmün İslâm için de geçerli olduğunu ve bir bütün olarak dinlerin modern dönemde talihsiz bir yetersizlikle karşı karşıya kaldıklarını tazammun etmektedir. Burada okurun kolaylıkla yaka-

* Bu çalışma, 19-21 Haziran 2013 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi’nde düzenlenen “European Conference on Social Science Research” adlı uluslararası kongrede “Türkiye’de Müslüman Dindarlar Üzerinden Olgusallaşan Hak Çatışmaları” başlığı altında sunulmuş bildiri metninin gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd.Doç.Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. muhammetozdemir34@yahoo.com, muhammet.ozdemir@ikc.edu.tr

layamadığı indirgemeciliğin yanı sıra bilgi-iktidar ilişkisinde kendine ikincil bir konum edinen muhafazakâr söylemlerin -mesela George Berkeley, Edmund Burke ve Maurice Blondel’deki içerimlerin- göz ardı edildiği ve din-dünya münasebetleri üzerine önemli bir literatür ortaya koymuş sözgelimi İslâm felsefesinin bilinçli olarak ihmal edildiği görülmektedir. Bu durum, modern dönemde İslâm’ın en azından algılanma tarzı bakımından başına gelenlerin güzel bir örneğidir (Attas, 2003: 73).

Çağdaş Fransız psikanalistlerden Jacques Lacan, insanı veya özneyi kuran ve onun neliğine bir muhteva kazandıran esas olgunun dil olduğunu belirtmekte, Michel Foucault da bilgiyle dil arasında zorunlu bir kesişmenin bulunduğu ve dilin pek kolay anlaşılmayan aritmetik ilişkilere ait bir zamana bağlanmakta olduğuna işaret etmektedir (Mitchell&Black, 2012: 216; Foucault, 2006a: 139-147). Lacan, özbilinç oluşumunun yapısal gerçekliği olarak dilden yola çıkmakta ve dilbilimi bir çeşit bilinçdışı formülasyonu olarak almayı önermektedir. İmge ile anlam arasında kurulmuş ilişkilerin zaman içerisinde yarattığı alışkanlıklar, bir öznenin bilinçaltını ele verir. Bir öznenin bilinçaltı, en iyi onun anlamı dile getirilse seçtiği sözcüklerden ve dili kullanma alışkanlığından elde edilebilir. Foucault, sadece dil ile yetinmeyerek dilsel alışkanlıkların somutlaştığı kurumsallıklardan da öznenin bilinçaltına erişebileceğimizi düşünür ve bilgi edimine, akademik söylemlere ve onun yol açtığı toplumsal alışkanlıklara arkeolojinin uygulanmasını önerir. Ona göre, dilsel alışkanlıklarımızın yanı sıra onun içerisinde gerçekleşen mesela bilimsel etkinliklerimizde de bilinçaltımızın bir çeşit izi mevcuttur (Başer, 2012: 126-154; Foucault, 2011a). Analitik felsefe geleneğinden yetişen çağdaş bir yazar olan John R. Searle, bireysel niyetlilikle söz edimleri arasında bir irtibat kurmakta ve düşünce teorisi ile dışsal gerçekliğin doğrulanmasını doğrudan dilsel alışkanlıklarla ilişkilendirmektedir. Ona göre insana ait gerçeği izleyebilmenin en güvenilebilir zemini dildir. Özellikle toplumsal bir meseleyi ele alıyorsak dil göz ardı edilemeyecek bir olgudur (Searle, 2005a: 220-230; 2005b: 83-91; 2006: 24).

İnsan bilincinin ve söz konusu olgunun en kusursuz tezahürü olarak görülen bilimin derinliklerine ilişkin yapılan yukarıdaki saptamalar, bizim öncelikle modern dönemde edinilen dilsel alışkanlıklar ve söylemler üzerinde durmamızı gerektirmektedir. Çünkü bir taraftan ağırlıklı Müslüman toplumların bir arada yaşadıkları medeni bir bağlamdan fazla olarak bir din olmayan Devlet-i Aliyye Osmâniyye’nin son iki yüzyıl içerisinde pek dindar olmayan devletlere karşı uğradığı mağlubiyetlerin teolojik tartışmaları öncelemesinin kanıksanması,* bir taraftan İslâm’ın mo-

* Çalışma boyunca önemli bir kavram olan “teolojik tartışmalar”ın biraz izah edilmesinde fayda vardır. Postkolonyalist literatürde saygın bir konumu bulunan Bryan S. Turner, Müslüman zihniyetin modernleşmesini şarkiyatçı bağlamların yanı sıra ekonomik, askeri ve siyasi mağlubiyetlerden kaynaklanan bir teolojik travma ile izah etmeye çabalamaktadır. Ona göre, Avrupa’nın sömürgeci yayılımı dindar Müslüman zihinlerde kesin bir teodise (ilâhî adalet/kötülük) sorununa yol açmıştır. “İslâm eğer doğru bir dinse, kâfirler nasıl böyle bu kadar başarılı olabiliyorlardı? Bu soruya Müslümanların cevabı, hayli farklı reformist hareketlerin paylaştığı “Hristiyanlar güçlü, çünkü onlar →→

dern dönemde yeniden kurulması gereken bir tarih ve muhteva olduğunu kabul ettiren Batı'nın ürettiği şarkiyatçılık bağlamı ve bir taraftan da ulus-devlet anlayışlarının nihai hakikat olduğunu ima eden siyasi yapılanmaların, Katolik Kilisesi'nin şahsında bütün bir Hristiyanlığı aşağılayan fikirlerin İslâm için de geçerli olduğunu dolaylamaları; fazla bir gayesi olmayan çeşitli dilsel alışkanlıkların edinilmesine, birtakım indirgemeci söylemlerin üretilmesine ve bunu meşrulaştıran bilimlerin yaratılmasına zemin hazırlamıştır. Dindar Müslümanların maruz bırakıldıkları atmosferin daha toparlayıcı ve esas sorunlara nüfuz edici bir tarzda ele alınabilmesinin yolu, tüm bu söylem alanlarında kendini gösteren dilsel şemanın incelenmesidir. Aksi takdirde birbirinden farklı soruşturulması gereken birçok ilişki tarzı ve ayrımı bulunmakta; bunlardan herhangi birine yapılacak kapsamlı bir değini de bizi temel sorun bağlamımızdan uzaklaştırmaktadır (Öztürk, 2013: 293-303; Köse, 2014: 56-64).

Modern dönemde dindar Müslüman özneyi olumlu veya olumsuz anlamda inşa eden üç temel söylem bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, İslâm medeniyetinin son başarılı veya görece başarısız halkası olarak işlenen Osmanlı'nın siyasi ve ekonomik hâkimiyetini kaybedişidir. İbrâhim Müteferrika'nın 1732 yılında basılmış olan eseri *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem*'den başlayarak daha sonra Cemil Meriç'in "Sen Bir Az-Gelişmişsin" sitemine değin uzanan ve hala sürdürülen Türkçe soruşturmalarda özellikle Hristiyan bir Avrupa karşısında gerileyen Osmanlı kavminin eldeki durumu teolojik bir tartışmadan azade kılınamamakta ve sorun doğrudan İslâm kelamıyla ilişkili bir "geri kalmışlık" söylemini meşrulaştırmaktadır (Müteferrika, 2000: 23; Lewis, 2007: 221-222; Meriç, 2011: 82-83, 98, 101). Müteferrika'nın incelemesi şarkiyatçı temsillerden öncedir ve henüz İslâm teolojisiyle terakki (kapitalistleşme/özgürleşme) arasında kurulmuş olumsuz bir ilişkilendirilme mevcut değildir. Nitekim Müteferrika, söz konusu eserinde hala edilgen olmayan ve yukarıdan bakan Osmanlı edasını sürdürmektedir. Fakat Meriç'in aynı

→ →

gerçek Hristiyan değiller; Müslümanlar güçsüz çünkü onlar da gerçek Müslüman değiller" tezinde görülür. Gerçek Müslüman olmak için..." Turner, İslâm'ın kutsal kitabının akla, pozitif çabaya, ancak bir toplumun kendisini değiştirmesiyle Allah'ın onların durumlarını değiştirmesine ilişkin kuralla değinilerinin modernleşmede sürekli anılmasını böyle bir sorunun bilinç-dışlaştırılmış örnekleri olarak okumaktadır. Hayatta daha önce alışılmamış bir süregelen yenilgi psikolojisinin hayattaki her detayı dinsel bir tartışmaya dönüştürme refleksi ürettiğini ve bunun da sağlıklı olmadığını dolaylı bir üslupla vurgulamaktadır. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev.: Ahmet Demirhan, 2. Baskı, 1997, İstanbul, s. 99-101; krş. a.mlf., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*; çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2. Basım, 2003, İstanbul, s. 65-83, 133-135. Edward W. Said ve Talat Asad gibi başka postkolonyalistlerde görüldüğüne benzer şekilde Turner da burada, Michel Foucault'nun bilgi ve söylemlere uyguladığı arkeolojik yöntemi izleyerek İslâmî düşünsel süreçlere psikanaliz uygulamaktadır. Bkz. Andrew N. Rubin, "Edward Said (1935-2003)", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, editör: Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, 2007, Ankara, s. 32; krş. James Clifford, "Oryantalizm Üzerine", a.g.e., s. 146-148. Biz çalışmamızda postkolonyalist okumanın önerdiği arkeolojik okumayı –bir tür sosyal bilimsel psikanalizi-, yirminci yüzyılda geliştirilmiş dile dayalı Lacancı ve Foucaultcu psikanalist okuma yöntemini ve analitik dil-dünya-düşünce teorilerini, Türkiye'deki dindar Müslümanların toplumsal görünürlük ve epistemolojik meşruiyet bağlamında maruz kaldıkları haksızlıkları yeterince anlayabilmek için birleştirmeyi öneriyoruz.

sorunu tartıştığı tarihsel bağlam, İslâm ile terakki arasındaki ünlü tartışmaların ve terakki ile olumlu insani kazanımların birbirine eşitlendiği söylemlerin – mesela “aydınlanma insan için en iyisidir”- sonrasındadır. Bu nedenle Meriç’in yaklaşımında bir çeşit edilgenlik ve mahcubiyet hissedilmekte, ayrıca özel olarak Doğu’ya değil, sadece İslâm’a mensubiyetten duyulan bir üzgünlük kendini ele vermektedir (Meriç, 2011: 82-83, 91, 101, 179-180).

Osmanlı’nın siyasi ve ekonomik sahalarda gerilemiş olması, onun aslında insani manada gerilemiş olduğuna yorulmakta ve sorun bir anda İslâm teolojisinin temel bir sorunu haline gelmektedir. Sözgelimi önce İsmet Özel’in ve sonra onun etkisinde Mehmet Murat Karakaya’nın aynı soruna dair çalışmaları çoğunlukla İslâm teolojisinin bir insan için ne kadar kusursuz olduğunun sorgulandığı ve esas tartışmanın arka plandaki sorgulama üzerinden sürdürüldüğü çalışmalardır (Özel, 2011; Karakaya, 2010). Mesela yine Türkçe yazan ve laik bir çerçevede kalmayı tercih eden Zeynep Direk’in, aydınlanmacı uzantıları veya terakkiyi insani veya ahlaki bakımdan mahkûm eden değinileri göz önünde bulundurulduğunda, mesele- nin teolojik boyutuna yapılan göndermelerde hissedilen edilgenlik daha fazla anlaşılır olmaktadır. Direk, aydınlanmanın bir en iyi olduğunu reddetmenin yanı sıra onun insanlar arasına sınıfsal katmanlar koymak ve bazı insanları dışlamak konusundaki ustalığını eleştirmektedir. Ona göre, aydınlanmanın bilinçaltında ‘doğa’nın yerine ‘insan’ konulmuş ve Batı insanı üzerinden dayatılan yeni doğal gerçekler başkalarının yazgısındaki tüm kötülükleri meşrulaştırmıştır (Direk, 2005: 108-109). Direk’in değinisinde amaçlanan, aydınlanma ve terakkinin insanlar açısından birer talihsizlik olduklarının dile getirilişi değildir, tersine insan olmanın başka birçok meşru tarzının bulunabileceği ve söz konusu başka tarzların da eldekenden daha iyi olmalarının aklen mümkün olduğudur.

Terakkinin olağan bir tarihsel hâdise olduğu ve Osmanlı’nın siyasi düşüşündeki temel etkenin din olmadığı teslim edilemediğinde –daha sonra geleceği üzere esas itibarıyla din yüzünden geri kalındığı söylemi, Katolikliği mahkûm eden aydınlanma yazarlarının ortak bir temasıdır-, bundan sonra dinsel metinlerin, ilerleme ve kapitalistleşmenin meşrulaştırıldığı psiko-teolojik bir kabul üzerinden yorumlanması söz konusu olacaktır. Tahsin Görgün’ün dolaylı biçimde ifade ettiği üzere, burada esas olan dinin doğru anlaşılması değildir, aynı dinden duyulan mahcubiyetin giderilmesidir. Görgün’e göre, artık dinsel metinlerin doğru anlaşılması bir sorun değildir, aslında mesele dinin bir problem olmasıdır (Görgün, 2003: 13). Böylece dindar Müslümanların kendi inanç dünyalarını sadece bu tarzda ilgilendirmeyen bir sorunu miras olarak almak durumunda kaldıklarına, ayrıca daha sonra Marksist eleştiriler karşısında uğrayacakları muhtemel edilgenliklere karşı kapitalizme sahip çıkma özlemiyle hareket ettiklerine tanık oluyoruz (Lapidus, 2010: 91-97). Önce Osmanlı’dan dolayı kapitalistleşmeyi teolojik olarak sahiplenmek, sonra da Marksist eleştirinin teolojik etikle örtüşen unsurlarından dolayı

aynı kapitalizmi reddetmek nasıl bir öz bilinç yaratabilir? İslâmiyet'in içinde gerilemeyi tetikleyen unsurların bulunduğu tezi, esas itibarıyla dinsel meşruiyeti olumsuzlayan aydınlanmacı bir tazammuna göndermede bulunduğu halde kendini doğru tek içerim olarak gösterir ve böylece hem kapitalist söylemlerin, hem de Ortodoks Marksist söylemlerin kurumsal dinleri reddedişlerindeki müştereklik dindar Müslümanları çözümsüz bir travmaya sürükler. Dindar Müslüman özneyi kuran ilk dilsel alışkanlık veya söylem budur.

Dindar Müslüman özneyi sadece Türkiye'de değil, küresel çapta kuran ikinci söylem tarzı şarkiyatçılığa aittir ve söz konusu söylemin meydana getirdiği bağlamın yarattığı tahribat bazen daha güçlü teolojik yansımalarda bulunmaktadır. Edward William Said'in dikkat çektiği bir söylem tarzı ve artık bağımsız bir bilimsel araştırma alanı olarak şarkiyatçılık, Müslüman öznenin tarihsel ve kültürel olarak aslında ne olduğunu dile getiren ve onu edilgenleştiren politik icraatların ona ne kadar faydalı olduğunu meşrulaştıran bir psikolojik ilişkiler ağı yaratmaktadır (Said, 2000: 69-86). Kayda değer manada XIX. yüzyıldan itibaren yeryüzünün yeni tek öznesi haline gelen Batı'nın, dünyanın belirli bir coğrafyasını özellikle İslâmiyet'ten dolayı olumsuzlayan ve mahkûm eden bir söylem tarzıyla insanın evrensel serüvenine zarar verdiği tespitini yapan Said bile eleştirdiği psikolojik iklimden kurtulamamakta ve zaman zaman İslâm'ı temsil sorununun onun mensupları tarafından meşrulaştırıldığını öne sürmektedir (Said, 2010: 350). Türkiye'de oryantalizm eleştirileri çerçevesinde son on yıllarda gelişen literatüre önemli bir katkıda bulunmuş olan Hilmi Yavuz, "hayalî İslâm" ve "hayalî doğu" kavramsallaştırmalarıyla yaklaştığı meselede, dindar Müslümanlar açısından ortaya çıkan travmatik duruma işaret etmekte; fakat dünyanın merkezinde Avrupa'nın bulunuşunu psikolojik olarak meşrulaştırmaktan kurtulamamaktadır (Yavuz, 1999: 124-125). Nitekim aynı yazar, yeterince uzun bir süre küresel ölçekte bir özne olmayı başaran Osmanlı'nın bir kimliğe sahip olmadığını öne süren örnek yaklaşımlardan birini incelediği bir yerde, kimliğe ilişkin tartışmaların bile edilgen bir iklimin ürünü olduğunu söyleyememektedir (Yavuz, 1998: 101-104). Şarkiyatçılık bağlamında burada önemli ve rahatsız edici olan ayrıntı, kültürel temsili yapılan öznelere özellikle dindar Müslümanların, insani bir yeti olarak kabul edilen dilden ve kendini temsil kabiliyetinden yoksun olduklarının varsayılmış olmasıdır. Kuramsal yaklaşım ve mantıksal tazammun bakımından bir dili bulunmayanlar insan olarak kabul edilmediğinden, dindar Müslümanlara bir hayvanat bahçesinin üyelerine yaklaşıldığı tarzda yaklaşılmakta ve genellikle onların belgeselleri yaratılmaktadır. Dindar Müslümanların tarihine ilişkin yabancı kültür yazımlarının yanı sıra içten onlara ilişkin antropolojik çalışma yapan araştırmacıların yapıyor oldukları, çeşitli belgeseller yaratmaktadır (Said, 2000: 43-68; 2010: 350; Mufti, 2007: 320; Carrier, 2007: 464). Daha sonra söz konusu belgesellerin mantıksal içerimlerine uygun anlayışların benimsenip benimsenmemesi nispetinde dindar Müslümanların bilim yapıp yapmadıklarından söz edilmektedir. Şarkiyatçılık sorunsalında meselenin,

Kıta Avrupası ve Kuzey Amerika’nın küresel ölçekteki siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyetinden kaynaklandığı ve evrensel bir insanlık adına öncelikle söz konusu egemenliğin kırılması gerektiği üzerine herhangi bir biçimde durulmamaktadır. Meselenin bu yönüyle vaz edilmeyişi, İslâm’ı teolojik bir bağlam olarak tartışan dindar Müslümanların da kendilerine haksızlık etmelerine ve teolojiyi şarkiyatçı bir tonda ele almalarına yol açmaktadır. İslâm Peygamberi’nin modern evrensel insan hakları beyannamesine riayeti, kadınların oy hakkının İslâm’da önceden meşrulaştırılmış olması ve köleliğin aslında zamana yayılarak çözülmesi gibi İslâm kelamını ilgilendiren pek çok konu, asıllarından memnuniyetsizlik duyularak alınılmakta ve zamanla Müslüman öznenin İslâm tarihine yabancılaştırılmasının yanı sıra insan olmak bakımından edindiği özsaygının yetersizliği olağan kılınmaktadır. Bunun tabii bir uzantısı olarak örneğin İslâmiyet’in teolojik ve hukuki ayrıntılarından onun yayıldığı coğrafyalara değin her bir tarihsel unsur, özellikle Batı’daki benzerlerine uygunluk kıstası bakımından anlamlandırılmakta ve bir değer görmektedir. İslâm fıkıhından “ibadetler” bölümünün atılarak bu medeni haklar düzenlemesinin “İslâm hukuku”na indirgenmesi ve klasik Müslüman filozofların, Yeniçağ ve aydınlanma yazarlarına ait eserlerde hedeflenen tazammunlara uygunluk esasına göre çağdaş kavramlar açısından incelenmeleri söz konusu uzantının daha özel örnekleridir. Böylece dindar Müslüman özne, kendine ait olanı, ötekinin bakış açısından edinmekte ve mevzubahis olan bakış açısının yarattığı uzaklaşma ve uyuşmazlıklar bilinçli olarak paranteze alınmaktadır. İleride daha ayrıntılı soruşturulacağı şekilde şarkiyatçılıkla edinilmiş yeni dilsel alışkanlıklar veya söylem tarzları, şarkiyatçılıktan önceki sürecin bir dil-öncesi dönem olarak algılanmasını ve olumsuzlanmasını meşrulaştıracak ve bu da dindar Müslüman öznenin gerçekten dilsiz kalmasına yol açacaktır. Dil-sonrası dönem olarak alımlayacağımız dönemde İslâm ilahiyatçıların ve alelade dindar Müslümanların yanı sıra sözgelimi divan edebiyatı veya Arap dili ve belagatini çalışanların maruz kaldıkları dinsel ötekileştirmeler –oysa bir divan edebiyatı uzmanı ya da Arapça uzmanının dindar Müslüman olması şart değildir- şarkiyatçılığın doğal yansımaları olarak alınmalıdır ve gerçekten de bunlar göz önünde bulundurulmaksızın oryantalist söylem yeterince anlaşılmaz.

Dindar Müslüman özneyi kuran üçüncü temel dilsel alışkanlık, Batı’da Katolik kilisesine karşı yürütülen politik propagandanın bir parçası olarak olgusallaşan modern ulus-devlet anlayışları ve kurumsal dindarlığa yönelik eleştirilerin İslâm’ı da bağlayacak tarzda alımlanışıyla ilgilidir. Modern Türkiye’nin kendi iç politik dengelerini de yakından ilgilendiren bu konuda, Osmanlı’nın düşüşünden ve Müslümanlığın aslında şarkiyatçılıkla edinilen görece doğru kimliğinden kazanılan psiko-teolojik travmalar ilerlemek için olması gerekenin aydınlanmada bulunabileceğini göstermektedir. Öncelikle Kıta Avrupası’ndaki politik, ekonomik ve kültürel gelişmelerin, ikinci olarak aynı bağlamlarda Kuzey Amerika’da gerçekleşen bir dizi devrimsel dönüşümün, Avrupa coğrafyasında yaşanan Katolik kilisesi tecrübesiyle

yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda sözgelimi 1600 yılında öldürölmeyle sonuçlanacak Giordano Bruno tecrübesi üzerinde durulabilir. Mevzubahis olan düşünür, daha sonra aydınlanma yazarlarının ortak temasını teşkil edecek tarzda, Katolik Kilisesi'nin bizzat kendisinin mevcudiyetinin hem Hristiyan inananları ve hem de Kıta Avrupası'nda yaşayan herkes için bir talihsizlik olduğunu, onu yenileyerek değıştirmek (reformasyon) yerine ondan kurtulmak gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre Protestanlık da tıpkı Katoliklik gibi bir dizi zalim uygulamaların ana aktörü olarak olgusallaşmış ve Tanrı'nın ve kurumsal dinin söz konusu aracı kurumlardan kurtarılması gereğı kendisini göstermiştir. Daha sonra kapitalizmle beraber aydınlanma ve modernitenin iki temel bileşeninden biri olan laiklik –yani dinin bilgi ve toplumsal pratik alanlarından dışlanması-, Bruno'ya göre insani yaşamın gerektirdiğı bir vargıdır. Tuncar Tuğcu, Bruno'nun yaklaşımını karakterize ederken onun ağzından, kilisenin şeytani planın bir parçası olduğunu öne sürmektedir (Tuğcu, 2000: 359-368). Nitekim hem Fransız aydınlanmasında hem de Alman aydınlanmasında ayrıcalıklı bir yeri bulunan Jean-Jacques Rousseau, temel eserinde Bruno'nun bulgularını ileri bir noktaya taşımakta ve Hristiyan insanların kuracağı bir toplumun insan toplumu olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, tüm insanların birbirlerini kardeş olarak algılayacakları ve artık birbirlerinin toplumsal yaşamına ve bilimine müdahale etmeyecekleri bir devlet anlayışı anlamında bir din algısının mevcudiyeti elzemdir (Rousseau, 2010: 124-135). Hristiyanlığı ve Katolik kilisesini söz konusu tarzda tenkit eden Rousseau'nun, Yahudilik ve İslâmiyet, Hz. Musa ve Hz. Muhammed (S) için övücü ifadeler kullanması ve Hristiyanlığa örnek olarak göstermesi de anılması gereken önemli bir detaydır (Rousseau, 41). Aydınlanma yüzyılında İngiltere, Fransa ve Almanya'da genellikle aynı temalar işlenmiş ve kurumsal dinin günlük yaşamdaki uzantılarının yol açtığı talihsizliklere özellikle değinilerek dinin özel hayatın dışına taşmaması gereğı savunulmuştur. Bu savunmanın rasyonelleştirilmesi ve insan yaşamının mekanik bir süreç olarak alımlanması, aydınlanmanın en temel karakteri olmuş (Ewald, 2010: 17) ve aynısı Müslümanlığın kurumsal kimliğine uygulanmıştır.

Aydınlanma felsefesi üzerine yaptığı araştırmalar saygın bulunan Gerald Hanratty, aydınlanma döneminin etkin üç düşünürüne ayırdığı bir eserinde, önce John Locke ve sonra David Hume'un din ve geleneksel değerler konusundaki ötekileştirmelerine, bu arada George Berkeley'in aydınlanmacı indirgemelere verdiği cevaplara hassasiyetle yer vermektedir. Hanratty'nin eserinde aynı olgulardan hareket eden üç düşünürden ilk ikisinin benzer bir tepkiyle kurumsal dine ve Ortaçağ'dan kalan geleneksel unsurlara karşı çıktıkları, Berkeley'in ise söz konusu karşı çıkışın fazla abartılı ve amaçsız olduğunu öne sürerek aydınlanmacıları uyardığı görülmektedir (Hanratty, 2002). Burada özellikle Hume üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Bu yazar, sözgelimi İslâmiyet'i bilmediğı halde tüm dinler için genellemeci bir üslupla konuşmakta; evrene yayılmış fiziksel bir nedenselliğı bile reddetmesine karşın tarihteki ilk dinsel durumların toplumsal renkleri bağlamında

son derece determinist bir tavrı benimsemektedir. Hanratty’nin işaret ettiği tarzda, Hume’un felsefesini inceleyenler, onun akıl ve din eleştirisinin yol açtığı nihilist çıkarımların sonrasındaki başarısızlıklara pek dikkat çekmemişlerdir (Hanratty, 2002: 79). Her ne kadar Immanuel Kant’ı dogmatik şüphesinden uyandıran bir yazar olarak biliniyor olsa da –aslında Kant düşüncesinin de benzer felsefi açmazları bulunmaktadır- Hume’un kurumsal din eleştirisinde bulunan ve kurumsal dinin toplumsal uzantılarının eleştirilmesinde temel bir fonksiyon üstlenen iki öncül olarak, İsa’dan sonraki ilk yüzyıllarda yeryüzünde çoktanrıcılığın egemen olduğu ve esas olarak ilk kurumsal dinlerin çoktanrıcı olduğu yolundaki öncüller (Hume, 2004: 38-39) hatalı ve kanıtlanamamış öncüllerdir. İslâmiyet’te genelde bilindiğinin aksine insanların doğayı inceleyerek bir yaratıcı fikrine ulaşmadıkları yolundaki eleştiri de Hume’un ısrarlı davrandığı hatalı öncüllerden bir diğeridir (Hume, 40-42). Aklin mutlak hükümlerliliğini reddettiği öne sürülen Hume’un teolojik unsurların akla aykırılığından yola çıkan çelişkili tutumu bir yana, H. E. Root’un işaret ettiği tarzda dinin doğal bir gereksinim olmasına karşı çıkan Hume, yaptığı yıkıcı eleştirilerle modern din felsefesinin kurucusu olmuş, kendisinin yaklaşımları daha sonra din üzerine çalışan antropologlar ve psikologlarca esas alınmış ve belki de tüm dinselilikleri reddetme manasında ateist bir teolojinin de önü açılmıştır (Root, 2004: 15-33). Burada müşkül olan iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, dini inancı ve onun kurumsal pratiklerini benimseyen insanlar adına akli bir karar alınarak onlara doğrunun öğretilmeye çabalanmasıdır. Böylelikle Hume pek akli olarak algılanmayan bir sahada bile akıl-üstü bir konumda bulunduğunu öne sürmüş olmaktadır. Çünkü Ludwig Wittgenstein’in sonraları saptayacağı şekilde düşünülebilir olan ile düşünülebilir olmayanı birbirinden tefrik etmek, öncelikle düşünülebilir olmayanın düşünülebilmesini gerektirecek ve burada yapılacak herhangi bir düşünsel tasarruf da spekülasyondan ileriye geçmeyecektir (Wittgenstein, 2008: 11). Müşkül olan ikinci nokta, aşağıda Feuerbach’ta tekrar temas edileceği şekilde, din hakkındaki felsefi temsillerden sadece biri olduğu halde Hume’un yaklaşımının dinlere yaklaşımda esas alınan bir kıstas olarak görülmüş olması ve özellikle Türkiye’de dindar Müslümanların ona bir cevap vermelerinin beklenmesidir. Tarih boyunca ve küresel bir ölçekte her dinden pek çok insanın felsefeye kuşku ve endişeyle yaklaşmasının müşterek gerekçesi, felsefede baz alınan din temsillerinin özellikle olumsuz olmasıdır. Teolojik unsurları ve kurumsal dinin pratiklerini meşrulaştıran, onlarla temel müşkülleri çözümlemeye çabalayan insani soruşturmalar ise felsefi olarak algılanmamakta ve yeterince akli olmamak bakımından genelde mahkûm edilmektedir. Oysa felsefenin daha çok sayıda insan tarafından anlaşılması ve onaylanması, felsefenin tarihsel yararını artıracak ölçüde ona karşı duyulan yaygın korkular azalacaktır. İkinci müşkül bu noktada önemli olmakta ve felsefede olumsuz dini temsillerin kullanılmasıyla adeta felsefe inananların dışlandığı bir tartışma sahası haline gelmektedir.

Aydınlanmacı din temsilleriyle ilgili olarak önce XIX. yüzyılda yaşamış bir yazar

olan Ludwig Feuerbach üzerinde durmak ve sonra da tüm dinseliliklerden arınmış devlet yapısına işaretle bulunmak faydalı olacaktır. Çünkü dindar Müslümanların çağdaş dönemlerde yaşadıkları toplumsal travmaların anlaşılmasında Feuerbachçı din temsili kayda değerdir ve özellikle Türkiye’de psiko-teolojik durumları devletin kurumsal gelişmesinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu arada dinsel temelli ve özellikle dindar Müslümanlar lehine değişecek tarzda işleyen bir yeni toplumsal ayrıcalıklandırma veya imtiyaz talebinin söz konusu olmadığını, çalışmamızda tarihsel bir durum saptamasında bulunmak ve bu yönde bir bilinçlenmeyi temin etmek gayesine matuf bir kapsam içerisinde kaldığımızı belirtmemiz lüzumludur. Herhangi bir insandan daha kusursuz olmayan dindar Müslümanların da imtiyazlı kılındıkları takdirde kendilerine yapıları benzer hak ihlallerinin faili olabileceklerini göz ardı etmiyoruz. Onlar açısından psiko-teolojik olarak gelişen olumsuz süreçler başkaları açısından da psiko-politik bir düzlemde gelişebilirdi ve bundan sonra da gelişmemelidir.

Ludwig Feuerbach, Marksçı tarihsel materyalizmi büyük ölçüde etkileyen eseri *Geleceğin Felsefesi*’nde, David Hume’un kurumsal dini olumsuzlayan tezlerini daha ileri bir noktaya taşıyarak din için tamamen kutsal-dışı bir izah geliştirmektedir. Bir taraftan teolojiiyi antropolojik bir felsefe için temel bir hareket noktası olarak olumlayan Feuerbach, bir taraftan da onun ilk iddiası olan Tanrı’nın varlığının yoksulluk ve sefalet nedeniyle insan tarafından icat edildiğini ve aslında tarihsel zorunluluğun kurumsal dinin aleyhine işlediğini öne sürmektedir (Feuerbach, 2012: 129-144). Ona göre, dinlerin toplumsal uzantılarını benimseyenler –burada Katolik ve Protestan tecrübelerin esin kaynağı oldukları göz ardı edilmemelidir-, farkında olmadıkları bir insani yazgıya kendilerini teslim etmektedirler ve bu yazgının neticesi hakikate varamamaktadır. Feuerbach, Kant felsefesinin açmazlarını aşma girişiminde bulunan Hegel düşüncesinin etkisinde ve onu aşmaya çalışan bir yaklaşım ortaya koymakta; bu arada herhangi bir dinden dindarların hakikati bulma yöntemlerini aşağılamaktadır. Feuerbach’ın söz konusu tutkulu eleştirisini ve ardından Edward Hallett Carr’ın yer verdiği biraz abartılı bir mektubun iddiasına göre Ortaçağ din ve siyasetine en öldürücü darbeyi vuracağı ifade edilen Karl Marx’ın yaklaşımlarını, aydınlanma dönemi ve sonrasında özel olarak Prusya’da ve genel olarak Kıta Avrupası’nda görülen Hristiyanlık ve İncillerle ilgili tartışmalardan azade alımlamak yanlış olacaktır. Aydınlanma sırasında ve sonrasında yanlış sorulan bir soru ile dinin mi insanı yarattığı, yoksa insanın mı dini yarattığı sorusu, dinin doğası üzerine temellenen bir merakın, dinin ve dindarların aleyhine sonuçlanmasına neden olmuş görünmektedir (Carr, 2010: 36-38). Daha sonra aydınlanma dönemi yazarlarını kayda değer bir tarzda tenkit edecek ve Tanrı’nın mevcudiyetini büyük ölçüde olumlayacak olan Martin Heidegger bile Ortaçağ Hristiyan teolojisi için benzer olumsuz imalarda ve suçlamalarda bulunmaya devam edecektir (Heidegger, 2008: 242).

Yukarıda temas edilen felsefi din temsillerinin ve Katolik Hristiyanlık üzerinde temellenmiş din eleştirilerinin neticesinde, kurumsal dinleri ve Tanrı’nın bizzat mevcudiyetini yadsıyan yaklaşımların üstünlüğü ve imtiyazlı oluşları kabul edildi. Türkçede sözgelimi Friedrich Nietzsche hala yanlış anlaşılan ünlü “Tanrı öldü” cümlesi ile ve Karl Marx da yine yanlış anlaşılan ünlü “din kitlelerin afyonudur” önermesiyle anılmakta ve felsefe de genelde öncelikle teolojiyi ve Tanrı’yı aşağılayan bir bağlam olarak kabul edilmektedir. Dindar Müslümanların, felsefi temsillerin de birer yorum olarak kalacakları saptamasında bulunamamalarının ötesinde söz konusu yaklaşımı benimseyenler de felsefe ve sosyal bilimleri kendilerine has bir etkinlik olarak görmektedirler. Değindiği üzere tıpkı Alman aydınlanmasında olduğu gibi Türkiye’nin modernleşmesinde de dinin doğasına ilişkin edilgen tartışmalar merkezi bir yer işgal etmiştir ve aydınlanmacı ulus-devlet anlayışını alımlayan Osmanlı son dönem aydınları aynı zamanda kurumsal dinden de kurtulmak istemişlerdir (Lewis, 2009: 541-561). Bu yöndeki gelişmeleri meşrulaştıran her türlü söylem de dindar Müslüman özneyi kuran üçüncü temel unsur olarak kabul edilmek durumundadır.

Edward Said, *Şarkiyatçılık*’ın hemen girişinde, Beyrut’un 1975-1976 yıllarındaki iç savaş sırasında büründüğü manzaranın bir Avrupalı için ne denli hüznü verici olduğunu belirtmek üzere Fransız bir gazetecinin tanıklığına başvurur ve onun kaleminden şu sözü nakleder: “Burası bir zamanlar Chateaubriand ile Nerval’in Şark’ına...aitmiş gibi görünürdü.” Sonra Said, şöyle bir yorumu eklemekten yapmamaktadır: “Beyrut konusunda haklıydı tabii, hele bir Avrupalı olduğu düşünülürse. Şark neredeyse tümünden Avrupa’ya özgü bir buluştu...” (Said, 2010: 11). Dindar Müslümanların mevzubahis olan üç temel etken üzerinden edinilen dilsel alışkanlıklar sayesinde kurulan yeni kimlikleri için de kuşkusuz benzer saptamalarda bulunanlar vardır ve çoğunlukla onların akademik tazammunları Türkçe işleyişlere göre ayrıcalıklı tutulmaktadır. Türkiye’deki sorunsal bir başka dil olan İngilizce ile düşünmenin bir örneği, 1999 Nisan’ında Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Müslüman kimliği dolayısıyla aşağılanan Merve Kavakçı’nın, postkolonyalist kuramdan faydalanarak modern Cumhuriyet’teki akademik ve politik tecrübeyi bir çeşit “seküler fundamentalizm” olarak nitelendirmesinde bulunulabilir. Mevzubahis olan örnekte Osmanlı’daki dindar Müslüman kimliğinin normalliğiyle modern rejimde aynı kimliğin özellikle kadın sorunu üzerinden edindiği eşitsizlik arasındaki psikolojik mesafeye dikkat çekilmiş olması son derece önemlidir (Kavakçı, 2013: 4-10). Fakat dindar Müslümanların edindiği ikincilleştirilmenin esas örneği, Türkiye’de 2007 yılı içerisinde cereyan eden Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde bulunabilir. Söz konusu hâdisede eşi başörtülü bir erkeğin Cumhurbaşkanı adayı olmasının garipsenmesi, yurttaşlar arasında bir eşitsizlik olarak algılanıp da psikolojik olarak gayrimeşru kabul edilmemiştir. Bunu temin eden bir süreç olarak, Osmanlı’nın gerilemesindeki teolojik tazammun, şarkiyatçı İslâm’ın bir asıl olarak benimsenmesindeki heyecan ve son olarak Katoliklik ve Protestanlık üzerinden

aşağılanan kurumsal din söyleminin İslâm'a mal edilmesindeki teolojik refleksler, daha önce kendi kendilerini kurabilen bir dilsel çerçeveye sahip olan dindar Müslümanların Türkiye'de alışılmış edilgen dilsel şemalar tarafından kurulmalarına yol açmaktadır. Bunun yarattığı travmatik durumlar bir Avrupalı için bazen aykırı görüldüğü ölçüde kuşkusuz tuhaf görünmemektedir.

Aşağıda politik arka plan üzerinden dilsel alışkanlıklar için yeni bir bağlam yaratılacaktır ve aslında dindar Müslümanlar açısından bir devrimle dil-öncesi dönemi dil-sonrasından ayıran süreçlere yer verilecektir. Fakat henüz burada belirtmek gerekir ki, yukarıda temas ettiklerimiz dil-sonrası dönemde etkili olan üç temel etkidir ve sürekli anımsamak lüzumu hissedilmektedir. Osmanlı'nın düşüşünü kendi Müslümanlığı cihetinden kelâmî (teolojik) bir sorun olarak idrak eden bir dindarın, kapitalistleşmekle İslâm ahlakını bütünleştirme ve her ikisini de Marksist çerçeveye uydurma gereği oldukça yorucu ve çoğunlukla çözümsüz bir kişilik dağılmasına yol açmaktadır. İkinci olarak İslâmiyet'in temel kaynaklarının anlaşılmasıyla ilgili söz dağarcığının şarkiyatçılar tarafından yeniden oluşturulmuş ve yerel katılımcılar tarafından onaylanmış hali, söz konusu çözümsüz kişilik dağılmasının ideolojik olarak bile sahiplenemeyeceği bir belirsizliğe neden olmaktadır. Üçüncü olarak ise, ideolojik olarak bile sahiplenilemeyen kurumsal dinin toplumsal pratik alanlarından dışlanması ve felsefi olarak aşağılanması, sadece bir tercih olan İslâmî dindarlığın büsbütün bir sorun kaynağı olarak idrak edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bütün bunların içerisinde dil-öncesi dönemden kalma ahlaki ve hukuki beklentilerin yüklendiği dindar Müslüman özne, kayda değer hak çatışmalarının temel nesnesi haline gelmektedir ve burada daha edilgen konumda bulunduğu kabul ettirilen dindar kadınlar tam olarak nasıl bir insan olduklarına karar verememektedirler. Kendine ait dilsel bir çerçeveden de mahrum bırakılan söz konusu özneler, sonradan dayatılmış dilsel alışkanlıklar üzerinden bir çeşit "yapıntı-kendilik"ler olmakta, bu sırada buldukları kelime hazinesiyle çeşitli psiko-teolojik süreçlere girmekte ve genellikle alay konusu olmaktadır. Burada 'psiko-teolojik' terimiyle kastedilen, teolojiyle bir münasebete sokulmaksızın herhangi bir tarzda düşünilemeyen tüm zihni durumlardır. Dindar Müslümanlar, aşağıda açıklanacağı tarzda aslında yaşamaları gereken hayatı bir bütün olarak fazla gören bir kişilik yetersizliğiyle olgusallaşmakta ve böylece sürekli kendi-dışı bir arayışla maksatsız bir tarzda yaşamı bölmektedirler.

SİYASİ ARKAPLAN

Kıta Avrupası'nın batısında ve kuzeyinde modernleşmenin münhasıran din olgusu üzerinden gelişmiş bir süreç olduğuna değindik. İşarete bulunduğumuz tarzda Hristiyanlık ve özel olarak Katolik kilisesinin Batılı modern klasiklerde olumsuz çağırışmaları bulunmakta ve aklın olgunlaşması veya özgürlüğünü kazanması olarak açıklanan aydınlanma olgusu da ziyadesiyle dinsel dayanaklara karşı

düşünülmektedir. Yani bir anlamda Batılı zihinlerin Katolik ve nispeten Protestan bağlamlardan arınması, onların özgürleşmesi olarak alımlanmaktadır. Modern tecrübeye kapitalizme giden yolu izah etmek üzere geleneksel ekonomik ilişkilerin terk edilmesi bağlamında Max Weber’in Protestan ahlaka verdiği görece olumlu konumu da ayrıcalıklı değil araçsal bir konum olarak görmek gerekmektedir. Çünkü Weber, kapitalizmi yaratan ruhu incelediği veya yeniden kurguladığı eserinde, Protestanlığın yarattığı farklılığı, söz konusu dinsel yoruma mensup sermayedarların sayısının Katoliklerinkine nispetle hayli fazla olmasına dayandırmaktadır (Weber, 2011: 7-19). Andrew Davison’un süreci olumlayarak işlediği tarzda, Türkiye’de de modernleşme, Batı’daki seleflerine uyarak, öncelikle siyasi sekülerleşme veya dinden arınma şeklinde anlaşılmış ve uygulanmaya çalışılmıştır. Türkçe yazan aydınlar da, tıpkı aydınlanmacı Avrupalılar gibi, dine bir mesafe koyarak düşünmeye başladıkları takdirde gerilemiş ve yıkılmış Osmanlı’nın yerine kurulan Türkiye’nin ekonomik ve siyasi alanlarda hızla gelişeceğini varsaymışlardır (Davison, 2002: 143-159). Burada siyasetin, sosyoloji ve ekonomiden ayrı düşünelemeyeceğini, temelde toplumbilime karar verenin politik süreçler olduğunu göz önünde bulundurmak oldukça önemlidir.

Modern Türkiye’de İslâm sorunsalını etüt eden İsmail Kara, Osmanlı’nın ufak bir geri kalanı olarak görülen coğrafyada dinli de dinsiz de olunamadığını sergileyen bir sosyo-politik tecrübenin ortaya çıktığını; siyasi mercilerin veya bir kurumsal olgu olarak siyasetin dini alanın sınırlarını ve bulunuş yerlerini kararlaştırmaya çalıştığını, böylece İslâm’ın toplumsal yaşamdaki yerinin siyaset tarafından düzenlendiğini belirtmektedir (Kara, 2008: 11-34, 53-60). Kara’nın naklettiği bir muhtevada Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün Ahmet Hamdi Başar’a laikliğin dinsizlik olup olmadığıyla ilgili sorduğu soruya verilen cevapta, İslâmlığın da -tıpkı Martin Luther anlatısındaki gibi- bozulduğu anlatılarak, onun belirli bir teolojik sınıfın elinden kurtarılarak çeşitli dogmalardan arındırılması işinin esas laiklik olarak algılanması durumunda laikliğin dinsizlik olmayacağına vurgu yapılmaktadır (Kara, 2008: 47-48). Burada tartışmaya açık olan detay, genelde akla gelenin aksine, laikliğin edilgen bir tarzda alımlanışından önce, bir dinin kendi teolojik gelişimine devletin veya siyasetin yaptığı müdahalenin meşru görülmesidir. Daha önce sözgelimi İslâmcılığın etkili olduğu ve siyasi gücün etkili kılındığı bir zaman olarak nitelendirilen II. Abdülhamid döneminde bile böyle bir politik meşruiyetle karşılaşmıyoruz (Mardin, 2002: 91-94). Modern Türkiye’nin kuruluşundaki siyasi irade, sadece dinin tezhür sınırları ve toplumsal görünüm alanlarına değil, aynı zamanda onun (İslâm’ın) teolojik içeriğine de müdahalede bulunma hakkını kendinde görmektedir. İsmail Kara’nın saptamasına uygun olarak 1990’lardan sonra günümüzde sosyo-politik arenada fazlasıyla tartışılan bir olgu olan Alevilik’in mevcut durumuna rağmen Diyânet İşleri Başkanlığı’nın coğrafyamızdaki ihdası, öncelikle siyasi hesaplara mani olmayacak bir psiko-teolojik muhteva yaratılması hedefine matuftur ve söz konusu idari teşkilatın icadiyla tecrübe edilenler dindar Müslümanların lehine ol-

mamıştır (Kara: 2008: 93-106). Nitekim son zamanlarda toplumsal dini sığınma mekanları olarak modern bir tarzda toplumsallaşan cemaatlerin mevcudiyetini münhasıran bu hâdise üzerinden yeniden takdir etmek lüzumudur. Çünkü tuhaf bir şekilde dindar Müslümanlar, kararlaştırılan psiko-teolojik maliyetlerden kurtulmak üzere yine benzer psiko-teolojik sorunların zamanla edinileceği modern barınaklara sığınmakta ve bu durumda bile onların aleyhine yorumlar yapılmaktadır. Özel olarak işarete bulunmak gerekir ki, hala Türkiye’de laikliğe aykırı olmaları dışında salt sosyolojik bir mesele olarak, onları herhangi bir tarzda rejimin karşısı bir politik yapılanmayla ilişkilendirmeksizin söz konusu cemaatler üzerine bir tane inceleme yapılmış değildir. Hala Türkiye’de toplumbilimler, devletin ve siyasi kurumların meşru gördükleri psiko-teolojik müdahaleleri yenilemekte ve dine karşı bilinçlenmenin araçları olarak görev yapmaktadırlar. İktidar ile bilim arasında olgusallaşan bu türden bir münasebet, Michel Foucault’nun saptadığı aritmetiğe uygun olarak (Foucault, 2006b: 207-215, 274-287), evcilleştirici ve disipline edici bir görünürlikle varolmaya devam etmektedir. Modern Türkiye’de din veya İslâm, -aslında Kıta Avrupası’nın gerilemiş tarihinde olduğu gibi- devletten veya münhasıran siyasetten bağımsız ele alınamaz. Fakat söz konusu devlet veya siyaset de aydınlanma fikrindeki kendini büyük görme ve şimdiki zamanı evrensel tüm insani anlar için abartma etkinliği ile (Foucault, 2011b: 175-178) irtibat halindedir.

Bizim buradaki incelememizin gayesi, sadece din etrafında meydana gelen hadiselerin tespiti değildir. Özel olarak din etrafında meydana gelen hadiselerin tazammun ettiği söylemlerin yarattığı dilsel alışkanlıkların bilinçaltı ve onların dindar Müslüman öznenin kurulmasındaki rolleri üzerinde duruyoruz. Böylelikle toplumsal bir görünürlük kazandığını ve artık itiraz edilemez bir sözleşme haline geldiğini varsaydığımız bir hak çatışması pratiğini anlaşılır kılmaya uğraşıyoruz. Aşağıda temas edeceğimiz tarzda Türkiye’de dindar Müslümanlara yönelik olumsuz söylemlerle yukarıda değindiğimiz siyasi meşruiyet arasında bir irtibat bulunmaktadır. Siyasi müdahalenin meşru görülerek kanıksanması, beraberinde yaratılan bilimsel muhtevaların ona göreli fonksiyonelleşmesini getirmekte ve söz konusu bilimsel etkinliklerin de bir söylem tarzı olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Bunu sonraki başlığımızın altına bırakarak siyasetle ilgili başka bir detaya yer vermek istiyoruz. Söz konusu detay, genelde dindarlarla ilgili yansımaları üzerinde durulan; fakat bir toplumda düşüncenin oluşumuyla ilgili süreçler bakımından ise pek incelenmeyen bir ayrıntıdır. Kastedilen, Tuğrul Şavkay’ın işaret ettiği önemli bir dil kırılması olayı olarak harf inkılâbının siyasi ve dini veçhesi ve mevzubahis olan hadisenin dindarlar ve düşünsel süreçlerle ilişkisidir.

Şavkay’ın belirttiği şekilde, dil ile algı arasında sıkı bir münasebetin bulunduğu ve sözgelimi alfabeyle dünyaya bakış ile elifbayla bakış arasında önemli bir farkın olduğunu; ayrıca modern Türkiye’de harf inkılâbını doğuran temel etkenlerin

siyasi ve ideolojik olduğunu saptamak durumundayız. Şavkay’a göre, önce harf inkılâbının, onu müteakiben tarih ve dil devrimlerinin uygulamaya konulması tesadüfi değildir ve Kemalist aydınlar, İslâm’a, münhasıran Araplara ve İslâm medeniyetine duydukları hoşnutsuzluk nedeniyle dilsel alışkanlıklardan İslâm’la ilgili her şeyi çıkarmak için bir dizi girişimlerde bulunmuşlardır (Şavkay, 2002: 15-19, 65, 101). Tam da bu bağlamda İsmail Kara, özellikle 1940’lardan itibaren noktalanan bir klasik Osmanlı Türkçesi dilinin ardından artık düşünmenin ve felsefe yapmanın mümkün olmadığını; çünkü uzun tecrübelerle edinilmiş anlamları taşıyan kavramların birer birer öldüğünü dile getirmektedir (Kara, 2010: 11-17).

Kemalist aydınların –belki tümünün böyle bir hedefi olmamıştır- hedeflerine uygun olarak harf inkılâbı gerçekten de Türkiye’deki dindar Müslümanlar açısından kritik bir döneme karşılık gelmektedir. Daha önce değindiğimiz tarzda, dindar Müslümanların dil-öncesi ve dil-sonrası dönemleri, söz konusu devrimin olanaklı kıldığı sürecin ardından görünür olmuş ve kayda değer bir manada hissedilmiştir. Devletin veya siyasetin dini alana ve teolojik gelişime müdahalesinin temel unsurlarından birini burada bulmak gerekmektedir. Kuşkusuz harf inkılâbı tek başına düşünüldüğünde ne iyi ne de kötüdür; fakat zihinsel ve toplumsal yansımaları bakımından ele alındığında zararlı olmuş bir hadisedir. Jacques Lacan’ın ve Michel Foucault’nun belirlenimleri gereğince bilinç oluşumu dil-sonrası veya dil edinimi anında kazanılan bir olgu ise, harf inkılâbının ardından dindar Müslümanların bir daha dil-öncesindeki tecrübelerine erişmelerinin pek mümkün olmadığı bir vakıadır. Aslında dil-öncesi dönem, bir dilin bulunmadığı ve ihtiyacın hissedildiği bir zamana denk gelmektedir. Ne var ki Türkiye aydınında ve münhasıran dindar Müslümanlarda dil-öncesi dönem, devletin ve siyasetin psiko-teolojik süreçleri yönlendirmek ve böylece modernleşmeyi temin etmek için inkâr ettiği ve tarihin dışına attığı bir zamana göndermede bulunmaktadır. Böylece tarih, arzu edilen bir kırılma anından sonra başlayacaktır ve toplumsal hafıza veya hissedişler daha öncesine erişemeyeceklerdir. Bu durumda özellikle dindar Müslümanlar, psiko-teolojik açıdan sahiplenmek durumunda kaldıkları Osmanlı’nın çöküşü tecrübesini, şarkiyatçılık gerçeğini ve aydınlanmanın İslâm’a göre durumunu ancak yine şarkiyatçılık ve aydınlanma çerçevesinde izin verilmiş bir kelime hazinesi içerisinde kalarak düşünmek zorunda kalacaklardır. Son durumda tecrübeler zihinde bulunsa bile, onlara uygun bir dilsel alışkanlık bulunmadığından herhangi bir yolla aktarılamayacak alışkanlıklardır ve neticede dindar Müslümanlar sistematik bir ideolojik söylem üretebilecekleri bir bilinçaltından da mahrum bırakılmaktadırlar. Mesela Türkiye’de Çanakkale Zaferi ve İstiklâl Mücadelesi anlatılarının Kur’ân-ı Kerîm’den âyetler ve Peygamberin hadisleriyle buluşturulmasını ve ancak böylelikle İslâm’ın meşrulaştırılabilmesini böyle bir arka planla anlamak gerekmektedir. Genelde gerici bir söylem olarak alınılan bu yaklaşımda bile tarihsel ve kültürel bakımdan bir zorlama ve yoruculuk bulunmaktadır. Böylece dindar Müslümanların aydınları bile en iyi ihtimalle Türkiye’ye özgü ve Türkiye’nin ulusuyla sınırlı bir İslâm teolojisi

inşasında bulunmuş olmaktadır. Bu örneğin bir yansıması olarak yeni Kürt dindar Müslüman gençlerin, bu çeşit bir İslâm teolojisini de özellikle yadsıdıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Son tahlilde Türkiye’de dindar Müslümanlığın бүrүndüğü muhtevayı daha açıklıkla görme imkânına erişebiliyoruz.

TÜRKİYE’DE DINDAR MÜSLÜMANLARA YÖNELİK OLUMSUZ AKADEMİK SÖYLEMLER

Dindar Müslümanların içerisinde bulundukları psiko-teolojik travmaların yanı sıra onlar hakkında oluşturulmuş çeşitli olumsuz söylemler bulunmakta ve söz konusu söylemler de dil-sonrası dönem olarak kavramsallaştırdığımız zamanda özbilinci şartlandırmaktadırlar (Shayegan, 2010: 41-45). Genel olarak mevzubahis olan söylemlerin üç kategoride toplanması mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki, herhangi bir değiniyi hak etmeyecek tarzda doğrudan bilimsel üsluptan yoksun bir bağlama oturan ve psikolojik bir savaş olarak nitelendirilebilecek saldırılardır. İkincisi, bilimsel çerçevede üretilen ve anlaşılabilir bir sistematığa sahip bulunmayan; fakat ilki gibi birtakım hakaretamiz temalar üzerinden yürüyen toplumbilimsel metinlerdir. İkinciye dair örnek vermek mümkün olduğu ölçüde yol gösterici de olabilir. Üçüncüsü ise, bilimsel ve sistematik bir tarzda ortaya konulan, daha önce işaret edilen siyasi hesaplarla arasını iyi tutarak betimlediği tüm toplumsal süreçlerde aslında dindar Müslümanlara edilgen olmayı öğütleyen toplumbilimsel araştırmalardır. Son kategorideki yaklaşımlar, dindar Müslümanların dil-öncesine ait tecrübelerinden gelen kavramları bilinçli olarak göz ardı etmekte ve onlara gayet insani yaklaşıyor görünürken esasen onları nesneleştirmektedir. Özellikle dindar Müslüman kadınlar ve başörtüsü olgusu üzerine eğilen toplumbilim incelemelerini son kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Belirttiğimiz üç kategori altında ortaya çıkan metinler, Türkiye’de dindar Müslümanların psiko-teolojik süreçlerine müdahil olmakta ve İslâm’ın kendi teolojik serüvenine yol gösterici bir renk katmaktadırlar.

Türkçe yazılıp da genellikle bilimsellik çerçevesinde meşrulaştırılan söylemlerin dindar Müslümanlar açısından olumsuz olarak nitelendirilmesinin gerekçesi, söz konusu metinlerin bilimsel betim amaçlarının dışına taşarak aynı zamanda Austinci manada (Austin, 1979: 13-22) yargılayıcı ve biçimlendirici (performative) bir niteliğe sahip olmalarıdır. Çünkü ikinci ve üçüncü kategorilerde yer alan bilimsel çalışmaların tazammun ettiği söylem, İslâm teolojisinin klasik esaslarıyla modernleşmenin yarattığı kurumsal gerçeklikler arasında sıkışan modern tecrübelerin aslında İslâm’ın iflasını sonuç verdiğidir. Bu bağlamda ikinci kategoriden olmak üzere örnek verilebilecek bir çalışma, bir toplumbilim uzmanı olan Özer Ozankaya’ya aittir. Ozankaya, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşuna Temel Olan “Cumhuriyet” Ya da “Demokrasi” Anlayışı” başlıklı makalesinde -Türkiye’de bir dönem önemli bir sarsıntı yaratan “28 Şubat” olgusunun etkisinde kalarak-, cumhuriyetle

demokrasinin arasını açanların aslında “...Gülenci ve benzeri Ortaçağ artığı tarih-katlar...” olduklarını ve söz konusu oluşumların sömürgeci güçler tarafından kullanılıp yönlendirildiklerini öne sürmektedir. Bu örnekte ilginç olan, Ozankaya’nın bilimsel bir yaklaşımla ele aldığını düşündüğü İslâm’ın toplumsal görünürlüğü meselesini siyasi bir partinin notlarına dayanarak tahlil etmiş olmasıdır (Ozankaya, 2002: 5). Ozankaya’nın çalışmasının ve paralel temaların işlendiği başka felsefi ve toplumbilimsel çalışmaların bir araya getirilerek yayınlandığı eserin, Türkiye’nin milli kültür politikasının resmi organı olarak belirginleşen Kültür Bakanlığı yayınları arasında basılmış olması ayrıca üzerinde durulması gereken bir ayrıntıdır. Ozankaya’nın çalışmasında, dindar Müslümanların günlük toplumsal deneyimleriyle ilgili örgütledikleri sivil toplum kuruluşlarının tamamı –Batı’dan alınmış bir kavram olan- “teokrazi” çerçevesinde bir politik hesaba ve Cumhuriyet düşmanlığına indirgenmekte ve aktarıldığı tarzda bilimsel niteliğin dışına taşan çeşitli hakaret ifadeleri kullanılmaktadır. Ozankaya’nın incelemesinin, dindar Müslümanlara karşı örgütleyeceği bilinçlenme sayesinde İslâm’ın teolojik anlaşılma süreçlerine müdahalede bulunmuş olabileceği görülmektedir. Söz konusu çalışmanın bilimsel ve sistematik bir araştırma olarak kabul edilmesi ve ima ederek meşrulaştırdığı hak ihlallerinin insan hakları bağlamında göz ardı edilmesi mümkün değildir. Ayrıca incelemenin Kültür Bakanlığı yayınları arasında basılması, dindar Müslümanlar üzerinden olgusallaşan hak çatışmaları konusunda siyasi mercilerin nerede durduklarının önemli bir kanıtı durumundadır.

Üçüncü kategoriden örnek olarak anılabilecek önemli bir metin, yine tanınmış bir toplumbilim uzmanı olan Nilüfer Göle’nin editörlüğünde yayınlanan *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri* adlı çalışmadır. Sekiz farklı incelemenin bir araya getirildiği çalışma, bilimsel ve sistematik bir tarzda meydana getirilmiş bulunmakta ve esas itibarıyla İslâm’ın toplumsal görünürlüğünü anlaşılır kılma iddiasıyla kendini meşrulaştırmaktadır. Daha ziyade Fransız toplumbilim yazarlarının moderniteyi alımlama tarzlarının bir çeşit yol göstericilik yaptığı söz konusu incelemelerde herhangi türden bir dil-varlık ilişkilendirmesinde bulunulmamakta ve psiko-teolojik süreçlerin İslâmlara maliyeti üzerinde durulmamaktadır. Münhasıran Dindar Müslüman kadının dini anlama çabaları, onun dinsel yetersizliklerin farkına vardığı bir dizi toplumsal gerçeklik olarak yorumlanır ve İslâm’ın kamusal alanda kadının görünürlüğünü iptal ederek ahlaki temin ettiği öne sürülür. Dil-öncesi hafızalarına ve kritik dil devrimine herhangi bir atfın bulunmadığı, ayrıca iktidar-bilgi-din münasebetlerinin ne tür bir psiko-teolojik süreç meydana getirdiğinin herhangi bir tarzda ele alınmadığı yazılarda; dindar Müslümanların modern dünyaya adapte olmak istemeleri bir taraftan onaylanır, bir taraftan da yerilir. İçten içe yerel bir oryantalistleşmenin salık verildiği metinlerde gözlemlenen en önemli bilinçli eksiklik, şarkiyatçılık olgusunun göz ardı edilmiş olmasıdır (Göle, 2000). Özer Ozankaya’nın çalışması gibi “28 Şubat Dönemi”nde yayınlanan bir metin olarak dikkat çeken söz konusu eser, Türkiye’de çoğunlukla dindar Müslümanların kendilerini tanımaları

veya siyasi hedeflere matuf bir tarzda biçimlendirmeleri gereğini tazammun etmiştir. Başka benzer birçok çalışmada olduğu gibi söz konusu örnek metinde de öne çıkan, herhangi bir aşağılama veya açık bir dışlama değildir. Fakat özgül bir süreç olarak alınıp incelenen siyasal veya görece kültürel İslâm –tıpkı Haldun Göle’ın incelemesinde görünür olduğu gibi (Göle, 2003)- ötekileştirilmekte ve nesneleştirilmektedir. Batılı şarkiyatçıların İslâm’la ilgili kurdukları maksatlı cümlelerin benzerleri burada göze çarpmakta ve dindar Müslümanlara bir hayvanat bahçesinin mensupları gibi davranılmaktadır. Bu çeşit bilimsel ve sistematik vasıfları haiz çalışmaların, şarkiyatçı bağlamların yanı sıra Türkiye’deki siyasi durumdan fazlasıyla nasiplendiklerini belirtmek gerekmektedir. Çünkü buraya örnek olarak aldığımız bir metnin mimarı olan Nilüfer Göle’nin nispeten yeni çalışmalarında farklı bir işleyiş ve öncekine oranla olumlu görülebilecek bir değişim dikkati çekmektedir. En azından Kemalist bağlamın yarattığı ideolojik süreçlerin ve bir dönem siyasette merkezi bir işlev üstlenen laiklik kavramının, -İslâm’la terörü birlikte anmanın yanı sıra- irdelenmiş olması önemlidir (Göle, 2010: 55-61, 98-102, 122-123).

Burada ele alınan her üç kategorideki işleyişin ve muhtevanın da aynı kapsamda görülmesi mümkün olmamakla birlikte yine de dindar Müslümanların insani hakları bağlamında söz konusu yaklaşımların birbirine benzer işlevler üstlendiklerini tespit etmek elzemdir. Çünkü tüm yaklaşımlar dindar Müslümanların başlarına gelenleri, onlardan kaynaklanan ârazî yani anormal durumlar olarak tahlil etmektedirler. Meselenin bu şekilde vaz edilişi, daha önce Foucault’dan aktarıldığı şekilde, bir çeşit disipline etme veya evcilleştirme ameliyesinin uzantısı olarak fonksiyonelleşmektedir. Nilüfer Göle’nin ilk ele alınan editoryal çalışmasında sözgeli mi dindar Müslümanların modern tüketim kalıplarından biri olan tatil bağlamına girmeleri, onların kendi teolojik etikleriyle çelişki içinde sunulmakta ve bu durumun değerlendirilmesi kendilerine bırakılmayarak psiko-teolojik travmalar yeniden başlatılmaktadır (Göle, 2000: 216-236). Burada söylemlerin bilinçaltından söz etmek icap etmektedir. Çünkü eldeki örnek yaklaşımlar ve işleyişler, verili toplumsal koşullarda tecrübe edilen tarzda olgusallaştıkları halde farklı toplumsal koşullarda başka tarzlar da olgusallaşabilirlerdi ve söz konusu ihtimal, toplum bilimlerinden üretilen bilgiye olan güveni zedelemektedir. Bu nokta, özellikle Hans-Georg Gadamer’in dikkat çektiği bir noktadır ve mevzubahis olan düşünür, tarih ve kültür hakkında yazarların konularının eserleri/yorumları gibi bireysel değil, aksine evrensel olduğunu ve buradaki özgür yorumun güç ilişkileri bağlamında bir gerçekliğe ve geçerliliğe sahip bulunduğunu belirtmektedir (Gadamer, 2008: 275-295). Bunun anlamı, tarihin ve kültürün yorumlandığı anlık bir konumlanmanın genellikle bireysel değil, evrensel bir etki alanını meşrulaştırıyor olmasıdır. İslâm hakkındaki söz konusu temsiller de bir taraftan toplumbilimsel sorunlara yer veriyor olmakla taktiri hak ederken diğer taraftan temsil edilenin nasıl bir hakikat bağlamını varsaydığına dikkat etmek lüzumu hissedilmektedir. Son tahlilde dindar Müslümanların en azından psikolojik bir hak olarak bu tür temsillerden edindikleri olumsuzluklar üzerinde durulmalıdır.

POSTMODERN TAZAMMUNLARDA DİN VE HAK ÇATIŞMALARI KONSEPTİ

Günümüzde kısmen Türkiye’de daha ziyade Anglo-Sakson literatürde teolojik özgürlüklerin –biraz da bizim metnimizi dolaylayacak ve meşrulaştıracak şekilde- kayda değer bir biçimde işlendiğini belirtmek gerekmektedir. Aydınlanmacı öngörülerin ve pozitivist indirgemeciliklerin aksine kurumsal din olgusu müşterek insani sözleşmeyi etkileyen esas etkenlerden biri olmayı sürdürmüş ve münhasıran ikinci dünya savaşından sonra dinler küresel ölçekte bir canlanma sürecine girmişlerdir. Bu bağlamda iki örneğe işarette bulunmak yeterlidir. İki, XX. yüzyılın en önde gelen siyaset teorisyenlerinden biri olarak gösterilen John Rawls’un kurumsal dindarlığın toplumsal görünürlüğüne duyduğu hukuki saygıdır. İkincisi ise, önemli bir yazar olan Charles Taylor’un kurumsal dindarlığın toplumsal varlığını çok-kültürcülük kavramsallaştırması altında meşrulaştırmasıdır. Kuşkusuz her iki örnek de özellikle Anglo-Sakson dünyada yaşayan samimi dindarların toplumsal etkinliklerinin artık inkâr edilememesinin bir neticesi olarak olgusallaşmıştır.

Bizim buradaki incelememizde dolayladığımız tarzda Talal Asad, hem Rawls’un “örtüşen mutabakat” kavramını, hem de Taylor’ın “çok-kültürcülük” yaklaşımını, bunlar büyük ölçüde sekülerliğin ayrıcalıklı konumunu muhafaza etmeye şartlanmış olduklarından, mahkûm etmiş olsa da (Asad, 2007: 12-13) söz konusu iki bakış açısının tazammun ettiği psiko-teolojik durumların daha önceki zamanlara nispetle ileri bir aşamayı temsil ettikleri kabul edilmelidir. Öncelikle Rawls’un kapsamlı son eseri olan *Siyasal Liberalizm* ve ona bir şerh niteliğinde kaleme alınan “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması” makalesi, sözelimi çevreci söylemin ve kadıncı söylemin hak ettiği değeri hacmini çok dar tutmalarına rağmen kurumsal dindarlığın toplumsal görünüşleri ve her dindarın kendi özgürlüğüne kendisinin karar vermesi konusunda şaşırtıcı bir işleyiş ortaya koymaktadırlar. Rawls, genel itibarıyla teokratik olarak yorumlanan bir dünya görüşünü benimseyen dindar insanların da demokrat olabileceklerini ve onlara her türlü insani hakkın tanınmasıyla bir toplumsal sözleşmede barışın kalıcı kılınabileceğini öne sürmektedir. Ona göre, teolojik üretimler herhangi bir müdahalede bulunulmaksızın dindarların kendi öznel mülahazalarına bırakılmalıdır ve bu bağlamda hala onlardan çekinmenin mantıklı bir gerekçesi bulunmamaktadır (Rawls, 2007). Bir anlamda Rawls’a göre dindar olmak, daha önce varsayıldığı şekilde özgür toplumun insan haklarını ihlal etmeyi intaç ettirmemekte ve kurumsal dinlerin toplumsal görünüşlerine yapılmış aydınlanmacı müdahaleler aslında bir çeşit haksızlığa ve savaşa zemin hazırlamaktadır. Taylor ise, meseleye çok-kültürcülük çerçevesinde ve özel olarak farklılıkların tanınması bakımından yaklaşmaktadır. Foucaultcu ve Derridacı yaklaşımların iktidar ile bilgi arasındaki ilişkileri deşifre etmelerinin ardından Taylor -bu önemli ayrıntıyı göz önünde bulundurarak-, her türlü insani farklılığın tanınması gerektiğini ve söz konusu tanınmanın müdahalesiz gerçekleşmesi gereken bir hak olduğunu belirtmektedir. Ona göre, farklılıkların toplumsal görü-

nürlüğündeki meşruiyet evrensel haysiyetin bir parçasıdır ve hala insan olmakla ilgili tek tip bir yaklaşımın kabul görmesi olanaksızdır. Taylor açıkça dindarların kurumsal pratiklerine yapılan haksızlıkları anmamakta; fakat onların mevcudiyetini dolaylamaktadır (Taylor, 2010: 46-93). Rawls'un anlaşılabilir bir üslupla dindarların Birleşik Devletler küreselinde edindiği nüfus yoğunluğunu onaylamasına karşın Taylor meseleye farklılıklar temelinde yaklaşmaktadır. Her iki örnekte de aydınlanmacı indirgemelere ve dayatmalara karşı tavır alındığını, özellikle Rawls'un din özelinde kesinlikle aydınlanmacı bir bakış açısına sahip olmadığını bizzat ifade ettiğini görmekteyiz. İkinci yazar, daha önceki zamanlarda rastlandığı türden dinlerin kendi teolojik özgürlüklerine karışmanın siyasal liberalizm tarafından kesinlikle meşru görülmediğini dile getirmektedir (Rawls, 2007: 24). Talal Asad'ın eleştirisi her iki yaklaşımın ve başka çözüm önerilerinin hala umulan yeterlilikte olmadıklarının bir tespiti olarak alınmalıdır ve biz de bu konuda ona katılıyoruz. Ne var ki aydınlanmacılığın sınırlarının sorgulandığı bir modern-sonrası dönem olarak post-modernitede gelinen mevcut aşamanın da olumlu bir aşama olduğunu teslim etmek gerekmektedir.

Rawls'un ve Taylor'ın hak ihlallerinin, ancak kurumsal dinlerin toplumsal görünürlüklerinin yok edilmesi sayesinde önlenebileceğini düşünmemeleri ve hak çatışmalarını daha farklı bir konseptte yaslayarak dini görünürlüklerin saygıyla karşılanması gerektiğini tazammun etmeleri önemlidir. Ayrıca aydınlanmacıların şikâyet konusu olan teolojik çatışmaların da insani bir hak temelinde kurumsal dinlerin aleyhine kullanılmamış olması göz önünde bulundurulması gereken bir ayrıntıdır. Bu durum, özgür bir toplumun ve barışçıl bir sözleşmenin kalıcılığındaki yegâne koşulun katı laiklik olduğunu düşünenlerin görüşlerini ve beklentilerini boşa çıkarmaktadır. İstikrarlı bir huzuru elde etmiş bir toplum, çeşitli dinlerin müntesiplerine ait dinsel çağrışimli pratiklere olumsal yaklaşmalı ve onun barışı tehdit ettiğini düşünmemelidir. Barışçıl toplumun yanı sıra bilimin de toplumsal dini görünürlüklerden etkilenmediğini artık görmek ve kabul etmek gerekmektedir. Bu durum, aydınlanmacı yaklaşımlarla edinilmiş dinsel alışkanlıkların ve insani sınıflandırmaların artık geride bırakılmasını lüzumlu kılmaktadır. Mesela dindar bir kadın aile içerisinde erkek eşine göre ikincil bir konumda bulunmayı tercih ediyorsa, onun söz konusu seçimine saygı duyulmalı ve onu belirli bir özgürlük anlayışına göre özgürleştirmemelidir. Burada ve benzer başka örneklerde sifra indirilmesi gereken, isteğe bağlı değil zora dayalı işbölümüdür (Rawls, 2007: 496). Yeni söylemler, eski dinsel alışkanlıkları bir tarafa bırakarak işarette bulunulan esaslarla yeniden oluşturulduklarında, sözgelimi Türkiye'deki dindar Müslümanlar açısından, psiko-teolojik travmaların önemli ölçüde gerileyeceklerini ve dil üzerinden dindarların aleyhine sürdürülen bilinçlenme süreçlerinin yeni hak ihlallerine yol açmayacağını söyleyebiliriz.

YENİ BİR FIRSAT

Türkiye’nin ve dünyanın geldiği yeni nokta diyebileceğimiz bir bağlamda İslâm ve dindar Müslümanlar hakkında artık tarihsel, siyasi ve akademik tecrübelerin zorunlu kıldığı toplumsal hakkaniyetin teslim edilmesi gereğinin gerçekleşmesini umuyoruz. Söz konusu hakkaniyetin gerçekleşmesi, işaret ettiğimiz psiko-teolojik travmaların ve toplumsal aidyetsizliğin giderilmesinin yanında kuşkusuz İslâm’ın bir hakikat olarak alımlanmasına saygı duyulmasıyla ilişkilidir. Yücel Bulut’un incelemesinin tazammun ettiği şekilde “hayali İslâm” olgusunun artık tarihsel bir anlatı olarak hafızalarda yer etmesi (Bulut, 2004) ve faydasız eşitsizlikler üzerinden yaratılan dinsel travmaların Türkiye’de de ötekileştirilmesi, bir toplumun birlikte ve barış içerisinde yaşama iradesinin bir dışavurumu olarak alınabilir.

Bu çalışmamızda varsaydığımız biçimde dil, düşünme ve tavır alma arasındaki, esasen dil ile insan kimliğinin kurulması arasındaki zorunlu münasebet, öncelikle Türkiye’de İslâm’a ve dindar Müslümanlara ilişkin söz dağarcığının ve bilimsel terminolojinin değiştirilmesi gereğini belirginleştirmektedir. Sözgelimi Cumhuriyet Türkiye’sinde Türkçe menşeli olmayan “Anadolu” kavramı üzerinden on yıllar boyunca İslâm’ın toplumsal görünürlüğünün muhtevasına müdahalede bulunmaya çalışan anlayışın gayretleri –Anadolu’da İslâmiyet tartışmaları bunun akla ilk gelen örneğini meydana getirir (Babinger&Köprülü, 2003)-, dindarların İslâm’ın teolojik içeriğinin değiştirilmemişliğine ilişkin güvenlerini zayıflatmış olsa da aynı şekilde onların devlet ve siyaset kurumuna olan itimatlarını da zedelemiş ve kalıcı barışın psikolojik olanaklarının tükenmesini hızlandırmıştır. Mevzubahis olan misaldeki çalışmalar bazı aydınlar veya toplumsal kesimler tarafından onaylanmış olsa da aynı bağlamda meydana gelen ve öngörülerini aşan bir dizi toplumsal anlayış sıkıntısı, tüm bireyleri müşterek bir hak ihlali dolayımına sokmaktadır. Türkçede İslâm’ı anlamak olanaksızlaştığında söz konusu dili konuşan insanların aidyetlerini gerçek bir tarihle buluşturmaları da genellikle imkânsızlaşmakta ve dindar Müslümanların toplumsal görünürlüğünden duyulan memnuniyetsizliklerle daha önce reddedilen geleneğe yönelik özelemler bir arada tecrübe edilmektedir. Bu nedenle bir taraftan toplumsal olarak olumsuzlanan ve inandıkları dinin teolojik süreçlerine müdahalede bulunulan dindar Müslümanların, diğer taraftan İslâm teolojisine ve ahlakına göre yargılanmaları gibi kanıksanmış ve artık itiraz edilmeyen dilsel alışkanlıklardan arınmak lüzumludur. Özel olarak dilin dikkatli kullanımı bile ahlaki olarak onaylamamız gereken alışkanlıklarımızın tedavülden kalkmasını temin edebilir. Etnisite ve münhasıran kadın konusundaki sorunlarda olduğu gibi dindar Müslümanların yaşadıkları travmalar konusunda da durum böyledir.

İçerisinde bulunduğumuz döneme değin felsefe, tarih, sosyoloji ve diğer sosyal bilimler açısından tarihi muhtevaların ve kültürün alımlanışındaki sıkıntılara dikkat çekilmiş ve genellikle müşterek bir fayda üzerinden “soykütüğü” kavramı etrafında temellenen ve dilin kullanımına hararetle dikkat çeken soruşturmalar

yapılmıştır. Farklı yaklaşımların ortak bir tazammunu olarak, dilsel unsurlar veya aygıtlardan başka bir şey olmayan bilim, kültür, gelenek ve metodolojilerdeki çeşitliliğin yeryüzünün yeni zorunluluğu olduğuna ilişkin saptama son derece önemli ve yol göstericidir (Baert, 2009: 205-236). Çünkü söz konusu saptamada sosyolojik veya sosyo-politik içerimlerin çoğunlukla teolojik veya kültürel süreçleri de etkilediği; fakat psiko-sosyal gelişimden edinilen ve teolojik içeriklerin benlik kurulumunun her anına haddinden fazla yansıtılmasını ima eden psiko-teolojik travmaların arzu edilmeyen toplumsal çatışmalara zemin hazırladığına işaret edilmektedir. Yani toplumun karşısında ve siyasetten icazet alınarak, daha doğru ve esas İslâm'a ilişkin medeni muhtevaları henüz aydınlanmamış kitlelere ulaştırmak üzere yapılan akademik tartışmaların uzun vadede topluma önemli zararları bulunmaktadır. Dindar Müslümanlar, zoraki yaşadıkları tecrübelerle göre bir insani kimlik edinmekte; bir taraftan harf inkılâbından sonra tarihin gerisine ve dışına itilmiş kavramsal yol göstericilerden mahrum kalırken diğer taraftan yaşadıkları toplumun iyi niyetine ilişkin inançlarını yitirmektedirler. Günümüzde bu olumsuz toplumsal durumun en azından daha fazla ilerlemesini engellemek için önemli olanaklar ve özellikle bilinçlilik düzeyleri bulunmaktadır. İşaret edildiği tarzda hem felsefe, tarih, sosyoloji, hukuk ve diğer sosyal bilimlerdeki yeni gelişmeler, hem de Türkiye'de gitgide belirginleşen barış ve huzur talepleri bu olanakları ve bilinç durumlarını yaratan güvenilir temellerdir. Buna göre etnisite ve kadın temelli dilsel alışkanlıklarda olduğu gibi –aslında dünyaya dair eski algılarımızı besleyen her fenomenolojik durumda olduğu gibi (Direk, 2003)- dindar Müslümanlarla ilgili dilsel alışkanlıklar da pekâlâ tarihin ve kullanımın dışına itilebilir ve İslâm'ın teolojik muhtevasının kararlaştırılması ilgili dinin kendi mensuplarına bırakılabilir. Fakat kendini aydın, sanatçı veya uzman görüp de İslâm'ın akla, mantığa veya çağdaş dünya değerlerine uygun profilleri hakkında konuşanların öncelikle bu alışkanlıklarından vazgeçmeleri, artık her şey hakkında konuşmanın bir hak olmadığını ve her konuşmanın bir söylem yarattığını göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. İnsanlar kendi bireysel kimlikleri veya kültürel çeşitlilikte paylaştıkları roller üzerine konuşabilmeli; fakat birilerine akıl vermek üzere tecrübe etmediği insani olgular hakkında bilirkışı gibi konuşma alışkanlıklarını terk etmelidirler. Artık kimsenin bir diğerinden daha akıllı olduğunun kanıtlanamadığı ve engelli insanların pozitif ayrıma tabi tutuldukları bir hukuku onaylıyoruz. Hiç değilse bu hukuka dayanarak, Türkçe konuşan ve yazan bazı insanların, kendilerini dindar Müslümanlardan daha akıllı görmekten vazgeçmeleri lüzumludur. Gelişen huzur, barış, empati ve iyi niyet beklentileri ile beraber yeryüzünde İslâm hakkında hala devam eden olumsuz gelişmelerin Türkiye'ye yansıtılmaması, bu coğrafyada dindar Müslümanlar ve onların dışındaki herkesin ilişkisini normal bir düzeye çıkarmak için bir fırsat olarak görülmelidir.

SONUÇ

Bu çalışmada Türkiye’de dindar Müslümanlar hakkında görünür olan bilimsel, politik ve akademik söylemler ve tercih ettikleri yaşam tarzı dolayısıyla hakkında çeşitli propaganda ve söylemler üretilen bu insanların tecrübe ettikleri örnek karmaşalar, dil-özbilinç ilişkisi üzerinden ele alınmış ve münhasıran 1928 harf inkılâbından itibaren ortaya çıkan dil-sonrası dönemde edinilen dilsel alışkanlıkların söz konusu dindarları içine attığı psiko-teolojik travmalara işaret edilmiştir. Dilin insani özneyi kuran temel iç veya dış olgu olduğu belirtilmiş ve 1928 harf inkılâbı olarak kabul edilen kritik devrimden önce –yani dil-öncesi dönemde- yerleşik bir söz dağarcığına sahip olan dindar Müslümanların, söz konusu eşğin ardından kendilerini kurabildikleri ve iletişimde bulunabildikleri bir araçtan yoksun bırakıldıkları dile getirilmiştir. Sadece dindar Müslümanlarla sınırlı kalmayan bir süreç olarak harf inkılâbının, aydınlanmacı çerçeve, şarkiyatçı dizge ve siyasi müdahaleciliklerle birlikte, dindar Müslümanlardan olmayan insanların da tarihi, kültürü, benliği ve insani tüm sorunları algılama tarzlarını, ayrıca insanlığını edinme ve insan olma muhtevalarını büyük ölçüde olumsuz etkilediğine; dahası söz konusu insanların İslâm’a ve özel olarak dindar Müslümanlara bakış açılarını dışlamacı bir tutuma hapsettiğine yer verilmiştir. Burada dil-öncesi dönemden bir tecrübe ve anlam devşiremeyen dindar Müslümanların, hem söylem oluşturma imkânından hem de böyle bir haktan mahrum edilışleri, müteakiben onların dinsel inançlarının aslında nasıl şekillenmesi gerektiğine müdahale edilerek kendilerinin algı ve düşünme kapasitelerinin ikincilleştirilmesi ve son olarak dildeki tüm olanaksızlıklara rağmen hem İslâm tarihinin sahiplenilmesinin, hem kapitalistleşmenin benimsenmesinin ve hem de kapitalistleşmenin yol açacağı insani kirliliklerin bedelinin ahlaki olarak ödenmesinin onlardan beklenmesi, bir çeşit psiko-teolojik travmaya yol açmakta ve gerçekten de ancak dindar Müslümanlar üzerinden açığa çıkan bir hak çatışması bağlamına neden olmaktadır.

Dindar Müslümanların tecrübelerine yabancı birisi için Türkiye’de nelerin onlardan esirgendiğinin anlaşılması ve mevcut memnuniyetsizliğin yeterince hissedilmesi mümkün değildir. Mesela Tekke ve Zaviyeler Kanunu ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun, çağdaşlaşma, bilim ve kültürde ilerleme adına özellikle dinsel çağrışımara ve dindar Müslümanlık bilinçlenmesine karşı yapılmış olması ve ardından ilerleme ve gelişmenin psikolojik arka planda her seferinde doğrudan doğruya dine karşı içeriklendirilmesi, dindar Müslümanlar üzerinde gerçekleşmiş tarihi bir hak ihlalinin en önemli kanıtları arasındadır. Değinilen bağlamların hazırladığı dilsel alışkanlıklar ancak dindar Müslümanların aleyhine olgusallaşacak bir bilinçaltının mevcudiyetini öncelemektedir. Etnik kimlik, çevre ve kadın üzerinden meydana gelen hak çatışmalarını teslim etmekle beraber bunların dile getirildiği nispette dindarların hak ihlallerinin de ifade edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çalışmamızın bu bağlamdaki esas bulgusu, dil üzerinden kazanılan normal-anormal al-

gı anlamlandırmaları çerçevesi nedeniyle, dindar Müslümanlar üzerinden olgusal-laşan hak ihlallerinin Türkiye’de herhangi bir tarzda anlaşılmadığı ve anlaşılmasının da pek mümkün olmayacağıdır. Hala dindar Müslümanların 28 Şubat ile ilgili kırılganlıklarını ifade edebilmeleri ve eşit yurttaşlık taleplerini kamusal olarak görünür kılmaları alışılabilmiş ve olağan kabul edilebilen bir durum değildir. Mevzubahis olan insan unsurlarının eşitlik talepleri, başka toplumsal kesimlerce, İslâm teolojisinin ancak şarkiyatçılıkla edinilmiş bir yorumu üzerinden kendilerinin aleyhine bir değerlendirmeyi esas alacak tarzda olumsuzlanmaktadır. Dindar insanların uğradığı hak ihlallerinden, özel olarak düşünce ve vicdan hürriyeti kapsamındaki ihlallerden bahsedildiğinde; genelde söz ve değerlendirme bağlamları, ilgili dindarların dinlerine olan bağlılığıyla ilgili bir tartışmaya dönüştürülmektedir. Daha önce dünyevi nimetlerden faydalanmadığı için dünyadan dışlanan dindarlar bu defa da aynı nimetlerden istifade etmek konusunda istekli davrandıkları için bu dünyaya layık bulunmamaktadırlar. İşaret edilen çelişkili insan davranışlarını yöneten temel etken, dilsel alışkanlıkların yarattığı karmaşık bağlamda bulunabilir.

İnsanlar özellikle dilsel alışkanlıklarını kolaylıkla değiştiremezler. Daha önce daha fazla hak ihlaline uğradıkları ve hemen insan olarak kabul edilmedikleri tecrübe edilen dindar Müslümanların son zamanlarda edindikleri toplumsal iyileşme durumu da eski dilsel alışkanlıkların sürekli yeniden ürettiği algı tarzlarına uymakta ve dindarların görece özgürleşmeleri yadırganmaktadır. Yazımızda dindar Müslümanlar üzerinden olgusallaşmasına yoğunlaştığımız hak ihlalinin başka toplumsal kesimlere -mesela sol düşünceden veya kadıncı söylemi paylaşan insanlara- uygulanış tarzı da benzerdir. Sözelimi kadınların elde ettikleri toplumsal kazanımlar birçok kişi için nasıl yadırgatıcı ise bu da öyledir. Dilin ve dilsel alışkanlıkların temin ettiği ve yönettiği süreçlerin farkında olarak onu doğal bir evrime zorlamak gerekmektedir. Türkiye’de hakkında eski dilsel alışkanlıkların değiştirilmesi gereken dünyaların başında dindar Müslüman insanların dünyası gelmektedir.

Kaynaklar

- » Asad, Talal (2007), *Sekülerliğin Biçimleri*, (Çeviren: Ferit Burak Aydar), Metis Yayınları, İstanbul.
- » Attas, S. Nakib (2003), *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (Çeviren: Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- » Austin, J. L. (1979), ‘Performative-Constative’, *The Philosophy of Language* içinde, (editör: John R. Searle), Oxford University Press, 6. Baskı, London.
- » Babinger, Franz&Köprülü, Fuat (2003), *Anadolu’da İslâmiyet*, (Yayına Hazırlayan: Mehmet Kanar-Çeviren: Ragıp Hulusi), İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Baert, Patrick (2009), *Sosyal Bilimler Felsefesi Pragmatizme Doğru*, (Çeviren: Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul.
- » Başer, Nami (2012), *Lacan*, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Bulut, Yücel (2004), *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul.
- » Carr, Edward Hallett (2010), *Karl Marx*, (Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.
- » Carrier, James G. (2007), “Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, (Çeviren: Birgül Koçak, Editör: Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

-
- » Clifford, James (2007), “Oryantalizm Üzerine”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde, (Çeviren: Ferit Burak Aydar, Editör: Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
 - » Davison, Andrew (2002), *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çeviren: Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul.
 - » Direk, Zeynep (2003), *Dünyanın Teni Marleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, (editöryal çalışma), Metis Yayınları, İstanbul.
 - » Direk, Zeynep (2005), *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
 - » Ewald, Oscar (2010), *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, (Çeviren: Gürsel Aytaç), DoğuBatı Yayınları, Ankara.
 - » Foucault, Michel (2006a), *Kelimeler ve Şeyler*, (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara.
 - » Foucault, Michel (2006b), *Hapishanenin Doğuşu*, (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara.
 - » Foucault, Michel (2011a), *Bilginin Arkeolojisi*, (Çeviren: Veli Urhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
 - » Foucault, Michel (2011b), *Özne ve İktidar*, (Çevirenler: Işık Ergüden-Osman Akinhay), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
 - » Gadamer, Hans-George (2008), *Hakikat ve Yöntem –Birinci Cilt-*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
 - » Göle, Nilüfer (2000), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, (editöryal bir çalışma), Metis Yayınları, 2. Baskı.
 - » Göle, Nilüfer (2010), *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, (Çeviren: Ali Berktaş), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
 - » Görgün, Tahsin (2003), *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul.
 - » Güllalp, Haldun (2003), *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
 - » Hanratty, Gerald (2002), *Aydınlanma Filozofları Locke-Hume ve Berkeley*, (Çevirenler: Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük), Anka Yayınları, İstanbul.
 - » Heidegger, Martin (2008), *Varlık ve Zaman*, (Çeviren: Kaan H. Ökten), Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları (Agora Kitaplığı), İstanbul.
 - » Hume, David (2004), *Din Üstüne*, (Çeviren: Mete Tunçay), İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara.
 - » Kara, İsmail (2008), *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
 - » Kara, İsmail (2010), Başlıksız Sunum içeriği, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, (Yayına Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
 - » Karakaya, Mehmet Murat (2010), *İslâm ve Terakki*, Fecr Yayınları, Ankara.
 - » Kavakçı, Merve (2013), “Hak’tan Hak’sızlığa Uzanan Yol”, *Eğitime Bakış*, Yıl: 9, Sayı: 25, Eğitim Bir-Sen, Ankara.
 - » Köse, Saffet (2014), *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakfı Yayınları, Konya.
 - » Lapidus, Ira M. (2010), *İslâm Toplumlari Tarihi Cilt 2: 19. Yüzyıldan Günümüze*, (Çevirenler: Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul.
 - » Lewis, Bernard (2007), “Oryantalizm Sorunu”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde; (Çeviren: Ferit Burak Aydar; Editör: Aytaç Yıldız), DoğuBatı Yayınları, Ankara.
 - » Lewis, Bernard (2009), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (Çeviren: Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
 - » Mardin, Şerif (2002), *Türk Modernleşmesi*, (Çevirenler: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.
 - » Meriç, Cemil (2011), *Bu Ülke*, İletişim Yayınevi, 37. Baskı, İstanbul.
 - » Mitchell, Stephen A. & Black, Margaret J. (2012), *Freud ve Sonrası*, (Çeviren: Ayhan Eğrilmez), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
 - » Mufti, Aamir R. (2007), “Auerbach İstanbul’da: Edward Said, Seküler Eleştiri ve Azınlık Kültürü Sorunu”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, (Çeviren: Yasemin Çına, Editör: Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
 - » Müteferrika, İbrâhim (2000), *Milletlerin Düzeninde İlmî Usûller*, (Sadeleştiren: Ömer Okutan), Milli Eğitim Basımevi (M.E.B.), İstanbul.
 - » Ozankaya, Özer (2002), “Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşuna Temel Olan “Cumhuriyet” Ya da “Demokrasi” Anlayışı”, *Cumhuriyet ya da Demokrasi* içinde, (Yayına Hazırlayan: Özer Ozan-
-

- kaya), T.C. Kültür Bakanlığı Cumhuriyet Kitaplığı, Ankara.
- » Özel, İsmet (2010), *Üç Mesele*, Şule Yayınları, İstanbul.
 - » Öztürk, Ali (2013), “Sosyal Bilimlerde Kavram ve Olgu Modülasyonu Bağlamında Bir Tekno-Metodoloji Denemesi (Sekülerist Bilim İndirgemeciliğinin Din Kavram ve Olgusuna Yaklaşımı Örneğinde)”, *İmajoloji Bir Disiplin Denemesi* içinde, Elis Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
 - » Rawls, John (2007), *Siyasal Liberalizm* (“Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması” makalesiyle birlikte neşir), (Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
 - » Root, H. E. (2004), ‘Dinin Doğal Tarihi Üstüne’, (Çeviren: Mete Tunçay), İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara.
 - » Rousseau, Jean-Jacques (2010), *Toplum Sözleşmesi*, (Çeviren: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VI. Baskı, İstanbul.
 - » Rubin, Andrew N. (2007), “Edward Said (1935-2003)”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, (Çeviren: Ferit Burak Aydar, Editör: Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
 - » Said, Edward (2000), *Kış Ruhu*, (Çeviren: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
 - » Said, Edward W. (2010), *Şarkiyatçılık Batı’nın Şark Anlayışları*, (Çeviren: Berna Ülner), Metis Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
 - » Searle, John R. (2005a), *Bilinç ve Dil*, (Çevirenler: Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul.
 - » Searle, John R. (2005b), *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, (Çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul.
 - » Searle, John R. (2006), *Zihin Dil Toplum*, (Çeviren: Alaattin Tural), Litera Yayıncılık, İstanbul.
 - » Shayegan, Daryush (2010), *Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, (Çeviren: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, 6. Basım, İstanbul.
 - » Taylor, Charles (2010), *Çokkültürcülük*, (Yayına Hazırlayan: Amy Gutmann-Çeviren: Yurdanur Salman), Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
 - » Tuğcu, Tuncar (2000), *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yayınları, Ankara.
 - » Tunçay, Mete (2004), ‘Çevirenin Önsözü’, *Din Üstüne* içinde, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara.
 - » Turner, Bryan S. (1997), *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, (Çeviren: Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
 - » Turner, Bryan S. (2003), *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, (Çeviren: İbrahim Kapaklı-kaya, Anka Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
 - » Weber, Max (2011), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çeviren: Milay Köktürk), Bilgesu Yayınları, Ankara.
 - » Wittgenstein, Ludwig (2008), *Tractatus Logico-Philosophicus* (Almanca-Türkçe birlikte neşir), (Çeviren: Oruç Aruoba), Metis Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
 - » Yavuz, Hilmi (1998), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
 - » Yavuz, Hilmi (1999), *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

HADİSLERE GÖRE İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN ANLAMI VE KORUNMASI İÇİN ALINACAK TEDBİRLER*

Ömer ÖZPINAR**

Özet

İslâm dini, mensupları arasındaki ilişkiyi "kardeşlik" kavramıyla ortaya koymaktadır. Bazı durumlarda din kardeşliğini, nesep kardeşliğinden öncelikli ve üstün saymaktadır. Bu sebeple Müslümanlardan, ikili ve toplumsal ilişkilerini "kardeşlik" zemininde inşa etmelerini istemektedir. Hz. Peygamber (s), İslâm kardeşliğinin ne olduğunu, hukukunu ve ilkelerini, kavfî ve fiilî sünnetiyle ortaya koymuştur. İslâm'a has sosyal bir proje olan bu en yüce insanlık değerinin yaşatılması ve korunmasına özel önem vermiştir. Kardeşliğe zarar verecek davranışlar ile bunların önüne geçmek için alınacak tedbirlerin neler olduğuna dair açık öğretiler bırakmıştır. İşte bu çalışmada, Hz. Peygamber (s)'in hadisleri ışığında din kardeşliğinin anlam ve kapsamı ile onu tehdit eden hususların neler olduğu tespit edilerek, bunlara karşı alınacak tedbirleri gösteren nebevî ilkeler ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Hadis, Kardeşlik, Uhuvvet, İslâm Kardeşliği, Taraftar Dindarlık.

The Meaning of Islamic Brotherhood according to some Hadiths/Traditions and the Measures for its Protection

Abstract

Islam has put forth the relation among its members with the concept of "brotherhood". In some occasions, it considers this religious brotherhood superior to biological brotherhood. Thus, muslims are expected to build their interpersonal and social relations on the basis of brotherhood. The prophet determined what muslim brotherhood is, and its law and principles with his Verbal and Actual Sunnah. He paid special attention to the protection and sustainability of this supreme humane value which is a social project peculiar to Islam. He also left behind teachings about what the behaviours which might harm this brotherhood are and the precautions for preventing these behaviours. In this study, the meaning of religious brotherhood and its scope, and the elements that threaten this brotherhood have been determined and the prophetic principles which show the precautions against these threats are going to be introduced under the light of the Prophet's hadiths.

Key Words: Hadith/Tradition, Brotherhood, Ukhuwwat, Islam Brotherhood, Protagonist Piety.

1. GİRİŞ

Bu çalışmada kardeşlik ve İslâm kardeşliği kelimelerinin anlamı üzerinde kısaca durulduktan sonra, İslâm'ın din kardeşliğine bakışı, âyet ve hadîsler ışığında ele alınacaktır. Hz. Peygamber (s)'in hadîsleri ışığında din kardeşlerinin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları tespit edilerek, bu kardeşliği zedeleyen ve tehdit eden hususlara dikkat çekilecektir. Bu tehditlere karşı alınacak tedbirleri gösteren nebevî öğreti ve ilkeler ortaya konulmaya gayret edilecektir.

1.1. Kardeş Kelimesinin Tanımı

Arapçada kardeşlik "*uhuvve* (أخوة)"; kardeş ise "*eh* (أخ)" kelimeleriyle ifade edilmektedir. "*Uhuve(t)*," istemek, dilemek ve talep etmek manasına gelen "*te-vahhi* (توحي)" kökünden türemiştir. Buna göre kardeşlik veya uhuvvet: "Kardeşin isteği ve maksadı, kardeşinin isteği ve maksadıdır" demek olmaktadır.¹

İslâmî kaynaklarda kardeşlik: "Ana-babanın her ikisi ya da biri yönüyle doğumda veya süt emmede bir başkasıyla ortak olmak" şeklinde tarif edilmektedir.² Ayrıca aradaki doğallık, hasbîlik, şefkat ve kuvvetli bağdan dolayı veya kabile, din, meslek, beşeri ilişkiler ve muhabbet gibi başkasıyla olan her türlü ortaklık, "kardeşlik" kelimesiyle ifade edilebilmektedir.³

Türkçe sözlüklerde de kardeş kelimesinin bu iki anlamı aynen korunmuştur. Buna göre kardeş, "Aynı anne babadan doğmuş veya anne babalarından biri aynı olan çocukların birbirine göre adı" ve "Aralarında değer verilen ortak bir bağ bulunanlardan her biri"⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Bu tanımlardan ilki biyolojik bir bağa, ikincisi ise manevî bir bağa işaret etmektedir.

2- İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN ANLAMI VE HÜKMÜ

Öncelikle vurgulamak gerekir ki, İslâm, akrabalık ilişkilerine, aile ve kardeşlik hukukuna büyük önem vermektedir. Ancak konumuz itibarıyla burada üzerinde durduğumuz husus, inanç bağıyla oluşan kardeşlik olacaktır. Öte yandan nesep

* Bu makalenin ilk hali, 19-20 Nisan 2012 tarihlerinde Şanlıurfa'da Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İl Müftülüğü'nce ortaklaşa düzenlenen "Hz. Peygamber, Kardeşlik Ahlâkı ve Kardeşlik Hukuku" konulu VI. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd.Doç.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. oozpinar@konya.edu.tr

1 Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn (v.604/1207), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1401/1981, I-XXXII, VIII, 179.

2 er-Râğib, Hüseyin b. Muhammed el İsfahânî (v.502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, 13.

3 Bkz. er-Râğib, a.g.e., 13.

4 http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.53962e1b7f8eb7.82698691 (Erişim tarihi: 29.05.2014).

kardeşliği ile din kardeşliğinin bir arada olduğu zamanki güzellik ve üstünlük, elbette ki her iki kardeşliği de kapsayan en makbul durumdur.

İslâm aile, aşiret, nesep, kavim gibi kan bağına dayalı duyguların ve ilişkilerin önemini kabul etmiş ve buna yönelik düzenlemeler getirmiştir. İslâm, kan bağına dayalı bütün bu ilişkileri, daha çok inanç eksenli faziletli bir toplum meydana getirmenin vasıtası olarak değerli görmektedir. Bu sebeple İslâm'ın insan ilişkilerindeki temel eksenini, inanç birliği etrafında şekillenen manevî kardeşlik duygusu olmuştur denilebilir.

Nitekim Kur'ân'da "kardeş" kelimesi, kan bağı olan kimseler için kullanıldığı gibi, belki bundan daha çok inanç, duygu ve düşünce birlikteliği içinde olan kişiler için kullanılmaktadır. Bütün dinlerin müntesiplerinin, birbirinin kardeşi olduğu beyan edilmektedir.⁵ Bu bağlamda mü'minlerin olduğu gibi, münâfıkların ve kafirlerin de birbirlerinin kardeşleri olduğu ifade edilmektedir. Yine, insanları saptıran kimselerin, şeytanların kardeşi olduğunu ilan eden Kur'ân,⁶ müsrifliği bir karakter haline getiren kimsenin de, şeytanların kardeşi olduğunu ifade etmektedir.⁷ Böyle bir tespiti yapmakla Kur'ân, âdeta insanlar arasında güçlü bağ tesis eden ve iradesini şekillendiren asıl unsurun, biyolojik ve fiziki bağlar değil, inanç, duygu, davranış, ülkü ve kültür gibi manevî özellikler olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Buna göre kardeşliğin üzerine oturduğu ortak değer şayet İslâm inancı ise, o zaman bu kardeşlik "İslâm kardeşliği" adını almaktadır. Kur'ân'da Yüce Allâh "Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allâh'tan korkun ki rahmete eresiniz."⁸ buyurarak, Müslümanların aralarındaki ilişki biçiminin adını ve hukukunu da bizzat belirlemiş olmaktadır. Buradaki "Ancak kardeşler" diye meâli verilen âyetin başındaki "innemâ (إنما)" edâtının Arapça'daki kullanımına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu edât, sınırlama ve tahsis etme anlamına gelen hasr edâtı olarak bilinir ve Türkçeye "Ancak, sadece, yalnız ve muhakkak ki" şeklinde tercüme edilmektedir. Yani bir şeyi bir şeye hasretmek ve o şeyin ancak o şey ile birlikte var olabileceğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Örneğin "innema'l-a'mâlû bi'n-niyye (إنما الأعمال بالنية)"⁹ hadîsinin manası, "Ameller ancak niyetle göredir" şeklindedir. Buna göre niyet olmadan amellerin dinen bir değerinin olmadığı ve değerlendirilemeyeceği ifade edilmiş olmaktadır. Söz konusu âyetimize gelince buradaki ibare "innema'l-mü'minûne ihve (إنما المؤمنون إخوة)" şeklindedir. Bu durumda âyetin, 'Kardeşçe birbirine muamele olmadan, mü'minliğin değer ve anlamı

⁵ Araf, 7/38.

⁶ Araf, 7/202.

⁷ İsra, 17/27.

⁸ Hucurât, 49/10.

⁹ Buhârî, Eymân ve'n-nuzûr, 23; Müslim, İmâre, 155.

tam olarak yerine gelmiş olmaz' şeklinde anlaşılması mümkündür.¹⁰ Buna göre söz konusu âyetin geniş anlamı: 'Mü'minler kardeşten başka bir şey değildir; öyleyse birbirlerine kardeş gibi davransınlar' şeklinde olmaktadır.

Allâh'ın rahmetini kazanmanın ve rızasına ermenin en önemli unsurlarından ve hatta öncelikli şartlarından birisi, kardeşlik hukukunu yerine getirmek olmaktadır. İlgili âyette mü'minlerin kardeş olduğu belirtildikten sonra gelen "*Allâh'tan korkun/sakinin*" ibaresi, kardeşlik hukukuna riâyetin hem ilkelerini hem de hükmünü ortaya koymaktadır. Bu hukuk, Allâh'ın gösterdiği, dinin emrettiği bir şekilde ve ilâhî bir emir olarak yerine getirilmek zorundadır. Dolayısıyla İslâm kardeşliği, kişilerin keyfine ve isteğine bırakılmış bir unsur olmayıp, İslâm dairesine giren herkesin bilmek ve hukukunu ifa etmek zorunda oldukları, imânî bir şart ve ilâhî bir emirdir. Hz. Peygamber (s)'in buyurduğu üzere sevgi ve diğergâmlık anlayışı üzerine inşâ edilmesi gereken bu kardeşlik sağlam olmazsa, imân da kâmil olmamaktadır.¹¹ İslâm kardeşliğinin anlamını ortaya koyması bakımından Hz. Peygamber (s)'in şu hadîsi ne kadar anlamlıdır: "*Hiç biriniz, kendiniz için arzu ettiğini kardeş için de arzu etmedikçe (tam anlamıyla) imân etmiş olmaz.*"¹²

İmânın göstergelerinden birisinin "*Allâh için sevmek olduğunu*" buyuran¹³ ve "*Allâh için severek bir araya gelen kimselerin Allâh'ın gölgesinde misafir olunacağını*"¹⁴ müjdeleyen rivâyetler de, bu kardeşlik bağının hem kıymetini hem de imânî boyutunu ifade eden diğer nebevî öğretilerdir.

Binâenaleyh İslâm kardeşliği, imân ile vücut bulmaktadır. İslâm'a inanan herkes, İslâm kardeşliğini de hak etmiş olmaktadır. İmân etmekle kazanılan bu kardeşlik, sevgi ve fedakârlık zemininde yükselmektedir. Bu bakımdan imânın tadını bulabilmenin üç şartının zikredildiği hadîste, bunlardan birisinin "*Sevdiğini, Allâh için sevmek*"¹⁵ olması anlamlıdır. Öte yandan bu ve benzeri hadîslerden anlaşıldığı kadarıyla İslâm kardeşliğinin gerçekleşmesinde ve idamesinde en önemli unsur Allah rızasına dayalı sevgidir. "*Amellerin (Allah'a) en sevimli olanı Allah için sevmektir*"¹⁶ buyuran Hz. Peygamber (s)'in konuyla ilgili bir başka hadîsi şöyledir: "*Nefsimi kudret elinde tutan Allâh'a yemin ederim ki, siz imân etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de imân etmiş olmazsınız.*"¹⁷

¹⁰ Râzî, bu âyeti "فلا أخوة إلا بين المؤمنين" "Kardeşlik ancak mü'minler arasındadır" şeklinde tefsir etmektedir. Buradan hareketle o, "Bir Müslümanla bir kafir kardeş olamaz" şeklinde bir çıkarımda bulunmaktadır. er-Râzî, a.g.e., XXVIII, 130.

¹¹ Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (v.256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, I-VIII, İmân, 6.

¹² Buhârî, İmân, 7; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (v.279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, İstanbul, 1992, I-V, Sıfatü'l-kıyâme, 59.

¹³ Buhârî, İmân, 1.

¹⁴ Buhârî, el-Cemâa ve'l-imâme, 8.

¹⁵ Bkz. Buhârî, İmân, 9; Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî (v.261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-III, İmân, 67.

¹⁶ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî (v.275/888), *es-Sünen*, İstanbul, 1992, I-V, Süne, 2.

¹⁷ Ebû Dâvûd, Edeb, 130, 131; Tirmizî, Menâkıb, 28. Ayrıca bkz. Müslim, İmân, 93.

Âyet ve hadîslerden anlaşıldığı üzere Allâh için Müslümanları sevmek ve İslâm kardeşliğini diri tutmak bir ibâdetlerdendir. Buna göre imân, sevgi ve kardeşlik, müslümanın hayatında olmazsa olmaz unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. İSLÂM KARDEŞLİĞİNİN DİNİ DEĞER OLARAK ÖNCELİĞİ VE ÜSTÜNLÜĞÜ

Mü'minlerin kardeş olmalarını sağlayan ortak zemin ve aralarındaki manevî bağ, Allâh'a imândır. Bu bağ, ebedi olmak, yani hem bu dünya hem de ukbada iş görmek yönüyle, diğer bütün kardeşlik bağlarından daha güçlü ve sağlamdır.

İslâm kardeşliği sadece sözde kalan bir ifade değildir. O, aynı zamanda dinî bir amel ve müessesedir. Hukukî ve dinî çerçevesi ve sorumluluğu olan bir ibâdet biçimidir. Zira Müslümanları kardeş yapan ve bu hukuka uygun davranarak kardeş olmalarını emreden bizzat Allâh Teâlâ'dır.¹⁸ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s), biraz sonra üzerinde duracağımız hususlara dikkat çekerek "*Ey Allah'ın kulları kardeşler olunuz!*"¹⁹ buyurmaktadır.

İslâm kardeşliği, mü'minleri aynı değerler etrafında birleştiren kaynaştıran ve bir potada eriten imânî bir güç ve aksiyon halidir. Nitekim bunun Kur'ân ve sünnetteki müşahhas örneklerinden birisi, Medine'deki Evs ve Hazrec kabilelerinin aralarındaki asırlık düşmanlığın, İslâm kardeşliği ile son bulmuş olmasıdır. Allâh Teâlâ bu olayın kardeşlik temelinde halledildiğini şöyle bildirmektedir: "*Hani siz birbirinize düşmanlar idiniz de, O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun (bu) nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz.*"²⁰

Yine Hz. Peygamber (s), Müslümanların kardeş olduklarını vurgulamış ve bunun pratiklerini de göstererek işi, sözde bırakmamıştır. Hicretten sonra yaptığı ilk iş, Ensâr ile Muhâcir'i isim isim belirleyerek birbirleriyle kardeş ilan etmek olmuştur (muâhât). Böylece tarihte ilk defa, manevî kardeşliği, hayatta görünür kılmış ve ona hukukî bir statü kazandırmıştır..²¹ İbn Abbas'ın naklettiği bilgiye göre Muhâcirler Medine'ye geldikleri ilk zamanlarda, Hz. Peygamber (s)'in kurduğu bu kardeşlik sebebiyle Ensâr'a kendi hısımlarından evvel mîrâşçı olurlardı.²² Oysa Müslüman oldukları için Mekke'deki müşrik neseben kardeşleri ve akrabaları, onları oradan sürmüş ve düşman olmuşlardı. Onlara gerçek kardeşliği, dinen kardeşleri Medineli Müslümanlar yani Ensâr göstermişti. Böylece İslâm kardeşliğinin, tarihin kaydettiği en değerli, en güçlü, en samimi, en hasbî kaynaşma ve birleşmenin adı olduğunu

¹⁸ Bkz. Hucurât, 49/10.

¹⁹ Müslim, Birr 32; Buhârî, Edeb, 57.

²⁰ Âiü Imrân, 3/103.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Sancaklı, Saffet, "Hz.Peygamber'in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşlik (muahat) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi", 11-12 Mayıs 2007, Konya'da düzenlenen Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu kitabı, Konya, 2008, 52-72.

²² Buhârî, Kefâlet, 2; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 16, 17.

ortaya koymuşlardır.²³

Öte yandan Müslümanlar, aralarında kan bağı bulunan ama Allâh'a düşman olan kardeşlerini ve hatta babalarını, "velî (dost)"²⁴ edinmemekle emrolunmuşlardır. İlgili âyetle Allâh Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Ey imân edenler! Eğer babalarınız ve kardeşleriniz imâna karşılık küfürden hoşlanıyorlarsa, onları dost edinmeyiniz. Sizden her kim onları dost edinirse işte onlar da zalimlerin ta kendileridir.*"²⁵

Biânenaleyh mü'minlerin birbirini kardeş edinmesi, Allah'ın emri olduğu gibi, İslâm'a inanmayan biyolojik kardeş ve yakınlarını " velî (dost)" edinmemeleri de yine Allah'ın emridir: "*Allah'a ve ahiret gününe inanan bir milletin babaları, oğulları, kardeşleri, yahut akrabaları da olsa Allah'a ve Resulüne düşman olanlarla dostluk ettiğini görmezsiniz.*"²⁶

Hiz. Peygamber (s)'den nakledilen "*Müslümana kafir mirasçı olamaz; kafiye de müsmünân vâris olamaz.*"²⁷ şeklindeki hadîs de, din kardeşliğinin önemini ve kuvvetini ortaya koyan bir başka delil olmaktadır. Bu da göstermektedir ki, din ayrılığı, nesebin bir takım haklarını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Bedir'de, Uhud'da, Hendek'de, kardeş kardeşe, oğul babaya, amca yeğene karşı savaşmış ve aralarındaki kan bağı buna engel olamamıştır. Zira dinen İslâm kardeşliği, nesep kardeşliğinden daha kıymetli ve anlamlı görülmektedir.

Kurtûbî (v.671/1272), din kardeşliğinin nesep kardeşliğinden üstün olduğuna dair bilgiyi aktardıktan sonra, buna gerekçe olarak, nesep kardeşliğinin din farklılığıyla ortadan kalkabileceğini, ancak nesep farklılığının din kardeşliğine zarar vermeyeceğini ifade etmektedir.²⁸

İslâm kardeşliği bağı, evrensel bir bağıdır. Hatta tevhîde imân bakımından, Hiz. Âdem'den itibaren bütün mü'minleri kardeş olarak görmeyi içine alacak genişlikte ve derinliktedir. Bu sebeple Yüce Allâh, bizim, onlar için de dua etmemizi şöyle emretmektedir: "*Onlardan sonra gelenler derler ki: "Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanan kardeşlerimizi bağışla, kalplerimizde inananlara karşı bir kin bırakma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok merhametlisin!"*"²⁹

Binâenaleyh İslâm kardeşliği, insanları birbirine bağlayan nesep, dil, renk, coğrafya ve etnik yapı gibi diğer dostluk ve kardeşlik bağlarından hem daha güçlü

²³ Bkz. Haşır 59/9. Ayrıca muâhat ile ilgili olarak tarihi bilgiler ve müşahhas örnekler için bkz. Sancaklı, a.g.m., 52-70.

²⁴ Râğîb, "velî" kelimesinin, 'mekân, niyet, din, sadakât, yardımlaşmak, itikâd bakımından birlikte hareket etmek' manasına geldiğini ifade etmektedir. Bkz. er-Râğîb, a.g.e., 837.

²⁵ Tevbe, 9/23.

²⁶ Mücâdele, 58/22.

²⁷ Buhârî, Meğâzî, 48; Ferâiz, 26; Müslim, Ferâiz, 1.

²⁸ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.671/1272), *el- Câmi' li ahkâm'il-Kur'ân*, Beyrût, 1405/1985, I-XX, XVI, 322-323.

²⁹ Haşır, 59/10.

hem daha evrensel bir değerdir.³⁰ Bir kimse, daha önce ne yaparsa yapsın hangi durumda olursa olsun artık İslâm dinine girdiği ve 'ben müslümanım' dediği andan itibaren yeryüzündeki bütün Müslümanların kardeşi olur. Nitekim Rasûlullâh (s), 'imân edip namaz kılan ve zekâtını veren' herkesin İslâm dairesine girdiğini bu-yurmuştur.³¹ Bu konuda Hz. Peygamber örnek alınmalıdır. O (s) çok iyi bildiği ve tanıdığı halde münâfıkları bile açık etmemiş ve İslâm kardeşliğinin alanı dışına çı-kartmamıştır.

Bu bilgiler dikkate alındığında din kardeşliğinin, yerine göre, nesep kardeşli-ğinden daha üstün, kuvvetli ve değerli olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bir başka kardeşlik veya dostluk bağı ya da aidiyet duygusu, İslâm kardeşliğinin yerini alamaz, tutamaz ve dolduramaz. Müslümanların etnik kimlikleri, aşiretleri, cemaat mensubiyetleri, siyasî taraftarlıkları vs. gibi oluşturdıkları alt kimlikleri, İslâm kardeşliğinin önüne geçemez ve onu gölgeleyemez. Nesep ve din kardeşliği bir arada bulunursa, elbette ki bu daha kıymetli ve güçlü bir kardeşlik ortaya koymaktadır.

İslâm kardeşliğinin anlamını ve her şeyden üstün geldiğini Hz. Peygamber (s)'in şu hadîsi ne kadar güzel ortaya koymaktadır: *"Dostluğu ve malı hususunda da insanların bana en çok iyiliği dokunanı Ebû Bekir'dir. Eğer Rabbimin dışında bir dost edinecek olsaydım, mutlaka Ebû Bekir'i dost edinirdim. Ancak İslâm kardeş-liği ve onun sevgi bağı daha üstündür."*³²

Hz. Peygamber (s), bu hadîsinde Hz. Ebû Bekir'e dostum, arkadaşım, yakınım, kayınpederim, sırdaşım, zor günlerimde destekçim vs. gibi onun faziletini ifade edecek pek çok sıfatı bir tarafa bırakarak, *"İslâm kardeşim"* demiştir. Başka ri-vâyetlerden de anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, diğer sahâbilerine de "kardeşim" diye hitap etmektedir.³³ Böylece İslâm kardeşliğinin ve onun ortaya koyduğu imân eksenli sevginin ve bağlılığın, sayılan bütün vasıf, bağ ve yakınlıklardan daha önce geldiğini ve üstün olduğunu ortaya koymuştur.

4. İSLAM KARDEŞLİĞİNİ TEHDİT EDEN UNSURLAR VE NEBEVÎ ÇÖZÜM YOLLARI

İslâm kardeşliğini anlamak için, İslâm'ın geldiği dönemdeki insan ilişkilerine ve bu ilişkilerin üzerine oturduğu zemine bakmak; oradan İslâm'ın getirdiği kardeşlik modelinin farklı muhtevası üzerinde durmak yerinde olacaktır.

İslâm gelmeden önceki Arap yaşam biçimine *"Câhiliye"* denilmektedir.³⁴ Bu

³⁰ Mesela bkz. Haşr, 59/10.

³¹ Bkz. Buhârî, İmân, 17, 28; Salât, 28; Zekât, 1; Müslim, İmân, 32-36.

³² Buhârî, Fedâilü ashâbi'n-Nebî, 3.

³³ Bkz. Ebû Dâvûd, Vitr, 23; Tirmizî, Deavât, 109.

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Fayda, Mustafa, *"Câhiliye"*, DiA, VII, 17-19.

isim "Bilgisizlik, gerçeği tanımama" anlamına gelmektedir.³⁵ Kavram olarak kullanıldığına ise câhiliye, İslâm öncesi sapkın Arap inanç ve kültür anlayışından da izler taşıyan ve her dönemdeki İslâm dışı düşünce, inanç, tutum ve uygulamaların genel adı olarak kullanılmaktadır.³⁶

Konumuz bağlamında câhiliye toplumundaki insan ilişkilerinin kısaca genel görünümü şöyle idi: Toplum her açıdan bölünmüş, parçalanmış ve sosyal doku dağılmış bir durumdaydı. Bir yandan kabilecilik almış başını gitmiş, kavmiyetçilik, soy sop ile öğünme ve kendisinden olmayanı aşağılama yaygın bir biçimdeydi. Her kabile kendisinin üstün olduğunu iddia ederdi. Bu taassupla her kabile diğerleriyle bitip tükenmek bilmeyen kavga ve savaflara girişmişti. Bu sosyal dağınıklık inanç dünyasına da yansımış, her kabilenin sosyal ve ekonomik durumuna göre ayrı bir putu bulunmaktaydı. Atalarla, aşiretle, asabiyetle, oğullarla ve güçle övünme ve yarışma almış başını gitmekteydi. Ekonomik olarak da insanlar, faizcilik, tefecilik ve aldatma gibi gayr-ı ahlakî ve insanî yollarla birbirlerini sömürmenin ve ezmenin gayreti içindeydiler.³⁷

Hz. Peygamber (s), o dönemde bile bu içler acısı durumun farkındaydı ve çözümler arıyordu. Hırâ'daki³⁸ tefekkürlerinin bir kısmı da bu gidişatı durdurmak üzere olmalıydı. Nitekim bu çirkinliklerin önüne geçmek üzere aklı selîm sahibi bazı kimselerle *Hilfû'l-fudûl* denilen teşkilatın kurucu bir üyesi olması bu sebepleydi.³⁹

Ancak asıl toplumsal değişim ve dönüşüm, İslâm'ın nurlarının Arap çöllerinde doğmasıyla başlamıştı. Hz. Peygamber (s), her açıdan çözülmüş ve birbirine düşmanlığın bin bir çeşidiyle dağılmış bu toplumdan, her bir ferdi diğerleriyle kardeş olan imânlı bir toplum meydana getirdi. İnsanların kan bağına ve ırka dayalı birlik anlayışlarından, bütün inananların kardeş oldukları evrensel bir kardeşlik anlayışının ilkelerini öğretti. O (s) câhiliyeden kurtarmaya çalıştığı Arap muhataplarının şahsında bütün insanlığa şöyle seslenmiştir: "*Allah câhiliye gururunu ve atalarıyla övünme kötülüğünü gıdirmiştir. Artık bundan sonra mütteki mü'min ve bahtsız günahkar vardır. Bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır. Âdem de topraktan yaratılmıştır.*" ⁴⁰

Hz. Peygamber (s), böyle bir ortamda kardeşliği, inanç ve din bağı üzerine inşa

³⁵ Bkz. İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, ty., I-XV, XI, 129.

³⁶ Bu konuda bkz. Mâide, 3/50. Ayrıca İbn Manzûr, a.g.e., XI, 130; Fayda, a.g.m., DîA, VII, 17.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Yücel, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, DİB. Yay., Ankara, 2006, 9-16; Fayda, a.g.m., DîA, VII, 18.

³⁸ Bkz. Yücel, a.g.e., 47.

³⁹ Bu konuda bkz. Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. El-Huseyn (v.346/957), *Murûcu'z-zeheb ve meâ'dinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mera'î, Beyrût, 1425/2005, I-IV, II, 213-214; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmu'ddîn İsmâîl (v.774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, Cize, 1417/1997, I-XXI, III, 455-461; Yücel, a.g.e., 33-34.

⁴⁰ Tirmizî, Menâkib, 74.

etmek üzere harekete geçmiş, insanlığın önüne müşahhas kardeşlik örnekleri koymuştur. Örneğin câhiliye döneminde Evs ve Hazrec kabileleri, birbirleriyle kan davası düşmanlığına dönüşen ve 120 yıldır devam edip gelen bir savaşın içindeydiler. Bu şiddetli savaş ancak İslâm ile şereflendiklerinde son bulabilmiş ve bu iki ezeli düşman artık "İslâm kardeşi" olmuşlardı. Fakat bir süre sonra bu kardeşliği bozmak isteyen Yahudi fitnesiyle tekrar kendi kavimlerini överek savaşmak için silâha sarılmışlardı. Durumu haber alan Hz. Peygamber (s) olaya müdahale ederek şöyle buyurdu: *"Ey Müslümanlar topluluğu! Allâh'tan korkun, Allâh'tan korkun! Allâh size İslâm ile ikramda bulundu, câhiliye hallerinizi onunla ortadan kaldırdı. Kalplerinizi birbirine ülfet ettirdi. Bütün bunlardan sonra, ben daha aranızda iken câhiliye davası mı güdüyorsunuz?"*⁴¹ Bunun üzerine şeytanî bir aldanma ile karşı karşıya olduklarını anlayıp derhal silâhlarını bırakarak, kardeş olma ibâdetinin şuuruyla oradan ayrıldılar.

Bu somut örnekte görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s), daha pek çok hadîsinde Müslümanların kardeş olduklarını vurgulamıştır. Bu kardeşliğin imân ve gönül bağı temelli olduğunu belirtmiştir.

Öte yandan Allâh Rasûlü (s), İslâm kardeşliğine zarar veren, onu ortadan kaldıran ve kardeş hukukunu çiğneyen hususlara dikkat çekerek, bu engellere karşı önlem alınmasını emretmiştir. Hz. Peygamber'in dikkat çektiği bu hususlara baktığımızda, bunların bir kısmının kişisel zaafılardan, bir kısmının manevî hastalıklardan ve bir kısmının da imânî eksiklikten kaynaklandığı söylenebilir. Şimdi bu hususları, ana başlıklar oluşturarak ele almaya gayret edelim.

4.1. Güvensizlikten Kaynaklanan Tehditler

İslâm, her şeyden önce ahlâklı ve karakter sahibi insanlar yetiştirmek istemektedir. Zira ancak bu özelliklere sahip insanların sağlıklı ve iyi ilişkiler kurabileceklerini öngörmektedir. Bunun için gerekli olan insan karakteri ise, öncelikle güvenilir olmaktır. Zira güvenilir olmak, kendisine yüklenilen sorumluluk ve emânetleri yerine getirip korumak, sözüne güven duyulmak, özü sözü bir olmak, her işinde dosdoğru olmak ve başkalarına zararı dokunmamak demektir. İmân, emanet, mü'min gibi kelimeler, emin olmak, güvenilir olmak gibi manalara gelen aynı fiilin (أمن) türevleridir.⁴²

Bu sebeple Rasûl-i Ekrem (s), Müslüman kimseyi tarif ederken şöyle buyurmaktadır: *"Mü'min, insanların kendisine güvendiği kimsedir. Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların salim olduğu kişidir."*⁴³

⁴¹ İbn Hişâm (v.213 veya 218), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Umer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-kütübî'l-arabî, Beyrût, 1410/1990, I-IV, II, 197-198.

⁴² Bkz. er-Râğib, a.g.e., 30-32.

⁴³ İbn Hanbel, Ahmed (v.241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-VI, III, 54. ayrıca bkz. Buhârî, İmân, 4, 5; Müslim, İmân, 64, 65.

Güven, insani ilişkilerde en temel ve vazgeçilmez haslettir. Güvenilir olmak ise, bir insan için kazanılacak en önemli ve itibarlı ahlâkî özelliktir. Güvenilirlik, doğruluğu ve vefayı da bünyesinde barındırmaktadır. Yüce Allâh'ın bir ismi olan "el-Mü'min" in anlamı, güven veren, vaadine güvenilen; inanan kullarını korku ve endişelerden emin kılan, güven ve imân verendir. Allâh Teâlâ, kendisine inanan ve güvenen kimseye de isim ve sıfat olarak, kendi esmâsından birini lütfetmiştir. "el-Mü'min" olan Allâh, kendisine inanan insanı da "mü'min" olarak isimlendirmiştir. Bu, anlamlı bir lütuftur. Yukarıdaki hadîsteki nebevî tanımından da yola çıkarsak "mü'min" kelimesi, 'kendisine güvenilen ve çevresine güven veren kimse' anlamına gelmektedir. Böylece emânet ve emniyet ile aynı kökten gelen mü'min kelimesi, başkalarına güven veren ve kendisine, karakterine, ahdine ve vefasına güvenilen imânlı kişi demektir. Hz. Peygamber (s): "*Kişinin kalbinde imân ve küfür bir arada bulunmaz. Güvenilirlik ve hainlik de bir arada olmaz*"⁴⁴ buyururken bu gerçeği ifade etmiş olmaktadır.

Yine 'yalan söylemek, ahde vefâsızlık ve emânete hıyânet etmek gibi vasıfların münâfıklık alameti'⁴⁵ olduğunu söylerken Hz. Peygamber (s), aynı zamanda din kardeşleri arasındaki ilişkileri bozacak vasıflara da dikkat çekmiş olmaktadır.

Güven unsurunu kaybeden kişi ya da toplumlar, aslında bir arada yaşama şanslarını da kaybetmişlerdir. Bu sebeple İslâm kardeşliğinin önündeki belki de ilk ve en önemli tehlike, güvensizliktir. Mademki din kardeşi olabilmek için mü'min ve müslim olmak şarttır, öyleyse önce güvenilir ve kendisinden selamette olunan kimseler olmak gerekmektedir.⁴⁶

Kardeşlik, aynı zamanda beraber yaşama ve birlikte geçinebilme becerisidir. Bunun olmazsa olmaz şartlarından birisi ise, her ikili ilişki de olduğu gibi güvenilir olmaktır. Hz. Peygamber'in: "*Mü'min, geçimi güzel olan kişidir. Geçimsiz kişide hayır yoktur*"⁴⁷ buyurarak, böyle kimsenin âkibetini de: "*Nefsim kudret elinde bulunan Allâh'a andolsun ki, kötülüklerinden komşusunun emin olmadığı kimse cennete giremez*"⁴⁸ şeklinde açıklaması, konumuza ışık tutmaktadır.

İslâm kardeşliğinin tesîsi ve devamı için, Müslümanların birbirlerine karşı güvensizlik telkin edecek en küçük tutum ve davranışlardan uzak durmaları kaçınılmazdır. Bu sebeple Hz. Peygamber (s), Müslümanlar arasındaki güveni ortadan kaldıracak her türlü söz ve davranışlardan onları menetmiştir. Ticarî ve sosyal hayatta hilekârlık yapan, insanları aldatan bir kimsenin, 'kendisinden olamayacağı'

⁴⁴ İbn Hanbel, a.g.e., II, 349.

⁴⁵ Buhârî, İmân, 24.

⁴⁶ Bkz. Buhârî, İmân, 1.

⁴⁷ İbn Hanbel, a.g.e., II, 400.

⁴⁸ İbn Hanbel, a.g.e., III, 54.

şeklinde ağır bir ifade ile ümmetini uyarmıştır.⁴⁹

Hz. Peygamber (s)'in "*Müslümanın her şeyi; ırzı, malı ve kanı, diğer Müslümanlara haramdır*"⁵⁰ buyururken de korumaya çalıştığı şey, Müslümanlar arasında güven tesis etmek ve onların güvenilir bir ortamda yaşamalarını sağlamaktır. Bu hadis, Müslümanın sadece maddî yönden değil, aynı zamanda "ırz" kavramıyla ifade edilen onur, haysiyet, şeref ve namus gibi bütün unsurlarıyla manevî varlığının da güven içinde olmasının sorumluluğunu, beraber yaşadığı din kardeşlerinin omuzlarına yüklemektedir. Aksi takdirde bir müslümanın diğer kardeşinin malına, canına veya manevî değerlerine zarar vermesi, onun imânını sorgulanır hale getirecektir.

Hz. Peygamber, gıyabında bile din kardeşinin haklarını ve şerefini korumanın Müslümanın vazifelerinden olduğunu buyurmaktadır.⁵¹ Bu sebeple o (s), İslâm'a ilk girenlerden biat alırken, 'Müslümanlara karşı samimi davranacağına dair de söz' almıştır.⁵² Dinin ne olduğunu tanımlarken de, "*Din, samimi davranmaktır*" buyurmuş ve akabinde Müslümanlara karşı gönülden davranılmasını emretmiştir.⁵³ Bütün bunlar onun, İslâm kardeşleri arasındaki güven unsuruna ne kadar önem ve değer verdiğini göstermektedir.

Nitekim her hangi bir toplumu bölmek ve birliğini dağıtmak isteyenlerin ilk önce yaptığı işlerin başında fertlerin birbirlerine karşı güvenlerini yok edecek eylemlere girişmeleri boşuna değildir. Toplumdaki kardeşlik duygusunun zarar görmesi, her şeyden önce güvenin, güvenilirliğin ve emanetin yok edilmesiyle mümkündür. Anarşi, terör, gasp, ırza tasallut, hırsızlık vb. yol ve yöntemlerle yapılan kötülükler, toplumlarda her şeyden önce güveni ve sonra da kardeşlik duygusunu yok etmeye sebep olmaktadır. Bu şekilde toplum, her türlü provokasyona açık bir hale gelmektedir.

Hz. Peygamber (s)'in, toplumda güveni ve kardeşliği tesis etmek için insanlara yaptığı önemli tavsiyelerinden birisi, "*Aranızda selâmi yayınız*"⁵⁴ olmuştur. Bu şekilde barış, esenlik, emniyet ve selâmet gibi manalara gelen selâm ile, farklı unsurlardan meydana gelen toplum fertleri arasında barışı, güveni ve kardeşliği yerleştirmek için önemli bir adım atılmış olmaktadır. İnsan ilişkilerindeki ilk söz olan selâm, kelime manasıyla münasip olarak Müslümanların adeta bir 'güvenlik ve güvenilirlik' parolasıdır. Karşısındaki insana, 'bana güvenebilirsin, zira ben Müslümanım; güvenilir kimseyim, benden selâmetten ve emniyetten başka bir şey

⁴⁹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (v.273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-II, Ticaret, 3. Ayrıca bkz. Müslim, İmân, 164

⁵⁰ Müslim, Birr 32.

⁵¹ Bkz. İbn Hanbel, *a.g.e.*, VI, 459; Tirmizî, Birr ve sıla, 20.

⁵² Bkz. İbn Hanbel, *a.g.e.*, IV, 358.

⁵³ Bkz. Bkz. Buhârî, İmân, 42; Müslim, İmân, 95; Ebû Dâvûd, Edeb, 59.

⁵⁴ Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 42; İbn Mâce, İkâmetu's-salavât, 174.

görmezsin' demenin bir şeklidir.

Neticede yukarıda işaret ettiğimiz selâm ve benzeri sünnetler, kardeşliğimizi pekiştirmeye yardımcı olacak nebevî ilkelerdendir. Kardeşlik ise, emniyet ve güvenirliliği beraberinde getirecektir.

4.2. Beşerî Zaaf, Duygu ve Yönelişlerden Kaynaklanan Tehditler

İslâm kardeşliğini tehdit eden bir diğer önemli unsur, beşerî zaaflarımızdan beslenen nefsânî kötü duygu ve yönelişlerimizdir. İnsan egosunun ya da bir başka ifadeyle "ben" in terbiye edilmemesi ve İslâmî çizgide ahlâklandırılmamasıyla ilgili duygularımızın yol açtığı tehditler, her geçen gün kardeşliğimizi biraz daha eksiltmektedir.

H. Peygamber (s), İslâm kardeşliğinin tesîsi ve idâmesi için şart olan bir takım ilkelerin hayata geçirilmesini emir buyurmuştur. İkili veya toplumsal ilişkilerimizde izlememiz gereken ilke ve ölçüleri ortaya koyan bu nebevî öğretiler, her zaman ve mekânın ihtiyaçlarına cevap verecek kıymettedir.

İkili ilişkilere zarar veren kötü huy ve ahlâkî tutumların kardeşlik zeminini tahrip etmesine engel olmak üzere H. Peygamber (s), ümmetine, bütün sahih hadîs kitaplarında rivâyet edilen şu ifadeleriyle seslenmektedir: *"Birbirinizle hasetleşmeyiniz. Almayacağınız bir malın fiyatını müşteri kızdırmak için artırmayınız. Birbirinize kin ve nefret beslemeyiniz. Birbirinize darılıp sırt çevirmeyiniz. Birinizin satışı üzerine başka birinin satışı yapmasın. Ey Allâh'ın kulları, böylelikle kardeşler olunuz. Müslüman, müslümanın kardeşidir. Ona zulüm ve haksızlık yapmaz, yardımı kesmez ve onu hakir görmez. -Peygamberimiz üç defa göğsüne işaret ederek buyurdular ki- Takvâ buradadır. Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi, bir kimseye şer olarak yeter. Her müslümanın kanı, malı ve ırzı, başka müslümana haramdır."*⁵⁵

Müslümanların neredeyse bütün ilişki alanlarıyla ilgili hususlara değinen bu hadîs-i şerif, bize kardeşliğimizi korumamız için çok önemli ilkeler sunmaktadır. Allâh Rasûlü (s), Müslümanların günlük hayatlarında karşılaşılabilecekleri ve ikili ilişkilerine zarar verecek nefis/ben kaynaklı bir takım kötü ahlâklara dikkat çekmektedir.

Şimdi bir makalenin elverdiği ölçüde bu hadiste zikredilen nebevî ifade, uyarı ve ilkeleri eksen alarak, kardeşliği tehdit eden hususları ve çözüm önerilerini açıklamaya çalışalım:

4.2.1- Haset, Çekememezlik ve Kıskançlık

Hadîsimizde zikredilen "*hased* (الحسد)", çekememezlik ve kıskançlık demektir.

⁵⁵ Müslim, Birr 32. Ayrıca bkz. Buhârî, Edeb, 57; Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr ve Sıla, 24; İbni Mâce, Duâ 5; Muvatta, Husnül-hulk, 4.

Yani bir kimsenin hak ettiği ve hakkı olan bir nimetin, o kimseden yok olmasını istemek demektir.⁵⁶ Haset, Hz. Peygamber'in ifadesiyle: "*Ateşin odunu yediği gibi iyilik ve sevapları yok eden*"⁵⁷ bir nefis hastalığıdır. Birçok âyet-i kerime⁵⁸ ve hadis-i şerifte yerilen ve sakındırılan haset, Allâh'ın mülkünde tasarrufuna ve takdirine karşı gelmenin bir şekli olmanın ötesinde, Müslümanların ikili ilişkilerini bozan kötü bir ahlâk olduğu için de haramdır.⁵⁹ Âdem'in iki oğlunun arasını açan, kardeşliği bozan ve ilk kanın akıtılmasına sebep olan da hasetten başkası değildir.⁶⁰ Böylece yeryüzündeki ilk kan akmasının sebebi, kıskançlık ve haset olmuştur.

Haset duygusuna kapılan insanlar, diğer insanları sevmeyenler, onların bir nime- te ermesine razı olmazlar ve başkalarının mahrumiyetinden mutluluk duyarlar. Bu sebeple kıskançlık, din kardeşinin mutsuzluğunu ve nimetinin zevalini istemenin adı olarak, kardeşliği tehdit ve tahrip eden kötü bir ahlâktır.

Nitekim Hz. Peygamber (s), hasedin İslâm kardeşliğinde yol açacağı tahribatı şöyle izah buyurmaktadır: "*Ümmetime (daha önceki) ümmetlerin hastalığı bulaşacaktır. 'Sahâbe: 'Ümmetlerin hastalığı nedir?' diye sordular. O şöyle buyurdu: 'Taşkınlık, şımarıklık, dünya hususunda birbirlerine karşı öğünmek ve yarışmak, birbirinden uzaklaşmak ve hasetleşmek. Öyle ki, böylece zulüm ortaya çıkar ve anarşi olur.'*"⁶¹

Hasedin karşısında ancak "imân kardeşliği" şuuruyla durulabilir. Bunun için kendi için istediğini, kardeşi için de istemek ve hatta bunun bir adım ötesinde kendisinden önce kardeşi için istemek, bir mü'minin en önemli özelliğidir. Buna "îsâr" da denilmektedir. İslâm kardeşliğinin ne demek olduğunun somut örnekliğini ortaya koyan sahâbe döneminde, Ensâr'ın yapmış olduklarını Yüce Allâh şöyle tasvir ederek bize hasedin bir ilacını göstermiş olmaktadır: "*Ve onlardan önce o yurda yerleşen imâna sarılanlar kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden ötürü göğüslerinde bir ihtiyaç duymazlar. Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, onları öz canlarına tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar umduklarına erenlerdir.*"⁶² Dolayısıyla îsâr, hasedin önlenmesinde önemli bir dini uygulama olmaktadır.

Aynı doğrultuda Hz. Peygamber (s)'in, haset illetinin kardeşliğe zararının önü-

⁵⁶ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (v.852/1448), *Fethu'l-Bârî*, thk. M. Fuâd Abdülbâki-Muhibbuddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379, I-XIII, I, 166; er-Râğib, a.g.e., 169.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, Edeb, 44.

⁵⁸ Bkz. Nisâ, 4/54; Bakara 2/109; Feth, 48/15; Felak, 113/5.

⁵⁹ Bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 481.

⁶⁰ Bkz. Mâide, 5/27-31; er-Râzî, a.g.e., XI, 208-214.

⁶¹ el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü'rî (v.405/1014), *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, Dâru'l-harameyn, Kâhire, 1417/1997, I-V, IV, 282 (hd.no: 7390). Zehebî, bu rivâyetin *sahihu'l-isnâd* olduğunu söylemiştir. Ancak muhakkik, âlimlerin bu rivâyet hakkında ihtilaf ettiklerini, zayıf olduğu görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.

⁶² Haşr 59/9.

ne geçmek için ümmetine tavsiyelerinden birisi de şudur: *"Hiçbiriniz kendi nefsi için istediğini, (mü'min) kardeşi için de istemedikçe kâmil manada mü'min olmaz."*⁶³ İletişim ilkelerinden birisi olarak 'kendisini karşısındakinin yerine koymak' anlamında kullanılan "empati kurmak", günümüzde toplumsal ilişkiler için sihirli bir kavram olarak sunulmaktadır. Ancak dikkat edilirse mezkûr âyet ve hadisler, bu durumun bir adım daha ilerisini ifade ederek, Müslüman inancındaki değerler eğitiminin yüceliğine işaret etmektedir. Böylece toplumsal barış ve iletişimde, manevî kardeşliğin önemini ortaya koyarak, bunun her türlü fedâkarlığa değer bir ibâdet şuuru olduğu vurgulanmaktadır. İşte din kardeşliğinin diğer bütün ilişki biçimlerinden farkı da buradadır: İbâdet düşüncesiyle yapılan, menfaatsiz, samimi ve karşılığının sadece Allâh'tan beklendiği bir fedakarlık.

Öte yandan Hz. Peygamber (s), hasede alternatif bir duygu olarak, *"gıpta (الغبطة)"* etmeyi tavsiye etmektedir. O (s) şöyle buyurmaktadır: *"Haset (gıpta) sadece şu iki kişiye edilebilir: Allâh'ın kendisine mal verip de onu en uygun yerlerde harcama imkânı ve yetkisi verdiği kimseye; bir de, Allâh'ın kendisine hikmet/ilim/Kur'an bilgisi verip de onu hayatına tatbik eden ve başkalarına öğreten kimseye."*⁶⁴ Burada geçen haset, gıpta manasına mecâzen kullanılmıştır. İkisinin arasındaki fark ise, haset nimetin zevalini istemek iken, *"gıpta"*, o nimetin kendisinde de olmasını istemek ve özenmektir.⁶⁵ Bunun, haset gibi kimseye bir zararı dokunmaz. Böylece Allâh Rasûlû, kıskançlığı olumlu yöne kanalize ederek, bu kötü huyun önüne geçmede alternatif bir çözüm sunmuş olmaktadır.

Rasûlullâh (s)'in tarifiyle *"İnsan, bir vadi dolusu altını olduğu halde ikinci bir vadi dolusu altına tamah eden"*⁶⁶ bir varlıktır. Eldekiyle tatmin olamayan, yetinmeyi bilemeyen kimselerin nefsi hastalığı olan hasedin önüne geçmek için Hz. Peygamber (s)'in bir başka önerisi de *"kanaat"*tir. Elindeki nimetin kıymetini bilmek ve şükretmek olarak kısaca ifadelendireceğimiz kanaatli olmak, yine kıskançlık huyunun önüne geçmede önerilen nebevî bir çözümdür. Bu husustaki hadislerden birisi şudur: *"Hayat şartları sizinkinden daha aşağı olanlara bakınız; sizden daha iyi olanlara bakmayınız. Bu, Allah'ın üzerinizdeki nimetini hor görmemenize daha uygun bir davranıştır."*⁶⁷

4.2.2. Almayacağı Bir Malın Fiyatını Artırmak

Hadîste geçen *"Tenâcüş (التناجش)"*, *"Almayacağı bir malın fiyatını artırmaktır."*⁶⁸ Müslümanlara ekonomik bakımdan zarar veren, güven sarsan ve toplumda fitne-

⁶³ Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71, 72.

⁶⁴ Buhârî, İlim 15.

⁶⁵ Bkz. İbn Hacer, a.g.e., I, 167.

⁶⁶ Müslim, Zekât, 116, 119; Tirmizî, Zühd, 27; Dârimî, Rikâk, 62.

⁶⁷ Müslim, Zühd, 9; Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 58; İbn Mâce, Zühd, 9.

⁶⁸ Bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 484.

ye sebep olan bir huydur. Gerçek alıcı ile satıcıyı arasında huzursuzluk çıkaran, iki tarafı da zarara uğratan kardeşliğe sığmayacak kötü bir davranıştır. Bu nedenle mü'min, güveni zedeleyecek, kardeşliği tehdit edecek ve toplumsal barışı bozacak bunun gibi her türlü hileli ticaretten uzak durmalıdır. Birbirlerinin haklarını korumayı imânî bir görev bilen kimselerin, böyle zarar verici davranışlar içinde girmesi düşünülemez. Böyle bir tavır, aynı zamanda Müslümanları aldatmak demektir. Kur'ân'da ticari hile ve aldatmanın yasaklanması⁶⁹ yanında, Hz. Peygamber (s) "*Bizi aldatan bizden değildir*"⁷⁰ uyarısı, bu meselenin dinen ciddi sonuçları olduğunu ortaya koymaktadır.

4.2.3. Kin ve Nefret Duygusu

Hadîsimizde "*buğz* (البغض)" olarak ifade edilen "*kin ve nefret*" de, Müslümanların kardeşliğine zarar veren önemli etkenlerden birisidir. Çünkü kin, İslâm'ın bize emretmiş olduğu sevginin zıddıdır.⁷¹ Kur'ân'ın ifadesiyle kin tutmamak, mü'minin vasıflarından birisi olarak zikredilmektedir.⁷² Şu veya bu nedenle ortaya çıkabilecek kinleşme, ancak İslâm kardeşliğinin sevgi ve rahmet⁷³ iklimiyle önüne geçilebilecek kötü bir haslettir.

Kin tutmamayı ve affetmeyi muttakilerin vasfı⁷⁴ olarak öven Kur'ân, kumar ve içkiyi, insanlar arasında kinin yayılmasına sebep olan şeytanın işleri olarak zikretmektedir.⁷⁵ Demek ki, insanlar arasında kin ve düşmanlık sokan her iş, aslında şeytanî bir unsur taşımaktadır.

Kin, kendiliğinden husule gelen bir duygu olmayıp, onu ortaya çıkartan bir takım öncül davranışlar bulunmaktadır.⁷⁶ Bu sebeple İslâm dini, kin ve nefretin önüne geçmek için su-i zannı, gıybeti, dedikoduyu, iftirayı, yalan söylemeyi ve zulmü yasaklamıştır.

Allâh Rasûlü (s), Müslümanlar arasında kinleşmeye sebep olabilecek beşeri zaafıara dikkat çekerek, bunlardan uzak durulmasını emretmiştir. Mesela o: "*Zandan sakınınız, çünkü o sözün en yalanıdır*"⁷⁷ buyururken, gıybeti de "*Birinizin, kardeşini hoşlanmayacağı şeyle anmasıdır!..*"⁷⁸ diyerek açıklamış ve yasaklamıştır.

⁶⁹ Mutaffifin, 83/1-3.

⁷⁰ Müslim, İmân, 164; İbn Mâce, Ticâret, 36.

⁷¹ er-Râğıb, a.g.e., 71.

⁷² Bkz. Âlü İmrân, 3/134.

⁷³ "*Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun yanında bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler.*" Feth, 48/29.

⁷⁴ Âlü İmrân 3/134.

⁷⁵ "*Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?*" Maide, 5/91.

⁷⁶ Bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 483.

⁷⁷ Tirmizî, Birr ve Sıla, 56.

⁷⁸ Müslim, Birr ve Sıla, 70.

H. Peygamber (s)'in, "Asıl güçlünün beden gücüne sahip olanın değil, öfkesine sahip olabilen kimse olduğuna"⁷⁹ dair uyarısı, kin ve öfke kontrolünün önemine dikkat çekmektedir. Böyle yapan kimsenin mükâfatını ise, 'Allâh Teâlâ kıyamet gününde herkesin önünde onu çağırarak cennet ve nimetleri ile taltif etmesi olarak' haber vermektedir.⁸⁰

Aynı şekilde "Üç kişi iken iki kişinin kendi arasında konuşmasını yasaklayan"⁸¹ H. Peygamber: "Nefsim kudret elinde olan Allâh'a yemin ederim ki, siz Müslüman olmadıkça cennete giremezsiniz ve birbirinizi de sevmedikçe de Müslüman olamazsınız. Selâmı yayın ki, birbirinize karşı sevgi kazanasınız. Kin beslemekten sakının; çünkü o traş edip kazıyandır. Size saçları traş eder demiyorum. Ancak o, dini kazıtır, yok eder"⁸² buyurarak, kinden kurtulmanın başka çarelerini de öğretmiştir.

Burada selâmlaşmaya ve sevmeye tekrar dikkat çekmek gerekmektedir. İnsanların birbirlerini sevmeleri ancak tanışmakla olur. 'Muhabbet, taârrufla kaimdir' denilmiştir. Zira "Kişi bilmediğinin düşmanıdır"⁸³ Tanışmak için iletişim kurmak gerekir. İletişimin en güzel başlangıcı ve kolayı, selâm vermektir. Tanıyıp tanımadığına selâm vermek ise, hiçbir şahsi düşünce olmadan sırf Allâh rızası için ve İslâm kardeşliği hakkı⁸⁴ için bu işi yapmak demektir. Günümüzde kardeşliğimizi tehdit eden en önemli sebeplerin başında, "tanışık" olmamız gelmektedir.

H. Peygamber (s), İslam kardeşliğine zarar veren kindarlığın önüne geçmede, "affetmek" ahlâkına dikkat çekmektedir. Nitekim kendisi affediciliği ile ümmetine en güzel örnekliliği sergilemiştir. Mesela amcası Hamza'yı şehit edenleri affetmesi yanında, katiline sahâbîsi olma şerefini bahşetmesi bile başlı başına bir değerdir. Ayrıca H. Aişe validemizden gelen bir rivâyet, Rasûlullah (s)'in bu husustaki ölçüsünü bize şöyle nakletmektedir: "Allâh Rasûlü (s) kendisi için (kimseden) intikam almazdı. Ancak Allâh'ın haramlarının çiğnenmesi müstesna; (o zaman bizzat kendisi) o çiğnenen haramlardan dolayı Allâh için intikam alırdı."⁸⁵

Yine "Mü'min, lanet okuyucu, laf sokucu, incitici ve kötü konuşan bir kimse olamaz."⁸⁶ buyuran H. Peygamber, bir başka hadîsinde ise 'kişinin sevgisinde ve kininde dengeli olmasını; bu duyuların hakkın görülmesini engelleyecek ölçülere

⁷⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 3.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, Edeb, 3.

⁸¹ Dârimî, İsti'zân, 28.

⁸² Buhârî, el-Edebü'l-müfred, 75-76 (Hd.no: 260).

⁸³ Aclûnî, "الناس أعداء من جهلوا" şeklindeki bu ifadenin, Ebû Nuaym'ın Zü'n-Nûn el-Misrî'den rivayet ettiği sözün bir bölümü olduğunu bildirmektedir. Bkz. el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (v.1162/1748), Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs, thk. Yûsuf b. Muhammed, Mektebetü ilmi'l-hadis, Beyrût, ty., I-II, II, 390 (hd.no: 2845)

⁸⁴ Bkz. Müslim, Selâm, 5.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, Edeb, 5.

⁸⁶ Tirmizî, Birr ve Sıla, 48 ve 72.

ulaşmamasını' emretmiştir.⁸⁷ Böylece kişiler arasında oluşabilecek kin ve kötülük düşüncelerinin önüne geçecek ebedi ilkeler öğretmiş olmaktadır. Zaten İslâm, iyi insan, kâmil insan ve yararlı insan yetiştiren ilkelerin adıdır aslında.

4.2.4. Danılmak ve Küsmek

Hiz. Peygamber (s), konumuza eksen aldığımız hadîsinde "*Birbirinize danılıp sırt çevirmeyiniz*"⁸⁸ buyururken mü'minlerin birbirlerini kırmamalarını ve uzun süre küsmemelerini emretmiş olmaktadır.⁸⁹ Gereksiz münakaşa, çekişme, mücadele yapmak ve sonunda da birbirlerine küsmesi, mü'minlerin kardeşliğine zarar veren davranışlardır. Hiz. Peygamber (s): "*Hiç bir müslümana, din kardeşini üç günden fazla terk edip küs durması helâl olmaz*"⁹⁰ buyurmaktadır. Bu hadîste işaret edildiği üzere Müslümanların arasında günlük uğraşlar arasında kırgınlığın ya da dargınlığın oluşması tabii bir durumdur. Bu durumu karşıdaki insana hissettirmek veya meselenin çözümünü zamana bırakmakta da üç gün ile sınırlı olmak kaydıyla bir sakınca yoktur. Üç gün ile sınırlandırılmasındaki amaç, birbirlerine küsen kimselerin, düşünüp hatalarını anlamaları ve kalplerindeki kini yok etmeleri için olsa gerektir. Ancak, küslüğün zamanı uzadıkça kardeşlik hukukuna verilen zarar da o oranda artacaktır. Bu durumun ortaya çıkaracağı sonuçların vahametine şu hadîs daha çarpıcı bir şekilde dikkat çekmektedir: "*Mü'min kardeşi ile bir sene dargın duran, onu öldürmüş gibidir*."⁹¹

Rasûlullah (s), ilk önce barışma teşebbüsünde bulunacak mü'minin kazançlı çıkacağını şöyle açıklamaktadır: "*Bir müslümanın diğer bir müslümana üç günden fazla küsmesi (helal) olmaz. Binâenaleyh (din kardeşine küsen kimse) onunla (her) karşılaştığında selâm verir (ve bu karşılaşma ve selâmlaşma) üç defa (teker-rür ettiği halde o zat) bu selâmların hiçbirini de almazsa (küslüğün) günahını yük-lenmiş olur*."⁹² Böylece Hiz. Peygamber, nefsin ve enâniyetin yol açabileceği engelleri, Allâh'tan gelecek sevap karşılığında ortadan kaldırmış ve kardeşliğe zarar veren küslüğe en mükemmel çareyi göstermiştir. Ayrıca Müslümanlar arasındaki ilişkilerin ibâdet temelli yaklaşımına vurgu yapmıştır.

Bir başka Peygamber öğretisinde küslüğün kişiye verdiği zarar şöyle ifade edilmektedir: "*Her pazartesi ve perşembe günleri ameller Allâh'a sunulur, Allâh Teâlâ kendisine ortak koşmayanlardan sadece mü'min kardeşi ile arasında düş-manlık olan kimseler hariç hepsini bu günlerde affeder*." (Meleklerle de): "*Barışın-*

⁸⁷ Tirmizî, Birr ve Sıla, 60.

⁸⁸ Müslim, Birr 32. Ayrıca bkz. Buhârî, Edeb, 57; Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr ve Sıla, 24; İbni Mâce, Duâ 5; Muvatta, Husnû'l-hulk, 4.

⁸⁹ İbn Hacer, a.g.e., X, 482.

⁹⁰ Buhârî, Edeb, 57, 62 Tirmizî, Birr ve Sıla, 76.

⁹¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 47.

⁹² Ebû Dâvûd, Edeb, 47.

caya dek onları bırakınız", buyurur."⁹³

Allâh Rasûlü (s), Müslümanlar arasında küslüğe ve kırgınlığa yol açabilecek her türlü davranışlardan onları sakındırmıştır. Mesela o (s): "*Din kardeşinle tartışma, ona (alaya alarak) şakalar yapma ve ona söz verip de tutmazlık yapma*"⁹⁴ buyururken, kardeşlik hukukunun korunmasındaki çizgilere ve günlük hayatta basit görülen bazı durumların yol açabileceği kırgınlıklara dikkat çekmiş olmaktadır.

Ayrıca Müslümanlar arasında oluşan küslüğe ve dargınlığa son vermek üzere gayret göstermek, diğer Müslümanlara verilen dini bir görevdir.⁹⁵ Hz. Peygamber (s) de bu hususta şöyle buyurmaktadır: "*Size namazdan, oruçtan ve sadakadan daha faziletli bir dereceyi haber vereyim mi?*" Ashâb: Evet, dediler. Bunun üzerine Rasûlullâh (s): "*Dargınların arasını düzeltmektir. İnsanların arasını bozmak ise, o kökü kazıdandır.*"⁹⁶

4.2.5. Zulüm ve Haksızlık Etmek

Baştaki hadîsimizde İslâm kardeşliğine zarar veren bir başka etken olarak "*zulüm ve haksızlık yapılması*" ile "*yardımlı kesmek*" zikredilmektedir.

Zulüm kelimesinin bir anlamı "zulmet/karanlık" demekse de, konumuzla ilgili olan manası "Bir şeyi (veya bir hakkı) kendi meşru yerinden başka bir yere koymaktır."⁹⁷ Haksız yere başkasının malını almak, ırzına ve namusuna sataşmak gibi uygunsuz davranışlar, başlıca zulüm şekillerindendir. Zulüm kelimesinde; incitme, can yakma mânası vardır. Zıddı adâlettir. Adâlet, herkese hakkını vermek, bir şeyi hikmet ve maslahata uygun olarak yapmak demektir.⁹⁸

Zulüm ile ilgili bütün âyetlerin özetini, 'Allâh âdildir; zulmü ve zâlimleri asla sevmez,' şeklide yapabiliriz. Çünkü zulüm, varlık düzenini ve haklarını bozmaya yol açan bir felakettir. Kâinatın ve toplumun dengesini bozmaktadır. Zâlim, Allâh ile ilişkilerinde çarpıklık yaşayan, O'nun koyduğu sınırları aşan; insanî ilişkilerinde çevresine, hâne halkına ve etrafındakilere zarar veren kimsedir.

Zulmün olduğu yerde, nur ve ışık yoktur. Zulüm, kulların hakkına tecâvüz demek olduğundan büyük günahlardandır. Kıyamet günündeki cezası da şiddetli olacaktır. Hz. Peygamber (s): "*Zulümden sakınıp kaçınınız. Çünkü zulüm, kıyamet gününde zâlîme zifiri karanlık olacaktır*"⁹⁹ buyurmaktadır. "*Kıyamet gününde, haklar sahiplerine mutlaka verileceğini ve hatta boynuzsuz koyun için, boynuzlu ko-*

⁹³ Müslim, Birr ve Sıla, 35; Tirmizî, Birr ve Sıla, 76.

⁹⁴ Tirmizî, Birr ve Sıla, 58.

⁹⁵ Hucurat, 49/10.

⁹⁶ Malik, Muvatta, Husnü'l-hulk, 7.

⁹⁷ Bkz. er-Râğıb, a.g.e., 470-471.

⁹⁸ Bkz. er-Râğıb, a.g.e., 487-488.

⁹⁹ Müslim, Birr 56.

yundan kısas alınacağını"¹⁰⁰ bildiren Sevgili Peygamberimiz, "Bir Müslümana bir dal parçası kadar küçük bir haksızlık yapılması durumunda bile Allâh'ın o kimseye cehennemi vâcip kılacağı"¹⁰¹ uyarısını yapmıştır. Yine Allah Rasûlü, "mazlum ile Allâh ile arasında perde bulunmadığını ve mazlumin duasının makbul olacağını"¹⁰² hatırlatarak, zalimliğin kötü akıbetini haber vermektedir.

Zulüm, kul hakkının bir diğer adıdır. Maddî alanda olabileceği gibi, namus, şeref, haysiyet ve hürriyet gibi manevî hususlarda da olabilir. Bunlardan tecâvüz, zulmün en büyüklerinden sayılacağından bu konuda Hz. Peygamber (s) bizleri şöyle uarmaktadır: "Kimin üzerinde din kardeşinin ırzı, namusu veya malıyla ilgili bir zulüm varsa altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyamet günü gelmeden önce o kimseyle helalleşsin. Yoksa kendisinin sâlih amelleri varsa, yaptığı zulüm miktarınca sevaplarından alınır, (hak sahibine verilir.) Şayet iyilikleri yoksa kendisine zulüm yaptığı kardeşinin günahlarından alınarak onun üzerine yükletilir."¹⁰³ Artık kendisine hiç sevabı kalmayan bu kimse, bir başka hadîsteki ifadesiyle "ümmetin gerçek müflisi"¹⁰⁴ halinde gelir.

Oysaki İslâm, Müslümanların birbirlerine zulüm değil yardım etmesini tavsiye etmektedir. Böylece, insanın içinde bulunabilecek kötülük düşüncesi yerine, iyilik ve yardım fikrini yerleştirmesini telkin etmiş olmaktadır. Hatta "Din kardeşin zalim de olsa yine ona yardım et" buyuran Hz. Peygamber, zâlime yardımı ise "Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir"¹⁰⁵ şeklinde açıklamıştır.

Demek ki bu bağlamda vurgulanması gereken bir diğer Müslüman vasfı yardımlaşma olmaktadır. Beraber yaşamının zarûrî icaplarından birisi olan yardımlaşma, İslâm kardeşliğinin önemli tezahürlerinden birisidir. Müslümanların yardımlaşarak hayırda yarışmaları, Allâh Teâlâ'nın emri¹⁰⁶ ve İslâm kardeşliğinin temelini teşkil eden güzel bir haslettir. En güzel yardımın, karşısındakinden iyilik beklemeden yapılan yardım olduğunu ve bu sebeple iyiliğe kötülükle mukabelede bulunanlara bile zulmedilmemesini öğütleyen Hz. Peygamber (s),¹⁰⁷ "Kul, din kardeşinin yardımında olduğu müddetçe, Allâh da kulunun yardımcısıdır" buyurarak, bu erdemli davranışın mükâfatının büyüklüğüne dikkat çekmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Müslim, Birr 60. Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâmet 2.

¹⁰¹ Müslim, İmân, 218.

¹⁰² Tirmizî, Birr ve Sıla, 68.

¹⁰³ Buhârî, Mezâlim, 10; Rikak, 48.

¹⁰⁴ Bkz. Müslim, Birr 59. Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâmet 2

¹⁰⁵ Buhârî, Mezâlim 4.

¹⁰⁶ Mâide, 5/ 2.

¹⁰⁷ Tirmizî, Birr ve Sıla, 63.

¹⁰⁸ Müslim, Zikr, 37-38; Ebû Dâvûd, Edeb, 60; Tirmizî, Hüdûd, 3.

"Her iyiliğin sadaka olduğunu"¹⁰⁹ bildiren Allah Rasûlü, bunun açılımında bineğine binmek isteyeneye yardım ederek bindirmek veya eşyasını taşımaya yardım etmek gibi küçük yardımların bile, bir sadaka olduğunu haber vererek, yardım etmenin genişliğine ve derecesine işaret etmiştir.

Yardımlaşma, kardeşliği; kardeşlik de yardımlaşmayı gerektiren ve besleyen güzel hasletlerdir. Hz. Peygamber: "Mü'min mü'minin aynasıdır ve mü'min, mü'minin kardeşidir. Onun geçimine yardım eder ve onu arkasından da çepeçevre sarıp (tehlike ve zararlardan) korur"¹¹⁰ buyurmaktadır.

4.2.6. Kibir ve Müslüman Kardeşini Hakir Görmek

Yukarıda konumuza temel aldığımız hadîste, Müslüman kardeşliğinin huku-kundan birisi, "onu hakir görmez" şeklinde ifade edilmektedir. Dilimizde "Aşağılama ve onur kırma"¹¹¹ gibi manalara gelen tahkîr ve hakaret, nefsin en kötü hastalıklarındandır. Dinî literatürde kibir, tekebbür, istikbâr ve ucûb kelimeleriyle de ifade edilen 'kişinin kendisini beğenmesi'nin bir sonucudur.¹¹² Bir başka ifadeyle hakir görmek, kibir ve zulmün ayrılmaz bir parçası ve tabii bir vasfı gibidir. Kibirli olan insan başkasını hor ve hakir görür. Kendisini ve yaptıklarını üstün ve değerli; başkasını ve yaptıklarını değersiz zanneder. Böylece kibirli kişi, zâlim ve cebbârlardan olur ve onların akıbetine duçar olur.¹¹³

Kur'ân-ı Kerîm: "Şüphesiz Allâh, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez."¹¹⁴ buyurduğu gibi, insanları küçük gören ve aşağılayan kimselerin kötü âkibetinden de bir çok âyette bahsetmektedir.¹¹⁵

Kibir, kelime anlamı itibarıyla 'büyüklenmek, kendini beğenmek ve başkasından ulu görmek' demektir.¹¹⁶ Dini bir kavram olarak, 'kişinin kulluk edebine uymayacak şekilde kendisini diğer insanlara karşı ululaması, onları hakir görmesi' anlamında kullanılmaktadır. Kibir, bir anlamda kişinin kendisini her şeyden müstağni görmesiyle oluşur. Bu durum, her şeyi tam ve mükemmel yapan kadir-i mutlak ve ekber olan Allâh'a karşı bir edepsizlik ve saygısızlıktır. Bir hadîs-i kudsîde Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: "Allâh Teâlâ hazretleri şöyle dedi: "Büyüklük riddamdır, izzet de izarımdır. Kim bu iki şeyde benimle niza ederse ona azab veririm."¹¹⁷ Dolayısıyla kul mahlûkata karşı kibirlenince, hâşâ Allâh'la yarışmış gibi ol-

¹⁰⁹ Müslim, Zekât, 52.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, Edeb, 49.

¹¹¹ http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.539590fea12353.21961749 (Erişim tarihi: 29.05.2014).

¹¹² Bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 489, 491; er-Râğib, a.g.e., 637.

¹¹³ Bkz. Tirmizî, Birr ve Sıla, 62.

¹¹⁴ Nisâ, 4/36

¹¹⁵ İsrâ, 17/37; Mü'min, 40/35; Lokmân, 31/18

¹¹⁶ Bkz. er-Râğib, a.g.e., 637.

¹¹⁷ Müslim, Birr 136; Ebû Dâvûd, Libâs 29.

maktadır.

Kibir ve neticesinde din kardeşini tahkîr, Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde kınanan ve yerilen kötü bir ahlâktır. Mesela bir âyetinde: *"İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allâh kendini beğenip övünen hiçbir kimseyi şüphesiz ki sevmez"*¹¹⁸ buyuran Yüce Kur'ân, bir başka âyetinde *"Allâh, büyüklük taslayan her zorbanın kalbini mühürler"*¹¹⁹ buyurarak, kibirlinin ne acı bir durumda olduğunu ihtar etmektedir.

"Kalbinde zerre miktar kibir bulunan cennete giremeyecektir" buyuran Hz. Peygamber (s), kibiri *"hakkın ibtali, insanların tahkîridir"* şeklinde veciz bir şekilde tarif etmektedir.¹²⁰ Yani kibir, mazhar olunan nimet sebebiyle, o nimete eremeyenleri küçük görmektir. Bu husus, şu hadîsin manasında da bulunmaktadır: *"Allâh, kıyamet günü, büyüklenerek elbisesini sürüyenin yüzüne bakmayacaktır."*¹²¹

Bir başka hadîsinde Hz. Peygamber, kibir ve tahkirin din kardeşliğine zarar vermesinin yanında, kişinin kendi manevî durumuna da zarar verdiğini şöyle ifade etmektedir: *"Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi, bir kimseye şer olarak yeter."*¹²²

Din kardeşini hakir görmenin ve kibirlenme hastalığının hadîslerdeki çözümüne gelince, bunun *tevâzu* ve *enâniyeti terk etmek* olduğu görülmektedir. *Tevâzu*, büyüklenmeme, alçak gönüllülük, başkasını zillet altına sokmama ve kibirsizlik halidir. *Tezellül* halidir.¹²³ *Tevâzu* hali, mahviyet şuurunda izzetli olma halidir. Allah Rasûlü (s), *tevâzu* ve mahviyetin en güzel örneğini insanlığa sunmuş, mütevâzilik ile zellilik arasındaki sınırı insanlığa öğretmiştir. Sahâbeden Kayle binti Mahreme O'nu (s), mescitte sonsuz bir mahviyet ve *tevâzu* içerisinde otururken görünce, heybetinden titrediğini nakletmiştir.¹²⁴ Allah Rasûlü'nün bu haliyle Müslümanlara öğrettiği *tevâzu*yu, 'ne kibir ne de zillet, mahviyet ve izzet' şeklinde tarif edebiliriz.

Bir hadîsinde Hz. Peygamber (s): *"Şüphesiz ki, Allâh bana sizin tevâzu göstermenizi bildirdi. Tâ kî, kimse kimseye karşı böbürlenmesin, kimse kimseye tecavüzde bulunmasın!"*¹²⁵ buyurarak, tahkîrin reçetesini bizlere, enâniyetin yok edilmesi ve *tevâzulu* davranmak olarak sunmuştur. Çünkü *tevâzu*, kibrin zıddıdır.¹²⁶

Kur'ân'ın *"Üstünlüğün ancak takva ile olduğunu"* bildiren âyetini, bir manada

¹¹⁸ Lokmân 31/18.

¹¹⁹ Mü'min 40/35.

¹²⁰ Müslim, İmân, 147

¹²¹ Buhârî, Libâs 1, 2, 5; Edeb 55; Müslim, Libâs 42.

¹²² Ebû Dâvûd, Edeb, 35.

¹²³ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., VIII, 397.

¹²⁴ Tirmizî, Şemâil, 57.

¹²⁵ Müslim, Cennet, 64; Ebû Dâvûd, Edeb, 40.

¹²⁶ Bkz. İbn Hacer, a.g.e., X, 491.

Hiz. Peygamber (s), "*Allâh sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz. Lâkin ancak amellerinize ve kalplerinize bakar.*"¹²⁷ buyurarak izah etmiştir. Kendisine ilk tâbi olanların toplumun ileri gelenleri değil zayıf kimseleri olması¹²⁸ da, onun tevâzusunun ve getirdiği dinin insanları tahkîrden uzak bir anlayışta olmasındandır.

'İnsanlar, Allâh'ın huzurunda tarağın dişleri gibi eşittir'¹²⁹ anlayışını getiren Hiz. Peygamber (s), "*Bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır. Allâh da Âdem'i topraktan yaratmıştır.*"¹³⁰ buyurarak, insanlara ortak kökünü hatırlatmaktadır. Ancak burada asıl Efendimizin "toprak" vurgusu önemlidir. Zira "toprak" hiçbir ayırım yapmadan herkese her türlü nimeti bahşeder, ikramda bulunur. Her türlü nesneyi bağrına basar, kabul eder. Bu sebeple toprak, tevâzunun ve mahviyetin sembolü olmuştur. Ayrıca insan topraktan yaratılmış olmakla,¹³¹ herkesin ortak mayası ve değeridir. İşte bu anılan hadîste, aslında aynı kök ve mayadan oluşan insanın insana ve hele müslümanın Müslüman kardeşine aynı şekilde tevâzulu, cömert ve bereketli olması gerektiği vurgulanmış olmaktadır. Oysa insan, topraktan aldığı tevâzu ve cömertlik gibi iki özelliği unutmuştur. Bunları yeniden yeşertmek, din kardeşliğinin gelişmesi ve yerleşmesinde önemli bir işlev görecektir.

Din kardeşini tahkîr etmekten nehyeden Hiz. Peygamber (s), tevâzuyu emreder:¹³² "*Bir kimse Allâh için tevâzu gösterirse, Allâh onu ancak yükseltir.*"¹³³ buyurmaktadır.

Hiz. Peygamber'in "*Müslümanların küçüklerine merhamet ve büyüklerine tazim etmeyen bizden değildir*"¹³⁴ buyruğunda da, bir yönüyle büyük ya da küçük olsun bir müslümanı hakir görmemenin nebevî uyarısı bulunmaktadır.

Netice olarak, insan egosu ve nefsi denetlenmesi ve yenilmesi en güç şeydir. Bunu ancak imân ve sevgi becerebilir. Hiz. Peygamber Efendimiz'in en başta zikrettiğimiz hadîsinde göğsüne işaret ederek "*takva buradadır*" buyurması, bir yönüyle kardeşliğin güçlenmesinin de gönül ve imân işi olduğunu vurgulamak içindir.

Müslümanlar arasındaki kardeşliği güçlendirmek üzere Allah Rasûlü'nün şu hadîsini de burada hatırlatmak gerekmektedir: "*Müslümanın müslüman üzerindeki hakkı altıdır: Ona rastladığın zaman selâm ver, seni çağırırsa icabet et, senden nasihat dilerse ona nasihat et, aksırırsa Allâh'a hamdederse ona teşmî et, hasta-*

¹²⁷ İbn Mâce, Zühd, 9.

¹²⁸ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1.

¹²⁹ Aclûnî, ed-Deylemî'nin Sehl b. Sa'd'den rivâyet ettiği böyle bir hadîs olduğunu bildirmektedir. Yine onun, Enes b. Mâlik'ten buna benzer naklettiği diğer bir rivâyet de şöyledir: "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir. Allah'a takvadan başka hiç kimsenin diğerine bir üstünlüğü yoktur." el-Aclûnî, a.g.e., II, 390 (hd.no: 2847).

¹³⁰ Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 49; Menâkıb, 74.

¹³¹ Bkz. Tâhâ 20/55.

¹³² Ebû Dâvûd, Edeb, 40.

¹³³ Müslim, Birr ve Sıla, 69.

¹³⁴ Tirmizî, Birr ve Sıla, 15.

lanırsa onu ziyaret et, öldüğü vakit de arkasından kabre kadar git."¹³⁵ Bu hadîs bize, aynı zamanda İslâm kardeşlik hukukunun kabire kadar devam eden bir özellik taşıdığını ve ancak defin ile tamamlandığını bildirmektedir.

Yine din kardeşleri arasında hediyeleşmenin,¹³⁶ yemek yedirmenin,¹³⁷ yardım-laşmanın,¹³⁸ ayıpları araştırmamanın,¹³⁹ hataları örtmenin,¹⁴⁰ gıyabında onu sa-vunmanın¹⁴¹ da sevginin gelişmesi ve yerleşmesi; kin ve nefretin yer tutmaması için tavsiye edilen nebevî buyruklar olduğunu hatırlamalıyız.

4.3. Asabiyyet ve Taraftar Dindarlık Anlayışından Kaynaklanan Tehditler

İslâm'ın öngördüğü kardeşlik, aynı zamanda sosyal bir imtihan vesilesidir. Toplumsal hayatta da kardeşliğin görünür kılınması, toplumsal iyi ilişkilerin oluş-ması, şekillenmesi ve sürdürülmesinde kardeşlik zeminin gözetilmesi gerekmektedir. Din kardeşliğinin anlam ve kapsamını ifade buyurdıkları bir hadîslerinde 'Müslümanları birbirine kenetlenerek destek veren bir binanın taşlarına benze-ten'¹⁴² Hz. Peygamber (s), şu hadîsinde ise onları bir beden azalarına benzet-mektedir: "Mü'minler birbirlerini sevmek; birbirlerine şefkat göstermek ve iyilik yapmakta bir vücut gibidir. O vücudun bur uzvu hastalanırsa, diğer uzuvlar da hastalığın acısını duyar, uykusuzluk ve ateşine iştirak eder."¹⁴³

Dünyanın neresinde olursa olsun bir müslümanın ayağına batan diken ta yü-reğinde hissetmenin, kardeşlik şuurunun bir gereği olduğuna işaret eden Hz. Pey-gamber (s), yanı başımızda ve yaşadığımız toplumun bireylerini haydi haydi sahip-lenmeyi öğütlemiş olmaktadır. Bu şekilde İslâm kardeşliği iki kişi arasındaki ilişki biçiminden başlayıp, yakın ya da uzağımızdaki bütün Müslümanları kuşatacak bir yapıya ulaşmak durumundadır.

Zikredilen hadîslerden anlaşıldığına göre İslâm kardeşliğinin en önemli amacı, Müslümanların birliğini ve dirliğini sağlamaktır. Bu amaç, bir imân ilkesi olan tevhîdin, aslında Müslüman fert ve toplumda bir anlamda vücut bulması halidir. Böylece "tevhîd", inançta 'Allâh'ın birliğine imân etmek' şeklinde ortaya çıkarken, bunun Müslüman topluma yansması 'duygu, düşünce, tavır, keder ve sevinç hal-lerinde bütün mü'minlerin tek bir vücut gibi olması, kendilerini böyle hissetmeleri' biçiminde olmalıdır. İslâm'ın tevhîd ve vahdet dini olmasının anlamı, bu şekilde gerçekleşmektedir. Böylece İslâm kardeşliği, imânî tevhîdden, kalplerin vahdetine

¹³⁵ Müslim, Selâm, 5.

¹³⁶ Tirmizî, Velâ ve Hibe, 6.

¹³⁷ İbn Mâce, İkâmetu's-salavât, 174.

¹³⁸ Buhârî, Edeb, 27.

¹³⁹ Tirmizî, Birr ve Sıla, 19.

¹⁴⁰ Müslim, Birr ve Sıla, 72.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 36.

¹⁴² Bkz. Buhârî, Mezalim, 5; Tirmizî, Birr ve Sıla, 18.

¹⁴³ Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66.

giden kuvvetli bir bağ olmaktadır. Mevlânâ: "Dostlar, dostlar! Birbirinizden ayrılmayın. Başınızdan kaçamak hevesleri atın. Mademki hepiniz birsiniz, ikilik havası çalmayın. Vefa Sultanı emrediyor: Vefasızlık etmeyin!"¹⁴⁴ derken, Hz. Peygamber'in hadîslerindeki kardeşlik vurgusunu, kendi üslubunca özetlemiş olmaktadır.

Yine Peygamber aşığı Mevlânâ'nın diliyle meseleyi izah edersek, onun şu sözünü de kardeşlik bağlamında zikretmek gerekir: "Aynı dili konuşanlar değil, aynı duyguyu paylaşanlar anlaşır. Kalpten kalbe yol vardır; kardeşlik de düşmanlık da bu gizli yoldan geçer."¹⁴⁵

İşte İslâm ve onun Muazzez Peygamberi, tevhîde inananların oluşturduğu toplumun da, bu doğrultuda imân kardeşliğine dayalı tek bir ümmet olmasını sağlayacak ilkeler getirmektedir. Bu 'ümmet tevhîdi'ne zarar verecek her davranışı da yasaklamıştır.

Ancak Hz. Peygamber (s)'in hadîslerinde dile getirdiği 'İslâm kardeşliği binası' ya da 'bedeni', araya giren bir takım yapay ya da doğal sebeplerden dolayı yara alabilmekte ve zarar görmektedir.

Bu doğal sebeplerin başında kavmiyetçilik ya da ırkçılık gelmektedir. Burada bahsedilen ırkçılık, elbette insanların kavimlerine, akrabalarına sahip çıkması ya da hayırlı işlerde kabileleriyle birlikte davranması değildir. Konunun başında değindiğimiz gibi akrabaya sahip çıkmak ve onlarla birlikte hareket etmek âyet ve hadîslerde teşvik edilmektedir.¹⁴⁶ Zira bu durum Kur'ân'ın ifadesiyle bizzat Allâh'ın bir hikmeti gereği, insanların birbirleriyle ayrışması için değil kaynaşmasına ve tanışmasına vesile olarak yaratılmıştır.¹⁴⁷ Ancak Allâh'ın insanların tanışması ve dayanışması için var ettiği bu durum, tam tersine sürtüşme ve düşmanlık vesilesine dönüştürülürse, üstünlük ve övünme vasıtası yapılırsa, işte İslâm'ın tasvip etmediği durum ortaya çıkmaktadır. İslâm, bu durumu asabiyetin olumsuz ve kötü tarafı olarak değerlendirmektedir.¹⁴⁸

Buna göre bir kimsenin haksızlık anında bile kavmini savunması, ırkıyla övünmesi, ırkının üstünlüğünü iddia etmesi; kendisinden olmayanlara buğz etmesi, küçük görmesi gibi bir anlayışa sahip olması demek olan asabiyet,¹⁴⁹ hem insanlığın hem de İslâm kardeşliğinin birliğini tehdit eden bir unsurdur. İnsanlık hâlâ bu tehdidin ortaya çıkardığı utanç sahnelerini hafızasından silebilmiş değildir. İslâm dünyasının muhtelif coğrafyalarındaki dün ve bugün yaşanan her türlü bö-

¹⁴⁴ Mevlânâ, Rubâiler, No: 642'den nakleden Şafak, Yakup, Mevlâna Celâleddin-i Rûmi, Konya Büyükşehir Belediyesi yay., Konya, 2007, 22.

¹⁴⁵ Mevlânâ, Mesnevî, 2/3681 vd.'dan nakleden Şafak, a.g.e., 22.

¹⁴⁶ Bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 111, 112.

¹⁴⁷ Hucurat, 49/13.

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Çağrı, Mustafa, "Asabiyet", DİA, III, 453-454.

¹⁴⁹ Çağrı, a.g.m., DİA, III, 453.

lünmüşlüğü ve tefrikanın baş müsebbibi de, aslında bu asabiyet duygusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de "hamiyye"¹⁵⁰ kavramıyla ifade edilen bu tür asabiyeti Hz. Peygamber, kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta şöyle açıklamıştır: "Kavmini, zulüm üzere de olsa desteklemendir."¹⁵¹

Câhiliye anlayışının kabileciliğe ve ırka dayalı kardeşliği, Kur'ân'la birlikte yerini imân kardeşliğine bırakmış; kardeşlik kavramı kan bağından çok, din bağına dayandırılmıştır.¹⁵² Peygamberimiz (s) "*Câhiliye zamanındaki gibi kavmiyetçilik ve asabiye güdenler 'bizden değildir'*"¹⁵³ buyururken, bu gerçeği vurgulamak istemiştir.

İslâm kardeşliğini zedeleyecek her türlü etnik yaklaşımları Hz. Peygamber (s) yasaklamış ve Müslümanların böyle bir imada bile bulunmalarını doğru bulmamıştır. Kavmiyetçilik yerine, kişileri bağlayan bağın takvâ ve İslâm kardeşliği olduğuna işaret etmiştir. Mesela Bilâl-i Habeşî'ye 'siyah kadının oğlu' diyerek hakaret eden Ebu Zerr el-Gıfârî'ye Peygamberimiz (s): "*Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sende hala câhiliye ahlâkı*"¹⁵⁴ bulunmaktadır." ¹⁵⁵ diyerek uyarmıştır.

Yine bir başka hadîsinde Allah Rasûlü (s), insanların etnik kökenleriyle övünmelerinin anlamsızlığına ve yersizliğine karşı şu uyarıyı yapmıştır: "*Siz (hepiniz) Âdem'in çocuklarısınız. Âdem ise topraktan (yaratılmış)tır. (Allâh'a yemin olsun ki) insanlar (ya bu) kavimler(i) ile övünmeyi bırakırlar -ki o kavimler (böyle câhiliye âdeti üzere yaşadıkları için şimdi) cehennem kömürlerinden bir kömürdürler- yahut da Allâh katında burnuyla dışkı yuvarlayan (pislik böceğinden) daha değersiz bir hale düşerler.*"¹⁵⁶

İslâm kardeşliğine tehdit teşkil eden yapay oluşumlara bir diğer örnek ise, kişinin mensubu olduğu mezhebinin, cemaatinin ya da mesrebinin, üstün ve tek hakikat olduğunu iddia etmesidir. Müslümanlar arası ikili ve toplumsal ilişkileri bozan sebeplerin başında, maalesef bu "tarafdar dindarlık" anlayışı gelmektedir. İslâm kardeşliğindeki ibâdet şuurunun kaybedilerek, kendi kampının rızasını öncelikle manasında kullandığımız bu "tarafdar dindarlık" kavramı, kardeşliğimize karşı bir tehdit olarak önceliğini ve üstünlüğünü korumaktadır. İslâm kardeşliğinin harcı Allah için sevmek iken, tarafdar dindarlıkta grup rızası öncelenerek hareket edilmektedir.

¹⁵⁰ Feth, 48/26.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 111, 112.

¹⁵² Bkz. Fayda, a.g.m., DîA, VII, 18.

¹⁵³ Müslim, İmâre: 53. Ayrıca bkz. Buharî, Cenâiz: 39,

¹⁵⁴ Câhiliye ahlâkı ve âdeti ile, "câhiliyenin kibir ve taassubu, savaşlara sebep olan kabilecilik anlayışı, barbar âdetler, vahşet mantalitesi ve putperestliğin bütün unsurları" kastedilmektedir. Bkz. Fayda, a.g.m., DîA, VII, 18.

¹⁵⁵ Buharî, İmân: 22.

¹⁵⁶ Ebû Dâvûd, Edeb, 110, 111; Tirmizî, Menâkıb, 74.

Müslümanlar Yüce Allâh'ın: "*Allâh'a ve Rasûlüne itaat edin ve çekişip birbirinize düşmeyin, çözülp yığınlaşırsınız, gücünüz gider*"¹⁵⁷ ve "*Hep birlikte Allâh'ın ipine (kitabına, dinine) sımsıkı sarılın. Parçalanıp ayrılmayın.*"¹⁵⁸ âyetlerindeki uyarısına rağmen, didarlık anlayışlarını, meşreplerini ve hatta üstatlarını bir ayrışma sebebi haline getirebilmektedir. Dinde ve kardeşlik hukukunda ortak paydanın Kur'ân ve sünnet olduğunu¹⁵⁹ unutmuşçasına, aralarında sunî ayrılıklar ve "asabiyetler" oluşturmuşlardır. Hatta bu durum kendilerinin tek hakikat olduğunu, diğer kardeşlerinin yolunun ise dalâlette olduğunu söylemeye kadar varabilmektedir. Müslümanların, böyle kendi mezhep, meşrep ya da din yorumlarını öne çıkararak, İslâm kardeşliklerini ikinci plana atmış olmaları, dinî bakımdan acınacak bir durumdur. Tekfîr furası ise bu işin varacağı en vahim nokta olmaktadır.

Yanlış anlaşılacak adına, İslâm'ın, kardeşlik anlayışı ekseninde cemaatleşmeyi teşvik ettiğini belirtmek gerekmektedir. En önemli ibâdeti olan namazın bile cemaatle eda edilmesini tavsiye eden bir din, elbette ki Müslümanların anlaşabilecekleri kardeşleriyle bir arada sosyalleşmelerini de teşvik edecektir. Ancak bu cemaatleşme, bir hayırdır yarış ve takvâda birbirlerine destek olma vasıtasıdır. Bu cemaat ruhu, fertlerin kalabalıklar içinde savrulmaması bakımından son derece faydalı bir sosyal yapılanmadır. Nitekim Hz. Peygamber (s): "*Allâh'ın kudret eli cemaatle beraberdir*"¹⁶⁰ hadisiyle, bu yapıcı birlikteliği öğütlemektedir. Ancak vakıada olduğu üzere Müslümanlar bu sosyal örgütlenmelerini dinin yegâne temsilcisi ve hâmesi görüp, bütün nimetleri yalnız ve öncelikli kendi yandaşlarının hakkı olarak bilirlerse, bunun câhiliyedeki asabiyetten farkı nedir? Zekâtını bile sadece kendi cemaatine tahsis eden bir Müslümanın hangi İslâm kardeşliğinden bahsedilebilir? Binâenaleyh, uzatmadan ifade edersek, kendi hizbi dışındaki Müslümanları ötekileştirmek ve dışlamak, din kardeşliğini tehdit eden en önemli meselelerden biri olmaya devam etmektedir.

Yine kardeşliğe tehdit teşkil eden yapay unsurlar cümlesinden olarak siyasî mensubiyetler, hemşericilik ve benzeri daha basit sayılabilecek taraftarlık unsurlarını da zikretmek mümkündür. Bu gibi durumları önceleyenler, kendi taraftar ve üyelerine hak etmeseler de bir çok nimeti sunup sahip çıkarken, kendinden olmayan Müslümanları tamamen dışlayabilmektedir. İşte bu durum, İslâm'ın menettiği 'hak, adâlet ve ehliyet gözetmeksizin taraftar olmak' şeklindeki asabiyet ve bizim "taraftar dindarlık" diye kavramlaştırdığımız İslâm dışı anlayışın tezahüründen başka bir şey değildir. Hz. Peygamber (s): "*Her kim körü körüne (dikilmiş) bir sangağın altında, asabiyete davet veya bir asabiyete yardım ederken öldürülürse, bu*

¹⁵⁷ Enfâl, 8/46.

¹⁵⁸ Alü Imrân, 3/103.

¹⁵⁹ Bkz. Muvatta', Kader, 3; Hâkim, a.g.e., I. 93.

¹⁶⁰ Tirmizî, Fiten 7.

bir câhiliye ölümüdür!"¹⁶¹ buyurmaktadır.

Bir başka hadîslerinde Allâh Rasûlü (s) şöyle buyurarak din kardeşliğine zarar veren bütün asabiyet davalarını tel'in etmektedir: *"(Halkı) asabiyyet (soy-sop) davasına çağıran bizden değildir. Asabiyyet (soy-sop) davası uğrunda savaşan bizden değildir. Asabiyyet (soy-sop) davası uğruna ölen bizden değildir."*¹⁶²

Bütün bu olumsuzlukları bertaraf edecek ilaç, Kur'ân ve sünnette ifadesini bulan sevgi, merhamet ve ibâdet eksenli İslâm kardeşliğini öncelemek ve yüceltmektir. Bir "beden" ancak her organının bir arada ve sağlıklı çalışmasıyla tam işlev görebilir. İslâm kardeşliği de böyledir. Bir "binâ"nın duvarında bir tuğla eksik kalırsa ya da bir bedenin en küçük organı gözden çıkarılırsa, orada sağlıklı bir durumdan bahsedilemez.

Hz. Peygamber (s), Müslümanlar arasındaki sevgi, merhamet, yardım vs. gibi kardeşliğin gereği olan davranışlarda hiçbir şartla ve düşünceyle ayırma gördülmemesini şu ifadelerinde de ifade buyurmaktadır: *"Her kim bir kardeşinin dünyadaki sıkıntılarından bir sıkıntısını giderirse, Allâh'a onun kıyamet günü bir sıkıntısını giderir; herkim bir Müslüman'ın ayıbını örterse, Allâh'ta o kimsenin dünya ve ahirette ayıplarını örter. Kim daralmış bir kimseye kolaylık gösterirse; Allâh'ta o kimseye dünya ve ahirette kolaylıklar gösterir. Kul din kardeşinin yardımında olduğu sürece Allâh'ta o kimsenin devamlı yardımındadır."*¹⁶³

Günümüz dünyasında coğrafyaları sunî sınırlarla parçalanmış olan Müslümanların, yürekleri de çeşitli tefrikalarla parçalanmamalıdır. Hadîsi şeriflerde ifade edildiği üzere din kardeşliği, bir binanın tuğlaları gibi sağlam bir şekilde birbirine bağlanmalı ve bir bedenin uzuvları gibi birbirlerini hissetmelidirler. Gerçek din kardeşliği budur. *Bugün İslâm dünyasındaki karışıklıkların ve parçalanmışlıkların en önemli sebebi, çeşitli tür ve rengiyle asabiyyet ya da taraftar dindarlık hastalığına yakalanmış olmasıdır.*

SONUÇ

Hadîs-i şerifte buyrulduğu üzere 'Allâh'ı bir bilen, Hz. Muhammed'i peygamber kabul eden, namaz kılan ve zekât veren herkes müslümandır.'¹⁶⁴ İslâm'a göre bu ikrârı ve durumu bilinen bir kimse için etnik kökü, nesebi, soyu sopyu, mezhebi, meşrebi, mesleği vs. bütün vasıflarından daha çok öne çıkan kimliği artık, Müslü-

¹⁶¹ Müslim, İmare, 57.

¹⁶² Ebû Dâvûd, Edeb, 111, 112.

¹⁶³ Tirmizî, Hûdud, 3.

¹⁶⁴ Söz konusu hadîs şöyledir: "Ben, Allah'tan başka ilâhın olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet edinceye, namaz kılınca, zekât verinceye kadar insanlarla savaşla emrolundum. Bunları yaptılar mı, kanlarını, mallarını bana karşı korumuş (emniyet altına almış) olurlar. İslâm'ın hakkı hâriç. Artık (samimi olup olmadıklarına dair) durumları Allah'a kalmıştır." Buhârî, İmân, 17. Ayrıca bkz. Müslim, İmân, 36.

man olmaktır. Dolayısıyla böyle birisi, İslâm kardeşliği şemsiyesi altına girmiş demektir. Herkesin kalbini ve niyetini Allâh Teâlâ bilir. Ancak Müslüman kimliğinin en önemli tezâhürü ve bu iddiasını hakikate dönüştürecek olan en önemli amellerinden birisi, İslâm kardeşliğidir. Hadîslere göre bu kardeşlik hesabî değil, hasbîdir. Allâh rızasını gözeterek birbirini sevmek, merhamet etmek ve öncelemek üzerine kuruludur.

İslâm kardeşliği, bir ibâdettir. Kardeşlik hukukunu yerine getirmek, imânî bir görev ve dini bir ameldir; diğer bütün sosyal görevler ve sorumluluklar, bu hukuk yerine getirildikten sonra söz konusu olabilir.

Hz. Peygamber (s)'in hadîslerinden öğrendiğimize göre, din kardeşleri arası ilişkiler güvenlik, barış, sevgi, saygı, hoşgörü, şefkat ve merhamete dayalı olmalıdır. Kardeşler birbirlerinin can, mal, ırz (şeref, haysiyet, namus), akıl ve inanç güvenliklerinden sorumludurlar. Bu değerlere herhangi bir şekilde zarar vermek, İslâm kardeşlik hukukunu çiğnemek demektir.

Müslümanların arasında ilâhî bir nimet olarak kurulan kardeşlik bağının zedelemesi ve zayıflaması, insan ve cin şeytanlarının en çok arzuladıkları bir durumdur. Tarih boyunca olduğu gibi bugün de bu uğurda yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Müslümanları bölmeye çalışan mihrakların, öncelikle onların inançlarına zarar vermeyi, sonra da kardeşliklerini yok etmeyi planladıkları çok bariz bir şekilde yaşanmaktadır. Binâenaleyh, İslâm dünyasının bir ilim ve medeniyet coğrafyasından, sevgi ve kardeşlik ikliminden, bir zulüm ve mağduriyet tufanına dönüşmesinin en büyük sebebi, imân birliği ve bunun gereği olan kardeşlik hukuku ve ahlâkının yerine getirilemeyiştir.

İslâm kardeşliğine zarar verecek her türlü asabiyet duygusundan ve "ta-raftar dindarlık" anlayışından hareketle Müslümanları ötekileştirmekten ve her türlü tefrika unsurlarından uzak durmak gerekmektedir. Bu konuda rehber alınacak yegâne kaynak, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet olmalıdır.

Kaynaklar

- » el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (v.1162/1748), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsinetî'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Muhammed, Mektebetü İlmî'l-hadîs, Beyrût, ty., I-II.
- » el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil (v.256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, I-VIII.
- » _____, el-Edebü'l-müfred, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire, 1375/1955.
- » Çağrı, Mustafa, "Asabiyyet", DİA, III, 453-454.
- » ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân (v.255/869), *es-Sünen*, İstanbul, 1992, I-II.
- » Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî (v.275/888), *es-Sünen*, İstanbul, 1992, I-V.
- » Fayda, Mustafa, "Câhiliye", DİA, VII, 17-19.
- » el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü'rî (v.405/1014), *el-Müstedrek ala's-sahîhayn, Dâru'l-harameyn*, Kâhire, 1417/1997, I-V.
- » İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (v.852/1448), *Fethu'l-Bârî*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî-Muhîbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379, I-XIII.
- » İbn Hanbel, Ahmed (v.241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-VI.

-
- » İbn Hişâm (v.213 veya 218), *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Umer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-kütübî'l-arabî, Beyrût, 1410/1990, I-IV.
 - » İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmuddîn İsmâîl (v.774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, Cîze, 1417/1997, I-XXI.
 - » İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (v.273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-II.
 - » İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, ty., I-XV.
 - » el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v.671/1272), *el- Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrût, 1405/1985, I-XX.
 - » Mâlik, Mâlik b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-II.
 - » el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. El-Huseyn (v.346/957), *Murûcu'z-zeheb ve meâ'dinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Meraî, Beyrût, 1425/2005, I-IV.
 - » Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî (v.261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-III.
 - » er-Râğib, Hüseyin b. Muhammed el İsfehânî (v.502/1108), *el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986.
 - » er-Râzî, Fahrüddîn (v.604/1207), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1401/1981, I-XXXII.
 - » Sancaklı, Saffet, "Hz.Peygamber'in Medine Döneminde Tesîs Ettiği Kardeşlik (muahat) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi ve Analizi", 11-12 Mayıs 2007, Konya'da düzenlenen Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu kitabı, Konya, 2008, 52-72.
 - » Şafak, Yakup, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, Konya Büyükşehir Belediyesi yay., Konya, 2007.
 - » et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed (v.279/892), *el-Câmiu's-sahîh (es-Sünen)*, İstanbul, 1992, I-V.
 - » Yücel, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, DİB. Yay., Ankara, 2006.
-

MUSTAFA REŞİT PAŞA VE TANZİMAT

Ramazan ATA*

Özet

Bir tarihçinin dediği gibi; Gerçeklik ressam için neyse tarihçi için de odur. Nasıl ki tek bir manzara yoksa tek bir tarih de yoktur. Geçmiş herkese farklı bir ışık altında görülür. Mustafa Reşit Paşa'nın yaşadığı ve en önemli aktörlerinden birisi olduğu Tanzimat, bakış açısına göre değişen bir dönemdir. Kimine göre Osmanlı Devleti'ni yıkımın eşiğine getiren sürecin başlangıcıyken, kimine göreyse bu; devletin yaşam süresini uzatan ve aydınlarını modernleştirerek getirdiği Liberal ve Batıcı medeniyet düşüncesi ile Cumhuriyet'e giden yolu açan bir süreçtir. Tanzimat nasıl bakış açısına göre değişiyorsa, Mustafa Reşit Paşa da değişir. Mustafa Reşit Paşa; hürriyet karamanlığından vatan hainliğine çok geniş bir çizgide değerlendirilmektedir. Biz onu, dönemin Osmanlı belgeleri ışığında Mısır meselesinin halledilmesi ve Tanzimat'ın ilanındaki rolüyle incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat, Osmanlı Devleti, Mısır Meselesi.

Mustapha Rashid Pasha and Administrative Reforms

Abstract

As a historian said, reality is exactly the same thing for a historian as what it means for an artist. Just as there is not a unique scenery, there is not a unique history as well. History is viewed by every individual under a different light. The Administrative Reforms period, when Mustapha Rashid Pasha lived as one of the most important figures, is such a period that shows differences according to the point of view. While this period is regarded by some historians as the starting point of Ottomans Empire's collision, it is also regarded as a process that prolonged the life of Ottomans Empire by modernizing the intellectuals and opening the way to the republic with the Liberalist ideas and a western way of thinking. Just like the Administrative Reforms, Mustapha Rashid Pasha can also be seen differently according to the point of view. In this study, he is going to be discussed in a range of issues differing from being a hero to being a traitor under the light of Ottoman documents of this period and his role in the solution of Egypt Issue and the declaration of the Administrative Reforms.

Keywords: Mustapha Rashid Pasha, Administrative Reforms, Ottoman State, Egyptian Question.

I.MUSTAFA REŞİT PAŞANIN HAYATI VE TANZİMAT DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

Mustafa Reşit Paşa, 1800 yılında İstanbul'da II. Bayezit vakıflarından birinin yöneticisinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İlimiye kurumunda öğrenci ve çıraklık yaşamına atılmış, 1810'da babasının ölmesiyle, Ispartalı Seyid Ali Paşanın hizmetine girmiş, onunla Mora'ya gittiğinde (1821) hem Osmanlı ordularının yenilgiye uğramasına hem de Mehmed Ali Paşanın Batı usulündeki modern ordusuna tanık olmuştur. Yeni askerî kurumların üstünlüğünü görmek, Avrupa'nın öğrenilecek çok şeyi olduğu konusunda onu ikna etmiştir. Mora'daki hayatı ona ilmiye sınıfı hayatının kendisi için uygun olmadığını göstermiş, bunun üzerine pek çok genç Müslüman gibi o da Bâbiâli'de yeni kurulan kâtiplik bölümüne girmek istemiştir. Böylece Mustafa Reşit Paşa, Sultan Mahmud Dönemi Bâbiâli bürokrasisinin genç üyelerinden biri olarak kâtiplik bürosuna katılmıştır. Kaleminden çıkan belgelerdeki yazı ve anlatım padişahın hoşuna gitmiş, hamisi Pertev Paşa tarafından padişaha övülmüş ve tavsiye edilmiştir. Hükümdar, bu gencin Fransızca öğrenmesini istemiş, bu isteği yerine getirdiğinde artık yeni devir bürokrasisinin de öncüsü haline gelmiştir. Bâbiâli'ye girdiğinde kısa sürede yükselen Mustafa Reşit Paşa, 1834'te Paris Elçisi sonra Londra Elçisi ardından Hariciye Müsteşarı bundan kısa bir süre sonra da vezirlik rütbesiyle Hariciye Nâzırı olmuştur. II. Mahmud öldüğünde Hariciye Nâzırlığı ile beraber, Londra Elçiliği'ni yürütüyordu. Padişah'ın ölümü üzerine İstanbul'a dönerek kısa süre sonra Tanzimat'ı ilan etmiştir.¹

Pertev Paşa, Hariciye Nâzırı olunca, onunla birlikte Kahire'ye gidip, Mehmed Ali Paşanın Girit'e müdahalesi ile sonuçlanan görüşmelerde bulunmuştur (22 Haziran- 1 Temmuz 1830). Mehmed Ali Paşa, bu görüşmeler sırasında ona saygı duymuş ve Mısır'da kalmasını istemişse de o bunu kabul etmemiştir. Bu davranışı ile Pertev Paşa'nın daha fazla gözüne girmiş ve çok hızlı yükselmiştir. 1832 yılında Mehmed Ali ve İbrahim Paşalar ile önce Kahire'de sonra Kütahya'da Osmanlı temsilcisi olarak görüşmelerde bulunmuştur. 1832 yılında Paris Elçisi olarak atanmıştır (1834-1836). Paris'te ilk olarak Avrupalı devlet adamları ile görüşüp, Fransızların Cezayir'i işgal sorununu, Mısır meselesini tartışmıştır. Paris'te yaklaşık iki yıl kalan Mustafa Reşit Paşa, buradan Londra Elçiliği'ne atanınca, Palmerston ve dönemin diğer devlet adamları ile Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirmek istediği reformlar hakkında görüşmeler yapma imkânı bulmuştur.

Reformlara muhalif grubun başında Hüseyin Paşa varken padişah, Mustafa Reşit Paşayı 1837 yılında vezir unvanıyla Hariciye Nâzırı olarak atayarak reformları desteklediğini açıkça gösterdi. Hüseyin Paşayı da bulunduğu seraskerlik görevin-

* Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi, ataramazan68@gmail.com

¹ İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul, 2006, s. 227.

den aldı. Temmuz 1837- Ağustos 1838 yılları arasında Mustafa Reşit Paşa, kafasındaki reform planlarını olgunlaştırdı. Tanzimat fikrini uygulamaya dökmek için II. Mahmud'un İngilizlere duyduğu kuşkuyu gidermeye çalıştı. Bu dönemde ayrıca padişahın; rüşvet ve mal gaspını yasaklayan, eyaletlerde idarî ve malî reformların ilk adımı olarak Bursa ve Çanakkale'de nüfus sayımı yapılmasını emreden fermanları çıkarmasını sağlayarak, Tanzimat'ın ilk adımlarını attı. İktisadî kalkınma için planlar geliştirecek; tarım, sanayi ve ticaret uzmanlarından oluşan bir komite kurdu. Değişik inançlardan tebaa arasında eşit davranması için padişahı teşvik etti.²

Dönemin canlı tanıklarına göre, Reşit Paşada kendisini gösterme ve yükselme merakı aşırıdır. Bu yönü biraz övülür ve pohpohlanırsa, büyük tavizler elde etmek için küçük şeyler üzerinde tavizler verilirse, ondan her şey elde edilebilir. Fransa Dışişleri Bakanı Guizot'a göre, Mustafa Reşit Paşada ülkesinde yapmak istediği işlerin başarısı için çok lüzumlu olan niteliklerden birisi eksiktir; Türkiye'de güçlü bir ıslahatçı olmak için Türklük vasfı çok az idi. Gençliğinden itibaren Türkiye'nin Avrupa ile münasebetleri konusuyla ilgilendi. O, daha çok Avrupalı bir diplomata benziyordu. Reşit Paşa kendisi için söylenen bu tür özellikleri kabul etmiyor ve şöyle diyordu: *"Ben ne Fransızım, ne İngilizim, ne Rusum, ne Avusturyalıyım... Ben Türküm, Türk'ten başka bir şey değilim; fakat kendisini Padişahı'na, ülkesine, milletine adanmış bir Türküm; Vezir olmayı kabul ederek, görevinin büyüklüğünü idrak eden ve bıkmadan bu görevi tamamlamaya azmeden bir Türküm."*³

Bu dönemde Osmanlı bürokrasisi Reşit Paşanın modernist anlayışı ile biçimlenmiştir. Mustafa Reşit Paşa, kendisinden sonra devleti yöneten birçok devlet adamı yetiştirmiş, Sultan Mahmud Devrinde gördüğü usule uygun olarak Bâbîâli'yi teşkil eden Tercüme Odası'na Müslüman tercümanlar alırken, Hariciye memurlarını bütünüyle Müslümanlardan seçmişti. Ancak onun yerine Âlî Paşa geçince bu usulü terk etmiş ve Ermenilere haddinden fazla rağbet ederek buralara fazla miktarda Ermeni doldurmuştur.⁴ Cevdet Paşaya göre; Mustafa Reşit Paşa, âlicenap, doğru bildiğini çekinmeden söyleyen, suistimalden kaçınan ama haddinden fazla İngiliz taraftarı bir devlet adamıdır. Mustafa Reşit Paşa ile gelenekçi devlet adamları arasında derin bir fikir ayrılığı olmuştur. Nitekim Osmanlı devlet adamları arasındaki bu gelenekçi ve modernist ayrışması başta İngiltere ve Fransa olmak üzere Avrupa devletlerinin işine yaramış ve bu devletler bu rekabetten azami ölçüde yararlanarak, Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışma imkânı bulmuşlardır.

Tanzimat'ın ilanı, II. Mahmud Devrinde yapılan yeniliklerin bir devamıdır. II.

² S. J. Shaw, E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 2006, s. 90.

³ Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Ankara, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994, s. 74- 75.

⁴ Ahmed Cevdet Paşa, Maruzat, Yusuf Halaçoğlu Neşri, İstanbul, 1980, s. 1.

Mahmud, Tanzimat'ı ilan etmeyi düşünmüş fakat çeşitli iç ve dış sebepler buna müsaade etmemiştir. II. Mahmud, birçok muhafazakâr devlet adamının taleplerine rağmen Mustafa Reşit Paşayı görevinden almayarak onu zımnen desteklediğini göstermiştir. Bunu Mustafa Nuri Paşa da söylemektedir: *“Dışişleri Bakanı Reşit Paşa, Mısır’a karşı büyük devletler ile ittifak anlaşması yapmak için iki yıldan beri Avrupa’da bulunup epey başarı da kazanmıştı. Sultan Abdülmecid Han’ın tahta geçişinin hemen ardından İstanbul’a geldi. H.1254 (M.1838) yılında uygulanması planlanmış iken gerek görüldüğü için ertelenmiş bulunan Tanzimat’ı Hayriye’yi ilan ettirip uygulamaya başlattı.”*⁵

Mustafa Reşit Paşa ve diğer Tanzimatçılar, Osmanlı Devleti’ni yaşatmak için onu yeni bir rotaya sokmaya çalışmışlarsa da bunun ne derecede başarılı olduğu hâlen tartışılmaktadır. Tanzimat Döneminde, Mustafa Reşit Paşanın hem Hariciye Nâzırı hem de Paris Sefiri olması bazı problemler doğurmuştur. Dönemin uygulaması olarak bir kişi birkaç görevi birden yapıyordu. Tanzimat Döneminde bütün düzenlemelerin yükü neredeyse Mustafa Reşit Paşanın omuzlarına yüklenmişti. Bu durum da doğal olarak bazı işlerin eksik kalmasına neden olmuştur. Bu durum belgelerde şöyle dile getirilmiştir: *“ Umur-ı Hariciye Nezareti’nde bulunduğunuzdan sizin veyahud Devlet-i Aliyye’nin ittiḥad-ı âlisi olan lisana aşına ve Avrupa ahvaline vakıf başka birisinin bizzat Meclis-i mezkûre duhulü taraf-ı Devlet-i Aliyye’den istida olunması lazımdır...”*⁶

II. MUSTAFA REŞİT PAŞANIN DİPLOMATİK FAALİYETLERİ

Osmanlı Devleti, 1833 yılında Rusya ile yaptığı Hünkâr İskelesi Antlaşması nedeniyle Avrupa karşısında yalnız kaldı. İngiltere ve Fransa bu antlaşmayı 1833 yılı sonbaharında protesto ettiler.⁷ II. Mahmud, Osmanlı Devleti’ni içinde bulunduğu yalnızlıktan kurtarmak, Rus tehlikesini bertaraf etmek, Mısır ve Cezayir meselesini Osmanlı Devleti lehinde çözebilmek, yaptığı reformlara dış destek sağlamak için Avrupa başkentlerinde daimî elçilikler açmaya karar verdi.⁸ İşte Mustafa Reşit

⁵ Mustafa Nuri Paşa, Netayic ül-Vukuât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi, III- IV. Cilt, sadeleştiren, notlar ve açıklamalar ekleyen Prof. Dr. Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s. 277.

⁶ Defter1, s. 8- b., Mısır Mesalihine Dair İradâtı Seniyye Defteri, Bu defterler Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde bulunmaktadır. Yıprandığı için kolayca kullanılabilmesi amacıyla dijital ortama aktarılmıştır. Osmanlı sadrazamlarından Cevad Paşa(ö. 1900) tarafından 1255- 1312 (1839- 1896) yılları arasındaki Mısır’la ilgili bütün yazışmaların toplandığı son derece ufuk açıcı bir bilgi kaynağıdır. Tarafımızdan 1839- 1841 yıllarını içeren ilk 4 defter incelenmiştir. Bu kaynak ışığında hazırladığımız “Osmanlı Kaynaklarına Göre 1839- 1841 Arası Osmanlı- Mısır İlişkileri ve Düvel- i Muazzama” isimli tezimiz Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. Tarafından İslam Tarihi alanında 2012 yılında doktora tezi olarak kabul edilmiştir. Bu belgeler bundan sonra sadece “Defter” olarak kısaltılacaktır.

⁷ M. H. Kutluoğlu, The Egyptian Question, (1831- 1841) The Expansionist Policy Of Mehmed Ali Paşa In Syria And Asia Minor And The Reaction Of The Sublime Porte, İstanbul, 1998, s. 110.

⁸ Aslında Osmanlı Devleti, Avrupa’da ilk daimî elçiliği III. Selim Döneminde açmıştı. Fakat yazılı basının da devreye girmesiyle kamuoyunun etkisi iyice artmıştı. Mısır meselesinde bu durumun Mehmed Ali Paşa tarafından iyi kullanıldığı görülünce bu yönde bir tedbir alınmıştır. Fransa bu dönemde kamuoyu

Paşanın Paris'e elçi olarak gönderilmesi bu karar üzerine oldu. Mustafa Reşit Paşa; 1834, 1835, 1841 ve 1843 yıllarında olmak üzere 4 defa Paris'e elçi olarak atandı. 1839 yılında Londra'da iken kısa bir süre için Paris'te görevlendirildi. Görüldüğü gibi Reşit Paşa değişik zamanlarda 5 defa Paris'te bulundu ve burada dört buçuk yıl kadar görev yaptı.

Mustafa Reşit Paşanın birinci ve ikinci elçilikleri zamanında ve Paris'e daha sonraki gelişinde en çok meşgul olduğu hususlar; Cezayir'i Fransız işgalinden kurtarma ve Mısır meselesini Osmanlı Devleti lehine halletme konuları oldu. Diğer atamasında ise özellikle Lübnan buhranı ile uğraştı. Burada aşağı yukarı bütün Avrupa efkâr-ı umumisini, Osmanlı Devleti'nin yaşaması gerektiği konusunda ikna etme başarısını gösterdi ve bunu sağlamak için özel ilişkilere girişmekten çekinmedi. Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun karşı karşıya bulunduğu bazı özel siyasî meseleleri çözmek için görevlendirilmişse de o politik dehası ile özel bir çözüm yolu buldu. Bütün meseleleri ayrı ayrı çözmek yerine her meseleyi Osmanlı Devleti'nin yaşam meselesi olarak değerlendirdi ve bu şekilde çözmeyi denedi. Böylece, genel çözüm yöntemleri bulunduğu an, küçük ve münferit hadiselerle, meseleler kendiliğinden hallolacak veya hiç meydana gelmeyecekti.

M. Reşit Paşa, Londra elçiliği döneminde İngilizlerin güvenini kazanmıştı. Bu güveni Tanzimat'ın ilanındaki önemli rolü iyice kuvvetlendirmişti. Böylece Mısır meselesini bir Avrupa meselesi haline getirmiş ve çözümünü onlara havale etmiştir.⁹ Tanzimat'ın ilanını Palmerston; "İngiltere ve Fransa'da kamu duygularını oldukça etkileyen çok başarılı bir siyaset" olarak nitelendirmiştir.¹⁰ Mustafa Reşit Paşa, diplomatik faaliyetlerinde Avrupalı devletleri, özellikle İngiltere ve Fransa'yı şu iki hususun zarureti inandırarak onların yardım ve desteğini sağlamayı hedeflemiştir:

1- Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğü ve istiklali, Avrupa barışı için şarttır. Ayrıca İngiliz ve Fransız menfaatlerinin korunması ve devamı için İmparatorluğun bütünlüğü ve istiklali Rusya'ya ve ayrılıkçı hareketlere karşı muhafaza edilmelidir. Bu hususta Mustafa Reşit Paşa, İngiltere ve Fransa'ya sürekli olarak telkinlerde bulundu. Mustafa Reşit Paşaya göre; Şark meselesinde İngiltere ve Fransa zaman kazanmaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Aldıkları uzlaştırmacı tedbirler ve yarım tedbirler onlara çıkar yol olarak veya tehlikesiz olarak görünüyordu. Fakat bu büyük ve tehlikeli bir yanılgıdır. Onların politikası tamamen yanlış yoldadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması sonucunda, Rusya istediği bölgede ve belki bütün imparatorlukta karışıklık ve isyan çıkarmakta kendisini serbest hisse-

→ →

baskısından çekindiği için Mısır meselesinde müttefiklerle beraber hareket etmemiştir. Osmanlı Devleti bu durumu lehine değiştirmek için yeni elçilikler açmaya karar vermiştir. Böylece hem karşılıklı bilgilendirme hem de kamuoyu oluşturma sağlanmıştır.

⁹ Abdurrahman Şeref Efendi, Tarih Musahabeleri, Sad., Enver Koray, Ankara, 1985, s. 64.

¹⁰ Salahi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrakları Üzerindeki Etkileri", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Semineri, Ankara, 1994, s. 344.

decektir. Bu konuda tedbir almakta gecikmeleri veya yarım tedbirler almaları sonunda genel bir savaş patlak verebilirdi... Rusya, Osmanlı İmparatorluğu için öngörülen hiçbir reform planını gönüllü olarak kabul etmeyecektir. Dolayısıyla Rusya'ya doğrudan doğruya bir reform planı önermeye gerek yoktur. Bunun için, önce İngiliz ve Fransız ittifakı şarttır. Avusturya'nın katılmasını temin için Matternih'i, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir inkılâp ihtimaliyle ve sonunda Avrupa'da genel bir savaş tehlikesiyle tehdit etmek yeterli olacaktır. Avusturya ittifaka sokulduğunda Rusya ister istemez buna katılacaktır.¹¹ Mustafa Reşit Paşanın düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun fikri, Avrupa devletlerinin başta İngiltere ve Fransa'nın dikkatleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması tehlikesine çekilerek, onların müştereken kendi geleceklerinin güvenliği için, Osmanlı Devleti'ni korumaları ve onun varlığını tehlikeye düşürecek bir harekete girişmemeleri gerektiği düşüncesi üzerine oturuyordu.

2- Reşit Paşanın diplomatik faaliyetleri sonunda elde etmek istediği hedeflerden ikincisi de; Osmanlı İmparatorluğu'nu reformlar yoluyla modernleştirmede ve kuvvetlendirmede Avrupa'nın tasvip ve yardımını sağlamaktır. Çünkü Paşa, Avrupa medeniyetini almadan, iç ve dış meselelerin çözülebileceğine inanmamakta, bu konudaki düşüncelerini sık sık dile getirmekteydi. Ona göre Osmanlı, medeniyetsiz asla hiçbir şey olamaz. O medeniyet de, sadece Avrupa'dan Osmanlı'ya gelebilir. Türkiye için en büyük iş reaya meselesidir. Eğer reaya verilmesi gereken hak ve hürriyetlerden bahsetse, ülkede ona kötü bir Müslüman gözü ile bakılacağını düşünür. Bu konuda yüksek sesle konuşmak, Avrupalı büyük devletlere düşer. Hristiyanlar üzerindeki baskı için seslerini yükseltmelidirler. Ödeyemedikleri haraç için zavallılar horlanmakta ve ezilmektedir. Reaya haraç yüzünden isyan etmektedir. Reaya düzenli vergi istemektedir. Vergi sistemi Hristiyanlar için yerleşirse, Müslümanlara da bunu kabul ettirmek için önemli bir adım atılmış olacaktır.¹²

Görüldüğü gibi Mustafa Reşit Paşa, reformların yapılması için mutlaka Avrupa'nın Bâbîâli veyahut padişah nezdinde teşebbüste bulunmasını gerekli buluyordu. Hatta bu reformların yürütülmesi ve başarı sağlanması hususunda padişahın yetersiz kalacağını düşünmekte idi.¹³ Reşit Paşanın bu düşünceleri Avrupa devletleri tarafından gayet iyi bilinmekte ve bu durumu kendileriyle dindaşları lehinde kullanmak için planlar yapılmaktaydı. Mustafa Reşit Paşa, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda öngörülen dâhili reformları, Avrupa veya sadece Fransa müdahalesiyle gerçekleştirme düşüncesiyle meşguldür. Reşit Paşa, Osmanlı İmparatorluğu hakkında şu görüşlere sahiptir: Birincisi, bugünkü yapısı ve haliyle devletin yaşaması mümkün değildir. İkincisi, Türkler kendi kendilerine medenileşemez. Üçüncüsü,

¹¹ Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", *Tanzimat*'in 150. Yıl Semineri, Ankara, 1994, s. 70- 73.

¹² Bayram Kodaman, *A.g.s.*, s. 70- 73.

¹³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, 2008, s. 127.

gerekli görülen bütün reformların kolayca gerçekleşmesi için padişahın arzu ve iradesi yeterlidir. Yeter ki, büyük devletler bunun için ona baskı yapsınlar.

Mustafa Reşit Paşa, büyük devletler nezdinde bu müdahaleyi gerçekleştirme arzu ve fikriyle Paris'e gitmiştir. Dönemin Fransa Dışişleri Bakanı Guizot'un düşüncelerine göre Reşit Paşa; Avrupa medeniyetinin bazı kaide ve şartlarını Osmanlı İmparatorluğu'na getirtme ümit ve arzusu ile meşguldür. Bunu Avrupa medeniyetini, Müslüman âdetlerinden daha çok sevdiği için değil, Avrupa politikasında memleketine ve padişahına yer, ağırlık ve itibar kazandırmak için yapıyordu. Onda hâkim ve değişmez fikir, Türkiye'yi Avrupa'da tutabilmek için, Avrupa'yı Türkiye'de tatmin ve memnun etmek gerektiği idi. O, Hristiyanlara hak ve hürriyetler, büyük devletlere imtiyaz ve tavizler vermekle İmparatorluğu güçlendireceğini, Müslim ve Gayrimüslimler arasında barışı temin edeceğini zannediyordu.¹⁴

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere Mustafa Reşit Paşa, gerek reformların gerçekleştirilmesinde ve gerekse Avrupalıları yakından ilgilendiren Mısır, Cezayir, Lübnan buhranları ve Hünkâr İskeleyi Antlaşması gibi dâhili politik meselelerin hallinde, önceliği tamamen büyük devletlere bırakarak 'teslimiyetçi' bir politika takip etmeyi, o günkü şartlar içinde uygun bir davranış olarak görmektedir. Bunu sadece bir devletin öncülüğünde yapmak yerine, bütün devletlerin ortaklığı ile yapmanın daha doğru olacağını düşünmektedir. Sonraki antlaşmalarda bunu başardığı görülmektedir. Peki, Mustafa Reşit Paşa niçin böyle teslimiyetçi bir politika izlemiştir? Bunun nedenini zamanın şartlarıyla, kendi karakterinde ve yapısında aramak gerekmektedir.

Mustafa Reşit Paşa yetiştirme tarzı ve tecrübeleri sonucunda, Osmanlı Devleti'nin selametini Avrupa'nın, İmparatorluğun işlerine müşterek olarak müdahale etmesinde görmüştür. Ama şunu da aklımızdan çıkarmamalıyız ki, onu büyük devletlerin kucağına atan, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşanın Osmanlı Devleti'nin bekasını tehlikeye düşüren bitmek tükenmek bilmez yayılma hırslarıdır. Reşit Paşa, kendisinin ve yaptığı reformların başarısını Mehmed Ali Paşanın başarısızlığında görmüştür. Bundan dolayı şartlar ikisini şahsi düşmanlar durumuna getirmiştir. Zira Mehmed Ali Paşa, Mısır'da başarılı ıslahatlar yapmış ve Hicaz'ı kurtarması ile İslâm kahramanı görüntüsü vermiştir. Onun Mısır'da yaptığı düzenlemelerde Batı'nın bilim ve teknolojisi ön planda yer alırken, Mustafa Reşit Paşanın ve Tanzimatçıların yaptığı düzenlemelerde Batı'nın moda ve hukuku öne çıkmıştır. Bu durum Mustafa Reşit Paşaya karşı tepki doğmasına neden olmuştur.

Mustafa Reşit Paşa, Batılılaşmayı gönülden istiyordu. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun ancak böyle mümkün olacağını düşünüyordu. Batılılaşmayı "medeniyet yolu" olarak görüyor ve bunun Osmanlı için hayat memmat meselesi olduğuna yü-

¹⁴ Bayram Kodaman, A.g.s., s. 70- 73.

rekten inanıyordu. Bütün bu nedenlerle Mustafa Reşit Paşa, her ne pahasına olursa olsun büyük tavizler vererek Avrupa'nın, Osmanlı Devleti lehinde müdahalesini sağlamak ve Mehmed Ali Paşayı itaat altına almak istedi. Buna destek sağlamak için siyasi, sosyal ve entelektüel Batılılaşmayı yürütmeye son derece kararlı ve tavizsiz hareket etti.¹⁵

III. MUSTAFA REŞİT PAŞA VE TANZİMATÇILARIN MEDENİYET ANLAYIŞI

Mustafa Reşit Paşa, Yakınçağ Türk tarihinin etkisi en fazla olan şahsiyetlerinden birisidir. Bu etki sadece onun yaşadığı sürece görülmemiş, ölümünden sonra da devam etmiştir. Mustafa Reşit Paşa, Şinasi'nin deyimi ile Osmanlı Devleti için bir 'medeniyet resulü' görevi görmüştür. Toplumumuzda önemini hâlâ devam ettiren medeniyet mücadelesi ilk önemli temsilcilerinden birini Mustafa Reşit Paşanın şahsında bulmuştur. Tanzimat'tan itibaren Fransa ve İngiltere'nin XVIII. yüzyılda bilim ve teknolojiyle ulaştığı yüksek maddi ve manevi seviyeyi ifade etmek için, medeniyet "civilisation" kelimesi kullanılmaya başlanılmıştır. Kavram, İngiliz ve Fransızların ortak malı olduğu için, daha sonra oluşacak olan Avrupalılık fikrinin de altyapısını oluşturmuştur.

"Civilisation" kavramı XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa için sömürgeciliğini meşrulaştıran bir araç oldu. Dünyanın bütün bölgelerinde yapılan sömürgecilik hareketleri onları medenileştirmek adına meşru gösterilmeye çalışıldı. Bu etkinin Osmanlı Devleti üzerindeki ilk uygulamasını 1821 Yunan isyanında görmekteyiz. Çünkü Yunanlıların isyan hareketi, Avrupa medeniyetinin önemli kaynaklarından birisi olarak Antik Yunan görüldüğü için, barbar Türklerden kurtuluş olarak bütün Avrupa'da sempati ile karşılandı. Fransa'nın bir Osmanlı toprağı olan Cezayir'i işgal etmesinde de aynı bakışın izlerini görmek mümkündür. Diyebiliriz ki, Osmanlı Devleti'nin yavaş yavaş yıkılmasında sanayileşme, sömürgecilik ve Fransız ihtilali ilkelerinin etkisi olduğu kadar bu "medeniyet" anlayışının da etkisi vardır.

Medeniyet kavramının Osmanlı aydınları arasında daha ziyade kibarlık, zarafet, ahlak güzelliği, giyim kuşam vb. olarak anlaşıldığı görülmektedir. Avrupa'ya tahsil için gönderilen öğrencilerin, diğer ülkelerden farklı olarak genellikle bu anlayışla yetişmeleri ilginçtir. Konumuz olan Mehmed Ali Paşanın Avrupa'daki hayatı, onun da aynı medeniyet düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Mustafa Reşit Paşa, Paris Elçisi iken orada yaptıkları ve yaşadıkları incelendiği zaman gerçekten önemli detaylar ortaya çıkmaktadır. Paşa, Paris'te Fransızca öğrenmek için bir hoca aramış, tanıdıkları bunun bir bayan olmasının daha faydalı olacağını belirtmişlerdir. Bunun üzerine Fransızca dersi almak üzere Opera'da çalışan bir bayandan ders almıştır. Bunu Mustafa Reşit Paşanın İstanbul'a gönderdiği bir masraf pusu-

¹⁵ Şerif Mardin, A.g.e, s. 132-133.

lasından anlamaktayız. Mustafa Reşit Paşanın bu opera sanatçısından sadece dil değil kibarlık ve zarafet konusunda da istifade ettiği muhakkaktır. Bu dönemdeki medeniyet anlayışı, sonradan kendisine eklenecek olan ilmî, teknik ve öteki teknolojik sahalardaki anlamlardan hiçbirisini ihtiva etmemektedir.¹⁶

Mustafa Reşit Paşa, genel bir reform planı için, Padişah'ın Saray ve Bâbiâli'de danışma kurulları oluşturmasını da sağladı. Reşit Paşa, halk hâkimiyeti fikrine hiç temas etmezken, hükümdarın yetkilerini vekillerine devretmesi fikrine dayanarak bunu uyguladı. Böylece XX. yüzyılın akımı olacak demokratik devlet anlayışının, Osmanlı'daki ilk temellerinden birini attı. Ancak II. Mahmud onu dengelemek için, saray danışmanlığına gelenekçilerin lideri olan Hüsrev Paşayı getirdi. Mustafa Reşit Paşa, Mısır meselesinin yeniden alevlenmesi üzerine destek aramak üzere tekrar Avrupa'ya gitti ve 1838 yılında İngilizler ile Baltalimanı Ticaret Antlaşması'nı imzalayarak bazı imtiyazlar karşılığında onların desteğini sağladı. Mustafa Reşit Paşa ve diğer önde gelen Tanzimatçıları bu desteği sağlamak amacıyla manevi değerlerden uzaklaşmak ve öz benliklerini kaybetmekle suçlandılar.¹⁷

Manevi değerlerden uzaklaşmayla ilgili eleştirilerde doğruluk payı olduğu, onların bazı fikir ve görüşleri incelendiği zaman daha iyi anlaşılmalıdır. Tanzimat dönemi yönetici ve fikir adamlarının birçoğu Osmanlıyı Osmanlı yapan değerlerden uzak olarak yetişmişlerdir. Daha sonraki devlet anlayışımızın en büyük açmazı olan halk-aydın-bürokrat ayrılığının bu döneme dayandığını söylenebilir. Başta Reşit Paşa olmak üzere, Tanzimat dönemi devlet adamları, dine dayanmayan ve din tarafından denetlenmeyen bir hukuk ve yönetim sistemi oluşturarak toplumda bir dengesizlik meydana getirmişlerdir.¹⁸

Mustafa Reşit Paşayı ve onun devletle ilgili fikirlerini en iyi bilenlerden birisi, belki de birincisi Ahmed Cevdet Paşadır. Cevdet Paşa, Mustafa Reşit Paşanın mahremiyet dairesine girerek çok önemli hadiselerin içyüzünü öğrenmiş ve onu yakından tanımış bir kişidir. Cevdet Paşaya göre, Osmanlı Devleti'ne ilk defa diploması usulünü getiren Reşit Paşa, Mısır meselesinin en karışık döneminde kendi ifadesiyle, "*Kevke-i Utarid gibi cirmi küçük, kadri büyük bir zat*" olarak ortaya çıktı. Cevdet Paşaya göre, Mısır meselesinin halli ile Tanzimat'ın ilanı arasında çok yakın ilişki vardır. O'na göre, Fransa hariç Avrupa devletlerinin ve kamuoylarının Osmanlı Devleti yanına çekilmesinde, Tanzimat'ın ilanının önemli etkisi oldu. Reşit Paşa, Mısır meselesinin çözülmesinde ve Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti lehinde bir araya getirilmesinde önemli bir diplomatik maharet gösterdi.¹⁹

¹⁶ Tuncer Baykara, "Mustafa Reşid Paşa'nın Medeniyet Anlayışı", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Ankara, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994. s. 49- 51.

¹⁷ Şerif Mardin, A.g.e., s. 132-133.

¹⁸ Şerif Mardin, A.g.e., s.135.

¹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, A.g.e., s. 6- 7.

Osmanlı Devleti'nin son vakanüvisi Abdurrahman Şeref Efendi'nin, Reşit Paşa ile ilgili görüşünü de bir nevi resmi görüş olarak hatırlamakta fayda var. Şeref Efendi, Reşit Paşa ile ilgili şunları söylemektedir: *"Reşit Paşa geçen yüzyılda yetişen onurlu ve politikayı iyi bilen Osmanlı Devlet adamlarının en yükseğidir. Elini sürdüğü her işte üstün zekâsı ve üstün gayreti görülür. Dış politikayı iyi bilir. Mısır meselesinin düzeltilmesinde, Kırım savaşında, İngiliz ve Fransızları bizimle beraber olmada gösterdiği uyanıklık ve gayret tarihimizin parlak sayfalarındandır. Tanzimat'ın en büyüğü yalnız kendisi idi. Bir taraftan Âli ve Fuat Paşaları ve benzerlerine yetiştiriyordu..."*²⁰

IV. MUSTAFA REŞİT PAŞA'NIN GÖZDEN DÜŞMESİ

Mustafa Reşit Paşa ve diğer Tanzimatçıların manevi değerlerden uzak olduğu Ahmed Lütfi Efendi tarafından, kaleme aldığı eserinde birkaç anekdotla anlatılmaktadır. Bunlardan biri şöyledir: *"Evkaf Nâzırı Eğribozlu Mahir Bey bir gün Hariciye Müsteşarı Rifat Bey'e şöyle diyor "Taaccüp ederim sizin halinize. Vaktiyle Ebusuud ve İbn-i Kemal gibi zatların vaz eyledikleri kanunu bozup sizin gibi adamlar onlara bedel kanunlar vaz u tanzim ediyorsunuz". Bir diğer anekdotta Mustafa Reşit Paşa ile ilgili Padişahla bir devlet adamı arasında şöyle bir konuşma geçmektedir "Mustafa Reşit Paşa Avrupa'da, Mahir Bey Evkaf Nazırı olarak Dersaadet'te bulunduğu vakit bir Cuma selamlığında cennetmekân Sultan Abdülmecid Han hazretleri, Mahir Bey'in mutaassıp olduğunu bildikleri cihetle "Acaba bugün Avrupa'da Reşit Paşa Cuma namazını nasıl eda eder? deyu Mahir Bey'i şeref-i hitab-ı âlileriyle mültefat buyurduklarında "burada iken kılmazdı ki orada kılsın" dediği meşhurdur."*²¹

Reşit Paşa büyük diplomatik başarısına rağmen Mısır meselesinin hallinden sonra kaleme aldığı Ferman-ı Âli müsveddesinde, Mısır hazinesinden senelik 80 bin kesenin maliye hazinesine aktarılması ve Mısır'da bir Osmanlı defterdarı bulunması maddeleri onun Hariciye Nezareti'nden azline sebep olmuştur. Gözden düşmesinde, Tanzimat'ın getirdiği bazı ilkelerin başta memurlar olmak üzere halkta oluşturduğu geniş memnuniyetsizliğin de etkisi olmuştur. Mustafa Reşit Paşa, Avrupalılar ile çok fazla içli dışlı olmasından, dine karşı mesafeli duruşundan ve karantina yönetiminden dolayı bazı muhafazakârlar tarafından pek sevilmemiştir. Ayrıca Mısır için 80 bin kuruş vergi koymak istemesi ve buraya özel bir defterdar görevlendirmek istemesi nedeniyle, Mısırlı idareciler tarafından, gözden düşmesi için düzmece iddialar üretilmiştir. Görevden alınmasında Mehmed Ali Paşanın bazı ileri gelenlere verdiği rüşvetin etkisi olduğu söylenmiştir. Bütün bunların yanında, gözden düşmesinde devlet adamları arasındaki çeke-

²⁰ Abdurrahman Şeref Efendi, A.g.e., s. 62-68.

²¹ Ahmed Lütfi Efendi, Tarih-i Lütfi, c. 6-7, İstanbul, 1910, s. 1066- 1067.

memezlikler de etkili olmuştur.²²

Mustafa Reşit Paşa, önce Edirne Valiliği'ne daha sonra da Paris Sefirliği'ne tayin olunarak İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bundan da anlaşılıyor ki, antlaşmayı kabul ederek Mehmed Ali Paşa, Mısır dışındaki yerleri terk etse de Osmanlı Devleti üzerindeki tesirini hâlâ sürdürmektedir. Reşit Paşa, Cevdet Paşanın belirttiği üzere büyük meselelerin halliyle kendini ispat etmiş, büyük şöhrete sahip bir devlet adamıydı. Tanzimat'ın ilanı ve Mısır meselesinin bütün Avrupa'nın ittifakı ile Osmanlı Devleti lehinde çözülmesi onun ününü halkın nazarında daha da artırdı. Reşit Paşa bu prestijini, Osmanlı Devleti'ne Avrupa'da gördüğü yenilikleri getirmek için sonuna kadar kullandı.

V.AYDINLARIN TANZİMAT VE REŞİT PAŞA'YLA İLGİLİ BAZI DÜŞÜNCELERİ

Tanzimatçılar, değişik fikirdeki aydınlar tarafından kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiştir. Türkiye'deki önemli sol düşünürlerine göre, Tanzimatçılar ve Mustafa Reşit Paşa Batı'nın uşağı olarak görülmüş, bu Batılılaşmanın sömürge ve yarı sömürge haline getirilen bütün Avrupa dışı ülkelerde görülen cinsten bir Batılılaşma, bir uydulaşma olduğu yönünde yorum getirilmiştir. Reşit Paşa, Tanzimat'tan sonra bol sayıda örnekleri görülecek olan yeni tip bir devlet adamıdır. Eskiden nüfuzlu paşaların himayesine girilerek idarede kariyer yapılırken Reşit Paşa, yabancı bir devlete dayanarak kariyer yapma çağını açmıştır.²³ Muhafazakârlar ise, Tanzimat'la birlikte gelenek, görenek ve törelerin aydınlarca Batılı değerler karşısında ikinci plana atılmasını eleştirmişlerdir. Onlara göre soysuz, kökünden kopmuş ve kendi halkından uzak ama kendilerine aydın diyen yeni yetmeler, tarihi bağlarından koparak kendilerini takip eden toplumu da manevi bunalım içine sürüklemişlerdir. Bunlara göre Tanzimat, Osmanlı toplumuna ahlakî çöküşten başka bir şey getirmemiştir.

Türk aydınları, Tanzimat'ı değişik yönleri ile anlamış ve öyle tarif etmişlerdir. Mesela, Hilmi Ziya Ülken "Askerî ve teknik olarak başlayan Batılılaşmanın siyasî-hukukî bir şekil alması"²⁴, Nihat Sami Banarlı "Osmanlı Devleti'nin artık başa çıkamadığı askerî ve siyasî Rus ve Avrupa baskısı karşısında, sırf varlığını korumak için yapmak zorunda kaldığı siyasî, adlî, ictimai ve medenî bir hareket"²⁵ olarak tarif etmişlerdir. Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk de Tanzimat'ı şöyle tarif etmiştir: "Memleket içinde isyan ocağını körüklemekte olan Müslüman olmayan unsurları memnun etmek, onların tarafını yerli yersiz bahanelerle tutan, devletin içişlerine karışan Avrupa devletleri, Batı karşısında bir şeyler

²² Ahmed Cevdet Paşa, Tezakir, Yay., Cavit Baysun, Ankara, 1991, s. 8.

²³ Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni, Ankara, 1968, s. 58.

²⁴ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1979, s. 34.

²⁵ Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1980, c. II, s. 810- 811.

yapmak zaruretlerinden doğan bir hareket.”²⁶ Günümüzün en önemli Osmanlı tarihçilerinden olan Halil İnalçık ise bize göre en doğru ve Tanzimat dönemindeki gelişmelere de en uygun tarifi yapmıştır. Halil İnalçık, Tanzimat dönemini şöyle tarif etmiştir: “Tanzimat temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu’nun yepyeni bir medeniyetle yükselen ve taarruza geçen bir Avrupa’nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsünün kati bir safhasıdır.”²⁷

Tanzimat hakkında olumlu veya olumsuz değerlendirmelerin hâlâ devam etmesi, onun Türk tarihinin en önemli belki de birinci yenileşme hareketi olmasından kaynaklanmıştır. Tanzimat hareketi, toplumumuzda olumlu veya olumsuz önemli etkiler bırakmıştır. Bu etkinin Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini görmekteyiz. Her alanda köklü reformlar yapan Tanzimat’ın en başarılı olduğu alan hukuk alanı olmuştur. Tanzimat’la bütün Osmanlı tebaasının can, ırz, mal ve din güvenliği sağlanmıştır. Mustafa Reşit Paşa, İngiltere’de yaptığı çalışmalar sonucunda Batı’nın ilerlemesinin en önemli motor gücü olarak hukuku görmüş ve Osmanlı Devleti’nde hukuk reformu yapmanın şart olduğuna karar vermiştir. Tanzimat’ın ilanı ile başlayan hukukta yenileşme, Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar devam etmiş hatta cumhuriyetin ilanından sonra da etkisini sürdürmüştür. Zaten bazı Batılılar Tanzimat’ın ağırlıklı olarak hukuk alanında yapıldığını ifade etmişlerdir. Bununla ilgili olarak ünlü Türkolog Mordtmann şöyle demiştir: “Tanzimat hareketi, yalnız Müslüman olmayan Osmanlı uyrukların hukuksal durumlarında yapılan bir değişikliktir. Ama Türkiye’de bu daha genel olarak hukuk ve idarede değişiklikler biçiminde anlaşılmaktadır”.²⁸

VI. TANZİMAT’IN OSMANLI DEVLETİ’NİN PARÇALANMASINA ETKİLERİ

Tanzimat’ın getirdiği Müslüman-Hristiyan eşitliği prensibinden iki taraf da memnun kalmamıştır. Hatta, Hristiyan tebaanın bir kısmı da aralarındaki denge- nin bozulmasından kaygı duyarak, Tanzimat’a iyi gözle bakmamışlardır. Gayrimüslimler, Tanzimat’ın getirdiği haklardan kısmen memnun olmakla birlikte, onun getirdiği yeni sorumluluklara karşı çıkmışlardır. Müslümanlar ise, Gayrimüslimlere verilen ayrıcalıklardan rahatsız olmuş; İslam dininin üstünlüğüne bir çırpıda darbe vurulduğunu düşünmüş ve menfaati zarar gören bazılarının kışkırtması ile birçok yerde ‘Şeriat elden gidiyor’ çığlıkları ile gösteri yapmışlardır.²⁹

Yabancı devletler, Müslüman halkın hoşnutsuzluğundan faydalanarak, Katolik, Ortodoks ve Protestanların hamisi sıfatıyla Osmanlı Devleti’ne daha fazla mü-

²⁶ Nejat Göyünç, “Tanzimat’a Yöneltilen Eleştiriler”, Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994, s. 105.

²⁷ Halil İnalçık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara, 1943, s. 2.

²⁸ Ahmet Mumcu, “Hukukçu Gözüylü Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat”, Seminer, s. 39.

²⁹ Salahi R. Sonyel, A.g.s., s. 344- 345.

dahalelerde bulunma fırsatı buldular. Tanzimat Fermanı'nın hazırlayıcısı ve bu dönemin en önemli şahsiyeti olan Mustafa Reşit Paşa ve arkadaşlarının gayesi ülkeyi modernleştirmektir. Cevdet Paşa'nın açık olarak ifade ettiği üzere “*Neşr-i maarif ve tamim-i terbiye ile devleti, usul-i cedide-i Avrupa'ya tevfikan tanzim etmek*” yani eğitim ve kültürü yaygınlaştırmak yolu ile devleti Avrupa'daki yeni usullere göre düzenlemek idi. Bunu sağlamak için tabiatıyla birçok Batılı müessese ve fikirler ülkeye girdi. Milliyet duygusu, vatan sevgisi, hürriyet aşkı, halkın yönetime daha fazla katılmasını ifade eden meşrutiyet ve cumhuriyet gibi kavramlar bunlar arasındadır. Bütün bu gelişmeleri, Tanzimat'ın yarattığı fikirlere ve kahramanlara borçluyuz. Bu nedenle bazı tarihçiler: “Cumhuriyet'in temelleri Tanzimat'la atılmıştır” demektedirler.³⁰

Tanzimat yöneticilerinin ve aydınlarının amaçlarından birisi de “ittihâd-ı İslâm” dan önce “ittihâd-ı anâsır” yani İslâm birliğinden evvel milletlerin birliğini sağlamaktır.³¹ Bunun için üretilen “Osmanlı” deyişi 1876'da Kanun-ı Esasî'ye de girdi ama başarılı olamadı. Bu başarısızlığın sebebini 1789 Fransız İhtilalinin getirdiği milliyetçilik ilkelerinin sonuçlarında aramak gerekir. Bununla ilgili Atatürk şunları söylemektedir: “*Osmanlı İmparatorluğu dâhilindeki akvam-ı muhtelif hep milli akidelere sarılarak, milliyet mefkûresinin kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu, onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık*”³² Dış etki ve devlet anlayışındaki Paradigma değişmesi nedeniyle oluşan ulusal devlet anlayışlarına geçişin de tesiri ile gerçekleşen bu başarısızlık, günümüzde dahi çözülememiş ve bütün Ortadoğu'da onarılmaz yaraların açılmasına neden olmuştur.

SONUÇ:

Kanımızca Tanzimat'ı “Bizi Avrupa medeniyetine dış görünüşü taklit etmek suretiyle sokmağa kalkmaları kısır kaldı” veya “Osmanlı Devleti, medeniyet değiştirerek yalnız Türkiye için değil, bütün Yakın ve Orta Doğu için büyük bir inkılâbın başlangıcı oldu” şeklinde değerlendirmek eksik kalır. Bildiğimiz gibi Batı medeniyeti üç temel üzerine kurulmuştur; Grek düşüncesi, Roma hukuku ve Hristiyan inancı. Biz neyi değiştirerek bu üç temelden hangisini benimseyebiliriz? Türk-İslam medeniyetinin tarihi temelleri bellidir; Eski Türk kültürü ve medeniyeti, İslâm inancı ile karşılaştıkları diğer kültürlerden alarak özümsemiştir değerler. Bir medeniyetin değerlerini başka bir medeniyete aynen uyarlamak mümkün değildir. Bundan dolayı, bizim medeniyetimizle Batı medeniyetinin tamamen kaynaşması düşünülemez.

³⁰ Ekrem Üçyiğit, “Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat”, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara, 31 Ekim- 3 Kasım 1989, Ankara, 1994., s. 12- 13.

³¹ Erol Güngör, İslâmın Bugünkü Meseleleri, İstanbul, 1983, s. 161.

³² Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri1, Ankara, 1988, s. 143.

Esasında bu hiçbir köklü medeniyet için de mümkün olmayan bir durumdur. Bu kaynaşmayı dünya barışında ve dünyanın ortak geleceğinde aramak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Tanzimat getirdiği Batılı değerlerle, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan değişik milletler ve inançlar için, onları çeşitli açılardan etkileyen bir başlangıç noktası olmuştur. Lale Devri'nden itibaren birçok alanda yapılan reformlar, 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasına kadar başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yeniçeri ocağının kaldırılması, Osmanlı muhafazakârlığının asıl dayanağını teşkil eden geleneksel gücün yok olmasına neden olmuş ve yeniliklerin önünü açmıştır. Böylece, yapılacak liberal değişikliklere gerekli ortam hazırlanmış ama iç ve dış gelişmeler rasyonel değişikliklerin yapılmasına müsaade etmemiştir. Özellikle Mısır meselesi, Tanzimat'ın işlevselliğinden uzaklaşmasında en önemli etken olmuştur. Başka bir ifadeyle, dönemin bütün kesimleri yenileşmenin önemini büyük oranda kavramış ama zamanın ruhu buna izin vermemiştir.

Bundan dolayı Tanzimat, kendisinden önceki bütün reformları tavır ve başarı açısından geçen bir mana taşır. Fakat dönemin şartları ve aydınların zihniyeti nedeniyle eskiyi tamamen ortadan kaldıramamış ve birçok alanda ikiliklerin doğmasına neden olmuştur. Bu ikircikli yaklaşım, Mustafa Reşit Paşada da açık biçimde görülür. Paşa, Osmanlı Devleti'ni, Batı medeniyetine sokmaya çalışırken, kendi medeniyetinin kökenlerinden bihaber bir tutum takınmıştır. Bu durum Mehmet Akif Ersoy tarafından, neredeyse dönemin bütün aydınlarının eksikliği olarak eleştirilmiştir: “ Sizde, erbabi tefekkürle avamın arası pek açık; budur bence vücudun yarası.”

Kaynaklar

- » Mısır Mesalîhine Dâir İrâdât-ı Seniyye, İlk 4 Defter, T.T.K. Kütüphanesi, Ankara.
- » ABDURRAHMAN ŞEREF EFENDİ, *Tarih Musahabeleri*, Ankara, 1985.
- » AHMED CEVDET PAŞA, *Maruzat*, Yusuf Halaçoğlu Neşri, İstanbul, 1980.
- » AHMED CEVDET PAŞA, *Tezahir I.*, Cavit Baysun Neşri, Ankara, 1991.
- » AHMED LÜTFİ EFENDİ, *Tarih-i Lütfi*, c. 6-7, İstanbul, 1910.
- » AKŞİN, Sina, “1839’da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devletinin Uluslararası Durumu”, *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, Ankara, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
- » AKYILDIZ, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul, 2006.
- » ALTUNDAĞ, Şinasi, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı, Mısır Meselesi 1831- 1841*, Ankara, 1945.
- » BAYKARA, Tuncer, “*Mustafa Reşid Paşa’nın Medeniyet Anlayışı*”, *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, Ankara, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
- » BAYSUN, Cavit, “*Mustafa Reşit Paşa*” *Tanzimat I*, İstanbul, 1940.
- » BİLSEL, Cemil, “*Tanzimat’ın Haricî Siyaseti*”, *Tanzimat I*, İstanbul, 1940.
- » CANNİNG, Stratford, *Türkiye Hatıraları*, Terc. Can Yücel, Ankara, 1959.
- » CİHAN, Ahmet, *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı*, İstanbul, 2004.
- » CLARK, G.N., BUTLER, J.R., BURY, J., *The Cambridge Modern History*, Vol. X.
- » ÇADIRCI, Musa, “*Tanzimat’ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler, (1840- 1856)*”, *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
- » ÇAĞATAY, Neşet, “*Tanzimat ve Türk Eğitimi*”, *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
- » ÇAKIR, Coşkun, “*Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı İktisat Düşüncesi*”, *Osmanlı Medeniyeti*, Eylül, 2005.

-
- » ENGELHARD, *Türkiye ve Tanzimat*, Terc. Ali Reşad, İstanbul, 1910.
 - » GENCER, Ali İhsan, "1839'dan 1876'ya Kadar Osmanlı İmparatorluğu", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Red. Hakkı Dursun Yıldız, İst., 1998.
 - » GENCER, Ali İhsan, "Encümen-i Dâniş ve Mustafa Reşid Paşa", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » GORYANOF, Sergey, *Rus Arşiv Belgelerine Göre Boğazlar ve Şark Meselesi*, Haz. Dr. Ali Ahmet-beyoğlu, Dr. İshak Keskin, İstanbul, 2006.
 - » GÖYÜNÇ, Nejat, "Tanzimat'a Yöneltilen Eleştiriler", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » HALAÇOĞLU, Yusuf, "Maruzat ve Tezakir'de Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat Erkânı", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » HEYET, *Osmanlıca- Türkçe Büyük Lügat*, İstanbul, 1997.
 - » KAPLAN, Mehmed, "Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » KOLOĞLU, Orhan, *İlk Gazete İlk Polemik (Vekayi-i Mısıryye'nin Öyküsü ve Takvim-i Vekayi ile Tartışması)*, Ankara, 1989.
 - » KODAMAN, Bayram, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Ankara, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » KURAN,ERCÜMEND, "Reşid Paşa", İslâm Ansiklopedisi, cilt. 11, İstanbul, 1964.
 - » KUTLUOĞLU, Muhammed H., *The Egyptian Question (1831- 1841) The Expansionist Policy Of Mehmed Ali Paşa In Syria And Asia Minor And The Reaction Of The Sublime Porte*, İstanbul, 1998.
 - » KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » KÜTÜKOĞLU, Mübahat, *Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri(1580- 1838)*, Ankara, 1974.
 - » LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, terc. Metin Kırıatlı, Ankara, 1970.
 - » McCARTHY, Justin, *Osmanlı'ya Veda*, Çev. Mehmet Tuncel, İstanbul, 2006.
 - » MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, 2008.
 - » MUMCU, Ahmet, "Hukukçu Gözüyle Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat" Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » MUSTAFA NURİ PAŞA, *Netayic ül-Vukuât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, III- IV. Cilt, sadeleştiren, notlar ve açıklamalar ekleyen Prof. Dr. Neşet Çağatay, Ankara, 1992.
 - » ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 2006.
 - » ÖNSOY, Rifat, "Tanzimat Döneminde İktisadî Düşüncenin Teşekkülü", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, 13- 14 Mart 1985, Ankara, 1994.
 - » ÖZCAN, Abdülkadir, "Cevad Paşa", T. D. V İslam Ansiklopedisi, c. VII, İst., 1993.
 - » ÖZTUNA, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. V, İstanbul, 1994.
 - » RODERİC, H. Davison, *Osmanlı Türk Tarihi (1774- 1923)*, Çev. Mehmet Morali, İst., 2004.
 - » SHAW, S. J. - E. K. SHAW, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 2006.
 - » SONYEL, Salahi R., "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Semineri, Ankara, 1994.
 - » TENGİRŞENK, Y. K., "Tanzimat Devrinde Osmanlı Devletinin Harici Ticaret Siyaseti", Tanzimat I, İstanbul, 1940.
 - » UNAT, F. R., *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri*, Ankara, 1968.
 - » UNAT, F. R., *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1988.
 - » ÜÇYİĞİT, Ekrem, "Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara, 31 Ekim- 3 Kasım 1989, Ankara, 1994.
 - » ÜNAL, Sevim, "1838- 1841 Yılları Arasında Türk-İngiliz Politik İlişkileri", VIII. Tarih Kongresi, Ankara, 11- 15 Ekim 1976, Ankara, 1983.
-

AREFE GÜNÜNÜN FAZİLETİYLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Mustafa KARABACAK*

Özet

Allah Teâlâ, bazı zamanları diğerlerinden fazilet bakımından üstün kılmıştır. Ramazan ayının diğer aylara, Kadir Gecesi'nin diğer gecelere, Cuma ve Arefe gününün diğer günlere üstünlüğü bu meyanda örnekler teşkil etmektedir. Arefe günü mübârek bir gündür; çünkü Hac ibadetinin önemli bir rüknu olan vakfe bugünde yapılmaktadır. Bu günün faziletiyle ilgili oldukça fazla hadis vardır. Biz de bu çalışmada Arefe gününde yapılması tavsiye edilen dua ve ibadetlerin faziletiyle ilgili hadisleri değil; bugünün faziletine işaret eden hadislerin isnadına yönelik inceleme ve anlaşılmasına yönelik değerlendirmeler yaptık. Makaledeki amaç, Arefe gününün faziletine dâir zikredilen rivâyetlerin niteliğini tespit eden mütevâzi bir çalışma sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arefe Günü, Mübârek, Fazilet, Hadis, Rivâyet.

An Evaluation On The Benefits Of The Day Arafah Based On Hadiths

Abstract

Allah Teâlâ has rendered some days superior to others in terms of their virtue, just like the supremacy of Ramadan to other months, The Qadr Night to other nights, Friday to other days, etc. The superiority of the Arafah Day and Friday to other days is a fine example of that. Arafah day is a blessed day because waqfa, which is an important pillar in Hajj, is performed on that day. There are many Hadiths about the importance of that special day. In this study, we will not focus on the prayers and worship performed on that special day but the importance and virtues of that day in terms of hadith narrating. Our purpose in this article is to introduce a modest study determining the quality of the narratives about the virtue of Arafah Day.

KeyWords: Arafah Day, Holy, Virtues, Hadith, Narrative.

GİRİŞ

Allah Teâlâ, insanlar içinde Hz. Muhammed'i (s.a.v.), şehirler içinde Mekke'yi,¹ aylar içinde Ramazan ayını,² geceler içinde Kadir Gecesi'ni,³ günler içinde de Cuma gününü⁴ seçmiştir. O, şehirler içinde Mekke'yi seçti; çünkü yeryüzündeki ilk mescid oradadır. Aylar içinde Ramazan'ı seçti; çünkü onun bünyesinde Kadir Gecesi bulunmaktadır. Geceler içinde Kadir Gecesi'ni seçti; çünkü o gecede Kur'an inmiştir. Günler içinde Cuma gününü seçti; çünkü o gün kılınan Cuma namazı, Müslümanların bir araya geldiği anları ifade etmektedir.

Mübârek gün ve geceleri, insanların, hayatın tek düzeliğinden çıkmaları için bir fırsat olarak değerlendirmek gerekir. "Bu durumda, mübârek gün ve geceleri, mutluluklarımız için şükürümüzü, sıkıntılarımız için de sabrımızı artırmak için karşımıza çıkan önemli bir fırsat olarak görmek mümkündür."⁵ Ayrıca "Günahların bağışlanmasında, iyiliklerin artmasında zaman ve mekânların katkısı büyüktür."⁶ Bundan dolayı bazı ayların, günlerin, gecelerin diğer ay, gün ve gecelere üstünlükleri vardır.

Mübârek ay, gün ve gecelerden değerlendirmek istenilen vakit ne kadar faziletli ise o zamanda yapılan ibadetten istifade de o derece fazladır. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) dediği gibi: "Amelin sevabı, vaktin şerefi nisbetinde artar; kalp huzurunun niyetin ihlâsı ile arttığı gibi."⁷

Faziletli zamanlarda insanlar geçmişteki hataların muhasebesini yaparak, gelecekle ilgili projelerini ve yapmak istediklerini belirlerler. Geçmişte yapılan hatalardan dersler çıkarır, daha güvenli, daha dikkatli ve daha mutlu bir hayat geçirmiş olurlar.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı ayların, gecelerin ve günlerin faziletiyle ilgili hadisleri vardır. Bu hadislerle asırlar içinde, özellikle bu vakitlerde yapılacak ibadetlerin fazileti konusunda, bazı asılsız haberlerin karıştığı da olmuştur.⁸ Ancak onlar

* Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi karabacakm67@hotmail.com

¹ Âl-i İmrân, 3/96; el-En'am, 6/92; et-Tin, 95/3.

² el-Bakara, 2/185.

³ el-Kadir, 97/1- 5.

⁴ el-Cuma, 62/9.

⁵ Algül, Hüseyin, *Mübârek Gün ve Geceler*, Işık Yayınları, İstanbul, 2008, s. 15.

⁶ Konevî, Sadreddin, *Şerh-i Hadisi Erbaîn*, trc. Ekrem Demirli, *Kırk Hadis Şerhi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 128.

⁷ Davudoğlu, Ahmed, *Sahihü Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yayınevi, İstanbul, 1979, VI, 514.

⁸ Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh, *el-Ğunye li tâlibî tarîkı'l-Hakk*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, Beyrut, 1416/1996, II, 289-300. Bu rivâyetlerinden birisinde Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu belirtilmiştir: "Kim Arefe günü, her rekâtında besmele ile birlikte üç defa Fatiha, sonra yine üç defa Kâfirûn ve bir defa İhlâs sûresini okuyarak iki rekât namaz kılarsa, Allah o kimse hakkında şöyle buyurur: Şâhid olun ki ben onun günahlarını bağışladım." İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-selefiyye, 1. Basım, Medi-

konu ile ilgili “sahîh” haberleri gölgelemez. Yapılması gereken “sahîh”ini “sakîm”inden ayırt etmektir.

Faziletli kabul edilen zamanlardan, belki birinci derecede değil ama, birisi de Arefe günüdür. “Arefe, haccın en önemli farzı olan vakfenin yapıldığı yerin (Arafat) diğer adıdır. Vakfe, kurban bayramının bir gün öncesi olan zilhicce ayının dokuzuncu günü burada yapıldığından bu güne yevmü arefe (Arefe günü) veya Türkçe'deki arefe (arife) denilmiştir.”⁹ Böyle olmakla birlikte halk arasında ramazan bayramından bir gün öncesine arefe dendiği gibi önemli olayların cereyan ettiği günlerin öncesine de arefe denmektedir. Bizim burada arefeden kasdımız dini boyutu olan, yani Zilhicce ayının dokuzuncu günüdür.

Kur'an'da Arefe gününün faziletinden bahseden açık bir âyet yoktur. Bazı müfessirler Arefe gününün de içinde bulunduğu Zilhiccenin ilk on gününe işaret eden âyetlerden birisinin şu olduğunu bildirmektedirler: “Tan yerinin ağarmasına andolsun. On geceye andolsun. Çifte ve teke andolsun.”¹⁰ Bilindiği gibi Arefe günü, Zilhicce ayının dokuzuncu günüdür. Arefe gününün faziletiyle ilgili hadis kaynaklarımızda birçok hadis-i şerif mevcuttur.¹¹ Bu çalışmada, Arefe günü ile ilgili hadislerin sıhhat durumunu inceleyerek ve bazı açıklamalar yaparak ilim dünyasına mütevâzi bir çalışma sunmak istedik. Burada Arefe gününde yapılan ibadetlerin sevabından bahseden hadislerden değil; Arefe gününün genel olarak faziletinden bahseden hadisler incelendi. İncelenen hadislerin, hem sıhhat yönü, hem de nasıl anlaşılması gerektiği hakkında değerlendirmeler yapıldı.

Hadisleri değerlendirirken öncelikle sened yönünden incelemekle birlikte, metin yönünden de değerlendirmeyi ihmal etmedik. Çünkü sadece bir hadisin sened yönünden “sahîh” olması, onun Hz. Peygamber tarafından söylendiği; bir hadisin sened yönünden “zayıf” olması da, onun Rasûlüllah tarafından söylenmediği anlamına gelmemektedir. Buhârî (v. 256/869) ve Müslim'den (v. 261/875) birinin veya her ikisinin rivâyet ettikleri hadisleri incelemeye tabi tutmadık. Zira Buhârî ve Müslim'in eserleri rivâyet kitaplarının birinci tabakasından sayılmış¹² ve bunların

→ →

ne, 1386/1966, II, 133; Suyûtî, Celâleddin, Ebû Bekr, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1417/1996, II, 52; İbn Arrâk, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa an'l-ahbârî's-şeniati'l-mevzûa*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf- Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1399, II, 95; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî, *el-Âsârul-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa*, thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zeğlûl, Mektebetü's-Şarkî'l-Cedid, Bağdat, trs., s. 88.

⁹ Aras, M.Özgü, “Arefe”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 351.

¹⁰ el-Fecr, 89/1-3. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/197; el-A'râf, 7/142; el-Hacc, 22/27-28.

¹¹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Fezâilü'l-evkât*, Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, Mekke, 1410/1990, s. 349-393; Nâblusî, Abdülganî b. İsmail, *Fezâilü's-şühûr ve'l-eyyâm*, thk. Ata, Mustafa Abdülkadir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1406/1986, s. 61-64.

¹² Subhî, Sâlih, *Ulûmü'l-Hadis ve Mustalahuhû*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 18. Basım, Beyrut, 1991, s. 116, trc. Kandemir, M. Yaşar, *Hadis İlimleri Ve Istılahları*, DİBY., 2. Basım, Ankara, 1973, s. 94.

rivâyet ettikleri hadislerin büyük kısmının sahihliği üzerinde genel bir kanaat oluşmuştur.

Râviler hakkında değerlendirme yaparken, seneddeki bütün râvilerle ilgili değil, sadece mecrûh râvi/râvilerin cerh ve ta'dil durumları hakkında bilgi verdik. Konu ile ilgili hadislerin sayısının tespiti için hadisler numaralandırılmakla birlikte, her bir başlığın sonunda hadisin sıhhat durumunu içeren bilgiler, makalenin sonunda da hadislerle ilgili bilgileri içeren özet tablo verdik. Tabloda hadisin birden fazla kaynağı varsa alıntı yapılan kaynağın altını çizdik.

1.AREFE GÜNÜ

Arefe günü, zilhicce ayının 9. günüdür. Bugün, bi'setin 10. yılında Vedâ Hutbesinin verildiği gün olduğu gibi dinin tamamlandığı¹³ da gündür. Hacca niyet edenler, bu günde haccın en önemli rüknu olan Arafat'ta vakfe yaparlar. Arafat ismiyle de ilintili olarak bugüne arefe denmiştir.¹⁴ Arefe gününün faziletiyle ilgili inceleyeceğimiz hadislerden oluşturulan ilk başlık şudur:

1.1. Fazla Sayıda Kulun Bağışlandığı Gün

Faziletli vakitleri, Mü'min, bağışlanması için bir fırsat olarak görmelidir. Çünkü bu vakitler Allah Teâlâ'nın rahmet kapılarının açıldığı anlardır. Arefe günü de çok sayı da kulun bağışlandığı gündür. Bu konuda incelenek ilk hadis Câbir b. Abdillâh'dan (v. 78/697) rivâyet edildi. Ebû Ya'lâ'nın (v. 307/919) el-Müsne'dinde ve İbn Hıbbân'ın (v. 354/919) es-Sahîh'inde geçtiğine göre Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"مَا مِنْ أَيَّامٍ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَيَّامٍ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ" قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هُنَّ أَفْضَلُ أَمْ عِدَّتُهُنَّ جِهَادًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ قَالَ: "هُنَّ أَفْضَلُ مِنْ عِدَّتِهِنَّ جِهَادًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا مِنْ يَوْمٍ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ يَوْمٍ عَرَفَةَ يَنْزِلُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَبَاهِي بِأَهْلِ الْأَرْضِ أَهْلَ السَّمَاءِ فَيَقُولُ: انظُرُوا إِلَيَّ عَبْدِي شَعْنًا غَيْرًا ضَالِحِينَ جَاؤُوا مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ يَرْجُونَ رَحْمَتِي، وَلَمْ يَرَوْا عَذَابِي، فَلَمْ يَرَوْا يَوْمَ أَكْثَرُ عِتْقًا مِنَ النَّارِ مِنْ يَوْمٍ عَرَفَةَ"

"Allah katında zilhiccenin on gününden daha faziletli bir gün yoktur" deyince bir adam şöyle dedi: Allah yolunda cihad etmek o günlerden daha faziletli değil midir? Bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "O günler Allah yolunda cihad etmekten daha faziletlidir. Allah katında Arefe gününden daha faziletli bir gün yoktur. O günde Allah dünya semâsına inerek yer halkı ile semâ halkına övünür ve şöyle der: Uzak dar yollardan gelen, saçı başı dağınık olarak gelen kullarıma bakınız, rahmetimi umuyorlar ve onlar azabımı da görmeyeceklerdir. Arefe

¹³ el-Mâide, 5/3.

¹⁴ Geylânî, el-Ğunye, II, 290-292; Fezâilü's-şühûr ve'l-eyyâm, s. 64. Ayrıca rivâyetler için bkz: Beyhakî, Fezâilü'l-evkât, s. 389-390.

gününden başka bir günde kulların daha çok âzâd edildiği başka bir gün yoktur.”¹⁵

Hadisin baş tarafında “Zilhicce’nin on gününden daha faziletli bir gün yok” denilirken, devamında “en faziletli günün Arefe günü” olduğu belirtilmiştir. Bu iki ifadeyi şöyle birleştirebiliriz: Allah katında en faziletli günler zilhiccenin ilk on günüdür. Çünkü bu günler Allah’ın dünya semâsına indiği günlerdir. Bu günlerin yani zilhiccenin ilk on gününün içinde de en faziletli gün Arefe günüdür. Hatta Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şerefüddîn en-Nevevî (v. 676/1277) yılın günleri içinde en faziletli günün Arefe günü olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Hadisin senedi şöyledir: Muhammed b. Amr b. Cebele — Muhammed b. Mervân — Hişâm — Ebû’z-Zübeyr — Câbir b. Abdillâh.

Heysemî’nin (v. 807/1404) belirttiğine göre Câbir’in (r.a.) rivâyet ettiği bu hadisi Ebû Ya’lâ (v. 307/919) *el-Müsned*’ine almış ve İbn Mâin (v. 233/848) ve İbn Hıbbân râvilerinin “sika” ve hadisin “sahîh” olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷

Zilhicce’nin 9 ve 10’u yani Arefe ve Kurban Bayramı günleri ile ilgili hadisleri değerlendiren âlimler hangi günün daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁸

Allah katında en faziletli günler Zilhicce ayının ilk on günüdür. Bu on günün içinde de en faziletli Arefe günüdür. Bazılarına göre aynı zamanda yılın en faziletli günüdür. “Fazla sayıda kulun bağışlandığı gün” başlığı altında Câbir b. Abdillâh’dan rivâyet edilen bir hadis incelendi, o da “sahîh”tir.

1.2. Şâhid Günü

Arefe günü Kur’an’da açıkça zikredilmemektedir. Fakat Kur’an’daki bazı ifadelerin bugüne işaret ettiği hadislerde belirtilmiştir. Burûc sûresindeki şu âyette

¹⁵ Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-Me’mûn li’t-Tûras, 1. Basım, Dimaşk, 1404/1984, IV, 69; Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdulazim b. Abdulkavi, *et-Tergîb ve’t-terhib mine’l- hadîsi’s-şerif*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1. Basım, Mısır, 1379/1960, II, 200- 201; İbn Belbân, Emir Alaüddin Ali el-Fârisî, *el-lhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hıbbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1407/1987, VI, 62, (Hadis no: 3842); Heysemî, Nureddin Ali b. Ebûbekir, *Mecmau’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, Beyrut, 1967, III, 253.

¹⁶ Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şerefüddîn, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâit-Tûrâsî’l-Arabî, 2. Basım, Beyrut, 1392, VI, 142. Nevevî’ye göre yılın en faziletli günü Arefe günü; en faziletli gece de cumhûra göre Kadir Gecesi’dir. Haftanın günleri içinde en faziletli gün ise Cuma günüdür.

¹⁷ Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, IV, 69; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, III, 253.

¹⁸ Bazıları da şu hadise bakarak Zilhicce’nin ilk on günü içinde en faziletli günün Kurban Bayramı günü olduğunu söylemişlerdir: “Allah katında en büyük gün Kurban Bayramı günü, sonra da bayram gününden bir sonra ki (ikinci bayram) gündür.” (Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as. Es-Sicistânî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, Menâsik, 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982/1402, IV, 350). Bu konudaki ihtilaflar için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dimaşkî, *Letaifü’l-maârif fî mâ li-mevâsimi’l-âmi mine’l-vazâif*, thk. Yasîn Muhammed es- Sevvâs, Darü İbn Kesîr, 2. Basım, Dimaşk-Beyrut, 1427/2006, s. 488.

olduğu gibi. “Burçlara sahip gökyüzüne, geleceği bildirilmiş olan güne, tanıklık edene ve edilene and olsun ki...”¹⁹ âyetinde ki “ **وَشَاهِدٌ وَمَشْهُودٌ** ” (Şâhitlik eden ve şâhitlik edilen) kelimeleri hakkında Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) *el-Müsned*’inde Ebû Hüreyre’den (v. 58/678) merfû* ve mevkûf** rivâyette şöyle buyrulmuştur: “*Şâhid, Arefe günü; meşhûd, Cuma günüdür.*”²⁰

Tirmizî’nin (v. 279/892) Ebû Hüreyre’den rivâyet ettiği merfû hadis “*Mev’ûd kıyâmet günü; meşhûd Arefe günü; şâhid, Cuma günüdür*”²¹ şeklindedir.

Taberânî (v. 360/971) de Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den merfû rivâyetinde “*Şâhid, Cuma günü; meşhûd Arefe günü*” şeklindedir.²²

Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) *el-Müsned*’inde bu hadisin Ebû Hüreyre’den iki rivâyeti vardır. Bunlardan birisinin hem merfû hem de mevkûf rivâyeti varken, diğeri sadece mevkûf rivâyeti vardır. Merfû ve mevkûf rivâyeti şudur:

الشَّاهِدُ يَوْمَ عَرَفَةَ، وَالْيَوْمُ الْمَوْعُودُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“*Şâhid Arefe günü, mev’ûd kıyâmet günüdür.*” Ebû Hüreyre’den mevkûf rivâyet ise şöyledir:

“ الشَّاهِدُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَالْمَشْهُودُ يَوْمَ عَرَفَةَ، وَالْمَوْعُودُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ”

“*Şâhid Cuma günü, meşhûd Arefe günü, mev’ûd kıyâmet günüdür.*”

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde hadisin merfû ve mevkûf rivâyetlerinin sırasıyla senetleri şöyledir: Muhammed b. Ca’fer—Şu’be—Ali b. Zeyd — Ammâr mevlâ beni Hâşim— Ebû Hüreyre — Rasûlüllâh.

Muhammed b. Ca’fer—Şu’be—Yunus b. Ubeyd— Ammâr mevlâ beni Hâşim— Ebû Hüreyre.

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde bir başka mevkûf rivâyetin senedi ise şöyledir: Muhammed b. Ca’fer—Şu’be— Ammâr mevlâ beni Hâşim— Ebû Hüreyre. Bu isnâdda Şu’be (v. 160 veya 170) ile Ammâr mevlâ beni Hâşim (v. 120) arasında kopukluk vardır. Bu ikisinin arasında Ali b. Zeyd (v. 129 veya 131) veya Yunus b. Ubeyd (v. 139 veya 140) senedden düşmüştür. Senedden düşen Ali b. Zeyd ise hadis “zayıf”; Yunus b. Ubeyd ise “sahih”tir. Burada ikisinden birinin olma ihtimali vardır.

¹⁹ el-Burûç, 85/3.

* Merfû: Senedi nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber’e açıkça veya hükmen nisbet edilen hadis. Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİF Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2011, s. 175.

**Mevkûf: Senedi sahabe kalan öteye geçmeyen hadis. Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 181.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 298; Ali el-Muttakî, Alauddin Ali el-Muttakî b. Husamuddin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi's-süneni'l-akvâl ve'l-ahvâl*, Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, 1. Basım, Halep, 1391/1971, II, 13 (Hadis no: 2941).

²¹ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Servet, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, *Tefsîru'l-Kur'an*, 85; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, II, 13 ,(Hadis no:2940).

²² Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, II, 13, (Hadis no:2939).

Hadisin merfû rivâyeti Ali b. Zeyd yani İbn Cüd'ân'dan dolayı "zayıf"tır. Mevkûf rivâyeti "sahîh"tir.²³ Mevlâ benî Hâşim, Müslim'in râvilerindendir. İsnâdın diğer râvileri ise sika ve Şeyhân'ın râvilerindendir.²⁴ Sonuç olarak konu ile ilgili incelediğimiz merfû "zayıf"; mevkûf hadis "sahîh"tir.

Yukarıda verilen Burûç sûresi 3. âyetin biraz daha iyi anlaşılması için siyâk-sibâkindaki bazı âyetler şöyledir: "Burçlara sahip gökyüzüne, geleceği bildirilmiş olan güne, tanıklık edene ve edilene andolsun ki...."

Mevkûf rivâyet sahîh olunca, şâhid Cuma günü; meşhûd Arefe günü; mev'ûd kıyamet günüdür, diyebiliriz. Hakikatte ise âyetlerin siyâk ve sibâkına bakıldığında müfessirlerden bu âyetlerin anlamıyla ilgili Arefe ve Cuma günlerinden bahsedenler olduğu gibi;²⁵ Arefe ve Cuma günüyle hiç bağlantı kurmayıp şâhitlik eden ifadesiyle, kıyâmet günü hazır bulunanlar; şâhitlik edilenler ifâdesiyle de kıyâmet günündeki dehşetli manzaralar kastolunmuştur,²⁶ diyenler çoğunluktadır.

"Şâhid ve meşhûd" kelimelerine birden fazla anlam verenler de olmuştur. Öyle ki şâhid'e verilen anlamları on altıya, meşhûd'a verilen anlamları da otuz ikiye çıkaranlar vardır.²⁷

Ebû Hüreyre'nin mevkûf rivâyeti "sahîh"tir ve âyette belirtilen Şâhid'den kasdedilen Arefe günüdür, denebilir.

1.3. Bayram Kabul Edilecek Gün

Allah Teâlâ, Müslümanlara sevinç ve mutluluklarını artırmaları, birlik ve beraberliklerini pekiştirmeleri için bayramları bahşetmiştir. Ama İslamiyette, Ehli Kitabın yaptığı gibi²⁸ belirli bir günü bayram ilan etme, insanların kendi görüşlerine göre olmamaktadır. Bununla ilgili ilk hadis şudur: Buhârî ve Müslim'in Târik b. Şihâb'dan rivâyet ettikleri bir hadiste:

أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَعُونَهَا لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ، لَاتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا. قَالَ: أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: 3] قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَائِمٌ

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, *el-Mevsûatü'l-hadisîyye Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*), Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut, 1420/1999, XIII, 301, (Hadis no:7972).

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Arnaûd- Mürşid), XIII, 302, (Hadis no:7973).

²⁵ Mahalli, Celâleddin Muhammed b. Ahmed -Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tefsiru Celâleyn li'l-Kur'ani'l-Azim*, Salâh Bilici Yayınları, İstanbul, 1983, II, 258.

²⁶ Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dârul-Kalem, Beyrut, 1408/1989, III, 1945; Mevdûdi, Ebû'l- Â'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an* Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, trc: Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, VII, 85; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, trc: Koytak, Cahit- Etürk Ahmed, İşâret Yayınları, İstanbul, 1420/1999, III, 1253.

²⁷ Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995, VI, 3004- 3006.

²⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahihu'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1. Basım, Medine, 1417/1996, I, 172.

يَعْرِفَةُ يَوْمَ جُمُعَةٍ

“Yahudilerden bir adam Ömer’e gelerek:

-Ya Emire’l- Mü’minîn! Kitabınızda okuduğunuz bir âyet var. Bu âyet biz Yahudilere inmiş olsa, o günü bayram ilan ederdik, dedi. Ömer:

-Hangi âyet diye sordu. Yahudi:

“...Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim...”²⁹ âyeti dedi. Bunun üzerine Ömer:

-Biz bu âyetin indiği günü ve yeri pek âlâ biliriz. O Rasûlüllah’a (s.a.v.) Arafat’ta, ayakta (Vedâ hutbesini verirken) cuma günü indi, dedi.”³⁰

Müslim’in rivâyetinde hadisin râvisi Tânk b. Şihâb bahsi geçen âyetin indiği günü kasdederek “Cuma günü müydü, değil miydi şüphe ediyorum” demiştir. Hadiste bahsedilen söz konusu âyetin iniş günü ile ilgili bir tereddüt olmuş olsa da bu tereddüdün başlığımızla ilgisi yoktur. Söz konusu dini tamamlayan âyetin Arefe günü Arafat’ta indiğidir.

Tirmizî’nin İbn Abbâs rivâyetinde “*İki bayram gününde; Cuma ve Arefe gününde indi*” şeklindedir.³¹ Bu rivâyetten anlaşılacağı gibi bu iki gün yani Cuma ve Arefe günü bayram günleridir. Yahûdinin zannettiği gibi bir günü bayram edinmek insanların “Bu günü bayram edinelim” demeleriyle olmaz. İslam’da bir günü bayram edinmek ancak nasla olur. Allah Teâlâ, Cuma günü Arafat’ta, Rasûlüllâh (s.a.v.) Veda hutbesini verirken nâzil olan âyetle dini kemâle erdirip, nimeti tamamladığından iki günü bayram yapmıştır. “Cuma haftalık bayramdır. Arefe günü ise hacılar mukaddes bir mekânda büyük topluluk oluşturdıkları için hac ehlinin bayramıdır. Ayrıca Cuma ve Arefe günü aynı güne denk gelirse o güne hacı ekber denmiştir.”³²

Âyette belirtilen “Dininizi kemâle erdirdim.” ifadesinden müfessirler genel olarak, haccın da farz kılınmasıyla İslâmın bütün rukûnleri (namaz, oruç, zekât, hac) tamamlanmış oldu, şeklinde anlamışlardır.

“Bayram edinilecek gün” başlığı altında Tânk b. Şihâb’dan rivâyet edilen hadis incelendi. Bu hadis, temel hadis kaynaklarından başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçoğunda geçmekte olup “sahih”tir.

²⁹ el-Maide, 5/3.

³⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, İman,33; Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuraşî, *el-Câmiu’s-sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, Tefsiru’l-Kur’an, 3- 5; Nesâî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, İman,18; Hac, 194.

³¹ Tirmizî, Tefsiru’l-Kur’an, 5. Ukbe b. Âmir rivâyetinde ise şöyle buyrulmuştur: “*Arefe günü, Kurban Bayramı günü ve teşrik günleri Müslümanların bayramıdır. Bu günler yeme ve içme günleridir.*” Ebû Dâvûd, Savm, 50; Tirmizî, Savm, 59; Nesâî, Menâsik, 195.

³² İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu’l-Bârî*, I, 173.

1.4. Duanın Hayırlısının Yapıldığı Gün

İnsanoğlunda, yüce bir varlığa sığınma ihtiaçtır. Bu sebeple dua, insanda doğuştan var olan bir duygudur. Her zaman dua tavsiye edilmekle birlikte, kabul olma ihtimalini artırmak için bazı zaman ve mekânları gözetmek ve bunlara uygun ifadeleri de seçmek gerekmektedir. Bunlardan olarak Arefe günü de bol bol şehâdet getirmek gerekir. Çünkü şehâdet Allah'ın bu günde tamamladığı dinin aslı ve esasıdır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Muhammed b. Abdillâh b. Amr'ın belittiğine göre Arefe günü Rasûlüllah (s.a.v.) en çok şöyle dua ederdi:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يَبِئْسَ الْخَيْرُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

“Allah’tan başka ilâh yoktur. Onun ortağı yoktur. Mülk ve hamd ona aittir. Hayr onun elindedir. O her şeye gücü yetendir.”³³

Tirmizî’de (v. 279/892) ve Mâlik b. Enes’in (v. 179/795) *Muvatta*’nda ifâde “Duanın hayırlısı Arefe gününde yapılan duadır. Benim ve benden önceki Nebîlerin söylediği en hayırlı dua...” şeklindedir.

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde hadisin senedi şöyledir: Ravh— Muhammed b. Ebî Humeyd— Amr b. Şuayb el-Kureşî es-Sehmî—Ebîhi (Şuayb b. Muhammed)—Ceddihi (Muhammed b. Abdillâh b. Amr).

Tirmizî’de hadisin senedi şöyledir: Ebû Amr Müslim b. Ömer— Abdullah b. Nâfi—Hammad b. Ebî Humeyd— Amr b. Şuayb— Ebîhi (Şuayb b. Muhammed)—Ceddihi (Muhammed b. Abdillâh b. Amr).

Tirmizî hadis hakkında şöyle demektedir: Hadis bu senetle “garib”dir. Hammâd b. Ebî Humeyd, Muhammed b. Ebî Humeyd Ebû İbrahim el-Ensârî el-Medenî’dir. Bu kişi, “veleyse bi’l-kaviyyi inde ehli’l-hadis” yani hadis ehline göre kuvvetli değildir.

Muhammed b. Ebî Humeyd’in, Nâfi, Mûsâ b. Verdân, Amr b. Şuayb ve Kurazî’den rivâyetleri vardır. Muhammed b. Ebî Humeyd el-Ensârî’nin lakabı Hammad, dolayısıyla Hammad b. Ebî Humeyd olarak bilinir. Muhammed b. Ebî Humeyd hakkında Ahmed b. Hanbel “hadiste kuvvetli değildir, hadisleri reddedilir”; Yahyâ b. Saîd el -Kattân (v. 198/813), “hadiste kuvvetli değildir- leyse hadisühû bi şey’in”; Buhârî “hadisi reddedilir- münkerü’l-hadis”; Ebû Hâtim er-Râzî (v. 275/888), Ebû Zûr’a er-Raziyân (v. 264/878) “hadisi zayıftır”; Nesâî (v. 303/915) “sika değildir”; İbn Hıbbân “hadisiyle delil getirilmez”; Dârekutnî (v. 385/995) “za-

³³ Mâlik, b. Enes, *Muvatta*’, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, Hac, 236; Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San’ânî, *Musannef*, 1. Basım, Beyrut, 1391/1972, IV, 378, (Hadis no: 8125); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 210; Tirmizî, *Deavât*, 122; Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhîb*, II, 419; Tebrîzî, *Veliyyüddin Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-Amrî, Mişkâtü’l- mesâbih*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Dimaşk, 1381/1961, II, 28; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, III, 253; Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-ummâl*, VII, 92 (Hadis no:18113).

yıf” demektedir.³⁴

Görüldüğü gibi hem Ahmed b. Hanbel, hem de Tirmizî’nin rivâyet ettiği isnad-da Muhammed b. Ebî Humeyd’den dolayı hadis “zayıf”tır. Hadisin *Muvatta*’da ise isnâdı şöyledir: Mâlik– Ziyâd b. Ebî Ziyâd Mevlâ Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Râbia– Talha b. Ubeydullah b. Kerîz.

Şuayb Arnaûd, Mâlik’in *Muvatta*’ındaki hadisin senedindeki Talha b. Ubeydullah b. Kerîz hadisini “mürsel”; Abdürrezzâk’ın (v. 211/827) *Musannef*indeki Ziyâd b. Ebî Ziyâd Meysera el-Mahzûmî el-Medenî’nin Talha b. Ubeydullah b. Kerîz’den rivâyetini “mürsel sahîh” olarak değerlendirmektedir.³⁵

Hadisin “sahîh” senedi olsa da incelenen hadis “zayıf”tır.

Başlıkla ilgili ikinci hadis şudur: Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde tahrîç ettiğine göre Zübeyr b. Avvâm (v. 36/656) şöyle dedi:

” سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَعْرِفُهُ يَقْرَأُ هَذِهِ آيَةً: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [آل عمران: 18] ” وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ يَا رَبِّ

“Ben Rasûlüllâh’ı (s.a.v.) Arafat’ta şu âyeti okurken işittim: *Allah, adaleti ayakta tutarak şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (buna şâhitlik etmişlerdir). Mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilah yoktur.*³⁶ Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *Ey Rabbim! Ben de buna şâhit olanlardanım.*”³⁷

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde hadisin senedi şöyledir: Yezîd---Bakıyye b. el-Velid--- Cübeyr b. Amr--- Ebû Sa’d el-Ensârî--- Ebû Yahya mevla Âli’z-Zübeyr b. Avvâm--- Zübeyr b. el-Avvâm.

Şuayb Arnaûd Cübeyr b. Amr, Ebû Sa’d el-Ensârî ve Ebû Yahyâ mevla Âli’z-Zübeyr’in “mechûl” kişiler olduğunu belirterek hadisin “zayıf” olduğunu belirtmiştir.³⁸

Heysemî, bu hadisi Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Taberânî’nin (v. 360/971) rivâyet ettiğini ve senedinde “mechûl” kişilerin olduğunu söylemektedir.³⁹ Ahmed b. Hanbel ve İbn Hıbbân, Bakıyye b. el-Velid’in tedlis* yaptığını dolayısıyla hadisiyle amel edilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁴⁰

³⁴ İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitabu’d-duafâ ve’l-metrûkin*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1406/1986, III, 54, (Hadis no: 2954).

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Arnaûd- Mürşid), XI, 549, (Hadis no:6961).

³⁶ Âli-i İmrân, 3/18.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* I, 166.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Arnaûd- Mürşid), III, 37, (Hadis no:1420- 1421).

³⁹ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, VI, 325.

*Tedlis: Bir kusuru veya ekseriya hoş görülmeyen bir özelliği bulunan bir hadisi, bunun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivâyet etmek. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.312.

⁴⁰ İbnü’l-Cevzî, *Kitabu’d-duafâ ve’l-metrûkin*, I, 146.

“Duanın hayırlısının yapıldığı gün” başlığı altında iki hadis incelendi. İki hadis de Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçmektedir. İlk olarak incelenen rivâyet, Muhammed b. Abdillâh b. Amr'dan, ikinci hadis Zübeyr b. Avvâm tarafından rivâyet edilmiştir. İlk hadis, Muhammed b. Ebî Humejd el-Ensârî'den; ikinci hadis de Bakıyye b. el-Velid'den dolayı “zayıf”tır.

1.5. Arefe Günü Bağışlanacak Kullar

Mü'min, Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından sakınmakla yükümlüdür. Bazı zaman ve mekânlarda ise buna daha fazla dikkat etmek gerekir. Arefe günü de bu zaman ve mekânlardan birisidir. Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde İbn Abbâs'tan (v. 68/687) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“كَانَ فُلَانٌ رَّيِّيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَرَفَةَ، قَالَ: فَجَعَلَ الْفَتَى يُلَاحِظُ النِّسَاءَ وَيَنْظُرُ إِلَيْهِنَّ، قَالَ: وَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْرِفُ وَجْهَهُ يَبْصُرُ مِنْ خَلْفِهِ مِرَارًا، قَالَ: وَجَعَلَ الْفَتَى يُلَاحِظُ إِلَيْهِنَّ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ابْنَ أَخِي، إِنَّ هَذَا يَوْمٌ مِنْ مَلَكٍ فِيهِ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَلِسَانُهُ غَيْرُ لَهُ"

“ Falan kişi Arefe günü Rasûlullah'ın (s.a.v.) terkisinde idi. Sahâbi şöyle dedi: Bu genç, gözünü etrafta dolaştırmaya ve kadınlara bakmaya başladı. Rasûlullah (s.a.v.), gencin arkasından tutarak yüzünü birkaç defa çevirdi. Genç yine gözünü etrafta dolaştırmaya başladı. (Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *Kardeşimin oğlu! Bugün kim kulağına, gözüne ve diline sahip olursa bağışlanır.*”⁴¹

Hadisin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde senetleri şöyledir: Affân— Sükeyn b. Abdülaziz— Ebî (Abdülaziz b. Kaysi'l-Abdî)— İbn Abbâs.

Vekî— Sükeyn b. Abdülaziz— Ebî (Abdülaziz b. Kaysi'l-Abdî)— İbn Abbâs.

Rasûlullah'ın (s.a.v.) terkisinde olan kişi Fadl b. Abbâs'tır. Bu, İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği başka hadislerden anlaşılmaktadır.⁴² Hadisin iki isnâdında bulunan Sükeyn b. Abdülaziz'in “zayıf” olduğunu söyleyenler olmuşsa da, Vekî b. el-Cerrâh (v. 197/813), Yahya b. Maîn (v. 233/848) ve Ahmed b. Abdillâh el-İclî (v. 261/875) onun “sika” olduğunu belirtmişlerdir. Ondan *el-Kirâe half'e'l-imâm* ve *el-Edebü'l-müfred* adlı eserlerinde Buhârî de rivâyet etmiştir.⁴³ Heysemî (v. 807/1404) de Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği bu hadisin râvileri “sika”dır, demektir.⁴⁴

“Arefe günü bağışlanacaklar kullar” başlığı altında incelenen bu hadisi Ahmed b. Hanbel, İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir ve “sahîh”tir.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 329, 356, ayrıca bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 251; ; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, V, 68 (Hadis no:12089- 12092).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 212.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Arnaûd- Mürşid), V, 165, (Hadis no:3041).

⁴⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 251.

1.6. Allah'ın Kullarıyla Meleklerle Övündüğü Gün

Hac farızasını yapmak için uzak yerlerden gelen saçları dağınık, elbiseleri tozlu Müslümanların bu halleri Allah Teâlâ'nın hoşuna gider ve bu manzarayı görünce meleklerle övünürmüş. Bununla ilgili Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Hz. Âişe'den (v. 58/678) rivâyet edildiğine göre Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu:

" مَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يُعْتَقَ اللَّهُ فِيهِ عَبْدًا مِنَ النَّارِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَإِنَّهُ لَيَدْنُو، ثُمَّ يَبَهِِي بِهِ الْمَلَائِكَةَ، فَيَقُولُ: مَا أَرَادَ هَؤُلَاءِ؟ "

"Allah'ın daha çok kulunu ateşten kurtardığı Arefe gününden başka bir gün yoktur. O gün yaklaştığında Allah meleklerle şöyle diyerek övünür: Bu kullarım ne dilediler?"⁴⁵

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Abdullah b. Amr (v. 65/684) ve Ebû Hüreyre'den (v. 58/678), İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'inde Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"Allah Teâlâ, Arefe günü akşamı Arafat'ta vakfe yapanlarla meleklerle karşı övünür ve şöyle der: Şu kullarıma bakınız! Saçları dağınık, üstleri başları tozlu topraklı olarak geldiler."⁴⁶

Münzirî (v. 656/1258), Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettiği bu hadisin senedi için "lâ be'se bih"* demektedir.

İbn Hıbbân'da hadisin senedi şöyledir: Abdullah b. Muhammed el-Ezdî- İshâk b. İbrahim-en-Nadr b. Şümeyl- Yunus b. Ebî İshâk- Mücâhid- Ebû Hüreyre.

Münzirî, bu hadisin senedi için Hâkim'in (v. 405/1014) "Bu hadis, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olarak "sahîh"tir" dediğini nakleder. Farklı sahâbîler tarafından rivâyet edilen bu hadis başta Müslim olmak üzere birçok kaynakta geçmektedir.

Allah Teâlâ, bedenleri, renkleri, ülkeleri, dilleri, kıyafetleri, gelenekleri, sosyal statüleri farklı; ama amaç ve inanç birliği ile aynı renk kıyafetle toplanmış olan Müslümanlarla, meleklerle övünüyor ve onlara kullarını affettiğini söylemektedir.

1.7. Oruç Tutmanın Önceki Ve Sonraki Senelerin Günahlarına Keffâret Olduğu Gün

Faziletli zaman ve mekânları gözeterek belki az ibadetle fazla sevap kazanmak mümkündür. Bu zamanlardan biriside Arefe günüdür. Müslim'in *Sahîh*'inde

⁴⁵ Müslim, Hac, 436; Nesâî, Hac, 194; Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, II, 204.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 224, 305; İbn Belbân, *el-Ihsân*, VI, 61; Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, II, 188, 204.

* Lâ be'se bih: Ta'dilin, Zehebî ve Irâkî'ya göre üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir râvî hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirilmek üzere yani i'tibar için alınır. Yahyâ b. Mâin ve Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî bu sığayı 'sika' anlamında kullanırlar. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.159.

Ebû Katâde'den (v. 54/674) rivâyet edildiğine göre Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu:

«ثَلَاثٌ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَمَضَانُ إِلَى رَمَضَانَ، فَهَذَا صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ صِيَامٌ يَوْمَ عَرَفَةَ، أَحْتَسِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكَفِّرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ، وَالسَّنَةَ الَّتِي بَعْلَهُ، وَصِيَامُ يَوْمِ عَاشُورَاءَ أَحْتَسِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكَفِّرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ»

“Her aydan üç gün, bir de ramazandan ramazana oruç tutmak yok mu? İşte bu, bütün senenin orucu demektir. Arefe gününün orucunu, Allah'ın o günden önceki sene ile o günden sonraki senelerin günahlarına keffâret yapacağını umarım. Aşûre gününün orucunu ise, Allah'ın o günden önceki senenin günahlarına keffâret kılacağını ümit ederim.”⁴⁷

Bu rivâyet, Müslim'de uzunca bir hadisin Arefe günü ile ilgili kısmıdır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde hadis şöyle geçmektedir: Ebû Katâde'nin rivâyet ettiğine göre Rasûlüllâh'a (s.a.v.) Arefe günü oruç tutmak soruldu, o da:

“İki seneye keffârettir” buyurdu. Ona (s.a.v.) aşûre günü oruç tutmak soruldu, o da:

“Bir seneye keffârettir” buyurdu.⁴⁸

Orucun önceki ve sonraki senelere keffâret olması, oruç tutan kişinin küçük günahlarının bağışlanacağıdır. Küçük hataları olmazsa büyük günahlarının hafifletileceğidir.⁴⁹

“Oruç tutmanın önceki ve sonraki senelerin günahlarına keffâret olduğu gün” başlığı altında Ebû Katâde el-Hâris b. Rib'i b. Beldeme el-Ensârî el-Hazrecî'nin rivâyet ettiği bir hadis incelendi. İncelenen bu hadis başta Müslim olmak üzere bazı temel hadis kaynaklarında geçmekte olup “sahih”tir.

İncelenen hadise göre, aşûre günü oruç tutmanın sadece önceki günahlara keffâret olacağı belirtilmişken, Arefe günü oruç tutmanın hem öncekilere, hem de daha sonra işlenecek günahlara keffâret olacağı ifade edilmiştir. Enes b. Mâlik (v. 93/711), “Arefe günü fazilet bakımından on bin güne denktir” demiştir. Atâ b. Yesâr (v. 103/721) da şöyle demiştir: “Kim Arefe günü oruç tutarsa iki bin gün oruç tutmuş gibidir.”⁵⁰ Fakat Enes b. Mâlik ve Atâ'nın sözlerini Arefe gününün fazileti için söylenmiş kesretten kinâye sözler olarak değerlendirmek mümkündür.

Burada kasdedilen Zilhicce ayının dokuzuncu günü yani Kurban Bayramı arefesinde tutulan oruçtur. Ramazan ayının son günü yani Şevvâl ayından bir gün önceki gün değildir; çünkü bu günde oruç tutulduğu için ayrıca oruç tutulan bir günde oruç tutmayı özendirmeye gerek yoktur. Haccı ifâ için Mekke'ye giden hacılar

⁴⁷ Müslim, Sıyam, 196; Ebû Dâvûd, Savm, 54.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 295.

⁴⁹ Nevevî, , *el-Minhâc*, VIII, 51.

⁵⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-maârif*, s. 488. Benzer rivâyetler hadis olarak da geçmektedir. Bkz. Beyhakî, *Fezâilü'l-evkât*, s. 360-361.

Zilhicce ayının 9. günü Arafat'ta vakfe yaptıkları için bununla ilintili olarak arefe denmiştir. Ramazan ayının son günü, Şevvâl ayının ilk günü böyle bir ibadet olmadıktan Ramazan Bayramı'nın arefesi yoktur. Halk arasındaki kullanımın bununla ilgisi yoktur.

1.8. Muhammed Ümmeti'nin Bağışlanıp İblis'in Zelli Olduğu Gün

Müslüman için mutluluk kendisinin, yakınlarının ve bütün Müslümanların kıyamet gününde Allah tarafından bağışlanmasıdır. "Rabbimiz! Hesab görecek günde, beni, anne babamı ve inananları bağışla."⁵¹ Rasûlüllâh (s.a.v.) için ise en büyük mutluluk şeytanı rezil bir vaziyette görüp ümmetinin bağışlandığı müjdesinin verilmesidir. Mâlik'in (v. 179/795) el-Muvatta'ında tahriç ettiğine göre Rasûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu:

مَا رَأَى الشَّيْطَانُ يَوْمًا هُوَ فِيهِ أَصْغَرُ، وَلَا أَذْهَرُ، وَلَا أَحَقَرُ، وَلَا أَغْيَظُ مِنْهُ يَوْمَ عَرَفَةَ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِمَا يَرَى مِنْ تَنْزِيلِ الرَّحْمَةِ، وَتَجَاوُزِ اللّٰهِ عَنِ الذُّنُوبِ الْعَظَمِ، إِلَّا مَا رَأَى مِنْ يَوْمٍ بَدْرٍ، فَقِيلَ: وَمَا رَأَى مِنْ يَوْمٍ بَدْرٍ؟ فَقَالَ: أَمَا إِنَّهُ قَدْ رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَزَعُ الْمَلَائِكَةَ.

"Şeytan Arefe gününde, daha çok küçülmüş, daha fazla hayırdan uzaklaşmış, daha ziyade hakir ve zellil, daha çok kinli ve öfkeli olarak başka hiçbir günde görülmemiştir. Bunun sebebi, bu günde rahmetin inmesi ve büyük günahlardan (kulların) vaz geçtiğini görmesinden başka birşey değildir. Ancak Bedir gününde bu şekilde görmüştü. Denildi ki: Bedir gününde nasıl görmüştü? Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Şeytan, Cebrail'i (a.s.) melekleri savaş vaziyetine dizerken bu şekilde görmüştü."⁵²

El-Muvatta'da hadisin senedi şöyledir: Mâlik— İbrahim b. Ebî Abî— Talha b. Ubeydullah b. Kerîz.

İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393), bu hadisin Talha b. Ubeydullah b. Kerîz'in mürsellerinden birisi olduğunu belirtmektedir.⁵³

Başlıkla ilgili ikinci hadis, İbn Mâce'nin (v. 273/886) tahriç ettiği şu hadistir. Abdullah b. Kinâne b. Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî'nin haber verdiğine göre Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا لِمُتَيْوِ عَشِيَّةِ عَرَفَةَ، بِالْمَغْفِرَةِ فَلَجِبَ: «إِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ، مَا خَلَا الظَّالِمَ، فَإِنِّي أَخَذُ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ» قَالَ: «أَيُّ رَبِّ إِنْ شِئْتَ أُعْطِيتَ الْمَظْلُومَ مِنَ الْجَنَّةِ، وَغَفَرْتَ لِلظَّالِمِ» فَلَمْ يُجِبْ عَشِيَّتَهُ، فَلَمَّا أَصْبَحَ بِالْمُزْدَلِفَةِ، أَعَادَ الدُّعَاءَ فَلَجِبَ إِلَى مَا سَأَلَ، قَالَ: فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ قَالَ تَبَسَّمَ، فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ: يَا بَيَّ أَنْتَ وَأُمِّي إِنْ هُنَا لَسَاعَةً مَا كُنْتَ تَضْحَكُ فِيهَا، فَمَا الَّذِي أَضْحَكَكَ؟ أَضْحَكَكَ

⁵¹ İbrahim, 14/41.

⁵² Mâlik, el-Muvatta, Hac, 245.

⁵³ İbn Receb el-Hanbelî, Letâifü'l-maârif, s. 490.

اللَّهُ سِنَّكَ قَالَ: «إِنَّ عَدُوَّ اللَّهِ إِبْلِيسَ، لَمَّا عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، قَدْ اسْتَجَابَ دُعَائِي، وَغَفَرَ لِمَنِّي أَخَذَ التُّرَابَ، فَجَعَلَ يَحْتُوهُ عَلَى رَأْسِهِ، وَيَدْعُو بِالنَّوِيلِ وَالْثُبُورِ، فَاصْحَكْنِي مَا رَأَيْتُ مِنْ جَزَعِهِ»

Rasûlullah (s.a.v.), Arefe günü akşamüstü ümmetinin bağışlanması için dua etti. Ona: “Mazlûmun âhını almak için zâlim hariç onları bağışladım” cevabı verildi. Bunu üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “*Yâ Rabbi! Sen istersen mazlûma cenneti vererek, zâlimi de bağışlarsın!*” dedi. Rasûlullah’a (s.a.v.) akşam cevap verilmedi. Sabahleyin Müzdelife’de duasını tekrarladı. Nihayet istediği verildi. Râvi dedi ki: Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) güldü veya tebessüm etti. Ebû Bekir ve Ömer, Rasûlullah’a (s.a.v.): “Annem babam sana feda olsun! Bu vakit, senin içinde gülmeyiğin zaman dilimidir. Seni güldüren nedir? Allah neslini güldürsün” dediler. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdular:

*“Allah’ın düşmanı şeytan, Allah Teâlâ’nın duamı kabul ettiğini, ümmetimi bağışladığını öğrenince toprak alıp başına saçarak helakini ve ölümünü istemeye başladı. Beni şeytanın bu paniğini görmem güldürdü.”*⁵⁴

İbn Mâce’de hadisin senedi şöyledir:

Eyyûb b. Muhammed el-Hâşimî— Abdülkâhir b. es-Serîy es-Sülemî— Abdullah b. Kinâne b. Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî— Kinâne b. Abbâs— Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî.

Bûsîrî (v. 840/1436), “Abdullah b. Kinâne’nin güvenilirliği ve cerhi konusunda kimse konuşmamış” derken; Buhârî, “Hadisi sahîh değildir.”⁵⁵ demektedir. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (v. 1420/1999) de hadisin “zayıf” olduğunu belirtmektedir.

“Ümmetin Bağışlanıp Şeytanın Alçaldığı Gün” başlığı altında incelediğimiz Talha b. Ubeydullah ve Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî’nin rivâyet ettiği hadis “zayıf”tır. Zikredilen hadislerden de anlaşılacağı gibi Arefe günü faziletli günlerden birisidir.

Mübârek vakitlerden hangi vakit diliminin daha faziletli olduğu konusunda ise Arefe ve Cuma günlerinde olduğu gibi gece ve gündüzün sonu evvelinden hayırlıdır. Faziletli zamanlar dışındaki vakitlerde de gece ve gündüzün sonu evvelinden hayırlıdır. Bundan dolayı “es-salâtü’l-vustâ”, “salâtü’l-asr”dır.⁵⁶ Ayrıca, Arefe gününün sonu vakfe yapma zamanı olduğundan evvelinden daha hayırlıdır.⁵⁷

Gecenin evveli mi yoksa sonu mu daha faziletli olduğu konusunda İbn Receb

⁵⁴ İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1401/1981, Menâsik, 56; Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhîb*, II, 202- 203.

⁵⁵ Bûsîrî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed , *Misbâhu’z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî, Dâru’l-Arabiyye, 2. Basım, Beyrut 1403, III, 203.

⁵⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Ravâiu’t-tefsîr*, II, 606.

⁵⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *el-Mahacce fi seyri’-d- dölce*, IV, 420.

el-Hanbelî şöyle demektedir: “Gecenin sonu evvelinden daha faziletlidir.”⁵⁸ Bir hadiste gecenin son üçte biri için “*Rabb’in kula en yakın olduğu an*”⁵⁹ buyrulmuştur.

SONUÇ

Allah Teâlâ, bazı zamanları diğerlerinden fazilet bakımından üstün kılmıştır. Ramazan ayının diğer aylara, Kadir Gecesi’nin diğer gecelere, Cuma ve Arefe gününün diğer günlere üstünlüğü bu meyanda örnekler teşkil etmektedir.

Faziletli vakitler, hayatın tek düzelighinden kurtulmak için bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Değerlendirmek istenilen vakit ne kadar faziletli ise, o zamanda yapılan ibadetten istifade de o derece fazladır. Faziletli zamanlarda insanlar geçmişteki hataların muhasebesini yaparak, gelecekle ilgili projelerini ve yapmak istediklerini belirlerler. Geçmişte yapılan hatalardan dersler çıkarır, daha güvenli, daha dikkatli ve daha mutlu bir hayat geçirmiş olurlar. Arefe günü de değerlendirilmesi gereken mübârek bir gündür. Hatta bazılarına göre haftanın günleri içinde en faziletlisi Cuma, yılın günleri içinde de Arefe’dir.

Kur’an-ı Kerim’de, Arefe gününün faziletine işaret eden açık bir âyet yoktur. Fakat bugüne zımnen işaret eden birden fazla âyet bulmak mümkündür. Hadislerde ise Arefe gününün faziletine işaret eden rivâyetler oldukça fazladır. Bu makalede, söz konusu rivâyetlerden, Arefe gününde yapılması tavsiye edilen dua ve ibadetlerle ilgili olanlar değil; bugünün genel olarak faziletinden bahseden rivâyetler incelendi. İncelenen hadislerin, hem sıhhat yönü, hem de nasıl anlaşılması gerektiği hakkında değerlendirmeler yapıldı.

Bu makalede Arefe gününün faziletiyle ilgili on hadis incelendi. İncelenen 10 hadisten sadece 1’i Buhârî ve Müslim’de; ikisi de sadece Müslim’de geçmektedir. Bir başka guruplandırma ile 10 hadisten 5’i Kütüb-i sitte’de, 9’u Kütüb-i tis’a’da geçmektedir. Kütüb-i tis’a’da geçmeyen tek hadis vardır o da Câbir’den rivâyet edilmiş ve “sahih”tir. Hadislerin sıhhat durumu ise şöyledir: 6’sı “sahih”; 4’ü “zayıf”tır. Bu bilgileri tabloda şöyle gösterebiliriz:

Gün ve Geceler	Hadis No	Râvi	Kaynak	Sihhat Durumu
3.Arife Günü	1	Câbir	İbn Hıbbân, Ebû Ya’la	Sahih
	2	Ebû Hüreyre	Ahmed	Sahih
	3	Târik b. Şihâb	Buhârî, Müslim	Sahih
	4	Muhammed b. Abdillâh b. Amr	Ahmed, Tirmizî, Mâlik	Zayıf
	5	Zübeyr b. el-Avvâm	Ahmed	Zayıf

⁵⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *el-Mahacce fi seyri’ d- dülce*, IV, 420.

⁵⁹ Tirmizî, Deavât, 118. Tirmizî, bu hadis için ‘hasen sahîh garib’ demektedir.

Gün ve Geceler	Hadis No	Râvi	Kaynak	Sihhat Durumu
	6	İbn Abbâs	Ahmed	Sahih
	7	Âişe	Müslim	Sahih
	8	Ebû Katâde	Müslim, Ebû Dâvûd	Sahih
	9	Talha b. Ubeydullah	Mâlik	Zayıf
	10	Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî	İbn Mâce	Zayıf

Kaynaklar

- » Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, 1. Basım, Beyrut, 1391/1972.
- » Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul, 1982/1402.
- » , *el-Müsned*, (thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, *el-Mevsûatü'l-hadîsiyye Müsnedü imam Ahmed b. Hanbel*) I-XXXIX, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut, 1420/1999.
- » Ali el-Muttakî, Alauddin Ali el-Muttakî b. Husamuddin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi's-süneni'l-akvâl ve'l-ahvâl*, I-XVIII, Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî, 1. Basım, Halep, 1391/1971.
- » Algül, Hüseyin, *Mubârek Günler ve Geceler*, Işık Yayınları, İstanbul, 2008.
- » Aras, M.Özgü, "Arefe", *DİA*, III, 351-352, İstanbul, 1991.
- » Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, I-VI, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995.
- » Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlakları Sözlüğü*, MÜFİ, 4. Basım, İstanbul, 2011.
- » Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî, *Fezâilü'l-evkât*, Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, Mekke, 1410/1990.
- » Buhârî, Ebû Abdullah Muhammet b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- » Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ebû Bekir b. İsmail b. Selim b. Kaymaz b. Osman el-Kinânî, *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî, I-IV, Dâru'l-Arabiyye, 2. Basım, Beyrut 1403. (Şâmile nüshasından).
- » Dâvûdoğlu, Ahmet, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, Sönmez Yayınevi, İstanbul, 1979.
- » Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdi, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981. □
- » Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsnâ b. Yahya b. İsmâ b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Tûras, 1. Basım, Dimaşk 1404/1984. (Şâmile nüshasından).
- » Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir* (trc: Koytak, Cahit- Etürk Ahmed, I-III, İşâret Yayınları, İstanbul, 1420/1999.
- » Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh, *el-Ğunye li tâlibi tarîki'l-Hakk*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, Beyrut, 1416/1996.
- » Heysemî, Nureddin Ali b. Ebûbekir, *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, I-X, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, Beyrut, 1967.
- » İbn Arrâk, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbârî's-şenâati'l-mezûa*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf- Abdullah Muhammed es-Siddîk, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1399. (Şâmile nüshasından).
- » İbn Belbân, Emir Alauddin Ali el-Fârisî, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hıbbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, I-IX, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1407/1987.
- » İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981. □
- » İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dimaşkî, *Letaifü'l-maârif fimâ li-mevâsimi'l-âmi mine'l-vazâif*, thk. Yasîn Muhammed es- Sevvâs, Darü İbn Kesîr, 2. Basım, Dimaşk-Beyrut, 1427/2006.
- » , *Ravâiu't-tefsîr el-câmi' li't-tefsîri'l- imâm İbn Receb el-Hanbelî*, (nşr: Ebû Muâz, Tarık b. Avnullah b. Muhammed), I-II, Dâru'l-Âsime, 1. Basım, Riyad, 1422/2001.
- » , *el- Mahacce fi seyrî'd-dölce*, (*Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*) Ebû

- Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî, I-IV, Kahire, 1424-1425/2003-2004. Bu kitap İbn Receb'in 38 risâlesini içermektedir.
- » *Fethu'l-Bârî şerhu Sahihu'l-Buhârî*, I-VIII, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1. Basım, Medine, 1417/1996.
- » İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî el-Kureşî, *Kitabu'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-III, Dâru'l- kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut 1406/1986.
- » *Kitabü'l-mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, I-III, el-Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, Medine, 1386/1966. (Şâmile nüshasından).
- » Konevî, Sadreddin, *Şerh-i Hadisi Erbaîn*, trc: Demirli, Ekrem, *Kırk Hadis Şerhi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- » Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî, *el-Âsâru'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa*, thk. Muhammed Saïd Besyûnî Zeğlûl, Mektebetü's-Şarkî'l-Cedid, Bağdat, trs. (Şâmile nüshasından).
- » Mahallî, Celâleddin Muhammed b. Ahmed- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tefsiru Celâleyn li'l- Kur'ani'l- Azîm*, I-II, Salâh Bilici Yayınları, İstanbul, 1983.
- » Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- » Mevdûdî, Ebû'l- Âlâ, *Tefhîmu'l-Kur'an* Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri (trc: Komisyon, I-VII), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- » Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdulazim b. Abdulkavi, *et-Tergîb ve't-terhib mine'l-hadisî's-şerîf*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-VI, 1. Basım, Mısır, 1379/1960.
- » Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Câmiu's-sahih*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.
- » Nâblusî, Abdulganî b. İsmail, *Fezâilü's-şühûr ve'l-eyyâm*, thk. Ata, Muatafa Abdülkadir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1406/1986.
- » Nesâî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevr, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- » Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1408/1989.
- » Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefüddîn, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, Beyrut, 1392.
- » Subhî, Sâlih, *Ulûmü'l-hadis ve mustalahuh*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 18. Basım, Beyrut, 1991. trc: Kandemir, M. Yaşar, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, DİBY., Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, Ankara, 1973.
- » Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1417/1996. (Şâmile nüshasından).
- » Tebrîzî, Veliyyüddin Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Amrî, *Mışkâtü'l-Mesâbîh*, I-III, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Dimaşk, 1381/1961.
- » Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Servet, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- » Ukaylî, Muhammed b. Amr, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebir*, hzr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

BİR OSMANLI ŞEHİRİ OLARAK FİLİBE VE FİLİBE MEVLEVÎHANESİ

Aydan YUMEROV*

Özet

Balkan coğrafyası tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerin etkisi altında kalmıştır. Bu sürecin son halkası Osmanlı kültürü ve tesiridir. Osmanlı hakimiyeti altında geçirdiği sürede Balkanlar çok farklı kültürel birikimlere sahip olmuştur. Bu coğrafyanın önemli bir merkezi olan Filibe (Plovdiv) bu etkiyi fazlasıyla yansıtan bir görünüme sahiptir. Bu çalışmada buradaki dini, sosyal ve kültürel yapıları kısaca ele almaya çalıştık. Ancak Osmanlı sonrası dönemde buradaki yıkım ve kayıplar satırlara sığmayacak kadar çoktur. Bunlara bir örnek olarak Filibe’de bulunan ve gerçek misyonundan uzaklaştırılmış Mevlevihaneyi mercek altına aldık. Resimlerle desteklediğimiz araştırmada Filibe Mevlevihanesinin geçirdiği süreci ve bu günkü durumunu gözler önüne sermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Filibe, Plovdiv, Mevlevihane.

Plovdiv As An Ottoman City And Mevlevihane Of Plovdiv

Abstract

The Balkan region has been under the influence of various cultures and civilisations during its history. The last chain of this process is the Ottoman culture and its influence. The Balkans had very different cultural accumulations during the period when the Ottomans were dominant. Plovdiv, which is an important centre of this region, has an appearance highly reflecting this influence. In this study, we have tried to tackle briefly the religious, social and cultural structures in Plovdiv. However, the destruction and loss in this region during the post-Ottoman era are too enormous to write here. As a sample for this situation, we focused on the Mawlawikhâna which is located in Plovdiv and has been alienated from its mission. In the study supported with the photos, we tried to lay bare the process which the Mawlawikhana has undergone and its current condition.

Key Words: Plovdiv, Filibe, Mawlawikhana

GİRİŞ

İnsanlık tarihi çok büyük medeniyetlere şahitlik etmiştir. Tarih kitaplarının hayranlıkla bahsettiği bu medeniyetlerden birisi ve belki de en önemlisi İslam Medeniyeti'dir. İslam Medeniyeti farklı kültür ve coğrafyalar içerisinde çok önemli değerlerin taşınmasına ve yaşanmasına sebep olmuştur. İslam Medeniyeti'nin tarihe yansıdığı önemli bir kültür coğrafyası Osmanlı kültür coğrafyasıdır. İslam'ın insanlığa sunduğu değerlerin kendi kültür alanıyla birleşerek çok farklı algı, anlayış ve müesseselerin neşet ettiği Osmanlı kültürü bu medeniyetin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Osmanlı, Batı medeniyetlerinden ve milletlerinden farklı olarak insan merkezli olarak ürettiği hayır ve hizmet eserlerini kurmuş, geliştirmiş ve İslam Medeniyeti içerisinde insanlığa hediye etmiştir. Gittikleri her yerde insanların, hatta hayvanların dahi ihtiyaçlarını karşılayacak birçok hizmeti sunmuşlardır. Benzeri bulunmayan tarihi eserler inşası yine Osmanlı kültürel birikiminin medeniyet alanına kazandırdığı şeylerdir.

Osmanlı kültür ve medeniyet değerlerinin taşındığı ve çok canlı bir şekilde yaşadığı coğrafyalardan birisi de Balkanlardır. Balkanlar'ın her köşesinde bu kültürün kurumsal yansımaları olan okul, mescid, tekke, zâviye, han, hamam, sebil, kütüphane, imâret, köprü, medrese ve kervansaraylara rastlamak mümkündür. Ancak bu emsalsiz eserler, Osmanlı'nın bölgeden çekilmesinden sonra maalesef bu bölgeye hakim olan güçler tarafından tahrip edilerek yok edilmiş veya farklı amaçlar için kullanılmıştır. Bu makalede, Osmanlı'nın Balkanlar'daki önemli merkezlerinden biri kabul edilen Filibe şehri ve aynı şehirdeki Osmanlı kültür birikiminin bir parçası olan Filibe Mevlevîhanesi hakkında bilgi vererek günümüzdeki durumunu gözler önüne sermeye çalışacağız.

a. Filibe'nin Eski Tarihi

Bugün Plovdiv olarak anılan Filibe Bulgaristan'ın güney kesiminde, yukarı Trakya ovasında ve Meriç nehrinin iki tarafında yer almaktadır.¹ Filibe milattan önce 342'de Makedon kralı II. Filip tarafından Kalkolitik dönemden beri iskâna açık olan bir tepede kurulmuştur. Burası Traklar tarafından Pulpudeva adıyla anılmıştır.² Kral Filip şehri üç dağ etrafında kurduğu için sonradan bu iskân yerine Trimontium (üç dağ şehri) adı verilmiştir. Romalılar ise şehri dağların güney kısmında yer alan ovaya doğru genişletmişlerdir.³ Romalılar'ın son ve Bizanslılar'ın ilk döneminde barbar kavimlerin saldırılarına uğrayan şehir M.S. 444-447 yılları ara-

* Öğretim Görevlisi, Higher Islamic Institute Bulgaria, Vrazhdebna (Bulgaristan Sofya Yüksek İslam Enstitüsü) İslam Tarihi Bölümü. harun_bg@yahoo.com

¹ Cankov Zeco, *Geografski rečnik na Blgarya*, Sofia, 1970, s. 338.

² Kiel Michiel, "Filibe", DİA, İstanbul, 1996, XIII/79.

³ Peev Vasil, *Grad Plovdivminalo i nastoyashie*, Plovdiv, 1941, s. 54.

sında Hunlar tarafından tahrip edilmiştir.⁴ İmparator I. Justinianos M.S. 527-565 yılları arasında burayı daha dar sınırlar içinde yeniden inşa etmiştir.⁵ 834 yılında Filibe'yi Bulga hanı Malamir kendi topraklarına katmıştır.⁶ X. yüzyıl sonundan XII. Yüzyılın sonuna kadar Bizans imparatorluğuna bağlanan Filibe III. haçlı seferleri sırasında 1189-1192 yıllarında kısmen tahrip edilmiştir.⁷ 1203 yılında Bulgarların eline geçen Filibe, şehir halkının isyanı üzerine çar Kaloyan surlarının ve saraylarının yıkılmasını, asilerin önde gelenlerinin öldürülmesini emretmiştir.⁸ 1204 yılında tekrar haçlıların saldırılarına uğramış ve onların eline geçmiştir. Filibe, haçlılarca kurulan Filipopolis prensliğinin başkenti olmuştur.⁹ Osmanlı fethine kadar şehir Bizanslılar, Bulgarlar ve Haçlılar arasında on bir defa el değiştirmiştir.¹⁰

b. Bir Osmanlı Şehri Olarak Filibe

Filibe'nin Osmanlı topraklarına katılması 1363 tarihine rastlamaktadır. Osmanlı kuvvetleri Edirne'nin fethinden sonra, I. Muradın emriyle Edirne'yi kuzeyden emniyet altına almak için Lala Şahin Paşa komutasındaki ordu Filibe'yi ele geçirmiştir. Filibe'nin ele geçirilmesi İstanbul'a buğday, pirinç ve vergi gelirleri sayılan Meriç vadisinin Osmanlılar'ın kontrolü altına girmesi ve Bulgarlar ile Bizanslıların ve hatta Makedonya'daki Sırp'ların birbirleri ile irtibatların kesilmesi demektir. Bu bakımdan Filibe'nin düşmesinden sonra Bizans ister istemez Osmanlılarla antlaşma yapmaya mecbur olmuştur.¹¹

Filibe halkının Osmanlıya güçlük çıkarmadan teslim olması üzerine insanların yaşadıkları yerlerde kalmalarına izin verilmiştir. Fetihden sonra Filibe Rumeli Beylerbeyinin merkezi haline gelmiştir.¹²

XV. yüzyılın ilk yarısında yeniden imar edilen Filibe Osmanlının görkemli şehirlerinden bir haline gelmiştir. Osmanlı Filibesi'nden uzun uzun bahseden Evliya Çelebi, Filibe'den şehir-i âzâm diye bahsetmektedir. Evliya Çelebi eserinde Filibe'den şöyle bahseder: "Şehir, Meriç'in cenup tarafında Çakıllı tepe, Boz tepe, Canbaz tepe, Saray tepe, Nöbet tepe, Saat tepe, Pınarak tepe, Sözcü tepe ve Valeli tepesi arasına kurulmuştur. Bu tepelerde set set saraylar, evler yer alır. Yazın güneşten kızan kayaları cehenneme çevirir. Tabiatı seven şehir halkı Astanimaka kasabasındaki despot yaylasına çıkıp iki üç ay hava alır. Ama kışın bu şehrin güzelliğine

⁴ Stoyan Şişkov, *Plovdiv v svoeto minalo i nastoyashie*, Plovdiv, 1926, s. 82.

⁵ Peev, a.g.e. s. 72

⁶ Andreev Yordan, *Bılgarskite hanove i tsare*, Sofia, 1992, s. 44

⁷ Peev, a.g.e. s. 75

⁸ Kiel, "Filibe", *DiA*.XIII/79

⁹ Peev, a.g.e. s. 78

¹⁰ Peev, a.g.e. s. 58

¹¹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Ed. Kenan Seyithanoğlu, Red. Hakkı Dursun, İstanbul, 1986, C. X, s. 150

¹² Kiel, "Filibe", *DiA*.XIII/79.

ve halkının hoş sohbetine doyum olmaz.”¹³

Osmanlı Filibesi'nde 23 İslam mahallesi, 7 Latin, Sırp, Bulgar, Yahudi ve Rum mahallesi vardır. En meşhurları Saat mahallesi, Canbaztepe mahallesi, Valeli mahallesi, Eski Cami mahallesi, saray mahallesi, Şahabeddin mahallesi, Karşıkasaba mahallesi ve diğerleri. 8060 kadar saray ve başka evler vardır.¹⁴

c. Osmanlı Filibesinin Kültürel Yapıları

Ekrem Hakkı Ayverdi “Avrupa’da Osmanlı Mimarisi Eserleri” adlı çalışmasında Filibe şehrinin camilerini, medreselerini, mekteplerini, tekke ve zaviyelerini, imaretlerini, hanlarını, hamamlarını teker teker arşivlerden tespit ederek belgelemiştir. Onun isimlerini verdiği yetmiş beş cami ve mescid isimlerinden bazıları şöyledir. ¹⁵Âlime Hâtun Mescidi, Alaca Mahallesi Mescidi, Anber Kadı Camii, Aslıhan Bey Camii, Aslıhan Bey Mescidi, Baba Acem Mescidi, Bahşâyış Ağa Mescidi, Bakındı Efendi Mescidi, Bey-İbni Kasım Camii, Burunsuz Camii, Cısr Baş Camii, Çelebi Sultan Camii, Çuhacı Sinan Mahallesi Mescidi, Emir Şeyh Camii, Eynaz Kadı Camii, Hacı Abdullah Camii, Hacı Hamza Camii, Hacı Hasan Bey Camii, Hacı Kasım Mescidi, Hacı Mesud Mahallesi Mescidi ve diğerleri.

Yine aynı dönem isimleri zikredilen medrese ve mektepler de şöyledir: Çelebi Ömer Paşa Medresesi, Çelebi Ömer Paşa Mektebi, Hacı İsmail Ağa Medresesi, Hafız İsmail Abdullah Medresesi, Eynaz Kadı Mescidi Avlusunda Medrese, Karagöz Paşa Medresesi, Seyyid Ali Fakih Medresesi, Seyyid Mehmed Ağa Medresesi, Şihâbüddin Paşa Medresesi, Dede Mektebi, Feyzi Saraç Mektebi, Koru Ağası Kenan Ağa Mektebi, Kurd Efendi Mektebi, Mustafa Bey Mektebi, Mazlumca Halil Mektebi, Ömer Bin Yusuf Dershaneşi, Pazar Başında Mektep, Mehmed Çavuş Dershaneşi, Hasan Çelebi Dârülkurrası, Uzun Yusuf Mektebi.

Osmanlı kültürünün etkisi altındaki Filibe’de çok sayıda tekke, zaviye ve imarethanelerden de bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Asilhan Bey Zaviyesi, Hamza Dede Zaviyesi, Kara Dede Tekyesi, Koca Mustafa Zaviyesi, Köse Şeyh Zaviyesi, Mevlevîhane (Âsitâne), Hasan Efendi Uşşâki Zaviyesi, Hasan Efendi Gülşenî Tekyesi, Şeyh Himmet Efendi Zaviyesi, Şeyh Hüseyin Efendi Tekyesi, Şeyh İsmail Efendi Zaviyesi, Şeyh Mahmud Mevlevî Tekyesi, Şeyh Nürüddin Zaviyesi, Uzun Ali Zaviyesi, Koca Mustafa Paşa İmareti, Şihâbüddin Paşa İmareti, Ulu Cami İmareti.

Filiben’in hanları, kervansarayları ve hamamlarından bazıları ise şunlardır: Dede Hanı, Hafız İsmail Abdullah Ağa Hanı, Kurşunlu Han, Kethüda Mehmed Paşa

¹³ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul, 1986, C. III, s. 297

¹⁴ Çelebi, a.g.e. C. III, s.297

¹⁵ Camiler, medreseler, mektepler, tekke ve zaviyeler, imaretler, hanlar, hamamlar için bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupada Osmanlı Mimarisi Eserleri*, C IV, s.27-32

Hanı, Orta Pazar Hanı, Rüstem Paşa Kervansarayı, Şihâbüddin Paşa Hanı, Şihâbüddin Paşa Kervansarayı, Tahta Kale Hanı, Varoş Hanı, Zal Mahmud Paşa Hanı, Saat Kulesi, Lala Şahin Paşa Köprüsü, Çelebi Kadı Hamamı, Gâzî Balaban Paşayı Velî, Hacı Hasan Bey Hamamı, Hünkâr Hamamı, Kethüda Mehmed Paşa Hamamı, Şihâbüddin Paşa Hamamı, Tahta Kale Hamamı, Varoş Hamamı, Yeni Hamam, Behlül Efendi Türbesi, Kadı Çelebi Türbesi ve Şihâbüddin Paşa Türbesi.

d. Osmanlı Filibesinin Sosyal Yapısı

XV. yüzyılda fiziki açıdan gelişme gösteren Filibe nüfus yönünden de giderek kalabalık bir merkez haline gelmiştir. XV. Yüzyılın son çeyreğinde % 2,5 mühtedi yerli halktan oluşan 796 Müslüman, 78 Hristiyan Rum ve 33 Çingene hanesi mevcuttu. Toplam 4-5 bin nüfusuyla Filibe, Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri durumundaydı. XVI. yüzyıl süresince Hristiyan nüfusu gittikçe artmaya başladı. 1489 yılındaki toplam 111 hane, 1568 yılında 153 haneye, 1610 yılında 231 haneye yükselmiştir. 1568 yılında İspanya'dan gelen 54 Yahudi ailesi de bulunuyordu. 1610 yılında İran'dan Osmanlı ülkesine gelen Ermeni'ler de 68 tekstilci ve tüccardan ibaretti.¹⁶

1652 tarihli cizye defterine göre 310 Ortodoks Hristiyan, 75 Ermeni, 16 Yahudi hanesi vardı. Başbakanlık Osmanlı arşivlerindeki cizye defterlerinde yetişkin erkek nüfusu gösterilmiştir. 2290 Hristiyan, 1340'tan aşağı olmamak üzere geçici nüfus mevcuttu. 1696-1697 tarihli defterlerde Hristiyanlar arasında 210 dokumacı, 182 terzi, 141 ayakkabıcı, 124 kuyumcu ve 92 meyhanecinin bulunduğu bilinmektedir. Müslümanlarla ilgili bilgiyi 1568 tarihli defterden öğrenmekteyiz. 77 halıcı, 19 terzi, 19 debbağ, 16 duvarcı, merdivenci, berberler, ayakkabıcılar ve dokumacılar vardır.

Evliya Çelebi 1652 yılında ziyaret etmiş ve buraya bir kaç defa uğramıştır ve ona göre Filibe 8060 haneden oluşmaktadır. Papa Konstantin 1819 yılında yazdığı "Deskription of the Eparchi of Philipopolis" adlı eserde Filibe'nin 15 mahallesinden 11'inin Türklerin, 3'ü Ortodoks Hristiyanların 2'sinde de diğer grupların yaşadığını yazmaktadır. 1868 yılında Filibe'de 8000 hane bulunuyordu. Bunun 3000'i Türk, 2000'li Yunan, 1400'ü Bulgar, 700/800 Ermeni, 200/300 katolik, 500 Yahudi hanesi mevcuttu.¹⁷

e. Filibe'nin Bugünü

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Filibe, önce yeni oluşturulan Şark Rumeli vilayetince, ardından Bulgar prenslerince ele geçirildi. Bu olay Filibe'nin Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunun göçüne yol açmıştır. 1888 Bulgar sayımına göre Filibe'nin nüfusu 33 bin düşmüştür. Nüfusun 19.542 Bulgar, 5613

¹⁶ Kiel, "Filibe", DiA.XIII/82

¹⁷ Kiel, "Filibe", DiA.XIII/82

Türk, 3930'u Yunan 2203'ü Yahudi ve 1395'i diğer gruplardan oluşuyordu.¹⁸ 1935 yılında Filibe'nin nüfusu 86462 Bulgar, 6102 Müslüman 5574 Yahudi, Ermeni 6737, 2728 çingene ve 2337 diğer milletlerden teşkil etmekteydi.¹⁹

Filibe günümüzde yaklaşık yarım milyon insanın yaşadığı sanayi ve ticaret şehri haline gelmiştir. Filibe'deki Müslümanların sayısı 20 bindir. Bunların çoğu Türkçe konuşan çingenelerdir.²⁰ Filibe civarındaki köylerin çoğunluğu Türklerin oluşturduğu Türk köyü haline dönüşmüştür. Roma katolik kilisesine bağlı bir cemaat de bulunmaktadır. Aynı zamanda ermeni cemaatler de bulunmaktadır. Filibe Osmanlı dönemindeki çok kültürlü, çok cemaatli kozmopolit görünümünü kaybetmiştir. Filibe bir Bulgar şehri haline gelmiştir. Oysa Osmanlı Filibesi Osmanlı topraklarında birçok yerinde görünen kozmopolit ve hoşgörü şehirlerden biridir.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Rumeli Beylerbeyliği'nin merkezi olma gibi çok önemli bir konumda bulunan şehir günümüzde de bu önemini devam ettirmektedir. Sofya'dan sonra Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri olan Filibe, Bulgaristan'da Sofya ve Varna ile birlikte bölgesel idari birimleri olan üçüncü şehirdir. İdari bölünmeye göre şehirde bir belediye başkanı bir de bölge başkanı görev yapıyor. Şifalı termal tesislerin yer aldığı Filibe, Bulgaristan'ın fuar şehri olma özelliğini de taşıyor. Filibe'de bulunan "*Uluslararası Fuar Merkezi*" çok farklı fuarlara ev sahipliği yapıyor. 1936 yılından beri Uluslararası Fuar Birliği üyesi olan bu merkez, Balkanlardaki en büyük fuar alanıdır.

Filibe fuarlar şehri olma özelliğinin yanı sıra bir üniversiteler şehri olma özelliğini de taşımaktadır. Şehirde bulunan Plovdiv Üniversitesi, Müzik ve Dans Sanat Akademisi, Tıp Enstitüsü, Teknik Üniversite, Yüksek Tarım ve Hayvancılık Enstitüsü ve Yüksek Gıda Sanayi Enstitüsü adlı altı yüksek öğretim kurumunda toplam 30 bin öğrenci öğrenim görmektedir. Sahip olduğu termal tesisler ve tarihî eserlerden dolayı şehrin Bulgaristan turizminde çok önemli bir yeri bulunmaktadır.

XX. yüzyılın başlarında Filibe'de bulunan 50 civarında camiden sadece dördü günümüze ulaşabilmiştir. Bu yapılardan en önemlisi Murad Hüdâvendigâr Camii'dir. Halk arasında Ulu Camii, Murâdiye Camii ve Cuma Camii olarak da adlandırılır.²¹ Caminin bulunduğu semtin eski adı "*Cuma Önü Meydanı*"dır. Cami ilk olarak Murad Hüdâvendigâr tarafından 1367 yılında bir külliye yapısı olarak inşa ettirilmiştir. Kurşunlu Han, Büyük Bedesten ve Hüdâvendigâr Camii'nden oluşan külliye günümüze sadece cami ulaşmıştır. Caminin güneydoğu duvarında bir güneş saati bulunmaktadır. Kırmızı tuğla ile desenleri bulunan zarif minaresi tek şerefelidir. 2006 yılı içerisinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından başlatılan

¹⁸ Peev, a.g.e.s.59

¹⁹ Peev, a.g.e. s.62

²⁰ Kiel, "*Filibe*", DİA.XIII/82

²¹ Ayverdi, a.g.e., s.27

restorasyon işlemi 2008 yılının sonlarında tamamlanmıştır ve törenle ibadete açılmıştır. Caminin etrafı eskiden olduğu gibi şimdi de çok hareketli ve kalabalık. Kenarında bulunan park küçük el sanatları ürünlerinin satıldığı tezgâhlarla dolu. Bu küçük tezgâhlar bölgeye ayrı bir işlev veriyor.

Murad Hüdâvendigâr Camisinin batısında Roma Stadyumu kalıntısı ve hemen yanında ise bir sütun üzerinde şehre ismini veren II. Philip'in heykeli yer almaktadır. Bu heykelden başlayıp güneye doğru giden geniş cadde ise yürüyüş yolu haline dönüştürülmüştür. İsmi Knyaz Aleksander Caddesi olan bu yolun iki tarafında güzel binalar ve markalı ürünler satan mağazalar yer almaktadır. Filibeliler burayı bir gezinti alanı olarak değerlendirmektedirler.

Filibe'deki camilerden bir diğeri de Taşköprü Camii'dir. XVI. yüzyılda inşa edilen cami 6 Eylül Caddesi'ndedir. 1940'lı yıllara kadar ibadete açık olan cami şu anda içkili restoran olarak kullanılıyor.²² Kurşunla kaplı tek kubbesi bulunan caminin içinde değişiklikler yapılmış ve minaresi de yıkılmıştır. Ayrıca ana yapının kuzey tarafına bitişik çok çirkin bir bina yapılmıştır. Restorana bu binanın kuzeyinde yer alan kapıdan giriliyor. "Da Lina Cucina Italiana Ristorante" adlı İtalyan yemeklerinin verildiği restoran bir Yunanlı tarafından işletiliyor. Yıllardan beri burayı içkili bir mekân olarak çalıştıran kişi Türkiye'den ve Bulgaristan Müslümanlarından yapılan tekliflere rağmen burayı satmayı kabul etmemiştir. Bu binanın Müslümanlar için kutsal olduğunu bildiği için camiye çok yüksek bir bedel istemektedir. Yine durumu Taşköprü Camii gibi olan diğer bir cami ise Çukur Camii'dir. Filibe Müftülüğü'nün yakınındaki bu cami de içkili lokanta olarak kullanılıyor. Eski ismi Hacı Hasan Bey Mahallesi olan 6 Eylül caddesinde bir de çift hamam bulunuyor. Hamam Kazasker Hacı Hasanzâde Mustafa Efendi tarafından 1555 tarihinde yaptırılmıştır.²³ İki bölümden oluşan hamamın caddeye bakan kısmı erkekler, arkadaki bölüm ise kadınlar kısmıdır. Hamamın soğukluk bölümünde kalem işi süslemeler bulunmaktadır. 2000 yılında restore edilen hamam şu anda sanat galerisi olarak kullanılıyor.

Filibe'de sağlam olarak kalabilen ve ibadete acık olan dördüncü cami ise Şahabeddin Paşa Camii'dir. Şehrin güneyinde Meriç Nehri'nin kıyısında yer alan camiye İmaret Camii de deniliyor. Cami 1444 yılında Sultan II. Murad döneminde Rumeli Beylerbeyi Lala Şahin Paşa'nın oğlu olan Şahabeddin Paşa tarafından yaptırılmıştır.²⁴ Altı kubbeli caminin mihrabı, minberi ve minaresi Türk sanatının güzel birer örneğidir. Beş bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Daha önce mezarlar yer alan avlu içerisinde bir de türbe bulunuyor. Ne yazık ki tahrip edilen külliye günümüze sadece cami ve türbe kısmı sağlam olarak ulaşabilmiştir. 1960'lı yıllar-

²² Ayverdi, a.g.e., s.27

²³ Ayverdi, a.g.e., s.32

²⁴ Ayverdi, a.g.e., s.29

da Nikola Muschanov tarafından restore edilen caminin acilen ciddi bir tamirata ihtiyacı vardır

Saat Tepe şehirdeki altı tepeden bir tanesidir. İsminden de anlaşılacağı gibi Saatli Tepe'dir. Filibe Saat Kulesi bu tepe üzerindedir. Doğu Avrupa'nın en eski saat kulelerinden biridir. Kapısının üzerinde yer alan inşa kitabesinden kulenin Sultan II. Mahmud döneminde 1812 yılında yaptırılmıştır. Saat Kulesi 1930'lu yıllarda yangın kulesi olarak kullanılmıştır. Şehirde bu eserlerden başka genellikle tarihî evlerin de bulunduğu tarihi hisar semtinde bir de Mevlevî Tekkesi bulunmaktadır. Tekkenin bulunduğu bölgenin en gözde yapıları Türk Evleri'dir. Birbirine yakın üç tepeden oluşan semt, Filibe'de Osmanlı döneminde inşa edilen mahallelerden oluşmaktadır. Tarihî konaklar ve evler hâlâ işlevini sürdürür. Evlerin bazıları müze, sanat galerisi, yazarlar evi olarak bazıları da mesken olarak kullanılmaktadır. Mimari olarak Türk Evleri'nin tüm özelliklerini taşıyan evler Bulgaristan devleti tarafından isimleri değiştirilerek Bulgar Evleri gibi tanıtılmaya çalışılmaktadır. Çıkarmalarıyla, sofalarıyla, pencereleri ve kapılarıyla her halleriyle Osmanlı Türk kültürünü yansıtan binalar kapı kenarlarına asılan levhalarla Bulgar Evi gibi gösterilmiştir. Evlerin bazılarında Arap rakamlarıyla yazılan inşa tarihleri, Maşallah, tuğra ve kitabe gibi izler hâlâ durmaktadır.

Üç tepenin üzerinde bulunan evlerin en görkemli olanlarından biri de Kuyumcuoğlu Evi'dir. Şu anda Etnografya Müzesi olarak kullanılan ev 1847 yılında inşa edilmiştir. Ev Filibe'deki geniş Ermeni toplumunun zengin bir üyesi olan Kuyumcuoğlu soyadlı bir Ermeni'ye aittir. Geniş bir bahçesi olan iki katlı konak çok bakımlı bir binedir. 1952 yılında Etnografya Müzesi'ne dönüştürülen konakta Filibe çevresindeki kültürü yansıtan eşyalar, tarım, zanaat ve ticaretle ilgili eşyalar, geleneksel giysiler, işlemler, kumaşlar, müzik aletleri ve çeşitli belgeler sergileniyor. Mimari açıdan çok önemli şehirlerden birisi olan Filibe'ye iyi korunan bu evlerden dolayı 1979 yılında UNESCO tarafından mimarlık altın madalyası verilmiştir.

f. Mevlevî Kültürü ve Bu Coğrafyadaki Etkileri

Bilindiği gibi 604/1207 yılında Belh'de dünyaya gelen Hz. Mevlâna, Babası Sultânü'l-Ulemâ Bahaüddin Veled ile birlikte 610/1213 yılında Belh'ten ayrılarak Bağdat yoluyla önce Hicaz'a, sonra Karaman'a ve ardından Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubâd'ın daveti üzere Konya'ya gelmişler ve buraya yerleşmişlerdir. Mevlâna'nın ilk hocası babasıdır. Babasının vefatından sonra onun halifelerinden Burhaneddin Muhakkık Tirmîzî'den eğitim görmüştür. Mevlâna medresede müderris ve vaiz iken karşılaştığı Şems-i Tebrîzî onun gönlündeki aşk ateşini tutuşturur.²⁵ Mevlâna için hayatındaki tüm değişim ve dönüşümlerin başlangıç noktası Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasıdır. Mevlâna Şems-i Tebrîzî'den unutulacak, insana

²⁵ Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 251

yük olacak, insanın benliğine benlik katacak bilgi değil gönül bilgisi öğrenmiştir.²⁶

Mevlâna'nın hayatı boyunca tarikatlara özgü bir takım kurallara uymadığı, kendisine bağlananlara özel kurallar koymadığı bilinmektedir. Sözgelimi kendisine bağlananlar için ne bir tören düzenler, ne de belli bir zikir öngörürdü.²⁷ Mevlevîlik başlangıçta Anadolu'daki diğer Tasavvuf akımları gibi âdâb ve erkânı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat niteliğinde değildi.²⁸

Sultan Veled irşad makamına geldiğinde Anadolu da Moğollar siyasi iktidarı temsil eden Selçuklu hanedanı mensupları ve Türkmen beyleriyle iyi ilişki kurmayı başardı ve yetiştirdiği halifeleri Amasya'ya Kırşehir'e Erzincan'a yayılıp burada zaviyeler kurarak Mevlevîliği yaymaya başladı.²⁹ Sultan Veled kendi döneminde Mevlâna'nın düşüncelerini temel alarak Mevlevîliğin kendisine özgü kuralları, törenleri olan tarikat durumuna getirmiştir.³⁰ Sultan Veled'in irşat makamına oğlu Ulu Arif Çelebi'yi bırakması tarikatın tarihinde dönüm noktası olmuştur.³¹ Bu olaydan sonra melevîlik Çelebi ünvanlarıyla anılan Mevlâna soyuna mensup şeyhler tarafından temsil edilmeğe başlamıştır. Konya Mevlâna Dergâhı ve Çelebilik makamı Mevlevîye tarikatının idare merkezi haline gelmiştir.³²

Mevlevîlik Konya'da kurulduktan sonra Konya dışına da yayılmıştır. XIV. Yüzyılın başından XIX. Yüzyıla kadar Mevlevî dergâhları açılmaya devam etmiştir.³³ Arif Çelebi irşad makamına gelmesi ile gittiği her yerde bir Zaviye kurarak Mevlevîliğin yayılmasına büyük katkı sağlamıştır.³⁴ Mevlevîhaneler diğer Tekke ve Zaviyelerden daha büyük olmaktadır. Bunun sebebi tarikatteki semâ mukabelesinin büyük mekânlara ihtiyaç duymasıdır.³⁵

Konya'dan sonra başta İstanbul olmak üzere Bursa, Şam, Halep, Kahire, Balkanlar ve Kırım gibi Osmanlı ülkesinin önemli merkezlerinde Mevlevî dergâhları bulunmuştur. Mevlevîlik Balkan coğrafyasına II. Murad tarafından Edirne'de açılan melevîhâne ile girmiştir.³⁶

Mevlâna ve Mevlevîliğin kültür tarihimizde önemli bir yeri vardır. Mevlâna geniş ufku ve kucaklayıcı düşünce tarzı ile her devirde ilgi uyandırmıştır.³⁷ Mevlevî tekkeleri tarikat faaliyetlerinin yanı sıra bir sanat ve kültür kurumu gibi çalışmış-

²⁶ Can, Şefik, *Mevlâna*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, s.50

²⁷ Özalp, Ahmed, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, "Mevlevîlik", İstanbul, 1990, C. V, s.226

²⁸ Tanrıkorur, Barihüda, "Mevlevîye", Diyanet İslam Ansiklopedisi, (DİA.) Ankara 2004, C. XXIX, s.468

²⁹ Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468

³⁰ Özalp, a.g.md. C. V, s.226

³¹ Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468

³² Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468

³³ Önder Mehmet, *Mevlana ve Mevlevîlik*, Kelebek Matba, İstanbul, 1998, s. 258

³⁴ Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.468

³⁵ Yılmaz, a.g.e. s.252

³⁶ Önder, a.g.e. s.258

³⁷ Yılmaz, a.g.e. s.252

tir.³⁸Mevlevîlik tarih boyunca halk tabakalarından devlet adamlarına kadar toplumun her kesiminde insanların manevi hayatı üzerine etkili olmuştur. Osmanlı sultanları da mevlvîliğe ilgi duymuşlar ve zaman zaman çelebilerden kılıç kuşanmışlar. III. Selim gibi mevlvî muhipleri de çıkmıştır.³⁹ Balkan ve I.Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlvîhaneler sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevini üstlenmiştir. Tren hattına yakın olan Yenikapı Mevlvîhanesi'nde bir hastane kurulmuş, postnişin encümeninin toplantı ve yönetim merkezi olarak kullanılan Galata Mevlvîhanesi'nde Ahmed Celaledin Dede'nin başkanlığı altında yardım toplanmıştır. Kıbrıs ve Girit gibi adalardaki mevlvîhaneler Müslümanlar için birer sığınak ve Anadolu'ya geçişte bir araç vazifesi görmüştür.⁴⁰

Birer güzel sanatlar akademisi gibi çalışan Mevlvî dergâhların da birçok âlim, ârif ve kâmilin yanı sıra Türk kültür ve sanatların en önemli temsilcileri yetiştirilmiştir. Klasik Türk mûsikîsinin büyük bestekârlarından birçoğunun şuara tezkirelerinde yer alan tarikat ehli 320 divan şairinden 220'sinin Mevlvî kökenli olması bu tarikatın Türk sanat ve kültürüne yaptığı katkısı göstermesi adına somut bir örnektir. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda İstanbul Mevlvîhaneleri adeta birer konservatuara dönüşmüş ve klasik Türk mûsikîsinin en parlak simalarına okul görevini yapmıştır. Bunlar arasında Ali Nutkî, Osman Selahaddin, Kutbünay, Osman Selim, Abdülbâki Nâsır, Hemâmîzade İsmail Ahmed Celaledin, Zekâî Fahrettin ve Rauf Yektâ sayılabilir.⁴¹

FİLİBE MEVLVÎHANESİ

a. Mevlvîhane'nin Yeri

Filibenin tarihi hisar semtinde "Sıborna" sokağında bulunan Mevlvîhane burada korunan tek tarihi yerdir.⁴² Mevlvîhane'nin inşa edildiği yerde daha önceleri bir manastır olduğu söylenmektedir.⁴³ Bir zamanlar burada II Filib'in sarayı bulunduğu da verilen bilgiler arasındadır.⁴⁴ 1410 yılında yıkılan Manastırın yerine daha sonra Mevlvîhane inşa edilmiştir.⁴⁵ Mevlvîhane Cambaz tepenin kuzey tarafındaki tarihi kale duvarı üzerine inşa edilmiştir. Bölge insanı tarafından inşa edilen Manastır, daha sonra sırasıyla Roma, Bizans, Bulgar ve Osmanlılar tarafından kullanılmıştır.⁴⁶

³⁸ Özalp, a.g.md. C. V, s.227

³⁹ Yılmaz, a.g.e. s.252

⁴⁰ Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.471

⁴¹ Tanrıkorur, a.g.md. C. XXIX, s.474

⁴² Stefanova Ekaterina, *İstoriya na restoran pildin*, Plovdiv ,ty.byy.

⁴³ Aleksandır Pijev, *Pamet* ,27sayısı, 2002 ,İstoriya na restoran pildin e istoriya na mevlvîhaneto

⁴⁴ Emanuilova Evdokia ,*Trakiyski vesti*, 14.01.2004, Mevlvîhane

⁴⁵ Pijev Aleksandır, *Pamet* .27sayısı,2002 ,İstoriya na restoran pildin e istoriya na mevlvîhaneto

⁴⁶ Stefanova , a.g.md

b. Filibe Mevlevihanesi'nin Yapılışı

Mevlevihane'nin yapılış tarihi hakkında bir kaç görüş bulunmaktadır. Bulgar kaynaklı eserlerde yapılış tarihi olarak 1553 tarihi verilirken,⁴⁷ Türk kaynaklarında bu tarih XVII. Yüzyılın sonu olarak gösterilmektedir.⁴⁸ Bu ihtilafın sebebi olarak şu sebepler gösterilebilir: İtalyan gezgin Veranti Buda'dan Adrianopola adlı eserde 1553 yılında Filibe'yi ziyaretinden bahsederken burada bir Mevlevihane olduğundan bahsetmektedir.⁴⁹ Evliya Çelebi ise Seyahatnamesinde Filibe'den geçiş tarihi olarak 1652 yılını vermiş ve burada Mevlevihane olmadığını bildirmiştir.⁵⁰(Resim:1,2) Machiel Kiel Filibe kaleme aldığı ansiklopedi maddesinde Mevlevihane'nin kuruluş serüveninden şöyle bahseder: "Macaristanın Peç bölgesinin Avusturyalıların eline geçmesiyle beraber Filibe'ye gelen Müslüman göçmenlerin, XVII. Yüzyılın sonunda burada bir Mevlevihane kurmuşlardır.⁵¹ Başbakanlık arşivinde Ali Emiri III Sultan Ahmet kütüğünde 1141 tarihiyle kayıtlıdır.⁵² Bu bilgiler dışında Mevlevihanenin yapılışı ile ilgili elimizde başka bilgiler mevcut değildir. Bir zamanlar Mevlevihane, Camii, imaret, derviş hücreleri ve medrese olarak büyük bir eğitim ve dini mekân olarak kullanılmaktaydı.⁵³



Resim 1: Filibe Mevlevihanesinin girişi.

⁴⁷ Bulgar kaynakları; Stefanova, *İstoriya na restoran pildin, Pamet*, 27sayısı, İstoriya na restoran pildin e istoriya na mevlevihaneto

⁴⁸ Kiel, a.g.md. DİA., C. XIII, s.81

⁴⁹ Stefanova, a.g.md

⁵⁰ Çelebi, a.g.e.C. III, s.298

⁵¹ Kiel, a.g.md. DİA. C. XIII, s.82

⁵² Ayverdi .a.g.e. C. IV, s.31

⁵³ Linkov Krasimir, *Album na stariya plovdi, Plovdiv*, 2002, s.36



Resim 2: Filibe Mevlevihanesinin girişinde Mevlevihane yazısı.

c. Mevlevihane'nin Yıkılışı ve Bugünkü Durumu

XIX. yüzyılın sonlarında Mevlevihane terk edilmiştir.⁵⁴ Daha önce de belirtildiği gibi Filibe'de bulunan birçok Osmanlı mimari eserleri yıkılmış veya deprem bahane edilerek tahrip edilmiştir. Bu yıkım politikasından Mevlevihane de nasibini almıştır. Mevlevî Camii ve minaresi, medrese ve derviş hücrelerinin de depremde yıkıldığı söylenmektedir. Yıkılmayan tek bölüm sema salonudur.⁵⁵ (Resim 3)



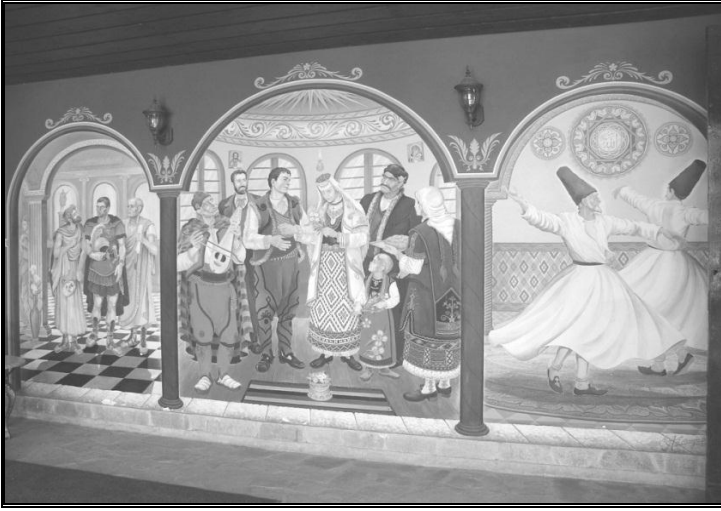
Resim 3: Filibe Mevlevihanesinin Sema Salonu

⁵⁴ Ekaterina Stefanova, *İstoriya na restoran pldin*

⁵⁵ Emanoilova Evdokia, *Trakiyski vesti*, 14.01.2004, Mevlevihane

1970 yılında yapılan arkeolojik kazılar sonrasında hisar semti tarihi alan olarak ilan edilmiştir. Bu çalışmalar sonrasında Mevlevîhane de restore edilmiştir.⁵⁶

Mevlevîhanenin girişinde daha sonradan yapılan ve Mevlevîhanenin geçirdiği dönemleri anlatan bir resim bulunmaktadır. Buradaki tasvirler sırasıyla Romalılar, Bulgarlar ve Osmanlılar'ı temsil etmektedir. (Resim 4) Giriş bölümünün oluşturduğu bu alan aynı zamanda eski bahçeye açılmaktadır.



Resim 4: Mevlevîhanenin girişinde bulunan resim.



Resim 5: Mevlevîhanenin bahçesi ve ortasında kuyusu.

⁵⁶ Pijev, Pamet, 27sayısı 2002, İstoriya na restorant pıldin eistoriya na mevlevîhaneto

Bir iç bahçe görünümünde olan buranın orta kısmında ise su ihtiyacının karşılandığı bir kuyu bulunmaktadır. (Resim 5) bahçenin yan tarafında şu anda misafirhane olarak kullanılan derviş hücreleri bulunmaktadır. Hücrelerin ara duvarları yıkılmış ve geniş bir salon olarak hizmet vermektedir. (Resim 6)



Resim 6: Mevlevîhanenin Derviş Hücreleri. (Misafirhane olarak kullanılıyor)

Oradan uzun bir koridordan geçildikten sonra şimdilerde yemek salonu olarak kullanılan semâhaneye ulaşılmaktadır. Bugün Mevlevîhane'nin ayakta kalan ve orijinalliğine uygun şekilde restore edilen tek kısım bu semâ salonudur. Burası restoranın yemek salonu olarak kullanılmaktadır. (Resim 7)



Resim 7: Filibe Mevlevîhanesinin Sema Salonu (Şimdilerde yemek salonu)

Salonun üst kısmında mutribân'ın kullandığı sermahfil bulunmaktadır. Mevlevîhane semâhânesi ve mutribân mahfili sağlamdır. Aslına uygun şekilde restore edilmiştir. 14x16 kareye benzemektedir. Düz tavanı sekiz ahşap sütun taşımaktadır. Eski dönemlere ait şamdanlar muhafaza edilmiştir. Selamlık ve Semâhane bölümlerinde XIX. Yüzyılın barok süsleme özellikleri dikkat çekmektedir. Tavan, duvar ve sütun süslemeleri yenilenmiş ve bir canlılık kazandırılmıştır. Tavanda ortada bir güneş, kenarlarda ise bazı ayetler bulunmaktadır.(Resim 8-9)



Resim 8: Mutribân mahfili.



Resim 9: Semâhane ve tavan süslemeleri.



Resim 10: Mevlevihanenin alt kısmındaki antik kalıntı ve tasvirler..

Semahane'nin altında antik bir kalıntı bulunmaktadır. Semahane eski dönemlerden kalma kale duvarının üzerine inşa edilmiştir. Bu tarihi kalıntının üzerinde şarap tanrısı Bakhusun hamile bir kadına yumurta ve şarap sunması tasviri bulunmaktadır. Bu tasvirin yan tarafında Orfeyin tasviri, bunların alt kısmında ise şölen yapan askerlerin tasviri bulunmaktadır. Tasvirin üst kısmında şu ibare yer alır: *"Herakles! Gerçekten Tanrı nezdinde bu şehir en güzel ve en büyük şehirlerarasındadır. Onun güzelliği uzaktan fark edilmektedir ve onun yanından da büyük bir nehir geçmektedir."* (Resim 10)

Bu kısmın altında depo olarak kullanılan bölümler vardır. Bu alt kısmın dekorasyonu klasik Bulgar meyhanesine benzetilmiştir. (Resim 11) Bu kısım-



Resim 11:
Alt katta Meyhaneye dönüştürülen bölüm.

dan bir kapıyla arka bahçeye çıkılmaktadır. (Resim 12) Geçmişte derviş odaları olarak kullanılan hücreler, bu bahçeye açılmaktadır. Bu bahçe tarafından derviş hücrelerinin alt kısmında eski kale duvarı görünmektedir. (Resim:13) Bu duvar Mevlevîhane'nin altından geçmektedir. Ayrıca ön tarafta başka bir bahçe daha bulunmaktadır.



Resim 12: Mevlevihanenin arka bahçesi.



Resim 13: Derviş odaları ve kale duvarının görüntüsü.

Mevlevîhane XIX. yüzyılın sonunda terk edilmiştir. 03.01.1979 yılında Mevlevîhanenin sema salonu ilk olarak jimnastik salonu olarak kullanılmıştır.⁵⁷Bir dönem melevîhane depo olarak kullanılmıştır. Geçen asrın 70'li yıllarında bir müddet ateist propagandaları için sergi salonu olarak kullanılmıştır. İnsanların nasıl evrimin değişik dönemlerinden geçerek bu duruma geldiğini ve bu olayın yaratıcıyla alakasının olmadığını bunun tabii bir süreçten geçerek meydana geldiğini iddia eden Evrim teorisini ispatlamak için değişik resimler ve maketler sergilenmiştir.

1974 yılında Mevlevîhane restoran yapısına dönüştürülmüştür ve restoran olarak kullanılmaya başlanılmıştır. Restoran Pıldin⁵⁸ ismiyle anılmaktadır. Halen restoran olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bulgaristan baş müftülüğünün bu binanın vakıf eser olduğu ve aslına döndürülmesi için kendisine verilmesi talebinin mahkeme süreci devam etmektedir.

SONUÇ

Tarih kaynakları'nın bilgilerine dayanarak Osmanlı Devletinin Balkanlara büyük bir kültür mirası bıraktığını ifade etmemiz yanlış olmaz. Ancak üzülererek ifade etmek isteriz ki, Osmanlı'nın çöküşünden ve bölgedeki gücünü kaybettikten sonra hakimiyeti ele geçiren güçler bu tarihi eserleri bir kültür zenginliği olarak değil, bilakis istilacıların geride bıraktıkları kalıntılar olarak algılamışlardır. Osmanlı-Rus savaşından sonra bu eserlere karşı bir yıkım politikası uygulanmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin belirttiği üzere Bulgaristan topraklarında 3339 Türk İslam eseri inşa edilmişti. Şu anda bu sayının 150 civarında olduğunu göz önüne alacak olursak bu tahribatın boyutunun ne kadar büyük olduğu anlaşılacaktır. Filibe şehrinden bahsederken vermiş olduğumuz eserlerden günümüze sadece bir kaç ulaşabilmiştir. Bunların üç tanesi ise içkili restoran olarak kullanılmaktadır. Hakkında araştırma yaptığımız Filibe Mevlevîhanesinde bu yıkım politikasından nasibini almıştır. Bölge yönetiminin bu yıkıma 1928 yılında bölgede meydana gelen depremde bir nevi yardımcı olmuştur. Bu yıkım ve tahribatın bahanesi deprem olmuştur. Tarihi eserlerin büyük bir kısmı bu deprem sonucu yıkılmış ve hasar görmüştür. Mevlevîhanenin de büyük bir kısmı bu depremde yıkılmış, sadece sema salonu ayakta kalabilmiştir. Daha sonra restore edilen Mevlevîhane'nin bazı kısımları amacı dışında kullanılmıştır. Acı bir gerçektir ki, ibadet ve eğitim amacıyla inşa edilen bu eser şu anda bir restoran olarak kullanılmaktadır. Filibe'nin tarihi hisar semtinde onlarca Türk konağı bulunmaktadır, bunları klasik Bulgar konakları olarak halka tanıtılmaktadırlar. Ayakta kalan eserlerle ilgili geniş çaplı bir araştırma gerekmektedir. Bu eserlerin kimlerce ve ne zaman inşa edildiği tarihi belgelerle

⁵⁷ Aleksandır Pijev, *Pamet*, 2002, 27sayısı, istoriya na restaurant pıldin eistoriya na melevîhaneto, Trakiyski vesti, 14.01.2004, melevîhane

⁵⁸ Trakyalılar tarafında Filibe için kullanılan isimdir

ispat edilmelidir. Amacı dışında kullanılan eserlerle ilgilide idare makamlarınca harekete geçmeli ve bu eserlere sahip çıkılmalıdır. Eserler hangi amaç için inşa edildi iseler o amaç için kullanılması gerekmektedir. Tarihi eserler sadece bir yapı olarak değil insanlık kültür ve medeniyet birikiminin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

- » Özalp, Ahmet, “Mevlevîlik”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Red. Ahmed Ağırakça. İstanbul 1990, C.V, s.226.
- » Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupada Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul. Fetih cemiyeti. C.IV, s.27-32, t.y.
- » Can, Şefik, *Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul2003.
- » *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu ; red. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul, 1986.
- » Evdokya Emanuilova, Trakiyski vesti.14.01.2004. (Bulgarca gazete)
- » Evdokya Emanuilova, Trakiyski vesti. 11.07. 2001(Bulgarca gazete)
- » Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul 1986.
- » Kiel,Michiel, “Filibe”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, s.79-82
- » Moraveyev,Konstantin,*Pametnik na plovdivskoto naselenie v grada*,Plodiv 1984.
- » Önder, Mehmet, *Mevlana ve Mevlevîlik*, İstanbul 1998.
- » Stefanova ,Ekaterina, *İstoriya na restoran pildin*.(Restoran Pildinin tarihi)t.y, b.y.y
- » Şişkov, Stoyan, *Plovdiv v svoeto minalo i nastoyastie*, Plovdiv 1927.
- » Tanrıkorur, Barihüda, “Mevlevîyye”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, (DİA) İstanbul 1992. C.XXIX, s.464-474.
- » Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 1997.
- » Yordan Andreev ,*Bilgarskite hanove i tsare*.Sofia 1992.
- » Z. Cankov, *Geografski rečnik na Bılgarya*, Sofya 1939.

ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNDE İSİMDEN İSİM YAPMA EKLERİ ÜZERİNE

Murat ALTUĞ*

Özet

Batı Türkçesinin kuruluş dönemi olarak kabul edilen Eski Anadolu Türkçesinin genelde bütün gramer özelliklerinin özelde de eklerinin tanınması tarihî Türk gramerinin yazılmasında oldukça büyük bir öneme sahiptir.

Biz bu çalışmamızda Tarama Sözlüğü esasında Eski Anadolu Türkçesinde kullanılan ancak bu gün Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmayan isimden isim yapma eklerini, fonksiyonları ve Tarama Sözlüğündeki tanımlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Yukarıda söz konusu ettiğimiz özellikleri taşıyan eklerden birisi -sAgI, -sAgU ektir. Bu ek, Eski Anadolu Türkçesi döneminde “benzetme, küçültme” fonksiyonuyla kullanılan ancak bu gün Türkiye Türkçesi yazı dilinde olmayan bir ektir.

Anahtar kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, Tarama Sözlüğü, isimden isim yapım eki, fonksiyon

About Manking Name from Name Appendix at Old Anatolian Turkish

Abstract

It is very important recognizing Old Anatolian Turkish, accepted as the founder period of Western Turkish, in general the whole gramer features, but particularly recognizing the appendix is very important on writing the history of Turkish gramer.

In this work, we will try to present both the name from name appendixes, which was used at Old Anatolian Turkish but not used today at basis of Scanning dictionary, and their functions and the witnesses at scanning dictionary.

For example, the appendix -sAgU, which was used with the function of “metaphor, diminutive” at the time of Old Anatolian Turkish, but it is not available anymore in Turkey’s Turkish Writing Language.

Key Words: Old Anatolian Turkish Language, Scanning Dictionary, Name From Name Appendix, Function, Turkey’s Turkish

GİRİŞ

Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü XIII. yüzyıldan günümüze kadar Türkiye Türkçesiyle yazılmış 227 eserin taranmasıyla ortaya çıkan, bugün bazıları kullanılmayan ya da söylenişi ve anlamı değişmek suretiyle dilimizde var olan Türkçe kelimelerin sözlüğüdür.

Sözlük sekiz ciltten oluşur. Bu sözlüğün amacı Türkçenin tarihî söz varlığını eldeki kaynakları taramak suretiyle ortaya çıkarmak ve böylece dilin söz varlığına katkı sunmaktır.

Eski Anadolu Türkçesi, XIII-XV. yüzyıllar arasında Anadolu'da Oğuzca temeline dayalı olarak kurulan ve bu bölgede kullanılan tarihî türk lehçesinin adıdır. Kendine has ses, şekil, söz dizimi ve diğer gramer özellikleriyle dikkat çeken Eski Anadolu Türkçesi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır (Timurtaş 1994; Şahin 2009; Gülsevin 1997). Ancak bu dönemin dilinin münferit gramer kurallarının tümüyle işlendiğini söylemek de güçtür.

Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü Esasında Eski Anadolu Türkçesindeki Bazı İsimden İsim Yapma Ekleri Üzerine

Türkçe sondan eklemeli bir dildir. Kelime teşkilinde kullanılan eklerle yeni kelimeler oluşturulur. Bu eklerin bazıları Türkçenin her döneminde var olabildiği gibi sadece bir dönemde kullanılıp bugüne kadar gelemeyen ekler de vardır. Bazı ekler de tarihî metinlerde, bu günkü fonksiyonları dışında fonksiyonlara sahiptir. Biz bu çalışmamızda Eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinde gördüğümüz Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmayan veya işlevliğini yitirmiş isimden isim yapma eklerini Tanıklarıyla Tarama Sözlüğünü esas alarak incelemeye gayret edeceğiz.

Eski Anadolu Türkçesinde kullanılan ama bugün kullanılmayan isimden isim yapma eklerini inceleyelim.

1.-mtlk, -mtUk eki: Türkiye Türkçesi yazı dilinde canlılığını kaybetmiş olan -mtlk, -mtUk eki için Tahsin Banguoğlu (1957: 17-18), söz konusu ekin Doğu ve Batı Türkçelerinde pek yaygın olmamakla birlikte bu Türkçelerin bazı ağızlarında renk ve tat adlarından benzerlik ve küçültme sıfatları yaptığını, Altay lehçelerinde yaygın olarak kullanıldığını bildirirerek Türkiye Türkçesinde renk ve tat isimlerinden sıfatlar yapan -mtlrak/ -mtUrak ekinin, -mtlk/-mtUk ekinin üzerine -rAk ekinin gelmesiyle oluştuğunu ifade eder.

Sarımtık-rak > sarımtırak > sarımrak

Türkiye Türkçesi yazı dilimizde kullanmadığımız -mtlk, -mtUk eki Eski Anadolu

* Aksaray Üniversitesi Türk Dili Okutmanı, Gazi Üniversitesi Türk Dili Doktora Öğrencisi, maltug01@hotmail.com

Türkçesinde “benzerlik” fonksiyonuyla kullanılır.

Karamtık < kara – mtık “karamsı, karaya çalar”

Önlerince ol *karamtık* deve kara gararları üstünde vardılar. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2267. s., (Fazail-i Mekke ve Medine ve Beytül Makdis, XV. yy, 206. s.)]

Ek, Klasik Osmanlı Türkçesi döneminde de varlığını aynı fonksiyonda devam ettirmiştir.

Bozumtuk < boz-u-mtuk “Boza çalar, bozumsu”

El-ermek(Ar.): *Bozumtuk* siyah deveye denir. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I. c., 661. s., (Kamus Tercümesi XVIII-XIX. yy, 3-8.s.)]

Ekin Eski Anadolu Türkçesi döneminde -mtıl şekli de vardır.

Karamtıl < kara-mtıl “ Karamsı, karaya çalar”

El-elma (Ar.): *Karamtıl* dudaklı kişi [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2268. s., (Terceman XV. yy, 121. s.)]

2. -sAgl, -sAgU eki: Benzetme ve küçültme sıfatı yapma yönünden çok zengin bir ek sistemine sahip olan Türkçede -sAgl, -sAgU eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde benzerlik ve küçültme fonksiyonuyla kullanılan ama Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmayan bir ektir.

Karasagı < kara-sağı “ Karaya mail, kara çalar, karamsı, karayağız”

Fâm (Fa.): Bir lafızdır ki renklere delâlet eden kelimelerin âhirine lâhik olur, ol renge mâil olana delâlet eder. Kebûd-fâm derler gökcül manasına; siyah-fâm derler *karasagı* manasına [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2279. s., (Miftah XV. yy, 111.s.)]

Kızılsağı < kızıl-sağı “ Kızılımsı”

Sûrh-fâm: *Kızılsağı* [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2542. s., (Sıhahül Acemi fi'l Lûga XV. yy, 49.s.)]

3. -IAcA eki: Sıfat ve zarflardan yeni zarflar türeten -IAcA eki, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde rastladığımız işlek olmayan bir ektir. Ekin isimlerden tarz ve zaman zarfları türeten -IA ekinin -ÇA eşitlik eki ile kalıplaşması sonucunda oluştuğunu söyleyebiliriz.

Dünlece < dün-lece “Geceleyin”

Tesehhur (Ar.): Sâim kişi seher taamını *dünlece* kalkıp yimek [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü II. c., 1320. s., (Babasü'l Vâsıt. XVI. yy, 1-28.s.)]

Acılaca < ac-ı-laca “Aç olarak, aç acına”

Rayyık (Ar.): Nesne yimeyüp *acılaca* duran erdir. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I. c., 5.s., (Babusü'l Vâsıt. XVI. yy, 2-337. s.)]

4. -Agl, -AgÜ eki: İşlek olmayan eklerden birisi olan -Agl, -AgÜ eki isimlerden

topluluk anlamı veren kelimeler ile belirsizlik zamirleri yapar. Ekin Eski Türkçe döneminde yaygın olarak sayı isimlerinden topluluk ismi (üç-egü gibi) yaptığını bildirir. Sir Gerard Clauson (1972: XI) , ekin “iç-egü, yüz-egü” gibi başka kullanımları da olduğunu bildirir. Necmettin Hacıeminoğlu (1996: 51), ekin Karahanlı Türkçesinde belirsizlik zamiri yapma göreviyle biregü < bir-e-gü “ biri, birisi, her biri” şekli olduğunu ifade eder. Bu devreyi takip eden lehçelerde ek değişmeye (-agu > -avu > -av) başlamıştır. Mustafa Öner (1998: 52), bu ekin Kıpçakçada biregü ~ birevü ~ birev, üçegü ~ üçevü ~ üçev değişimine uğradığını bildirir . Hülya Kasapoğlu Çengel (2005: 118), ekin Kırğızcada yuvarlak ve geniş ünlülüş şekilleri (biröö, atoo) olduğunu dile getirir. Ferhat Tamir (2007: 440), ekin Kazakçada –Aw şekli olduğunu söyler. Mustafa Argunşah (2013: 101-102), çoklukla sayı sıfatlarına gelerek birliktelik ifade eden kelimeler türeten ekin, Çağatay Türkçesinde –Agl, –Egİ kullanımının (Bir-egü “biri”, bir-egü-si “birisi”vb.) azaldığını, ekin ilerleyen zaman içinde /-g/ > /v/ değişmesiyle önce –AvU (birevü vb) ve ünlü düşmesiyle –Av (birev, tokuzav vb) haline geldiğini bildirerek Çağatay metinlerinde ekin üç biçiminin de kullanıldığını dile getirir. Rıdvan Öztürk (1994: 29) bu ekin Yeni Uygurca ve Özbekçede benzer şekilde ve fonksiyonda (birev, üçev vb) kullanılmaya devam edildiğini ifade eder.

Ekin isimden fiil yapan –gİ ekiyle isimden fiil yapan –e ekinin kalıplaşması suretiyle (bil-e-gİ, kaş-a-gİ) oluştuğunu söyleyen Tahsin Banguoğlu (1986: 172), ekin erkenden kaynaşarak isimden isim yapan –Egİ ekini meydana getirmiş olabileceğini (Eski Türkçede bozagu, küdegü) ve zamanla damak sesinin erimesiyle –ay/ –ey görünüşünü (gün-egİ < güney, kuz-agİ < kuz-ey) aldığını dile getirir.

Biregİ < bir – egü “ Bir kimse, başkası”

Her kim *biregİ*ye zulmederse ve nâhak yere bir akçalık nesne alırsa boğazından asarım dedi. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I. c., 589. s., (Tarih-i Âl-i Selçuk Tercümesi XV. yy, 3-2.s)]

İçegü < iç - egü “Karin içindeki organlar, bağırsaklar”

Oğlan doğurmuş avrata kim *içegündeki* zahmet ola, doğurduktan sonra bay tohmu suyiyle ... [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü III. c., 1998. s., (Yadigâr XIV. yy, 8-2. s.)]

5. –dak eki: Eski Anadolu Türkçesinde isim ve zamirlerden sonra gelerek pekiştirme fonksiyonunda kullanılır. Ekin kalınlık – incelik uyumuna bağlı olarak iki biçimi vardır. Ek, hem şekil hem de fonksiyon itibarıyla Eski Türkçedeki “gibi” anlamındaki teg son çekim edatıyla benzerlik göstermektedir. Ayrıca Von Gabain (1995: 46), Eski Türkçede eke şekil olarak benzerlik gösteren isimden isim yapan bir –TAğ ekinen (altag “hile” al:hile) bahseder.

Başdak < baş – dak “ Tek başına”

Fakir oldur kim nesnesi yokdur illâ bir *başdak*dur

Miskin oldur kim nesnesi yokdur illâ var, açlar [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I. c., 428. s. (Tuhfetü'l Letaif XV. yy, 340. s.)]

“Şu” zamirinden sonra n yardımcı sesini alır.

Şundak < şu -n - dak “ Hem, o anda, derhal”

Bireği eydürse Ramazan orucu farıza deyül, ol melun *şundak* kâfir olur. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü V. c., 3687. s., (Tuhfetü'l Letaif XV. yy, 347. s.)]

6. -gıl eki: Renk isimlerinden o renge yakınlık, benzerlik ifade eden sıfatlar yapar.

Kızgıl < kız - gıl “ Kırmızımtrak”

Es-sahbaru (Ar.) : Kumral ve *kızgıl* saç avrat [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2538. s., (Terceman XV. yy, 19. s.)]

Kırgıl < kır - gıl “ Saçına ak düşmüş, kıranta”

Yolda nageh ugradı bir *kırgıla*

Tahta reml ile kitabı çok bile [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü IV. c., 2504. s., (Mantıku't. Tayr XIV. yy 186. s.)]

7. -ırgu eki: Sıfatlardan küçültme eki yapan ve fazla işlek olmayan bir ektir.

Azırgu < az - ırgu “Azca”

Kabul-Ahter eyitti: Yahya görklü suretlü peygamber idi, *azırgu* saçlı ve kısa barmaklı, uzun burunlu, çatık kaşlı idi. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I. c., 349.s., (Kısas-ı Enbiya. XIV. yy, 790. s.)]

8. -İA eki: İsim ve zarflardan zaman bildiren zarflar yapar. Reşit Rahmetî Arat (2006: 137), -İA ekinin Eski Türkçe metinlerinde sayı isimlerinin üzerine gelerek “defa, kez” anlamında isimler yaptığını bildirir. Ek, Karahanlı Türkçesinde aynı şekilde ve fonksiyonda karşımıza çıkar. Divanü Lugat-it-Türk'te geçen “ Bir tilkü terisin ikile soymas” atasözünde ek kelimeye “kere, defa” anlamı verir (Atalay 1991: III.c, 244). A. Fehmi Karamanlıoğlu (1994: 28), ekin Harezmi ve Kıpçak Türkçesinde hem “defa, kez” anlamında hem de “zaman zarfı” görevinde kullanıldığını bildirir.

Katla “kere, defa” Et-Tuhfetü'l Zekiyye 35b1

Tünle “geceleyin” Kitabü'l İdrak 40

Yangla < yangı-la “yeniden” Codeks Cumanikus 151

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ek, Eski Anadolu Türkçesinde zaman zarfı yapar.

Tanla < tan - la “ Sabahleyin, sabah vakti, sabah olur olmaz”

Her *tanla* Hazretten kullarına nida gelir ki [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü V. c., 3730. s., (İhlas XIV. yy, 74. s.)]

Dünle < tün – le “ Geceleyin ”

... *Dünle* ve gündüz bin rekat namaz kıları. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü II. c., 1320. s., (Tezkiretül'l. Evliya Tercümesi XV. yy, 38-2. s)]

Yine bu ek, zaman zarflarının anlamını pekiştirir.

Yenile < yeni – le “ Yeni, henüz, çok yeni, pek yeni ”

Bir kafes içinde üç göğercin yavrucağı kodı, birisi henüz çağa yavru, yumurtadan *yenile* çıkmış. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü VI. c., 4529. s., (Fütuhü's Şam Tercümesi XIV. yy, 228.s)]

Ayrıca zarflardan “olarak” anlamında durum zarfları yapar.

Eşek eti *dirile* tatlıdır. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü II. c., 1175. s., (Atalar Sözü XV: yy., 29. s.)]

9. –dAsl eki: İsimlerden zaman zarfı yapan işlek olmayan bir ektir.

Yarındası < yarın – dası “ Ertesi, ertesi gün ”

Yarındası bal, kız olur; birisi iki bahaya çıkar. [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü VI. c., 4349. s., (Yüz Hadis Tercümesi XIV. yy, 211. s.)]

10. –rAk eki: Ekin isimlerden karşılaştırma ifade eden sıfat ve zarflar yaptığını bildiren Gürer Gülsevin (1997: 119), bu ekin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde (tatlırak, yakınrak) sıkça kullanıldığını bildirir . Mustafa Öner (1998: 50) de -rAk ekinin, Eski Türkçede (artukrak, yigrek) ve bu devreyi takip eden Çağatay (azrag, kiçigrek) ve Kıpçak Türkçelerinde (kiçirek, ulurak) benzer fonksiyonlarla sıkça kullanıldığını dile getirir.

Eski Anadolu Türkçesinde şu örneklerde geçer.

Yücerak < yüce – rek “Daha yüce, çok yüce”

Berter (Fa.): *Yücerak* [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü VI. c., 4743. s., (Sıhahü'l Acemi fi'l Lûga XV. yy, 22)]

Etlürek < et –lû – rek “Daha etli”

Buğday tenlû, *etlûrek* orta boylu [Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü VII. c, 244. s., (Şerhiye Sicilleri XV-XV. yy, 5, 42)]

SONUÇ

Yukarıdaki örnekler de gösteriyor ki dil canlı bir iletişim aracıdır ve değişimden etkilenir. İşte bundan 6-7 asır önce kullanılan -mtlk, -sAgI/-sAgU, -lAcA gibi bazı ekler bu gün ya hiç kullanılmaz olmuş ya da şekil değiştirerek kullanmaya devam etmiş, –rAk gibi ekler de çok az kullanılır hale gelmiştir. Biz dil araştırmacılarına düşen görev tarihî metinlerde kalan bu hususları ortaya koymaktır. Umarız bu çalışmamız Türkçenin gramerine küçük de olsa bir katkı sunar.

Kaynaklar:

- » Arat, Reşit Rahmetî (2006), Atabetü'l Hakayık Tercümesi, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Argunşah, Mustafa (2013), Çağatay Türkçesi, İstanbul: Kesit Yayınları.
- » Atalay, Besim (1991), Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi (III. c.) , Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- » Banguoğlu, Tahsin (1957), Türkçede Benzerlik Sıfatları, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı(1957)-Belleten s.13-27, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Banguoğlu, Tahsin (1986), Türkçenin Grameri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Clauson, Sir Gerard (1972), An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish, Oxford: Oxford University Press.
- » Gabain, A. Von (1995), Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet Akalın), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Gülsevin, Gürer (1997), Eski Anadolu Türkçesinde Ekler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Hacıeminoğlu, Necmettin (1996), Karahanlı Türkçesi Grameri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Karamanlioğlu, A. Fehmi (1994), Kıpçak Türkçesi Grameri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Kasapoğlu Çengel, Hülya (2005), Kırgız Türkçesi Grameri, Ankara: Akçağ Yayınları.
- » Öner, Mustafa (1998), Bugünkü Kıpçak Türkçesi, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Öztürk, Rıdvan (1994), Yeni Uygur Türkçesi Grameri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Şahin, Hatice (2009), Eski Anadolu Türkçesi, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- » Tamir, Ferhat (2007), Türk Lehçeleri Grameri (Editör Ahmet B. Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınevi.
- » Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (1996), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- » Timurtaş, Faruk Kadri (1977), Eski Türkiye Türkçesi, İstanbul: Enderun Kitabevi.

“THE PROBLEM OF REASON IN ISLAM: IS ISLAM A
NON-RATIONAL RELIGION AND CIVILIZATION”

İSLAM’DA AKIL SORUNU : İSLAM, AKILCI
OLMAYAN BİR DİN VE UYGARLIK MI?*

John WALBRIDGE** / Çev.: Harun ÇAĞLAYAN***

2001 Dünya Ticaret Merkezi saldırıları sonrasında İslâm dünyasının durumu hakkında kaleme alınmış popüler bir makalesinde Pakistanlı fizikçi Pervez Hoodbhoy, bundan bin yıl önce Abbasiler devrinde akıl ve bilimde İslâm’ın altın çağının yaşandığını savunmuştur. Bu dönem, rasyonalist mutezilî bilginlerin ve Yunan çalışmalarının tercüme edilmesine dayalı bilim ve felsefenin teolojide etkin olduğu bir devirdir. Hoodbhoy, hoşgörü ve yaratıcılık çağı olan bu dönemin, akıl karşıtı Eşarî kelamı adına Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111)’nin mantık ve bilime saldırmasıyla beklenmedik bir şekilde sonlandığını öne sürmüştür. Bunun akabinde İslâm dünyası, bilimdeki perişan durumundan da anlaşılabilceği gibi halen devam eden dogmatik bir uykuya dalmıştır.¹

Düşüncedeki bu farklı bakış açısı, Gazzâlî’nin akılcılık karşıtı konumunun kaynağı olarak tasavvufu savunmasına vurgu yapmaktadır. Gayet tabii, resme başka

* Bu metin, “God and Logic in Islâm, The Caliphate of Reason” adlı eserin birinci bölüm, ss.9-14 sayfalar arasında yer alan “The Problem of Reason in Islam: Is Islam a Non-Rational Religion and Civilization?” başlıklı kısmın çevirisidir.

** Prof.Dr., Indiana Üniversitesi, Yakın Doğu ve Dilleri Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Yrd.Doç.Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Pervez Amirali Hoodbhoy’in makalesi, “İslâm Yolunu Nasıl Kaybetti: Geçmişin Altın Başarıları: Günümüzün Tutulmuş Aklı” Washington Post, 30 Aralık 2001. Hoodbhoy’in İslâm ve Bilim anlayışıyla ilgili daha fazla bilgiye, “Dini Ortodoksluk ve Akılcılık Muharebesi” (London: Zed Books,1990) adlı çalışmada ulaşabilirsiniz.

türlü de bakmak mümkündür. Şöyleki, İslâm'ın ilk asırlarındaki pagan rasyonalistlerin yeni İslâm vahyine meydan okuması ancak Gazzâlî gibi ortodoks savunucular tarafından alt edilebilir ve böylece meydan, yanılabilir filozof ve bilginlerin spekülasyonlarına değil, peygamberî uygulamalara dayalı saf bir İslâm'a kalabilirdi. Bu, Takıyyudîn İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve onun çağımızdaki takipçilerinin bakış açısıdır.

İslâm'ın dışarıdan algılanması daha da olumsuzdur. Batının İslâm algısı büyük ölçüde terörizmi, İslâm'ın genelde modern batıya karşı özelde Amerika ve Yahudilere karşı sözde içkin düşmanlığını, kadına baskı sembolü olarak başörtüsünü ve sevimsiz karikatürler gibi anlamsız hakaretlere karşı takınılan şiddeti, sürekli vurgulayan medya tarafından belirlenmektedir. Ancak İslâm'a karşı bu bakış açısı ne kadar yüzeysel olursa olsun, İslâm-akıl uyumunun aleyhinde, bir kısmını Müslümanların ileri sürdüğü ciddi entellektüel argümanların varlığı da yadsınamaz.

Öncelikle bizzat "İslami köktendincilik" fenomenini ele alalım. Bu terim, birbirine tamamen zıt anlamlarda kullanılabilir veya tümüyle reddedilebilir. Bu kavramı, onuncu bölümünde Püriten atalarımıza çok benzeyen Ortaçağ İslâm mirasına yönelik belli dinî bir tepkiye işaret etmek için kullanacağım. Ancak burada kavramı, terör, intihar saldırıları, tuhaf fetvalar, kadınların giyimi konusundaki takıntılar ve benzeri konulardaki Batı medyasının modern dünyada İslâm medeniyetinin tüm sorunlarına işaret etmek için kullanmaya meyilli olduğu anlamda kullanacağız. Müslüman olmayanlar için inandırıcı olmayan dinî bir ideal uğruna masum insanların öldürülmesi arzusuyla Şehitlik kültü, büyük modern dünyayla mantıklı bir etkileşimde başarısızlığa işaret eder görünmektedir. Korkunç acınası, ya da sadece utanç verici bu davranışlar, İslâm adına yapılmaktadır. Onların alenen sergilemiş oldukları bu akıl karşıtlığı nedeniyle, dışarıdan bizzat İslâm'ın kendisinin akılsızlığı veya akıl karşıtlığını izlemek şeklinde algılanmasına neden olmaktadır.

İntihar bombacıları gibi fenomenleri, bir din olarak İslâm'dan daha çok modern dünya baskılarının ürettiği nedenler olarak görüp gözardı edebiliriz; - muhtemelen de öyle yapmalıyız- ama Müslümanlar arasında açıkça akıl karşıtlığını savunanlar bulunmaktadır. Yirminci yüzyıl, İslâm'ın ilk nesil dindar atalarının örnek alındığı ve çoğunlukla Selefilik olarak tanımlanan İslâmî köktendinciliğin yeni bir çeşidine tanıklık etti. Selefiler, çoğunlukla tersine hareket ediyor olsalar da, Ortaçağ İslâm bilginlerinin skolâstik spekülasyonları tarafından bozulmuş olan ilk dönem saf İslâm'ın hakikatine geri dönmek istiyor görünmektedir. Onlar, benim Protestan atalarımın Ortaçağın teolojik spekülâtif kabuklarından Hristiyanlığı kurtarmak istedikleri zaman ve post-Apostolik dini doktrin ve törelerden İsa Mesih Müjdesi'nin saf maneviyatına ve ilk kilisenin uygulamalarına dönmek istedikleri zaman yaptıklarına çok benzer şeyler yapmaktadırlar. Bir teknisyen veya mühendisin direkt Kur'an'a ve diğer temel İslâm metinlerine ulaşmasına olanak sağlayan genel eğitim-öğretimin bir ürünü olarak onlar, İslâm'ın köklerine geri dönmek iddiala-

rına rağmen, modern bir fenomen olan Hristiyan köktenci emsallerine benzetilmektedirler.

Selefi İslâm'ın etkisi, giderek büyüdü. Çünkü meseleye iyi açıdan bakacak olursak selefi İslâm'ın mantıklı bir dayanak noktası vardı. İslâm'ın temelleri Kur'an ve peygamberin pratik yaşamıdır; bunların dışındaki her şey, İslâm bilginlerinin kendi dönemlerinin entelektüel ve sosyal şartlarına göre belirledikleri insan kaynaklı yazılanlardır. Bununla beraber, çoğu Müslüman olmayan ama onlara sempati duyan kişi, Kur'an ve peygamberin uygulaması olan sünneti bir anlamda yedinci yüzyıl Arabistanı'nın sosyal bir ürünü ve dini anlayışı olarak görüyordu. Kuşkusuz, dini bilgi miktarı ve peygamber döneminden kalan korunmuş metin, sınırlıdır. Kur'an, tek bir kitap olup özel olarak büyük bir kitap da değildir; sahih kabul edildiği iddia edilen hadislerin sayısı ise 20-30 bini dahi geçmemektedir. Dinî ve ictimâî ilkelerin bu birkaç kitaba indirgenmesi, Müslüman olmayanlar için bağımsız aklın bir inkârı olarak görülmektedir.

Ayrıca yaklaşık miladi 1000 yılından on dokuzuncu yüzyıla kadar İslâmî yaşam tarzı üzerindeki varlığını sürdüren mistizmin ağırlıklı etkisine de değinmeliyiz. Mistizim, akıl dışı veya akıl karşıtıdır. İslâm mistizmi için kullanılan Sufizm, Mevlâna Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273) ve Muhyiddîn İbn Arâbî (ö.638/1240) gibi sofistike entelektüellerin yanı sıra sayısız meraklı, şarlatan ve gezgin derviş tarafından üretilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, hem sömürge yöneticileri hem de modernleşmiş İslâmî reformcular, sufizmi; İslâm'ın reform edilmeden önce kesilip atılması gereken hurafeciliğinin en önemli örneği olarak gördüler. Genel olarak Selefiler, sufizm hakkında halen bu şekilde düşünmektedirler.

Öte yandan, İslâm ve aklın uyumluluğu için ele alınması gereken bir durum var. Müslümanların çoğu, modern dünyada yapıcı bir rol oynayarak mükemmel bir şekilde yaşamlarını idare edebilecek durumdadırlar. İran gibi bir ülke bile, devrimden sonra İslâm adına modernliğin bazı yönleriyle bağlantılarını koparmasına rağmen birçok bakımdan modernizasyonunu sürdürmektedir. İran'daki bu gelişmeler, Tahran'ın yeni metro sisteminin de ötesinde, devrimi tahkim edecek örneğin İslâmî yazılımların yeşermesiyle sonuçlanmıştır. Aynı şekilde eğer geriye bakacak olursak, ortaçağ İslâm'ını zenginleştiren bazı akılcı çabaları görebiliriz. Özellikle İran'da Yunanlılara dayanan ama günümüze kadar devam eden bir felsefe geleneği vardır. Yaklaşık 15000'lü yıllara değin İslâmî bilim, dünya üzerindeki en gelişmiş bilimdi ve hiç şüphesiz ki İslâmî bilim, Ortaçağ Avrupası'na aktarılacak bilim reformu için zemin hazırlanmasında hayâtî bir rol oynamıştır. Örneğin şu an biz, Nicolaus Copernicus (ö.1543)'in güneş merkezli sistemine (güneş merkezli sistem fikrini değil) ait matematiğinin çoğunu İslâmî astronomlardan ödünç aldığını biliyoruz.²

² George Saliba, İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansına Etkisi (Transformations: Tarih, Bilim ve Teknoloji →→)

İşin en önemlisi ise olgunluğunun doruk noktasına ulaşmış İslâmî dini ilimlerin, dini metinlerin açıklanmasında aklın kullanıldığı bir araştırma metodu olan tür skolastisizmi temsil etmesidir. Öğrencilerin katı bir şekilde Aristocu mantığıyla yetiştirildiği skolâstîğin bu biçimi, post-klasik İslâmî din eğitiminin temeli olup hukuk/fıkıh gibi daha ileri konularda kullanılan bir araç konumundadır.

İnancım odur ki; akılcılık, İslâmî entelektüel kültür ve onun klasik, post-klasik biçimleri için temel bir dayanak olmuştur. Bu kitabın üçten sekizinci bölüme kadar olan bölümleri bununla tam olarak söylemek istediğim şeyi göstermeye ayrılmıştır. O ise özellikle skolâstik akılcılık olmak üzere İslâm rasyonalizminin doğasının niteliği, nasıl geliştiği ile güçlü ve sınırlı olduğu noktaların belirlenmesidir. Bu kitabın son bölümü ise bu tarz bir akılcılığın düşmanları, gerilemesi, yıkılışı ve modern dünyada İslâmî düşüncenin gelişmesinde oynayabileceği rolle ilgilidir.

Burada netleştirmek istediğim ontolojik bir sorun var. Ben, otonom (dış etkilere bağımsız olarak kendine ait hüküm koyan) ve ebediyen varlığını sürdürecektir bir “Müslüman düşüncesi” veya “İslâm” olduğuna inanmıyorum. İnsanoğlunun dünyası, bireysel oluş, düşünce ve faaliyetlerden meydana gelmektedir. Bununla beraber tarihi şartların, fikirlerin ifadesini şekillendirmesine ve sınırlandırmasına rağmen, bu fikirlerin kendine ait bir güç ve mantığı bulunmaktadır. İslâm dinî, tek bir kişinin, yani peygamber Muhammed’in dinî tecrübelerinden meydana gelmiştir. Ruhânî tecrübeyi belirleyen şeyin ne olduğu, farklı bir tarihsel araştırmanın konusudur; fakat bu tecrübenin onun etrafındaki erkeklerin ve kadınların kişilikleri ve tecrübeleri tarafından nesilden nesile aktarılan ve daha belirgin bir şekil verilen bir düşünceler dizisinde ifade edilmiş özel bir niteliği vardır. Bu fikirler, Müslüman aydınların ulaşabilecekleri farklı alternatifleri günümüze değin düşük seviyelerde tutmuş ve sınırlamıştır. Mesele bununla sınırlı kalmamıştır; ancak İslâmî entelektüel hayatın gelişimi, salt olarak değil de büyük oranda erken dönem Müslüman nesillerin miras bıraktığı karmaşık fikirlerle dolu mevcut mirastan neşet etmiştir. Buna karşılık, daha sonraki yüzyılların entelektüel hayatları ise bir önceki nesillerin tercihleriyle şekillenmiştir.³

Ben, İslâmî entelektüel hayatta birtakım aktif temel düşünsel zorunlulukların olduğunu iddia etmek istemiyorum; fakat daha ziyade Muhammed’in tecrübesinin doğasının birtakım seçenekler sunduğunu ve bunun yanında bazı seçenekleri di-

→ →

Çalışmaları; Cambridge: MIT Press, 2007), ss.193-232; F. Jamil Ragep, “Kopernik ve İslâmî Öncülleri: Bazı Tarihsel Notlar” Bilim Tarihi 14 (2007), ss.65-81.

³ Bu husus, İslâmî Girişim: Bir Dünya Medeniyetinde Vicdan ve Tarih, Cilt 1: İslâm’ın Klasik Çağı (Chicago: University of Chicago Press, 1974), ss.34-39’de Marshall Hodgson tarafından başarılı bir şekilde işlendi: Hodgson, bu çalışmasında isabetli bir şekilde İslâm tarihinin çeşitli temel konularındaki yorumların kritiğini şöyle yapmıştır (s. 37): “Bu nedenle, her kuşağın kendi kararını vermesini temel bir ilke ve kanıtın yükünü taşımak zorunda olan herhangi bir sapma olarak belirlemek akılcıcadır... Kuşaklar, atalarının tutumlarının sonuçlarını hesaba katmak zorunda olmasına ve kendilerini karar verilmesi mümkün bir dizi tercih içinden bazılarıyla katı bir şekilde sınırlandırılmış bulmalarına rağmen, atalarının ilgili tutumlarıyla sınırlı değildirler”.

şarıda tuttuğunu söylemek istiyorum. Karakteristik İslâm yasacılığı, peygamber döneminden bu yana mevcuttur. Bundan dolayı Hristiyan kanun yapıcılar tarafından asla ulaşılamamış fakat Müslüman fıkıh bilginlerinin her çağda kazanmış olduğu bir prestij, beklenmedik bir şey değildir. Bu hukukî yapılanmanın aldığı şekil, vaktiyle peygamberin sağladığı direkt vahiy rehberliğinin kesilmesinden sonraki duruma nasıl bir yanıt verilmesi gerektiği konusunda, ilk dönem Müslüman nesilleri tarafından alınan kararlar çerçevesinde belirlenmiştir. Bu cevaplar bağlamında skolâstik hukuk ve tasavvuf gibi bazı entelektüel yaklaşımlar başarılı oldu. Diğerleri ise, -Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî (ö.339/950)'nin akli siyaset felsefesini, "İslâm'ın merkezi düzenleyici ilkesi" yapma teşebbüsü örneğinde olduğu gibi- başarısız oldu. Yunan düşüncesi ve metafizik gibi yaklaşımlar ise sarsıldılar; ama sonunda yerlerini buldular. Yunan felsefesi bilimlerin gözdesi olarak asla kabul edilmedi; ama sonunda meşru dialektiğin ve mistik teorilerin hizmetçisi olarak bir saygınlık kazandı.

İslâmî hayatın şekillendirdiği fikirler, Müslüman aydınlar için açık olan seçenekler olarak tanımlanan bir iç mantığa sahiptir ve bu sayede bu fikirler İslâmî entelektüel hayatı belli yönlerle sevk etmiştir. Mesele, bireysel yaratacılık için özgürlüğün ya da diğer alternatiflerin olmaması değil; daha ziyade Fârâbî ve diğer ilk dönem filozofları gibi İslâm toplumunun belirleyici fikirlerinin izlerini takip etmeyen kimselerin, İslâmî düşüncenin özünü şekillendirmemesiydi. Kendi entelektüel yaratıcılıklarını İslâm'ın sergilediği kurucu fikirlerin açtığı kanallara aktarabilen bilgiler; ancak İslâmî düşüncede kalıcı bir etkiye sahip oldular. Hukuki müfredatta mantığın konumunu görmüş Gazzâlî ve bir sufi yorumcusu olarak felsefenin doğal rolünü görmüş Şihâbuddîn es-Suhreverdî (ö.587/1191) gibi düşünürler, bu tarz düşünürler içerisinde.

Düşünce disiplinlerinin birbirleriyle olan ilişkileri, Latin Hristiyanlıktakinden farklıydı; ancak Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi akıl imana hizmet etmek için gerekliydi.

Bununla birlikte akıl derken, bununla neyi kastettiğimizi sorabiliriz?

“معالم النهضة في قصة سليمان كما بينها القرآن الكريم”

KUR’ÂN’IN AÇIKLAMALARI DOĞRULTUSUNDA SÜLEYMAN (A.S) KISSASINDA KALKINMANIN ESASLARI*

Arafât M.Muhammed Ahmed**/Çev.:Mustafa ŞEN***

ÖNSÖZ

Hamd âlemlerin Rabbine; salât ve selam yaratılmışların en şerefli ve peygamberlerin önderi efendimiz Muhammed’e, âline ve bütün ashabına olsun.

Hiz. Süleyman’ın kıssası Kur’an’ın ilgi çekici kıssalarındandır. Bu kıssa Kur’an-ı Kerim’deki peygamber kıssaları arasında eşsiz bir tarzı temsil eder. Kur’an-ı Kerim’deki peygamber kıssalarına bakıldığında her peygamberin kavmini imana davet ettiği, azınlığın iman edip, çoğunluğun inkar ettiği, mazaretin kalmaması ve inzarın yapılması nedeniyle de onlara azabın geldiğinin anlatıldığı görülür. Ayrıntılardaki farklar dışında Kur’an-ı Kerim’de en çok bahsi geçen Nuh, İbrahim, Lut, Hud, Salih, Şuayb ve Musa (a.s) ‘ın kıssalarında hep aynı şey gerçekleşmiştir.

Hiz. Süleyman ve babası Hiz. Davud’un kıssaları hedef ve gaye bakımından son derece açık olmakla birlikte iktidar, hâkimiyet, askeri güç ve medeni kalkınma kıssalarıdır.

* Bu makale Ürdün’de Yapılan III. Kur’an Araştırmaları Konferansının “Meâlimü’n-Nehda fi Kıssati Süleyman kemâ Beyyennâhe’l-Kur’ani’l-Kerim” adlı bölümünün çevirisidir.

** Dr., Ezher Üniv. Kur’an-ı Kerim Fakültesi Medine Tayyibe Üniv. Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tefsir ve Kur’an İlimleri Bölümü.

*** Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

“Hz. Süleyman Kıssasında Kalkınmanın Esasları” isimli araştırmayı tamamlama hususunda Allah Teâlâ’dan yardım istedim. Bu konu önsöz, giriş, araştırma/gelişme ve sonuç şeklinde inceledim. Mukaddime bölümünde konunun seçim sebebi ve işleyiş planı, giriş bölümünde ise Hz. Süleyman’ın zamanı, iktidarı ve Kur’an’ın ondan genel olarak söz etmesini ele aldım. Daha sonra birinci bölümde bu komutanın nitelikleri, özellikleri ve önemli işleri, ikinci bölümde ise onun ordularından, kalkınmadaki rollerinden, önemli özelliklerinden ve işlerinden bahsettim.

Sonuç bölümünde de bu mübarek kıssadan yaptığım çıkarımların en önemlilerini zikrettim. Bu çalışmada Kur’an-ı kendime önder yaptım ve onu önceledim. Tefsir kitaplarında nakledilen doğru da yanlış da olabilen nitelemeler ve olaylara itibar etmedim. Çünkü Kur’an yeterlidir, başka şeye ihtiyaç bırakmaz. Allah Teâlâ’dan, bu makaleyi okuyan herkesi faydalandırmasını diliyorum. Allah Teâlâ’nın salat ve selamı efendimiz, peygamberimiz Hz. Muhammed’e, âline ve bütün ashabına olsun.

Dr. Arafât Muhammed/Medinetü’l-Münevvera

GİRİŞ

HZ. SÜLEYMAN’IN NESEBİ VE KUR’AN’IN ONU GENEL OLARAK ELE ALIŞI

el-Hafız ibn Asâkir Hz. Süleyman’ın nesebini şöyle açıklar: Süleyman b. Hz. Davud b. İshâ b. Uveyd b. Nâir b. Salomon b. Yahşon b. Umey b. Yadob b. Râm b. Hadron b. Faris b. Yehuda b. Ya’kub b. İshak.¹

Hz. Süleyman babası Hz. Davud’tan (MÖ 1004 – MÖ 965) sonra Peygamberlik ve krallık görevini üstlenmiştir. Hz. Süleyman’ın krallığı Şam bölgesinde idi. Sahih hadislerde zikredildiği üzere Beytül-Makdis’i inşa eden odur. MÖ 928 yılında vefat etmiştir.² Kur’an-ı Kerim’in yedi suresinde 16 âyette, 17 defa ondan bahsedilmektedir.

Kıssanın Kur’an’da geçtiği yerler: Bakara 2/102; Nisa 4/163 iki defa; En’am 6/84; Enbiya 21/78, 79, 81; Neml 27/15, 16, 17, 18, 30, 36, 44; Sebe’34/ 12; Sâd 38/30, 34. Hz. Süleyman’ın hikâyesinin ayrıntısı Enbiya 21, Neml 27, Sebe’34 ve Sâd 38 surelerinde zikredilmektedir.

Hz. Süleyman’ın kıssasında medeniyet ve bayındırlık açısından kalkınmanın ayrıntıları anlatılmaktadır. Bir toplumda kalkınmanın gerçekleştirilebilmesi için bulunması gereken üç temel unsurdan söz edebiliriz. Bu esaslar şunlardır:

1. Metot/Program: İlkeler ve talimatlar.
2. Komutan: Veya toplumu yöneten lider.

¹ İbn Asâkir, Tarih-u Dimeşki’l-Kebir, XXI/231.

² Bkz. Harman, Ömer Faruk, “Süleyman”, DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 56-60; Sa’lebî, Arâisü’l-Mecâlis, Beyrut, 1405/1985, s. 328. (Çevirenin Notu)

3. Ordular: Veya liderle birlikte bulunan ve kalkınmanın gerçekleşmesinde ona yardımcı olan topluluk.

Metot Allah Teâlâ'nın kulları için din olarak seçtiği İslam'ın metodudur. Hz. Süleyman peygamberliği babasından almış ve bu vazifeyi toplumuna karşı en iyi şekilde yerine getirmiştir. İleriki sayfalarda kalkınmanın gerçekleşmesinde komutanın ve ordunun rolünü sunmaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

BAŞARILI KOMUTANIN NİTELİKLERİ VE ÖZELLİKLERİ

Hız. Süleyman Allah Teâlâ'nın Hız. Davud Peygambere bir hediyesidir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Biz Davud'a Süleyman'ı armağan ettik. Süleyman ne güzel bir kuldu! Doğrusu o, daima Allah'a yönelirdi."³ Babası için ne güzel armağan, Rabbi için ne güzel bir kul. Bu büyük komutan ve yüce nebi başarılı yönetimin bütün özelliklerini oluşturan pek çok niteliklere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de de bahsedildiği üzere bu özelliklerin en önemlilerini sunacağız:

1. Kişisel Nitelik ve Özelliklerin Tamamı

1.1. İlim (العلم)

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Andolsun! Biz Davud'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar, 'Hamd, bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a mahsustur' dediler."⁴ Buradaki 'ilim' tazim ifade eden nekrenin de işaret ettiği gibi çokluk ifade eder. Kaza/yargı, kuşların dili, vb. bu ilimlerden. Hız. Süleyman bu ilmi babasından almıştır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Süleyman, Davud'a varis oldu ve 'Ey insanlar, bize kuşdili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur' dedi."⁵ Müfessirlerin çoğunluğu buradaki verasetin mal değil; ilim ve peygamberlik veraseti olduğu görüşündedirler. Çünkü Hız. Süleyman babasının malına kardeşleri olmaksızın tek başına varis değildir, ayrıca peygamberlerin malına da mirasçı olunmaz.⁶

1.2. Anlayış (الفهم)

Bu anlama/kavrama ilmin üzerinde bir melekedir. Nitekim bazı âlimler "fehm" kelimesinin ; 'sözün manalarını, özellikle duyulduğu anda bilmek veya bir işten başka bir işe, dış olaylardan işlerin perde arkasına kişinin süratle intikal etmesidir', demişlerdir. Bazıları da "fehm"i 'lafzın manalarını düşünmek, kişinin kendisiyle güzel şeyler yapacağı bir durum veya istenilen şeyleri elde etmeye hazırlık

³ Sâd 38/30.

⁴ Neml 27/15.

⁵ Neml 27/17.

⁶ Konuyla ilgili hadis şöyledir: "Peygamberler, miras olarak dirhem veya dinar bırakmazlar. Onların bıraktıkları miras ancak ilimdir." (Buhari İlim: 10) (Çevirenin Notu)

yaparak zihni berraklaştırmak⁷ olduğunu söylemişlerdir. Hz. Süleyman'ın "fehm/anlayış" ile nitelendirilmesi Kur'an'da şöyle geçmektedir. "Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik. Davud ile birlikte, Allah'ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik."⁸

Bu kıssa, tefsir kitaplarında geçtiği üzere gece vakti koyunları başkasına ait ekin tarlasına girip onu telef eden bir kimseye aittir. Bu olay üzerine Hz. Davud telef olan ekinin yerine koyunların ekin sahibine verilmesi hükmünü verdi. Hz. Süleyman, her iki tarafın adaletli bir şekilde maslahatını ve menfaatini gözeterek telef olan ekinin kıymetiyle koyunlardan elde edilecek faydayı eşitlemek maksadıyla koyun sahibinin telef olan ekini yeniden yetiştirmesine, bu süre zarfında da ekin sahibinin, koyunların süt, yün vb. faydalarından istifade etmesine daha sonra da koyunların ve ekinin asıl sahiplerine iadesine hükmetmiştir. Allah Teâlâ bu olayı Kur'an'da şöyle anlatır: "Davud ile Süleyman da, hani bir topluluğun koyunları, geceleyin birisinin tarlasına yayılmış, harâp etmişti de bu hususta hüküm vermişlerdi ve biz de hükümlerine tanık olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik. Davud ile birlikte, Allah'ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik."⁹

İbn Kayyim (ö. 728/1350) der ki: "Allah Teâlâ bu iki değerli peygamberi yâd etti, ilim ve hikmet sahibi olmalarıyla ikisini ve ayrıca bu belirli olayda özel olarak anlama/kavrama kabiliyeti vermekle de Hz. Süleyman'ı övmüştür.

1.3. Allah'a Çokça Yönelmek (إنه أواب)

"أواب" kelimesi dönmek/yönelmek anlamına gelen 'الأوب' mastarından türeyen 'فَعَال' vezninde mübalağa sıygasıdır. 'الأوب' kelimesi 'التواب' kelimesi gibi haramları terk etmek ve farzları yapmak suretiyle Allah Teâlâ'ya yönelmek anlamındadır. Bu özellik de Kur'an'da sadece Hz. Süleyman, Hz. Davud ve Hz. Eyyüb için zikredilmiştir.¹⁰ □

1.4. Hüküm (الحكم)

Bu kelime insanlar arasında hüküm vermek anlamındadır. "Hüküm" kelimesi tamamı peygamberlerin vasfı olmak üzere Kur'an'da dört yerde "ilim" kelimesi ile birlikte zikredilmiştir. Bu peygamberler Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Lut, Hz. Davud ve

⁷ Ebu Hilal el'Askerî, Furuku'l-Luğaviyye, s. 284; ez-Zebîdî, Tâcû'l-Arûs, 'فهم', md., XXIII/224 .

⁸ Enbya 21/79.

⁹ Enbya 21/79-80.

¹⁰ Söz konusu âyetler sırasıyla şunlardır: "Dâvûd'a Süleyman'ı bağışladık. O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, Allah'a çok yönelen bir kimse idi." (Sâd 38/17); "Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi." (Sâd 38/17) ve "Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi." (Sâd 38/17)

H. Süleyman'dır.¹¹İster insanları yönetmek anlamında; isterse insanlar arasında hüküm vermek anlamında olsun hüküm ancak ilim ile olur. İkinci anlam daha uygundur; çünkü H. Lut kavminin yöneticisi değildi. H. Lut ile ilgili âyetin tefsirinde Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle der: "Allah Teâlâ'nın 'Biz Lut'a hüküm verdik'¹² sözündeki 'hüküm' kelimesi hasımlar arasında hüküm vermek anlamındadır." Hüküm burada ilim ve amelde doğruyu bulma demek olan hikmet anlamında olabildiği gibi her iki manaya gelmesine de bir engel yoktur. Bu dört âyette dikkat edilmesi gereken husus hüküm ile ilmin birlikte zikredilmesinin Kur'an'da sadece ilmî ve amelî gücü birleştiren peygamberlere has bir vasıf olacak kadar önemli bir durum olmasıdır.

2. Allah'ın H. Süleyman'a Pek Çok Maddî İmkân İle İkramda Bulunması

Bunun pek çok çeşidi vardır. Bazıları şunlardır:

2.1. Rüzgârın Emrine Verilmesi

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz."¹³ Taberî (öl.310) de şöyle demiştir: "Bu rüzgâr Süleyman'ı ve adamlarını onun istediği yere götürür ve sonra da Şam'daki makamına geri getirir."¹⁴ Bu rüzgâr Allah Teâlâ'nın "Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi."¹⁵ sözünde "رخاء" /yumuşak, hafif diye nitelendirilmiştir. Bu rüzgâr duruma göre bazen hafif bazen de şiddetli eser ki bu tam bir teshîr/hizmetine vermedir.

Bu rüzgârın sürati ve hareketi Kur'an'da şöyle nitelendirilmiştir: "Süleyman'ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay (lık yol) olan rüzgârı verdik."¹⁶ "غدوها" / gidişi kelimesinin manası gün ortasına kadar rüzgârın gitmesidir ki bu bir aylık mesafeye denktir. "رواحها" / dönüşü kelimesi ise gün ortasından geceye kadar rüzgârın dönüşüdür ki bu da aynı şekilde bir aylık mesafeye denktir.

2.2. Bakırın Hizmetine Verilmesi

Allah Teâlâ H. Süleyman hakkında "Erimiş bakır ocağını da ona sel gibi akıttık."¹⁷ demektedir. "القطر" kelimesi müfessirlerin çoğunluğunun ittifakına göre bakır anlamındadır. Alûsî (öl.1270/1854) bu konuda şöyle der: "القطر" kelimesi قطر

¹¹ Yusuf 12/22; Enbiya 21/79; Kasas 28/14.

¹² Enbiya 21/74.

¹³ Enbiya 21/81.

¹⁴ et-Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVIII/481.

¹⁵ Sâd 38/36.

¹⁶ Sebe 34/12.

¹⁷ Sebe 34/12.

يَقْطُرُ قَطْرَانَا/ قَطْرَانَا ‘den gelmekte olup erimiş bakır anlamındadır. Söz konusu kelimelerin bakır, demir vb. metaller olduğu görüşü de vardır. Lügatçilerin çoğunluğu birinci görüşü desteklemektedir. Ben “عين القطر” ifadesinden bakır madeni anlıyorum. Fakat Allah Teâlâ Hz. Davud’a demiri yumuşattığı gibi Hz. Süleyman’a da bakırı akıtmış ve suyun pınardan fışkırması gibi onu fışkırtmıştır. Böylece dayandırıldığı şeyin ismi ile “عين القطر” diye isimlendirilmiştir.

Bu öyle büyük bir mucizedir ki Hz. Süleyman zamanında o ve ordusu için bir aylık mesafe bir gün olarak kısaltılmış ve ağır sanayinin gelişmesine yardım eden demir madenleri kalıba dökülebilmıştır.

3. Hz. Süleyman’ın Kur’an’daki Kıssasından Çıkarılabilecek Nitelikler

3.1. Allah’a Tam Bağlılığı

Hz. Süleyman’ın tam teslimiyeti “Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülererek dedi ki: ‘Ey Rabbim! Beni; bana ve ana babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!’”¹⁸ âyetindeki övgü diliyle yaptığı yakarıшта ve Sebe Kraliçesinin tahtı kendisine getirdiğinde “fadl” kelimesini, onu kendisine veren Allah Teâlâ’ya nispet etmesinde görülür. O “fadl”ı kendisine veya ordusunun maharet ve kuvvetine nispet etmemiş, tamamen Allah Teâlâ’nın bir lütfu olduğunu ikrar etmiş ve (durumu bildirilen âyette) şöyle demiştir: “Kitaptan bilgisi olan biri, ‘Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm’ dedi. Süleyman, tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: ‘Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir.’”¹⁹

3.2. Orduyu Gözetmesi ve Teftiş Etmesi

Ordunun gözetilmesi ve teftiş edilmesi komutanın yapması gereken işlerdendir. Komutan, kolayca sevk/idare edebilmesi ve aksaklıkları düzeltebilmesi için ordusuyla ilgilenmeli, durumlarını takip ve teftiş etmelidir. Hz. Süleyman, Allah Teâlâ’nın “Süleyman, kuşlara göz atıp yokladı...”²⁰ âyetinde dediği gibi ordusunu daima teftiş ederdi. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu âyette liderin halkının durumunu incelemesi ve onları gözetmesi gerektiğine delil vardır. İstersen Hüdhüd’e bak, küçük olmasına rağmen durumu Hz. Süleyman’dan gizli kalmıyor. Ya büyük işler hakkında ne düşünülür? Hz. Ömer (r.a) da aynı yolu izledi. Şöyle demişti: Fırat kenarında bir kurt bir keçiyi kapacak olsa,

¹⁸ Neml27/19.

¹⁹ Neml27/40.

²⁰ Neml27/20.

şüphesiz Ömer ondan sorumlu tutulacaktır.²¹ Yönetimi altındaki ülkelerin harap olduğu, yönettiklerinin zayı olduğu, çobanlarının kaybolduğu bir yönetici hakkında ne düşünürsünüz?”²²

3.3. Orduyu Tanıması ve Kontrol Altına Alması

Bu durum Hz. Süleyman'ın Hüdhd'ün ortalıkta olmayışını bilmesinde görülür. Kur'an'ın bildirdiği üzere Hz. Süleyman şöyle demiştir: “Süleyman, kuşlara göz atıp yokladı ve şöyle dedi: “Hüdhd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?”²³ Ordunun çokluğuna ve cinslerinin çeşitliliğine rağmen Hüdhd'ün olmadığını anladı. Âyetin metninden Hz. Süleyman'ın ‘niye göremiyorum diye’ Hüdhd'ü soruşturduğu anlaşılmaktadır. Soruşturma sonunda da onun olmadığını anladı. Bu, ordunun fertlerinden birisi olan Hüdhd'ün kayıp olduğunu hızlı bir şekilde anladığına işaret etmektedir. Ayrıca burada Hz. Süleyman'ın teyakkuzda olduğuna ve orduyu çok iyi tanıdığına işaret vardır. Bu duruma Allah Teâlâ'nın “Cinlerden de Rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardı. İçlerinden kim bizim emrimizden çıkarsa, ona alevli ateş azabını tattırırız.”²⁴ sözü işaret etmektedir. Âyetteki “بَيْنَ يَدَيْهِ” ifadesi Hz. Süleyman'ın onların gerekli her türlü hallerini bildiğini vurgulamaktadır.

3.4. Kararlı Olması ve Hata Edeni Cezalandırması

Hz. Süleyman Hüdhd'ü ağır bir şekilde cezalandırmakla tehdit etti: “Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da onu boğazlayacağım.”²⁵ Mufessirler Hz. Süleyman'ın Hüdhd'ü cezalandırmasının keyfiyeti konusunda pek çok söz söylemişlerdir: Tüylerini yolmak, katranla sıvayıp güneşletmek, kafese kapatmak, Hz. Süleyman'ın hizmetinden uzaklaştırmak, dostuyla arasını ayırmak, akranlarına hizmet ettirmek vb.²⁶

Cezalandırmanın çeşidi ne olursa olsun ordunun ancak mükâfat ve cezalan-

²¹ Bu durumu Milli şairimiz M. Akif Ersoy şu dizeleriyle özetlemiştir:

“Kenar-ı Dicle'de bir kurt aşırısı bir koyunu,

Gelir de adl-i ilâhî sorar Ömer'den onu!

Bir ihtiyâr karı bî-kes kalır, Ömer mes'ûl!

Yetîmi, giry-e-i hüsrân alır, Ömer mes'ûl!

Bir âşiyân-ı sefâlet bakılmayıp göçse:

Ömer kalır yine altında, hiç değil kimsel!

Zemîne gadr ile bir damla kan dökünce biri:

O damla bir koca girdab olur boğar Ömer'i!” Safahat, Kocakarı ile Ömer, s. 85-86 (Çevirenin Notu)

²² el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkamî'l-Kur'an, XXVI/131.

²³ Neml 27/20.

²⁴ Sebe 34/12.

²⁵ Neml 27/21.

²⁶ Bk. et-Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVIII/33; ibnû'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesir, VI/164 vd.

dırmayla düzene gireceği açıktır. Subay veya nöbet tutan asker olmadan işleri akışına bırakmak komutanın heybetini yok eder, askerin çalışmasını zayıflatır. Buradaki tehdit boğazını kesmeye kadar varmaktadır. Belki de bu, söz konusu boğazını kesme cezasını gerektirecek bir suç işlediğinde olur. Zeyd b. Rumân da “Hz. Süleyman Hüdüh'd'e bu tehdidi âsilere sert davrandığı, nöbet ve konumunu ihlal edenleri cezalandırdığı için yapmıştır.”²⁷ der.

Bu sadece kuşlara özel olmayıp cinleri de kapsayan, kararlı olmada genel bir kural idi: “Cinlerden de Rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardı. İçlerinden kim bizim emrimizden çıkarsa, ona alevli ateş azabını tattırırız.”²⁸ İbn Âşur (öl. 1973) burada şöyle söyler: “Ateş azabı teşbihtir, yani alevli ateş azabı gibi, yani cehennem azabı gibi azaptır. Cehennem azabı ‘hesap gününde’ hakiki olarak vuku bulacaktır.”²⁹ Hz. Süleyman’ın ordularının bir kısmıyla ilgili Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “... bukağılara bağlı olarak diğerlerini de, onun emrine verdik.”³⁰ Âyetteki “الْصَّفَادُ” kelimesi kelepçeler ve bağlar anlamındadır. Dolayısıyla mana şöyledir: Şeytanlardan isyankâr bir grup vardır ki Hz. Süleyman terbiye etmek için onları bukağılara bağlamıştır.

3.5. Ordunun Görüşünü Dinlemesi ve Özürünün Mazeretini Kabul Etmesi

Hüdüh Hz. Süleyman’a geldi, canlı ve emin bir şekilde konuştu ve bildiklerini ona arz etti. Hz. Süleyman da onun sözünün araştırılmasına karar verdi. Eğer doğru söylüyorsa cezalandırılmayacak ve ihsanda bulunulacak; şayet yalan söylüyorsa cezalandırılacak ve değer verilmeyecek. İbnü'l-Arabî tefsirinde şöyle demiştir: “Yetkili kişinin, sorumluluğu altındakilerin özrünü kabul etmesi ve dış görünüşlerine göre onları cezalandırmaması gerekmektedir. Fakat şer’î bir hükümle ilgili ise Hz. Süleyman’ın yaptığı gibi imtihan etme hakkı vardır. Çünkü o, Hüdüh kendisine “Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm.”³¹ dediği zaman açgözlülük onu kıskırtmamış ve mal artırma sevgisi onu cezbe etmemiştir. Nitekim sözünün devamında şöyle söylemiştir: “Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm.”³² İşte o zaman duydukları Hz. Süleyman’ı sinirlendirmiş, Hüdüh’ün bir an önce sözünü bitirmesini, o batıl sözleri hak ile değiştirmek ve onları Allah Teâlâ’ya imana döndürmek için bilmediği şeyleri öğrenmeyi istemişti.”³³

Hz. Süleyman nöbetine geç kalmasına rağmen Hüdüh’ü dinlemekten kaçın-

²⁷ İbn Ebi Hatim 16229 no’lu hadis; et-Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVIII/34.

²⁸ Sebe 34/12.

²⁹ İbnÂşur, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, XXII/160.

³⁰ Sâd 38/38.

³¹ Neml 27/23.

³² Neml 27/24.

³³ İbn Arabî 3/1477.

madı. Hz. Süleyman onun bu durumundan yararlandı, hatta bütün Sebe halkı fayda gördü.

3.6. Sûratlı Karar Alma

Komutanlık, komutanın kararının hızlı ve kesin olmasını gerektirir. Gecikmeye mahal olmamalı, halkı ilgilendiren önemli kararlar geciktirilmemeli ve geleceğe ertelenmemelidir. Bu iş özellikle de dini bir iş ise geciktirilemez.³⁴ Peygamberimizden gelen sahih rivayet şöyledir: *“Ahiret işleri hariç her şeyde teennî ile hareket etmek iyidir.”*³⁵

Hz. Süleyman geciktirmeden Hudhüd'ü gönderdi çünkü iş ertelenemezdi. Milletlerin ve fertlerin hayatıyla ilgili kararlar ileri görüşlü, azimli ve kararlı kişilere ihtiyaç duyarlar.

3.7. İffetli Olmak ve Dinî Konularda Hediye Kabul Etmemek

Sebe Kraliçesi Hz. Süleyman'a hediye göndermişti. O-Allah Teâlâ'nın dinine inanan bir kimse idi- hediye kabul edemezdi, çünkü bu hediye masum değildi. Onlar hediye Hz. Süleyman'ın onları bulundukları küfür ve Allah Teâlâ yerine güneşe tapma halleriyle baş başa bırakması için göndermişlerdi. Peygamber Efendimiz'den de bu konuda şu söz nakledilmiştir: *“Size verilen hediyeyi alınız. Eğer o dindeki rüşvet ise kabul etmeyiniz.”*³⁶

3.8. Ordunun Gücünü Bilmesi

Hz. Süleyman Sebe Kraliçesinin tahtının getirilmesini arzu ettiğinde bunu ordusundan istedi ve Kur'an'ın bildirdiğine göre; şöyle dedi: *“(Hz. Süleyman), ‘Ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?’ dedi.”*³⁷ Daha sonra Hz. Süleyman taht gelmeden önce -Allah Teâlâ'nın yüce kudretini bilmek ve nübüvvetine şahit olmakla birlikte- Allah Teâlâ'nın sadece kendisine verdiği harikulade olaylara yöneldi.

Hz. Süleyman, neler yapabileceklerini öğrenmek için durumu ordusuna ilettili. Cinlerden bir İfrit, Hz. Süleyman'ın oturduğu yerden kalkmadan tahtı getireceğini söyledi. Kitaptan bilgisi olan birisi de göz açıp kapamadan tahtı getireceğini söyledi. Dediği gibi de getirdi. Bu komutanın ordusunun gücünü ve her birinin neler yapabileceğini bilmesine bir işarettir. Eğer bu mümkün değilse ordusuna, güçlerini kendisine bildirmeleri için emirler versin.

Buraya kadar anlatılanlardan Allah'ın (c.c.) peygamberi Hz. Süleyman'ın mü-

³⁴ Buradaki sözlerle arkasından zikredilen hadis çelişkili gibi görünmektedir. Kanaatimizce toplumun menfaatine uygun olarak alınan kararlar ahirette sevaplı işler kabilinden değerlendirilmiştir. (Çevirenin Notu)

³⁵ Ebu Davud, Edeb, 11; Hakim I, 62. Hadis sahihtir.

³⁶ İbn Hacer, el-Metalibu'l-Âliye, 4468. Bu hadisi İshak ve Ahmet b. Meni' rivayet etmiştir. Raviler sikadır.

³⁷ Neml 27/38.

min bir toplumu yönetmede zaman ve dini açıdan iki önemli görevi yerine getirdiği açıktır. Allah onun eliyle beldeleri fethetmiş, insanları doğru yola sevk etmiştir, parlak bir medeni kalkınma gerçekleştirmiştir. İbret almak isteyenler için onun kâinâtı hala durmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

Ordular, Özellikleri Ve Yaptıkları Önemli İşler

Kur'an Hz. Süleyman'ın ordusundan biraz ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. Onların özelliklerini, sıfatlarının bir kısmını açıklamış ve bazı işlerini zikretmiştir. Bu bölümde ordunun çeşitlerini, önemli özelliklerini ve işlerini ele alacağım. Bunlar şu şekildedir:

Orduların Çeşitliliği

Hız. Süleyman'ın memleketinde ordular tek cins değildi; insanlar, cinler ve kuşlar olmak üzere üçe ayrılıyordu. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'da şöyle buyurur: "Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları onun önünde toplandı. Hep birlikte düzenli olarak sevk ediliyorlardı."³⁸ Âyet-i kerimenin; cinleri, bu üç ordunun en âsileri olarak takdim ettiği ve komutanın ordusuna tam hâkim olması gerektiğini açıklamak sadedinde geldiği düşünülebilir. Cinler inatçı/âsî olmaları ile birlikte ordunun en çabuk toplananıdır. Sonra ikinci olarak insanların zikredilmesi onların sorumluluk vb. durumlarda cinlere benzemelerinden dolayıdır. Her bir gurubun özel görevi vardır; kuşların görevi bilgi toplamak ve mektupları getirip götürmek, insanın görevi savaşmak, cinlerin görevi ise manevi işlerdir. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.

Bu âyetler ordunun sınıflarını genel olarak açıklayınca diğer âyetlerde de söz konusu sınıfların her biriyle ilgili misaller verilmiştir. Hz. Süleyman yerinden kalkmadan Sebe Kraliçesinin tahtını getireceğini söyleyen cinlerden ifrit bunlardan biridir. Allah Teâlâ Şöyle buyurur: "Cinlerden bir ifrit, 'Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim' dedi."³⁹ Orada kitaptan bilgisi olup Hz. Süleyman'ın göz açıp kapamasından evvel tahtı getireceğini söyleyen biri vardı: "Kitaptan bilgisi olan biri, 'Ben onu, göz açıp kapamadan önce getiririm' dedi."⁴⁰ Bunların yanı sıra bilgi toplayan, Sebe Kavmi ve yurtlarını keşif görevini yerine getiren ve Peygamberin mektubunu onlara ulaştıran Hüdüd vardı.

Barış Konusundaki En Belirgin İşleri

Orduların görevleri çeşitli olup sadece savaşla sınırlı değildi. Hatta toplumun

³⁸ Neml 27/17.

³⁹ Neml 27/39.

⁴⁰ Neml 27/40.

kültürel/medeni kalkınmasına katılıyorlardı. Bu da sanayi ürünleri ve diğer madde-lerin üretimine katılmakla olmuştur. Kur'an orduların bazı kısımlarının sanayi türü kalkınmaya katılımlarından çokça bahsetmiştir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

İnşaat (Mimari Kalkınma)

Hz. Süleyman'ın ordusunun niteliği ile ilgili Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytanı...”⁴¹ Âyetteki “الْبَنَاءُ” kelimesi “فَعَالٌ” vezninde olup bina yapan işçiye verilen isimdir. Bina yapma işindeki ustalıklarına delâlet etmesi için mübalağalı ismi fail sıygasında gelmiştir. Onların yaptıkları binaların ayrıntısı başka âyetlerde anlatılmıştır. Bunlardan birisi şöyledir: “Cinler, Hz. Süleyman için dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyorlardı. Ey Davûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır.”⁴²

Ordunun yaptığı bina çeşitlerinin bir kısmına örnek; mihraplardır. Âyetteki ‘مَحَارِبٌ’ lafzı ‘مَحْرَابٌ’ kelimesinin çoğuludur, o da güzel bina anlamındadır. Mücahid; ‘مَحَارِبٌ’ kelimesinin saray dışındaki binalar, Dahhak; mescitler, Katâde; mescitler ve saraylar, İbn Zeyd ise meskenler olduğunu söylemiştir.⁴³

Lafzın delaletinden ve siyakından söz konusu kelimenin ister ibadet yerleri, isterse oturlan saraylar olsun büyük binalar anlamına geldiği gayet açıktır. Binalar büyüklüklerinden dolayı yüksek olurlar ki Allah Teâlâ'nın şu sözü bunu göstermektedir: “Sen, o davacıları haber aldın mı? Hani Davud'un ibâdet ettiği yerin duvarına tırmanmışlardı.”⁴⁴ Hz. Süleyman'ın yaptığı binaları tarih kitapları heykel olarak isimlendirmiştir. Müellifler binanın özellikleri ve yapımına katılan ordunun sayıları konusunda fazla söze ihtiyaç bırakmayacak derecede ayrıntıya dalmışlardır. Ancak, şu kadarını söyleyelim ki bu bina Hz. Süleyman zamanındaki medeniyetin büyüklüğünü göstermektedir.

Dalgıçlık (Denizcilik)

Allah Teâlâ bu konuda şöyle demiştir: “Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytanı...”⁴⁵ Bir başka ayette de; “Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik. Hep onları zapt eden bizdik.”⁴⁶ buyurmuştur.

Âyetteki ‘غَوَّاصٌ’ kelimesi ‘فَعَالٌ’ vezninde bir mübalağa sıygasıdır. Rağb bu ke-

⁴¹ Sâd 38/37.

⁴² Sebe 34/13.

⁴³ İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, VI/500.

⁴⁴ Sâd 38/21.

⁴⁵ Sâd 38/37.

⁴⁶ Enbiya 21/82.

limeyi şöyle açıklar: ‘الْعَوَصُ’ suyun içine girip oradan bir şey çıkarmak anlamındadır. Maddi bir konuda ya da bir bilgide olsun kapalı bir şeye atılıp onu çıkaran herkeşe ‘غَائِصٌ’ denir. ‘غَوَّاصٌ’ ise söz konusu işi çok yapan kimsedir.⁴⁷

Bazı müfessirler denizden inciyi çıkaran ilk kişinin Hz. Süleyman olduğunu söylemektedirler.⁴⁸ Haber ister doğru ister yanlış olsun, kesin olan şu ki şeytanlar kendileri için değil Hz. Süleyman için dalgıçlık yapıyorlardı. Bu konuda da son derece mahir idiler, onların işi tam ve fazlasıyla yaptıklarını ve bu yaptığı işlerin de çokluğunu ifade eden bir şekilde mübalağa sıygası ile nitelendirilmeleri bunu vurgular.⁴⁹ Dolayısıyla buradaki mübalağadan kasıt hem dalma işini çok yapmak hem de denizden çok şey çıkarmak olur. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.

Güçlü ve Ağır Sanayi (Sinaî Kalkınma)

Kur’an’ın, Hz. Süleyman’ın ordusunun yaptığını söylediği çok sayıda sanayi çeşidi şöyledir:

a. Heykeller (Süsleme Sanatı)

Bu hayvan vb. bakır, mermer gibi maddelerle heykelleri yapılan her çeşit kaptır. Bu sanat, bilindiği gibi, Hz. Süleyman şeriatında caizken bizim şeriatımızda caiz değildir.

b. Havuz Gibi Çanaklar (Geçim Aletleri Sanatı)

“جَفَنٌ”, “جَفَنٌ” kelimesinin çoğuludur, içine yiyecek konan büyük kaptır. “جَوَابٌ” ise “جَابِيَةٌ” kelimesinin çoğulu olup içinde su biriktirilen havuz anlamındadır.⁵⁰ Mana şudur; içerisine yiyecek konan bu çanaklar devenin su içtiği büyük havuzlar gibidir.

c. Sabit Kazanlar (Ağır Madeni Sanatlar)

“الْقَدُورُ”, “قَدْرٌ” kelimesinin çoğulu olup içinde yemek pişen kap anlamındadır. “رَاسِيَاتٌ” denmesi yerinde sabit ve hareket ettirilemez olmasıdır. Bu da onun hacminin büyüklüğüne delildir.

d. Diğer İşler

Bu işler genel anlamda şu âyetle zikredilmektedir: “Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik. Hep onları zapt eden bizdik.”⁵¹ Bu işler ibadethaneler, heykeller vb. olabilir. Hz. Süleyman ile Sebe Kraliçesinin hikâyesinde Hz. Süleyman’ın ordusunun yaptı-

⁴⁷ Râğib, el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî (425/1031), Müfredatü Elfazî'l-Kur'an, I/169.

⁴⁸ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Bahru'l-Muhîr, Lübnan/Beyrut, 1422/2001, (tah. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Müavvid), VII/382.

⁴⁹ Ebu'l-Bekâ el-Küfî Şöyle söylemiştir: Mübalağa sıygası iki kısımdır: Birincisi mübalağanın fiilin çokluğuna göre, ikincisi ise mefullerin çokluğuna göre yapılmasıdır. el-Küllîyyat, s.1372.

⁵⁰ et-Taberî, Câmiu'l-Beyan, XX/64.

⁵¹ Enbiya 21/82.

ğı bir saraydan bahsedilir. O Öyle büyük bir saraydır ki Sebe Kraliçesini şaşırtır, ni- tekim son derece akıllı ve zeki olmasına rağmen onu derin bir su zanneder.

Bazı müfessirler bu âyetin genel yorumunda Hz. Süleyman'ın ordusunun yapı- tığı diğer sanatlara da yer vermişlerdir. Râzî (ö.606/1209) bu yapılanların “Ha- mamlar, aydınlatıcı maddeler, yel değirmenleri, kristal şişeler ve sabunlar”⁵²oldu- ğunu söylemektedir. Bu rivayetin sahih bir senedi yoktur. Tarihi açıdan doğru ol- sun ya da olmasın âyetin lafzı umumdur, bu da o parlak dönemde mevcut olan pek çok sanatın varlığını ifade eder.

Savaş Katılma

Buraya kadar yapılan işler barış zamanında olanlardı, ordunun aynı zamanda askeri alanda da görevleri vardı. Hz. Süleyman'ın ordularından daha önce bahsi geçmeyen atlar vardır. Âyette Hz. Süleyman'ın onlara nasıl şefkat ettiği ve cana yakın davrandığı şöyle anlatılır: “Hani ona akşamüstü bir ayağını tırnağı üstüne di- kip üçayağının üzerinde duran çalımlı ve soylu atlar sunulmuştu. Hz. Süleyman, “Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim” dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman , “Onları bana geri getirin” dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı.”⁵³ Bu âyetlerde atları vasfetmek için iki sıfat getirilmiştir: “صافنات” ve “جیاد”. “الصافنات” iki ayağı üzerine durabilen demektir. “الجیاد” ise “جواد” kelimesinin çoğulu olup iyi zıplayan anla- mındadır. Zemahşerî (ö. 538/1143) de şöyle der: “Atların iki ayağı üzerine dura- bilmeleri ve hızlı koşmaları anlamına gelen kelimelerle nitelendirilmeleri iki önemli sıfatı kendilerinde toplamak içindir: Duran ve akıp giden. Yani durduğunda son de- rece sakin ve huzurlu; koştuğunda da oldukça hızlı ve hafiftir.”⁵⁴

Bu güzel atlar Hz. Süleyman'a akşam vakti getirildi. O bu atları çok severdi, onun bu sevgisi Allah Teâlâ'yı sevdiği ve dininin sancağını yücelttiği içindi. Çünkü atlar cihad aracı ve kıyamete kadar bütün hayrın halkasıdır. Sevinçli bir şekilde onları gözetledi, gözden kaybolunca onların tekrar geri getirilmelerini emretti ve boyunlarını ve bacaklarını okşadı. Bu anlatılanlar atlara değer verme, onları yü- celtme, daha önce geçtiği gibi ordunun emirleri hemen dikkatlice yapmalarını açıklama, atların durumlarıyla ilgilenme ve onlarla mesrur olma kabilindendir.⁵⁵

Bütün bunlar Hz. Süleyman nezdinde cihad unsuru, zafere ulaşmanın ve yer- yüzünde Allah Teâlâ'nın dinini yaymanın aracı olmaları itibarıyla atların konumu- nun keyfiyetini açıklamaktadır.

⁵² er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XXII/175.

⁵³ Sâd 38/31-33.

⁵⁴ ez-Zemahşerî, Keşşâf, IV/92.

⁵⁵ Ebu Hayyan şöyle demiştir: “Bu söz peygamberlerin konumlarına uygun olan sözdür. Cumhura ait olan sözler uygun değildir. Çünkü onun kıssasında peygamberlere nispeti uygun olmayan sözler yoktur.” Bahrul'l-Muhit, VII/380.

Kur'an'da Hz. Süleyman'ın ordusunun savaş için her an teyakkuz durumunda olduğunun delilleri mevcuttur. Hz. Süleyman'ın, kıssada Sebe kavmine gönderdiği elçilere söylediği söz bunu göstermektedir: "Sen onlara dön. Andolsun, biz onlara, karşı koyamayacakları ordularla gelir ve onları oradan aşağılanmış ve küçük düşürmüş olarak çıkarırız."⁵⁶

Kur'an, Hz. Süleyman'ın ordularının savaştıklarını zikretmemekle birlikte onların kuvvetini, düzenini ve her an savaşa hazır olduklarını bildirmektedir. Bu askeri kuvvetin görevi caydırmak/mani olmaktır. Yani herhangi bir savaş/çatışma olmasa bile düşmanları korkutmak ve onların kalplerine korku salmaktır.⁵⁷

Ordunun Kur'an'da Hz. Süleyman'la Olan Hikâyelerinden Çıkarılan Nitelikleri

Tertip Ve Düzen

Daha önce geçtiği gibi bu cinler, insanlar ve kuşlardan oluşan ordunun tertibinde ve "يوزعون" diye nitelendirilmesinde görülür. Bu kelime 'baştan sona kadar hepsini hapsedmek' anlamındadır. Abdülhamid b. Bâdis şöyle söylemiştir: "Yürüyüş halinde düzenden çıkmaları engelleniyordu. Önde olanlar kendilerinden hemen sonra gelenlerin, onlar da kendilerinden sonrakilerin düzeni bozmalarına mani oluyorlardı. Aynı şekilde sağdan ve soldan saftan çıkmalarına engel olunuyordu. Çünkü "وزعه عن الشيء" bir şeyden alı koymak, engellemek anlamındadır.

Kurtubî (ö. 671/1273) de şöyle demiştir: "Bu âyette imanın ve yöneticilerin insanların birbirlerine zarar vermelerine engel olmaları gerektiğine delil vardır. Çünkü yöneticiler bunu tek başlarına yapamazlar."

Ordunun Saygınlığı

Bu saygınlık, insanların bu ordunun hiçbir kimseye -hatta hayvan veya küçük bir böcek bile olsa- zulmetmeyen bir ordu olduğunu bilmesiyle olur. Nitekim, şayet kendilerini ezecek olursa Hz. Süleyman'ın ordusunun ömrünü karınca şöyle dile getirir: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Hz. Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler"⁵⁸ Eğer böyle bir şey gerçekleşirse ordu için mazur kabul edilir. Bu âyet ordunun, kendilerine zarar ya da fayda vermeyen küçük bir şey de olsa hiçbir mahlûka eziyet etmediklerini ifade eder. Bu aynı zamanda her ortamda Hz. Süleyman'ın ordusunun bilinen saygınlığına delil teşkil eder.

Ordunun Maksadının Açık Olması

Allah Teâlâ'ya ibadet ve tevhid Hüdühüd'ün bilincine yerleştirilmiştir. Bundan dolayı Sebe kavminin güneşe tapmalarını hoş görmemiş, bu kavmin durumunu

⁵⁶ Neml 27/37.

⁵⁷ Bu Rasûlüllah (s.a.v.)'in "Ben bir aylık mesafeden düşmanıma korku salmakla yardım olundum" sözüyle çelişmez. (Buharî, Cihad, 122). Çünkü O'nun sözünden maksat sadece korku değil, yardım ve zaferdir. Bk. el'Bedru'l-Aynî, Umdetu'l-Karî, XIV/235.

⁵⁸ Neml 27/18.

öğrenmenin insanların hidayet bulmasını seven Hz. Süleyman'ın kalbine sevinç vereceğini bildiği için huzura çıkmaya gecikmiştir. Daha sonra Hüdhüd, şeytanın onların kötü işlerini ve yaptıklarını kendilerine güzel gösterdiğini, ibadet edilmeye yalnızca Allah Teâlâ'nın hakkı olup bunun mümkün olduğunu, kraliçenin büyük bir tahtı olsa da Allah Teâlâ'nın arşının daha büyük olduğunu beyan etmiştir. Bütün bunlarda ordunun açıkça itikadi eğitimden geçtiğine delil vardır.

Pozitif Olmak ve Komutana Görüş Beyan Etmekten Korkmamak

Hüdhüd – o da Hz. Süleyman'ın ordusundan olup - girişimci/atılğan biri idi. Orduya su bulma göreviyle yetinmedi, o bu görevinin ötesinde doğru yolda olmayan kavimlerin durumlarını araştırmaya koyulmuş ve onların din ve dünya işleriyle ilgili durumlarını Hz. Süleyman'a bildirirken en uygun ifadeleri kullanmıştır. Kraliçeyi, hâkimiyetinin kapsamını, tahtının büyüklüğünü, dini durumlarını öğrenmiş ve gördüklerinin tamamını komutanına anlatmıştır. Kurtubî (ö. 671/1273) “Bu âyette eğer meseleleri iyice araştırır ve bilgisinden emin olursa küçüğün büyüğe, öğrencinin öğretmene ‘sende olmayan bilgi bende var’ demesinin caiz olduğuna işaret vardır.” der.⁵⁹

Emirleri Yerine Getirmede Sürat ve Dikkat

Bu durum Hz. Süleyman'ın Hüdhüd'e mektubu götürüp Sebe kavmine bırakması ve sonra geri durup ne sonuca varacaklarına bakması emrinde açıkça görülür. Bunlar Hüdhüd'ün süratli ve dikkatlice yaptığı pek çok işten bir kaçıdır. Âyetler Hüdhüd'ün mektubu alması ve götürmesini zikretmemiştir, çünkü bu açıklamaya ihtiyaç duymayacak derecede malumdur ve Kur'an veciz bir eserdir.

Aynı şekilde bu Hz. Süleyman'ın ordusundan Sebe Kraliçesinin tahtını getirmelerini istemesinde ortaya çıkar. Kitaptan bilgisi olan birisi bunu kabul etti ve göz açıp kapama süresinden daha kısa bir zamanda emri yerine getirdi.

Ordunun Yoğunluğu, Çokluğu ve İyi Hazırlanması

Her aklı başında kimse ordunun güçlü olmasının kalkınmanın unsurlarından olduğunu bilir. Şayet orduların çeşidi ve sayısı çok olursa bu düşmanlar için daha korkutucu ve onlara saldırıda daha zarar vericidir. Bu da orduların cin, insan ve kuş olarak çeşitli olmasında ve aynı şekilde Hz. Süleyman'ın Sebe Kraliçesini şu şekilde tehdit etmesinde görülür: “Sen onlara dön. Andolsun, biz onlara, karşı koymayacakları ordularla gelir ve onları oradan aşağılanmış ve küçük düşürülmüş olarak çıkarırız.”⁶⁰

İşte bu tehdit ordunun çokluğuna, savaşa iyi bir şekilde hazırlandıklarına ve Hz. Süleyman'ın onların gücüne güvendiğine delildir. Nitekim daha önce anlatılan komutanın ve ordunun, dünya ve ahiretin saadetini sağlayacak imanî, ilmî ve mi-

⁵⁹ el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkamü'l-Kur'an, XVI/136.

⁶⁰ Neml 27/37.

marî alanları kapsayan medenî kalkınmayı gerçekleştirmedeki rolleri de bunu ifade etmektedir.

SONUÇ

Biz burada Hz. Süleyman'ın kıssasına ve ondan çıkarılacak derslere kısaca değindik. Hz. Süleyman'ın İslam'ın önderliğinde parlak bir kalkınmayı nasıl gerçekleştirdiğini ve pek çok yerde Kur'an'ın kaydettiği bu muhteşem medeniyet örneklerini ortaya koymak için kalkınmanın unsurlarını nasıl tamamladığını müşahade ettik.

Gerçek şu ki Hz. Süleyman'ın kalkınma hamlesi İsrailoğulları içinde Hz. Musa'nın vefatından sonra yapılan kalkınma hamlelerinin ikincisi sayılır. O dönemin "Krallar Dönemi" diye isimlendirilmesine sebep olan temel rolü ilk olarak Hz. Davud oynamıştır. Söylendiği gibi iki kıssa arasında umum/genellik, husus/özellik ve şekil yönünden farklılıklar vardır.

İlim ve hikmetin verilmesi konusunda ortaklırlar. Nitekim Allah Teâlâ bu konuda ilgili ayetlerde şöyle buyurur: "Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik."⁶¹ "Andolsun! Biz Davud'a ve Süleyman'a ilim verdik."⁶² "Davud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk."⁶³ Aynı şekilde psikolojik özelliklerde ve inançla ilgili hususlarda benzerdirler ki bu da Allah Teâlâ'ya güzel bir şekilde sığınmalarında ortaya çıkmaktadır. Hz. Davud hakkında: "Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Davud'u hatırla. O, Allah Teâlâ'ya çok yönelen bir kimse idi."⁶⁴ denilirken, Hz. Süleyman hakkında da "Davud'a Süleyman'ı bağışladık. O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, Allah'a çok yönelen bir kimse idi."⁶⁵ diye söylenmiştir. Her ikisi de derecelerinin yükseltilmeleri için imtihana tabi tutulmuşlardır: Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "Davud, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah Teâlâ 'a yöneldi."⁶⁶ Allah (c.c.) Hz. Süleyman hakkında da şöyle buyurmuştur: "Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi."⁶⁷

Bazı hususlarda birbirlerinden farklıdırlar; Hz. Davud'a demir yumuşatılmışken Hz. Süleyman'a bakır su gibi akıtılmıştır. Belki de bu konudaki hikmet, şüphesiz Allah Teâlâ daha iyisini bilir, Hz. Davud'un savaştan biri olmasıdır. Nitekim Kur'an

⁶¹ Enbiya 21/79.

⁶² Neml 27/15.

⁶³ Enbiya 21/78.

⁶⁴ Sâd 38/17.

⁶⁵ Sâd 38/30.

⁶⁶ Sâd 38/24.

⁶⁷ Sâd 38/34.

onun Talut ile savaşını ve Calut'u öldürdüğünü⁶⁸ anlatmakta ve savaş esnasında kendisini koruyacak olan zırhın, yapımını öğrendiği sanatlardan biri olduğunu zikretmektedir: “Bir de Davud’a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun. Şimdi siz şükrediyor musunuz?”⁶⁹ Yine bir başka âyetle şöyle buyurmaktadır: “Andolsun, Davud’a tarafımızdan bir lütuf verdik. ‘Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin’ dedik ve ‘(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur’ diye demiri ona yumuşattık. ‘Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm’ diye vahyettik.”⁷⁰ Bu âyetle ifade edilen zırh yapım işi harp sanayine işaret etmektedir. Demirin harp sanayinde kullanılan en kuvvetli maddelerden olduğu bilinmektedir. Nitekim Kur'an, “Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri yarattık (ki insanlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve Resûllerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁷¹ sözüyle buna işaret etmektedir. Buradaki “بَاسٌ” azap ve şiddet anlamındadır, müfessirler de harp aletlerinin bu yüzden edinildiğini söylemektedirler.⁷² Hz. Süleyman’a verilenler ise onun gerçekleştirdiği kalkınmayla uyumlu unsurlardır.

Hz. Davud’un İsrailoğullarının askeri kalkınmasının kurucusu olduğunu söyleyebilirim. Bu da Bakara suresinde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı gibi onun, İsrailoğullarının yurtlarından çıkartıldıktan sonra tekrar oraya döndürülmeleri olayına katılması ve Calut'u öldürmesiyle olmuştur. Hz. Süleyman ise medeni kalkınmanın kurucusudur. Bunu da büyük binalar, heykeller ve billurla döşenmiş saraylar, büyük çanaklar ve iri kazanlardan oluşan lüks geçim araçları yapmakla gerçekleştirmiştir. Bu da bol miktarda mal olduğunu ve medeniyetin zirvesine ulaştığını göstermektedir. Bütün bunlar sosyal hayatta medeniyetin ve maddi kalkınmanın göstergeleridir.

Belki de Hz. Süleyman, döneminde güvenin yaygınlaşması ve devletin harici düşmanların tehdidinde maruz kalmamaları sebebiyle kendisini bu kocaman yapıları inşa etmeye vermiştir. Daha önce Hz. Davud maddi kalkınmayı gerçekleştirmesi için Hz. Süleyman'a yeryüzünü hazır hale getirmiştir. İlk kurucu ile ondan sonra gelen arasındaki farklılıktaki belirgin özellik budur. Kevnî sünnet, devleti ilk kuranın kendisini güvenlik araçlarını güçlendirmeye, dış güçlerle ve devlete karşı çıkanlarla savaşmaya adanması dolayısıyla da medeniyet vb. şeylerle meşgul olamaması şeklinde cereyan etmiştir. İkinci kurucu veya arkasından gelen ise medenî kalkınma ve çeşitli şekilleriyle bu kalkınmanın çemberini genişletmek için önünde hazır bir yol bulur. Buna en güzel misal Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer'in –

⁶⁸ Bakara 2/251.

⁶⁹ Enbiya 21/80.

⁷⁰ Sebe 34/10-11.

⁷¹ Hadid 57/25.

⁷² el-Alûsî, Rûhu'l-Meânî, XXII/188.

farklılıklarla birlikte- hayatlarıdır. Hz. Ebu Bekr'in halifeliliğinin tamamı dinden dönenleri, zekât vb. vermeyenleri cezalandırmakla geçmiştir. Hz. Ömer gelince kendisini daha fazla fütühata verdi ve İslam devletinin tamamlayıcısı olan divanları ve idari teşkilatı kurdu. Yine Ebu'l-Abbas Seffah ve Bağdat'ın kurucusu Ebu Cafer Mansur da buna misal teşkil eder. Abbasî devletinin kuruluşunda da aynen böyle olmuştur.⁷³

İki kıssa arasındaki farkın şekli düşünüldüğünde Hz. Süleyman kıssasında ordu unsurunun-çeşitliliğiyle birlikte-Hz. Davud kıssasının aksine pek çok yerde sahneye çıktığı görülür. Belki de bunun sebebi – Allah Teâlâ en iyisini bilir- Hz. Davud zamanında sanayinin ön planda olmasıdır. Allah Teâlâ demiri ona yumuşattı, o da geniş, uzun zırhlar yaptı. Hz. Süleyman'a gelince Allah Teâlâ onun için de bakırı sel gibi akıttı. Fakat sanayi ürünlerinin ve iş alanlarının çeşitliliği ordunun bu alanlardaki rolüne bir göz atmamızı gerektirdi. Buna ilaveten 'ordu' bahsinde Hz. Süleyman'a verilen bir başka nimet olan cinlerin onun emrine verilmesi meselesini de açıkladık. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.

Hz. Davud ve Hz. Süleyman'a iktidar verilmesinde güzel dersler vardır. Devletin haricî düşmanların tehdidinden uzak olması, Allah Teâlâ'nın dinini yayma ve güvenli bir şekilde yeryüzünde yerleşmesini sağlamanın önemli etkenleri olarak düşünülebilir. Hz. Süleyman'ın Sebe Kraliçesiyle olan hikâyesi bunu göstermektedir. Burada aynı zamanda Allah'ın ordularının ancak İslam davetine hizmet ettiğine, zafer/yardım fikrinin oluşması ve yerleşmesi için çalıştığına delil vardır.

Hz. Davud'un Calut ile olan hikâyesi mazlumlara yardım etmek, gasp edilen toprakları kendilerine geri vermek ve yeryüzünün fesatçı zorbalarından emin olmak için savunma savaşı yapılmasına delildir.

Hz. Süleyman döneminde İslami kalkınmanın işaretleri hakkındaki araştırmamızın sonunda en önemli hususları şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu kalkınma, onu gerçekleştirmek için rolünü en iyi şekilde oynayan insanlarıyla, cinleriyle, kuşlarıyla ve diğer mahlûkat ile toplumun her kesiminin katıldığı genel bir kalkınmadır.

2. O medeni ve ilmi olarak takdim edilmesinde döneminin ve zamanının önüne geçmiş olan bir kalkınmadır. Sebe Kraliçesi akıllı ve zekâsına rağmen sarayın güzelliği karşısında boyun eğmek durumunda kalmış, köşkü görünce onu (zeminini) derin bir su sanmış ve eteklerini toplamıştır. Çanaklar, kazanlar ve diğerlerinde de benzer şeyler söylenebilir.

⁷³ Bundan daha iddialısı şudur ki bu dönem devletin doğuşuyla yetinmez, fikirlerin ve ıslahatçı çağrılarının doğuşunu kapsar. ıslahatçı çağrılarının birinci kurucusu insanlar arasında fikirlerin güçlenip yayılması ve şüphelerin giderilmesiyle ilgilendir. Kendisinden sonra gelen ise fikir üretimiyle ilgilendir. Sunumu sakın ve fikirlerinin etkisi de daha kapsamlı olmuştur. Eski zamanda da günümüzde de durum hep böyledir.

3. Bugün medeni ve ilmi kalkınmaya bakan kimse onun en önemli unsurlarının ulaşım ve bilgiye hızlı erişim olduğunu görür. Bu durum Hz. Süleyman'ın kıssasında çok açıktır. Gerek Hüdhüd meselesinde olduğu gibi bilgi edinme işinde, gerek taht hadisesindeki gibi bilgilerin ve varlıkların naklinde, gerek memleketinin her tarafına gitmek için rüzgârın Hz. Süleyman'ın hizmetine verilmesinde ve gerekse o gün için caiz olan heykel yapımındaki sanatsal ilerleme alanlarında bu açıkça görülür.

4. Bu kalkınma; öncekiler, o dönemdekiler ve kıyamete kadar gelecek insanlar için bir mucizedir. Bu yüzden Hz. Süleyman şöyle dua etmiştir: “Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye lâıyk olmayacak bir mülk (hükümlerlik) bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!”⁷⁴ Peygamberimiz (s.a.v.)’den sahih bir rivayetle geldiği gibi Allah Teâlâ onun duasını kabul etmiştir: *“Davud oğlu Süleyman, Beyt-i makdis’in yapımını bitirdikten sonra Allah’tan üç dilekte bulunmuştur: Allah’ın hükmüne uygun düşecek şekilde hüküm vermek. Kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak mülk ve saltanat. Mescid-i Aksâ’ya sırf namaz kılmak niyetiyle gelenlerin analarından doğdukları gündeki gibi günahsız hale gelmeleri. Allah Süleyman’a bunlardan ilk ikisini vermiştir, üçüncü niyâzının da kabul edilmiş olmasını ümit ediyorum.”*⁷⁵ Bunun için Hz. Süleyman’ın kalkınma örneği hiçbir kimsenin güç yetiremeyeceği ve onun seviyesine ulaşamayacağı yüksek bir makamdır.

5. Bu kalkınmanın en belirgin vasfı şekil ve maksat yönünden açık olmasıdır. Bütün yönleriyle kalkınma, beldelerin ve kulların menfaatini sağlar ve insanları Rablerine ibadet ettirir.

6. Bu değerli medeni kalkınmada şükür unsuru ön plana çıkmaktadır. Herkes Rabbine sözlü dua değil fiili dua yapar: “Ey Davûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır.”⁷⁶ Bu büyük nimetin şükrü onu Allah Teâlâ’nın emrettiği yerlere harcamakla olur. İslami kalkınmanın özü budur; oyalanan değil kul olan, yıkan değil yapan, kâinatın Rabbinin istediği gibi dünyayı imar eden, sebeplere yaşıyan ama müsebbip olan Allah Teâlâ’yı unutmayan bir kalkınma.

7. Bu kalkınma Rabbanî bir kalkınmadır ve bunun öncülerinin armağanı da iki cihanda mükâfatlandırmak için Allah Teâlâ’ya yakınlık ve O’na güzel bir dönüştür. Nitekim Allah Teâlâ “Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.”⁷⁷ buyurmaktadır.

Allah Teâlâ’dan bizi en güzel dönüşle rızıklandırmasını diliyorum. Başarı Allah

⁷⁴ Sâd 38/35.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, Sünen, II/174; Nesâî, Sünen, II/34; İbn Mace, Sünen, 1408. Abdullah b. Ömer b. el-As’tan rivayet edilmiştir, senedi sahihtir.

⁷⁶ Sebe 34/13.

⁷⁷ Sâd 38/40.

Teâlâ'dandır. Allah'ım! Efendimiz Muhammed'e, O'nun aline ve bütün ashabına salat eyle, selam eyle ve cümlesine bereketler ihsan eyle!.

Kaynaklar:

- » Alûsî, Şihâbüddîn, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Daru ihyai't-Tûrasi'l-Arabi, Beyrut.
- » Askalanî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *el-Metalibü'l-Âliyye bi Zevaidi's-Semaniyye*, Daru'l-Asime, Essuudiyye, 1419.
- » Askerî, Ebu Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- » Aynî, Bedruddin Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî*, Daru ihyai't-Tûrasi'l-Arabi, Beyrut.
- » Badis, Abdulhamid, *Mecalisü't-Tezkir*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhîd*, Lübnan/Beyrut, 1422/2001, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Müavvid.
- » İbn Arabî, el-Kadî Ebu Bekr, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Daru'l-Mearif, Mısır, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim.
- » İbn Asakir, el-Hafız Ebu'l-Kasım, *Tarihu Dimeşkî'l-Kebir*, Daru'l-Fikr, tah. Ali Şirî.
- » İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvir*, Daru't-Tunisiyye, Tunus, 1984.
- » İbn Kayyim, Muhammed b. Ebu Bekr, *Medaricü's-Salikin Beyne Menazili İyyake Na'büdü ve İyyake Nesteîn*, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut 1393/1973, tah. Muhammed Hamid el-Fakî.
- » İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1404.
- » Kufî, Ebu'l-Bekayyub b. Musa, *el-Külliyat*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1419/1998, tah. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî.
- » Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (760/1359), *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2006.
- » Râğib, el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî (425/1031), *Müfredatü Elfazi'l-Kur'an* Daru'l-Kalem, Beyrut, 1421/2000.
- » Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'n-Neşr/Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- » Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîl-l-Kur'ân*, 1420/2000, tah. Ahmed Şâkir ve diğerleri.
- » Zebidî, Muhammed Murteza, *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l-Hidaye, tah. Kurul.
- » Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (538/1144), *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Daru İhyaü't-Tûrasi'l-Arabiyyi, Beyrut, tah. Abdürrezzak Mehdî.

“JUDAISM “

YAHUDİLİK*

Joseph GAER** / Çev.: Osman Zahid ÇİFÇİ***

YAHUDİLİK: BİR ÇOK PEYGAMBERİN DİNİ

Dağılmış Millet

Bugün dünyada milyonlarca insan arasında; Yahudi olarak adlandırılan, İsrail'in çocukları diye bilinen, her yere dağılmış bir millet vardır.

Doğu ve batının en uzak yerlerinde bulunabilirler. Kuzey ve güneyin en uzağına gidebilirler, neredeyse insanın olduğu her yerde Yahudiler vardır.

Habeşistan'da en az o toprakların insanı kadar koyu renkte az sayıda Yahudi vardır.

Çin'de sarı derileri, çekik ve badem gözleriyle Çinlilere benzeyen az sayıda Yahudi vardır.

* “How The Great Religions Began” adlı eserin 243-283 sayfaları arasında bulunan “Judaism” bölümünün tercümesidir. Gaer, Joseph, How The Great Religions Began, Dodd, Mead & Company, New York, 1981.

** Asıl adı Joseph Fishman olan Joseph Gaer, 16 Mart 1897'de Moldova'nın kuzeyinde bir şehir olan Edinet'te (Yedinitz) doğmuş Yahudi bir araştırmacıdır. 1917'de Amerika'ya gelen Gaer, UC Berkeley'de çağdaş edebiyat alanında öğretim görevliliği yapmış, Federal Yazarlar Projesi'nde başeditörlük ve başaraştırmacılık gibi görevler üstlenmiştir. 1958 yılında Yahudi Mirası Vakfı'nı kurmuş ve yöneticiliğini yapmıştır. Yahudi tarihi ve Yahudilik ile ilgili çalışmaları bulunan Gaer, 7 Aralık 1969'da Amerika'da ölmüştür. Birçok kitabın yazarı olan Gaer'in en bilinen eserleri; “How The Great Religions Began” (1929) ve “Our Jewish Heritage” (1957)'dir.(Çevirenin Notu)

*** Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

İtalya'da esmer ve siyah gözlü Yahudiler vardır.

Kuzey Rusya, Kanada, İsveç ve Norveç'in kuzeyinde, sarı saçlı, beyaz tenli ve yeşilimsi gözlü Yahudiler vardır.

Danimarka'da, Almanya'da, İrlanda'da da Yahudiler vardır. Onlar da kızıl saçlı ve mavi gözlüdürler.

Daha sıcak iklimlerde kısa boylu ve koyu saçlı Yahudiler vardır.

Daha soğuk ülkelerde ise açık tenli ve uzun boylu Yahudiler vardır.

Filistin'deki Sion'un kızları ince ve uzundur. Fas ve Tunus'ta ise şişman Yahudiler vardır.

İtalyan Yahudi İtalyanca, İngiliz Yahudi İngilizce, Rus Yahudi Rusça, Çin Yahudi Çince konuşur. Bu insanlar farklı topraklarda karşılaştıkları zaman biri diğerinin dilini anlamaz. Buna rağmen birbirleriyle akraba olduklarını hissederek.

Onların konuştıkları dilin ve fiziksel görünüşlerinin farklılığına rağmen bu insanları birbiriyle akraba yapan nedir?

Dağınık halde olmalarına rağmen bu insanları bir arada tutan birçok faktör vardır ve bunlardan en önemlisi onların dinidir.

Zerdüştlüğün yüzyıllardır Hindistan'da ve diğer yabancı ülkelerde kalan takipçilerini nasıl bir arada tuttuğunu görürüz. İşte Yahudilerin gerçeği de budur. Yüzyıllar boyunca yeryüzüne dağılmış bir şekilde yaşadılar, buna rağmen dinleri canlı bir şekilde onları bir arada tuttu.

Bu küçük ve dağılmış ırkın zihinlerini bir arada tutan tuhaf din nedir? Bu din nasıl ortaya çıktı? Nerede gelişti ve ne öğretmektedir?

Dört Bin Yıl Önce

Yahudiliğin hikâyesi Yahudi milletin hikâyesidir ve uzun süre önce başladı.

Zerdüş'tün doğduğu yere uzak olmayan Keldani topraklarının Ur şehrinde, dört bin yıl önce Terah isminde bir adam yaşadı.

Terah, Keldani ülkesinin diğer insanları gibi bir putperestti. Kendi yaptıkları putlara tapan ve kendi ürettikleri şapkaları giyen insanların topraklarında Nahor'un oğlu Terah bir put yapıcısıydı. O, putları taştan ve çamurdan yapıp ardından onları bölgenin insanlarına satmaktaydı.

Terah'ın; İbrahim, Nahor ve Haran adlı üç oğlu vardı. İbrahim ve kardeşleri, inanışa göre, Fırat Vadisi'nin yeşil meralarında çobandılar. Fakat onlar bazen put yapımında yaşlı babalarına yardım ediyorlardı.

Putlara tapan diğer insanlar da bir şeyler yapıyordu. Onlar da kaba bir taşa, ıslak çamura veya bir başka maddeye kendileri elle şekil verebiliyorlardı. Kuzularıyla birlikte meralarda düşünmek için çok zamanı olan İbrahim ise, sabah kendi kendine yaptığı küçük bir tilki heykeline akşam diz çökmeyi ve dua etmeyi acayip gö-

rüyordu.

Bu çamurdan putların kutsiyeti, gücü, yeteneği nereden gelmişti? İbrahim meraklandı. Ancak bu sorularına yanıt bulamadı. Onun zihninde bir cevabın yerine diğer sorular geliyordu ve O, Ur'un papazlarına veya babasına bunları sormaya cesaret edemiyordu. Çünkü putların kutsallığından tereddüt etmek Keldani ülkesinde kabul edilen en büyük suçtu.

Bir gün İbrahim babasının dükkânında yalnız kaldı ve eline bir balta alarak bir tanesi hariç bütün putları ezdi. Sonra baltayı kırmadığı putun eline yerleştirdi. Daha sonra İbrahim, ne olacağını görmek için oturdu.¹

Biraz sonra yaşlı Terah geldi. Put stoklarının ezilmiş olduğunu görünce çok sinirlendi.

“Niçin bizim bütün putlarımızı kırdın?” diye oğluna sordu.

İbrahim: “onları ben kırmadım baba karşıdaki put diğerleriyle tartıştı ve öfkeyle baltayı alarak onların hepsini yok etti, gördüğün gibi” diye cevap verdi.

Terah: “Bu doğru değil, sende biliyorsun ki bu putlar tartışamaz, dövüşemez ve hareket edemezler. Bunu sen yaptın” diye bağırды.

İbrahim: “Eğer senin dediğin gibiyse ki bu putlar hiçbirşey yapamaz, onlar ne işe yarar?” diye sordu.

Terah, daha önce putlar hakkında böyle sorgulayıcı bir soru hiç duymamıştı. Ne diyeceğini ve ne cevap vereceğini bilemedi, homurdanarak; “Niçin bu kadar çok kişi putperest?” diyebilirdi.

İbrahim; “Onların gözleri var ama göremezler, onların kulakları var ama duyamazlar, onların elleri var ama hareket edemezler, onların hiçbir şeye faydası yok. Onları bunun için kırdım baba, putlara ibadet edilmez!” dedi.

Hayatının tümünü bir putperest olarak geçiren Terah; “Öyleyse insanlar neye tapmalı?” diye sordu oğluna.

İbrahim; “Güneşi, ayı, yıldızları yaratan; mevsimleri birbiri ardına getiren, bize yağmuru veren, zengin çayırardan meraları oluşturan, koyunlardan kuzuları meydana getiren Tanrı'ya tap” dedi.

Bu sözler, o günlerde, bir putperestin oğlunun söylemeye cesaret ettiği acayip sözlerdi. Terah'ın en büyük oğlunun babasının putlarına yaptıkları ve onlar hakkında söyledikleri Ur'da duyulduğu zaman, İbrahim ve ailesinin o topraklarda uzun süre kalması güvenli değildi.

¹ Hz. İbrahim'in putları kırma hadisesi, Kur'an-ı Kerim'de Enbiya Suresi 57-70 ayetleri arasında yer almakta, Tevrat'ta ise yer almamaktadır. Tercümenin müellifi, muhtemelen, bu kıssayı eserine alırken İslami kaynaklardan yararlanmışır. (Çevirenin Notu)

Bu yüzden İbrahim, eşi, akrabalarının bir kısmı, onların erkek ve kadın köleleri, sığır ve koyun sürüleri ve bütün mal varlıklarıyla birlikte doğdukları yerden çıkıp; kuzeye, Kenan diye adlandırılan yere doğru yürüdüler.²

Kenan'ın insanları, İbrahim'i ve ailesini; karşıdan gelen, Fırat ve Dicle arasından gelen manasında İbrî (İbrani) diye isimlendirdiler ve aynı zamanda onların ailelerini de İbriler (İbraniler) diye isimlendirdiler.

Bu İbraniler; Kenanlılardan Moabites'e, Amalekites'ten Amorlulara ve bu toplara uzak ve yakın yaşayan bütün kavimlerin geri kalanından farklıydılar. Yahudiler, onlardan görünüş veya konuşma yönünden çok farklı değillerdi. Fakat onlar puta tapan bu kabilelerden, İbrahim'in öğretilerini takip etme ve putların tapınma için olmadığına inanma yönüyle ayrılıyorlardı.

İsrail'in Çocuklarının Yükselişi

Put kırıcı İbrahim, İshak isminde bir oğla sahip olmuştu. İshak'ta, Yakup isminde bir oğla sahip olmuştu. İshak'ın oğlu Yakup; İsrail diye isimlendirildi ve onun çocukları İsrail'in çocukları diye anıldı.

İsrail diye isimlendirilen Yakup, on iki erkek çocuğa sahipti. Bu on iki erkek çocuk, çok sayıda çocuğa sahip oldular ve onların çocukları da çok çocuğa sahip oldular.

Çok kısa zamanda İsrailoğulları çok büyük ve güçlü bir kabile oldu. Onlar çobandılar ve güzel meralar aramak için bir yerden bir yere gittiler ve daha büyük bir kabile oldular. Artık diğer kabilelerle savaşmak ve ihtiyaçları olan zengin meraları fethetmek daha kolaydı.

Bir defasında Kenan'a ve çevre bölgelere büyük bir kıtlık isabet etti. İsrailililer, sürüler için meraların; kendileri için yemeğin bol miktarda bulunduğu Mısır'a gitmeye karar verdiler. Mısır'a geldikleri zaman Nil nehrine yakın Goshen şehrine yerleşmelerine izin verildi.³

Kenan'dan ve Shur Çölü'nden gelen Yahudiler, Mısır'ın Goshen Şehri'nde yıllarca mutlu bir şekilde yaşadılar ve onlar yıldan yıla nüfus olarak büyüdüler. Fakat onlar, Mısırlıların tapınaklarından ve dinlerinden uzak durdular.

Bildiğimiz kadarıyla Mısırlılar o günlerde yaşayan insanlardan daha çok puta

² Tevrat'a göre; Hz. İbrahim ailesi ile birlikte Ur'dan Harran'a, oradan da Kenan'a gitmiştir (Tekvin, 11/26-27, 31-32). (Çevirenin Notu)

³ Eserde Yahudilerin Mısır'a göç etme sebebi bir cümle olarak ele alınmış ve Hz. Yusuf kıssasından hiç bahsedilmemiştir. Kur'an'da bu konunun Yusuf Suresi'nde, Tevrat'ta ise Tekvin bab 37 den bölüm sonuna kadar ele alınmıştır. Bu kıssa Tevrat ve Kur'an'da büyük ölçüde aynı şekilde anlatılmıştır. İkisine göre de, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin kıskançlığı ile başlayan kıssa, Hz. Yusuf'un Mısır'da belli bir mevki edinmesi ve İsrailoğullarını kıtlıktan kurtarıp Mısır'ı onlara vatan etmesiyle son bulmaktadır. (Çevirenin Notu)

sahipler. Onların; tapınakları, sarayları, evleri farklı şekil ve büyüklükte putlarla doldurmuştu. Onlar boğalara, köpeklerle, kedilere, timsahlara, balıklara, kuşlara ve böceklerle tapmaktalardı. Doğal olarak Mısırlılar, kendi putlarına tapmayan İbranilerden hoşlanmadılar.

Mısırlılar onlardan hoşlanmadılar ve korktular. Korkularının nedeni; İbranilerin nüfusları iyice büyüünce, kendi putlarıyla savaşa teşebbüs etmeleri idi.

Bunun üzerine Kral; rahipleri, kâhinleri, sihirbazları bir araya toplayarak; top-raklarında yaşayan İbraniler daha fazla artmadan ve güçlenmeden ne yapmak gerektiğini sordu.

“Köleler kendileri için bir şey yapamaz, köleler sahipleri gibi düşünür. Eğer İbraniler köleleştirilirse, onlar bizim gibi düşünecek ve inanacaklar.” dedi bir kâhin.

Kral kâhinlerin nasihatlerini tuttu. Kâhinlerin söyledikleri gerçekleşti. Yahudiler köleleştirildikleri zaman yavaş yavaş Mısırlıların düşündüğü gibi düşünmeye, onların tanrılarına ve putlarına tapmaya başladılar. Onlar hâlâ Mısır tarafından dışlanmaktaydı.

Kral; rahiplerini, sihirbazlarını ve kâhinlerini birlikte tekrar çağırды ve şöyle dedi;

“Biz İbranileri köleleştirdik fakat onlar hâlâ dışlanıyorlar ve bize kötülük (entrika) yapabilirler. Şimdi ne yapmalıyız?

“Doğan tüm İbranî erkek çocuktan boğulacaktır, şeklinde bir kanun çıkartalım.” dedi bir kâhin. “Daha sonra, İbrani kızlarını Mısırlı erkeklerle evlendiririz ve onlar da bizim gibi Mısırlı olur.”

Bu teklif Kralı memnun etti ve “tüm İbrani erkek çocukları doğar doğmaz boğulacaktır” şeklinde bir kanun çıkardı.

Hemen ardından ismi Musa olan küçük bir İbrani çocuğu doğdu. Yeni kanunlara göre boğulması gerekiyordu. Fakat onun annesi çocuğunu boğamadı. Ama kadın yasaya uymak zorundaydı. Kadın çocuğunu bir sepete koydu ve yüzmesi için Nil’e terk etti. Fakat bu sadece Musa’nın hikâyesinin başlangıcıydı.

Yetro’nun Bahçesindeki Asa

Musa, öğleden sonra yıkanmak için Nil’e gelen kralın kızı tarafından bulundu. Prenses bebeği eve götürdü ve öz oğlu gibi evlat edindi.⁴

Musa’nın, ancak anlayacak kadar büyüdüğü zaman bir Yahudi olduğunu fark ettiği görülmektedir. O, büyüdüğü zaman hâlâ halkını kölelikten nasıl kurtaracağını

⁴ Kur’ân-ı Kerim’de Kasas Suresi 14-22 ayetleri arasında, Tevrat’ta ise Çıkış 1. ve 2. bablarda yer alan bu kıssa, iki yerde de benzer şekilde ele alınmıştır. Farklı olan tek yer; Tevrat’ta Hz. Musa’nın, sudan Firavun’un kızı tarafından çıkarılıp evlat edinildiği anlatılırken, Kur’ân’da Hz. Musa’nın Firavun’un adamları tarafından bulunup Firavun’un eşi tarafından sahiplenildiği anlatılmaktadır. Bu kıssada esere Tevrat’ın kaynaklık ettiği görülmektedir. (Çevirenin Notu)

düşünüyordu.

Bir gün Musa, iki İbrani köleyi zalimce döven Mısırlı bir köle satıcısı gördü. Musa aşırı öfkeyle köle satıcısını öldürdü.⁵

O, Mısır'ın daha uzun süre kendisi için güvenilir olmadığını anladı ve saklanmak için uzağa, Medyen çölüne, kaçtı.

Efsaneye göre Musa Medyen'e geldiğinde Kâhin Yetro'nun bahçesine girdi. Bahçede ağaçların ve çalıların arasında, zeminde dikili duran bir asa fark etti. Görünüşte o; çobanların kullandığı gibi pürüzsüz, yuvarlak, ince, düz, sıradan bir bastonu.⁶

Musa, Yetro'ya; "Niçin bu asa senin bahçende duruyor?" diye sordu.

Yetro; "Bu asa mı? O asanın bir hikâyesi var." diye cevap verdi ve bahçenin etrafına bakarak;

"Yakub'un oğlu Yusuf, Mısır'da öldüğü zaman onun tüm eşyaları kralın hazinesine alındı. Yusuf'un arkasında bıraktığı bu şeylerin arasında bu asa vardı. O zaman ben kralın sarayında başrahiptim ve asayı gördüğümde ondan hoşlandım. Kraldan bana vermesini rica ettim ve o bunu kabul etti. Daha sonra oradan çıkıp Medyen'e geldiğim zaman yanlışlıkla asa yere saplandı. Asa yere saplanır saplanmaz çok kuvvetli bir şekilde kökleşti ve hiç kimse onu yerden çıkaramadı. Med-

⁵ Kur'ân'da bu olay ve Hz. Musa'nın Mısır'dan Medyen'e kaışı şu şekilde anlatılmıştır: "Musa, ahalisinin habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada, biri kendi tarafından, diğer düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle dövüşür buldu. Kendi tarafından olanı, düşmana karşı ondan yardım diledi. Musa da ötekine bir yumruk vurup ölümüne sebep oldu." (Kasas,28/15) "Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi: Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında müzakere ediyorlar. Derhal (buradan) çık! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim, dedi." (Kasas, 28/20) "Bu şeytan işidir. O, gerçekten sapıtırıcı, apaçık bir düşman, dedi."

"Musa: Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim. Beni bağışla dedi," "Allah da onu bağışladı. Çünkü çok bağışlayıcı, çok esirgeyici olan ancak O'dur." "Musa: Rabbim! Bana lütfettiğin nimetlere andolsun ki, artık suçlulara asla arka çıkmayacağım, dedi." "Rabbim! Beni zalimler guruhundan kurtar" dedi." "Umarım, Rabbim beni doğru yola iletir, dedi."

"Sonra gölgeye çekildi ve: Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra (lütfuna) muhtacım, dedi." (Kasas, 28/15-24) "Ve sen, birini öldürdün de seni endişeden kurtardık. Seni iyiden iyiye denemeden geçirdik. Bunun için yıllarca Medyen halkı arasında kaldın." (Ta-Ha,20/40)

"Musa korka korka, (etrafı) gözetleyerek oradan çıktı. "Rabbim! Beni zalimler guruhundan kurtar" dedi."

"Medyen'e doğru yöneldiğinde: Umarım, Rabbim beni doğru yola iletir, dedi." (/Kasas, 28/21-22) (Çevirenin Notu)

⁶ Müellifin Asanın kıssasını anlatırken Ku'ân'ı ve Tevrat'ı kaynak olarak almadığını, bu kıssada kaynak olarak, efsaneleri veya kendi muhayyilesini kabul ettiğini görüyoruz. Kur'ân'a göre Kasas Suresi 31. ayette; Hz. Musa'nın çobanlık yaparken kullandığı asaya kutsal Sina Dağı'nda, peygamberliğine delil olsun diye, Allah tarafından mucizevi bir hâl verilmiştir. Aynı şekilde Tevrat'ta da Çıkış IV. Bapta; kutsal Horep'te Hz. Musa'nın "Fakat bana inanmayacaklar" demesi üzerine elindeki asaya olağanüstü özelliklerin verildiği söylenmektedir.

Ayrıca Kur'ân'da da Tevrat'ta da asayla birlikte Yed-i Beyza mucizesinin de Hz. Musa'ya verildiği belirtilirken eserde bu mucizeye yer verilmediğini görürüz. Bunun sebebi ise müellifin Hz. Musa'yı bir peygamber olarak değil bir kurtarıcı olarak görmesidir. Bu nedenledir ki, Hz. Musa'nın Allah'la konuştuğu Sina Dağı kıssası iki ilahi kaynaktan da bulunmasına rağmen eserde yer almamaktadır. (Çevirenin Notu)

yen'in tüm güçlü adamları geldiler ve çıkarmayı denediler. Ama yapamadılar, bu o zamandan beri sürüyor.

Musa; "merak ediyorum" dedi, sanki bir şey hatırlamaya çalışıyor gibi gözlerini kısarak.

"Neyi merak ediyorsun?" diye sordu Yetro.

Musa çok dikkatli bir şekilde asanın başına baktı, onun en üstüne üç İbrani kelimesi kazınmıştı; "Detzach, Adash, Vehochab". Adı geçen üç kelime Kutsal İsimler'di.

Musa; "Evet bu asanın bir hikâyesi var" dedi Yetro'ya.

"Diğer bir hikâyesi mi?" diye sordu Yetro.

Musa; "Evet diğer bir hikâyesi" diye cevap verdi Yetro'ya.

"Yaratılışın altı gününün sonunda, ilk hafta bitmeden, ilk sebt başlamadan hemen önce Tanrı on mucize yaratarak kendi işini bitirdi. On mucizeden biri de bu hakiki asadır."

"Bu asa mı?" diyerek büyük bir şaşkınlıkla baktı Yetro.

"Evet" dedi Musa; "bu asa". "O ilk defa cennet bahçesindeyken Âdem'e verildi. Âdem Enach'a, Enach Shem'e, Shem İbrahim'e, İbrahim İshak'a, İshak Yakup'a verdi. Yakup, Mısır'a geldiğinde asa onunla birlikteydi ve onu oğlu Yusuf'a verdi. O, şu anda senden öndedir biliyorsun."

Musa Medyen'de bir yabancıydı. Yetro, onun hayret verici hikâyelerde işittiği gezici prenslerden biri olduğunu düşündü.

"Senin sözlerinin doğru olduğunu nasıl bilirim?" diye sordu Yetro.

"Sen şimdiye kadar hiç kimsenin, hatta Medyen'in en güçlülerinin bile asayı sökmeyi başaramadığını söyledin değil mi?" diye sordu Musa.

"Evet" diyerek cevap verdi, Yetro.

Musa asaya doğru yürüdü ve onu kumun içinde gevşekçe duran sıradan bir çubuk gibi kolayca söktü.

Bundan sonra Yetro, Musa'nın çok büyük bir adam olduğunu anladı ve kızı Zippor'ı ona eş olarak verdi. Evliliğinden sonra Musa, kayınpederinin evinde kaldı ve koyun sürülerine bakarak Yetro'ya yardım etti.⁷

⁷ Kur'an'da Hz. Musa'nın Medyen'de yaşadıkları şöyle anlatılmaktadır: "Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de, (hayvanlarını) engelleyen iki kadın gördü. Onlara: Derdiniz nedir? dedi. Şöyle cevap verdiler: Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız; babamız da çok yaşlıdır. Bunun üzerine Musa, onların yerine (davarlarını) sulayıverdi. Sonra gölgeye çekildi ve: Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra (lütfuna) muhtacım, dedi." (Kasas, 28/23-24) "Babam, dedi, bizim yerimize (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor." (Kasas, 28/25) Musa'nın kayınpederinin yaptığı bu davranış; işçi, işveren arasındaki, yapılan işin karşılıksız bırakılmaması ve derhal ödenmesi ilkesinin çağrışımıdır. "(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki →→

Kölelikten Çıkış

Sürülerin otlamasını izlemek için tepelerin üstüne çıkan Musa, sık sık Mısır'daki halkı hakkında düşünüyordu. Meraların geniş çevresinde özgür olan Musa, Mısır'da köleleştirilen halkının kötü durumu üzerine derin derin düşünüyordu. O, daha derin düşünerek, insanların diğer insanların kölesi olmasının yanlış olduğunu sonucuna vardı.

“Benim halkım köle olduğu müddetçe ben özgür hissedemem. Ben özgürüm ve onlar köle.” diye düşündü. “Benim görevim gitmek ve halkımı özgür bırakmak” diye sonuca vardı Musa.

Onun düşüncesi netleştğinde ve planları tamamlandığında Musa, eşi ve çocuklarını Medyen'de bırakarak, doğum yeri olan Mısır'a geri döndü.

Kardeşi Harun'la beraber, İsrailoğullarının kölelikten azadını talep etmek için, Mısır Kralının huzuruna çıktılar.⁸

Kral; “İsrailoğullarının özgürlüğünü talep etmen için seni kim gönderdi?” diye sordu.

Musa; “İsrailoğullarının büyük Tanrısı; “benim insanları bırak, onlar bana el değmemiş topraklarda hizmet edebilirler.” diyerek sana gönderdi.”

Firavun, Tanrılar kitabını açtı ve okumaya başladı. O, Mısır'ın, Edom'un, Moab'ın ve diğer tüm tanrıların ismini okudu. Tanrılar kitabını başından sonuna kadar okuduktan sonra başını sallayarak;

→ →

kızımдан birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden (işverenlerden) bulacaksın.” (Kasas,28/27)“Musa şöyle cevap verdi: Bu seninle benim aramdadır. Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, demek ki bana karşı husumet yok. Söylediklerimize Allah vekildir.”(Kasas, 28/28) (Çevirenin Notu)

⁸ Eserde, Hz. Musa'nın Firavunun yanına çıktığı zaman Firavunun Hz. Musa'ya kendi sihirbazlarıyla karşılaşma teklifinde bulunması ve bu karşılaşma sonucunda gerçeği gören sihirbazların Hz. Musa'nın yanında yer almalarını anlatan kıssaya yer verilmemiştir. Tevrat'a baktığımız zaman Çıkış 7. babta olayın şu şekilde anlatıldığını görmekteyiz.; “Ve Rab Musa'ya ve Harun'a söyleyip dedi; “Firavun: kendiniz için bir harika gösterin” diye size söyleyeceği zaman Harun'a diyeceksin; “Kendi değneğini al ve yılan olsun diye Firavunun önüne at”. Ve Musa ile Harun Firavunun yanına girdiler ve Rabbin emrettiği gibi öyle yaptılar. Ve Harun değneğini Firavunun ve kullarının önünde yere attı ve yılan oldu. Ve Firavun da hikmetli adamları ve efsuncuları çağırdı. Ve Mısır'ın sihirbazları, onlar da büyülerile öyle yaptılar. Ve her biri kendi değneğini attı ve yılan oldular. Ve Harun'un değneği onların değneklerini yuttu. Kur'an'da ise bu konu Araf suresi 106-122 ayetleri arasında şu şekilde işlenmektedir; “Firavun dedi ki: “eğer bir mucize getirdiysen ve gerçekten doğru söylüyorsan onu göster bakalım.” Bunun üzerine Musa asasını yere attı. O hemen apaçık bir ejderha oluverdi. Ve elini cebinden çıkardı. Birdenbire o da seyredenlere bembeyaz görünüyordu. Firavunun kavimlerinden ileri gelenler dediler ki; “bu çok bilgili bir sihirbazdır. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Ne buyurursunuz?” Dediler ki; “onu da kardeşini de beklet şehirlere toplayıcılar yolla bütün bilgili sihirbazları sana getirsinler,” Sihirbazlar Firavuna geldi ve; “eğer üstün gelen biz olursak bize kesin bir mükafat var mı” dediler. Firavun; “evet siz mutlaka yakınlarımdan olacaksınız.” dedi. Sihirbazlar; “Ey Musa sen mi önce atacaksın yoksa atanlar bizler mi olalım” dediler. Musa “siz atın” dedi. Onlar atınca insanların gözlerini büyülediler, onları korkuttular ve büyük bir sihir gösterdiler. Biz de Musa'ya “asanı at” diye vahyettik. Birde baktılar ki bu, onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor. Böylece gerçek ortaya çıktı ve onların yapmakta oldukları yok olup gitti. İşte Firavun ve kavmi orada yenildi ve küçük düşerek geri döndüler. Sihirbazlar ise secdeye kapandılar “Musa ve Harun'un rabbi olan âlemlerin rabbine inandık” dediler.” (Çevirenin Notu)

“Kitabımda senin Tanrının adını bulamadım. İsrailoğullarını topraklarımdan bırakmam” dedi.

Musa Mısır’a geldiğinde, onunla birlikte, Yetro’nun bahçesinde bulduğu asanın hikâyesi de gelmişti.⁹

Firavun İbrani kölelerin serbest kalmasını reddettiği zaman Harun kardeşine fısıldayarak; “Biz şimdi ne yapacağız Musa?” dedi. “Korkma” dedi Musa ve elindeki asayı işaret ederek;

“İlk kelime -Detzach- da ki ilk harf -D- ye bak.”

“Bunun manası ne?”

“Bu kan manasına gelen -Doom-ı ifade eder. Bizim Tanrımız Mısırlıların üstüne kan belasını getirecek.”

Ardından Musa Firavuna döndü ve;

“Dinle ey Firavun! Bu asayla ben, sen gözünü oynatmadan Mısır’ın tüm suları- nı kana döndüreceğim.”

“Haydi, bana yapacaklarını göster” dedi Firavun, Musa’nın sözlerine inanmadan.

Musa asayı belirgin bir şekilde döndürdü ve derhal Mısırdaki tüm çay, ırmak, göl ve nehirler kana döndürüldü. Her nerede daha önce su varsa şimdi kan oldu.

Firavun İbranilerin gitmesine hala izin vermiyordu.

Musa asaya baktı ve kurbağa anlamına gelen ikinci harfi gördü. Belirgin bir şekilde asayı bir kere döndürdü ve tüm Mısır kurbağalarla doldu.

Ardından Musa, asasına bakarak belirgin bir şekilde çevirdi ve Mısır’ın topra-

⁹ Eserde bu diyalogu incelediğimiz zaman Hz. Musa ve Hz. Harun’un Firavun ’un karşısına çıkıp kavimlerinin özgürlüğünü istediklerini, Firavunun bu teklifi kabul etmemesi üzerine Hz. Musa’nın elindeki asayı kullanarak Mısır’a sırasıyla kan, kurbağa, böcek ve ilk doğanların ölmesi belalarını musallat ettiğini ve en son bela ile Firavun’un İsrailoğullarını özgür bıraktığını görmekteyiz. Bu belalar yaşanırken, esere göre, Allah ile Hz. Musa arasında bir diyalog olmamıştır. Asanın üzerinde yazan bazı kutsal sözler vasıtasıyla Hz. Musa bu mucizeleri gerçekleştirmiştir. Tevrat’a göre Çıkış XIII. Babta, bu diyaloglar uzun bir süre zarfında gerçekleşmiş ve sırasıyla; kan, kurbağa, tatarcık, at sineği, hayvanların ölmesi, çıban, dolu, çekirge, karanlık ve ilk doğanların ölmesi belaları Mısırlılara musallat olmuştur. Her beladan sonra Firavunun yaptıklarına pişman olması, bela geçince İsrailoğullarını Mısır’dan salıverme konusunda yeniden inat etmeye başlaması anlatılmaktadır. En son beladan sonra da İsrailoğullarının Mısır’dan çıkmalarına izin vermiştir. Kur’ân’da Araf suresinin 130-131 ve 132. ayetlerinde geçen bu diyalogda Firavun’a bela olarak tufanın, çekirgenin, haşerenin, kurbağanın ve kanın verildiği söylenmektedir. Her iki kutsal kitapta da, Hz. Musa’nın Firavun’la diyalogda iken Allah’ın dediklerini ona iletmediği ve Allah’ın emirlerine uymadığı takdirde başına gelecek olan belayı ona söylediği belirtilmektedir. Yani musibetleri asa yardımıyla kendi oluşturmamış, Allah’ın emirleriyle gerektiğinde bu asayı kullanarak mucizeleri gerçekleştirmiştir. Ayrıca her iki kutsal kitapta da Firavun’un İsrailoğullarına izin verdikten sonra onları takip ettiği görülmektedir. Tevrat’ta Çıkış XIII. Babta, Kuran’da Şuara Suresi 63-66 ayetleri arasında Hz. Musa’nın asası yardımıyla ve Allah’ın emriyle denizi ikiye yarıp kavmini karşıya geçirdiği ve Firavun’un takibinden kurtardığı yazmaktadır. Firavun ve adamları bu takibi devam ettirdikleri için denizde boğulmuşlardır. Bu bölümün eserde bulunmadığı görülmektedir. (Çevirenin Notu)

ğının üstüne yumurta büyüklüğünde zararlı böcek, sinek sürüsü, dolu, çekirge ve karanlık getirdi.

Firavun, İbranilerin gitmesine izin vermeyi hala reddettiği zaman Musa esasını belirgin bir şekilde kaldırdı ve Mısırlıların üstüne son belayı getirdi; ilk evlatların ölmesi.

Nihayet firavun dehşet içindeydi. Kendisinin ilk evladı erkekti ve ölmesinden korktu. Bu yüzden İbranilerin Mısır'dan çıkmasına izin verdi.

Musa metotların hepsini gerçekten kullandı. Fakat sonunda firavunu İbranilerin özgürlüğüne ikna etti ve İbranilerin toprakları terk etmeleri için verilen izin emri çıkarıldı. Yaklaşık üç bin iki yüz yıl önce Musa insanlarını kölelikten kurtardı.

Onlar liderleri Musa'yı doğu yönünde -köleliğin dışına, vaat edilen topraklara- yürüyerek, at arabasıyla, atla seyahat ederek takip eden geniş bir orduydı. Musa, insanlarına vaat edilen toprakların; Yehova diye adlandırılan bir Tanrı tarafından İbranilere vaat edildiğini, topraklarından bal ve süt aktığını söylüyordu.

Kuzeydeki vaat edilen topraklara gitmeden önce Musa, İsrail'in özgür çocukları ve Yehova arasında akit yapmak için insanlarını güneydeki Sina Dağı'na götürdü.

Mısır'da, birçok put ve Tanrı vardı. İnsanlar en yakın tapınağa giderek taptıkları tanrıları görebiliyorlardı. Azat edilmiş İsrailliler, Sina Dağı eteklerinde tanrıların; baykuş, dana veya boğa şeklinde görebileceklerini düşündüler ve dağdan başka bir şey bulamayınca hayal kırıklığına uğradılar.

"Nerede bize hakkında söylediğin bize vadeden ve vaat ettiği topraklara bizi emniyetle getiren bu Tanrı?" diye sordular.

"Yehova, diğer hiçbir tanrıya benzemez" diye cevap verdi Musa. "Yehova'nın yüzünü görmek için ölmeniz zorunludur."

Ardından Musa dağın üstüne gitti ve kırk gün kaldı. Kırk gün sonra O, Yehova'nın On Emri olarak bilinen şeylerle beraber indi:

Bu emirlerde İsrailliler;

-Yehova'dan başka Tanrı'ya sahip olmamaları,

-Put veya diğer şekillere tapmamaları,

-Boş yere Yehova'nın ismini ağızlarına almamaları

-Haftanın geri kalan yedinci gününde tatil yapmaları ve bu günü kutsal saymaları,

-Ana babaya hürmet etmeleri,

-Cinayet işlememeleri,

-Zina yapmamaları,

-Hırsızlık yapmamaları,

-Yalan yere yemin etmemeleri veya yalancı şahitlik yapmamaları,

-Diğer insanları kıskanmamaları ve onların sahip oldukları şeyleri şiddetle arzu etmemeleri emredildi.

Bu emirlerin tümü yeni değildi. Aynı zamanda Mısırlılar da bu fikirlerin bazılarını bilir ve öğretirlerdi. Bununla beraber İsrailoğulları iki emri şimdiye kadar hiç duymamışlardı; Mısır'da köleler yılın her günü çalışırlardı ve şimdi Musa insanlarına Yehova'nın adına;

"Altı gün çalışacaksın ve tümü senin çalışman için olacak, fakat yedinci gün tatil günün olacak" diyordu.

Fakat tüm emirlerin en önemlisi ilk emirdi;

"Ben seni kölelik evi Mısır'ın dışına getiren, senin Tanrın Yehova'yım. Sen benden başka tanrılara sahip olmamalısın."

Bu ilk emirde sadece dünyadaki tek Tanrının Yehova olduğu söylenmiyordu. Söylenen şey; İsrail'in çocuklarının Yehova'dan başka tanrılara sahip olmamasıydı.

Örneğin; Birleşik Devletler vatandaşı olmak isteyen bir adam sadece o topraklar için sadakat yemini eder. Elbette dünyada başka ülkelerde vardır. Ancak (Yahudi olan) bu adam, bu ülke dışında (vaat edilen topraklar) hiçbir ülkeyle ilgilenmeyeceğine yemin etmektedir.

Bu yüzden ilk emir İsrail'in çocuklarına sadakat yemini ettirdi. Bu Yehova'yla İsraililer arasında bir anlaşmaydı. Onlar Yehova'nın seçilmiş insanlarıydı ve Yehova da, onların yegâne Tanrısıydı.

Onlar şimdi kuzeydeki vaat edilmiş topraklara doğru gitmek için hazırdılar. Musa, altın ve gümüş kaplı bir sandık yapmalarını emretti. O, bu sandığı; ahit sandığı diye adlandırdı. O, insanların sandıkta Tanrı Yehova'nın ruhunun bulunduğunu söyledi. İsraililer ahit sandığıyla kuzeye doğru yöneldiler. Uzun yıllar Ürdün'e doğru çölü bir baştan bir başa geçtiler ve Ürdün'ün ötesindeki Kenan'a ulaştılar.

Birleşik İbrani Krallığının Doğuşu

İnanışa göre onların Tanrısı Yehova, düşmanlarına karşı onlarla savaşacaktı. İsrail kabileleri büyük cesaret gösterdi. Dudaklarında şarkılar, kalplerinde İsrail kabilelerine olan inançla; Mobhes'i, Amorites'i ve Boshan Krallığını fethettiler. Onların zafer hikâyesi, güçlü bir ordu gibi, onlardan önce gitti ve onlar kılıçlarını demeden önce düşmanlarını fethettiler.

Filistin diye adlandırılan Kenan'ın verimli topraklarına, çorak çölden gelen İsraililerin Kenan'ı fethetmelerinin hikâyesi böyleydi.

Fakat İsrailoğulları ne zaman ki toprağa yerleşip toprağın asıl sahibi oldular, üzüm ve zeytin yetiştirdiler, o zaman bir değişikliğe uğradılar. Zira gezgin çöl kabilelerinin tarz ve düşünceleriyle, çiftçilerin tarz ve düşünceleri farklılaştı.

Bir çiftçi tohum ve hasat sevincini bilir. Aşırı yağmuru ve bulut için dua edildiğinde berrak gökyüzünün acısını bilir. Çiftçi hasat toplarken sevinç şarkıları söyler ve mahsule bir salgın isabet ettiğinde üzüntüyle inler.

Çiftçinin başına gelenler, gezgin İsraililerin başına da geldi. Şarkılarına ve dualarına tarıma dair şarkılar ve dualar eklendi. Dini tatillerine, bir çiftçinin hayatındaki önemli olayların kutlaması olan tatiller de eklendi.

Gezgin kabileleri çiftçilerden ayıran hâlâ bir şey vardır. Bir gezginin komşusu yoktur. Fakat çiftçilerin onlarla anlaşmaları gereken komşuları vardır. Komşular arkadaş olabildikleri gibi düşmanda olabilirler. Arkadaş olurlarsa arkadaşlıkları devam eder. Eğer komşuları düşmansa, onları güvensizlikle izlemeleri gerekir.

İsrailoğulları göçebelikten çiftçiliğe geçtikleri ve hayatlarına dair problemler değiştiği için, Tanrıları Yehova da onlarla birlikte değişmeliydi.

Çölde Yehova, savaşlarında onlarla birlikte savaşan ve düşmanlarını yenen gezgin insanların gezgin Tanrısıydı. Bununla birlikte Kenan toprağında ona tabi olanlar; dost olmayan komşularına karşı barışçıl bir yolla kendilerini korumasını, yeri geldiğinde yağmur, yeri geldiğinde rüzgâr, yeri geldiğinde güneş ışığı vermesini ondan umdular.

Yehova, küçük tahta sandığa yerleşmiş gezgin bir Tanrıdan başka bir şey değildi. Fakat şimdi toprağın insanların Tanrısı oldu:

Yehova, Filistin arzının Tanrısı

Başlangıçta İsrailoğulları, askeri liderler olan hâkimler tarafından yönetildi. Fakat hâkimlerin yönetiminden üç yüz yıl sonra, İsrail'in on iki kabilesi bir krallık kurdu ve Saul¹⁰ isminde bir çiftçi de ilk kral olarak seçildi.

Birleşik İsrail Krallığı çok yaşamadı. Sadece üç kralı oldu: Saul, Davut, Süleyman. Bu üç krallığın yönetimi boyunca İsrail'in bir krallık olarak namı son haddine ulaştı.

Üçüncü kral Süleyman'ın yönetimi esnasında Kudüs şehrinde Tanrı'nın Tapınağı olarak anılan bir tapınak inşa edildi. Bu mabette "yücelerin yücesi" diye bir bölüm vardı ve "yücelerin yücesinde", Filistin arzının Tanrısı ve Birleşik İsrail Krallığının koruyucusu Yehova otururdu.

Birleşik İbrani Krallığının Çöküşü

Kral Saul krallığı kurdu.

Kral Davut güçlendirdi ve sınırlarını genişletti.

Kral Süleyman zenginleştirdi.

Süleyman'ın ölümünden sonra Birleşik İsrail Krallığı'nın insanları kendi arala-

¹⁰ Kur'ân'da Talut olarak ismi geçmektedir. (Çevirenin Notu)

rında uyuşamadılar. Kuzeyin insanları; Davut'un, Süleyman'ın ve Filistin'in güneyinde yaşayan rahiplerin, kuzeyli insanlara kendilerindenmiş gibi davranmadıklarını iddia ettiler ve kendi krallıklarını kurmaya karar verdiler. Böylece Filistin'de iki krallık oldular. Kuzeyde İsrail Krallığı, güneyde Yahuda Krallığı.

Küçük toprakların iki krallık olarak bölünmesi onları düşmanlara karşı zayıflatı. Süleyman'ın ölümünden sadece iki yüz yıl sonra, Asurlular İsrail Krallığını fethetti ve insanlarını diğer topraklara sürdü.

İsrail Krallığı'nın fethedilen halkı hakkında birçok kitap yazıldı ve onlar hakkında birçok efsane söylendi. Çünkü onların hiçbir yerde izi kalmadı. Onlar daima İsrail'in Kayıp On Kabilesi olarak adlandırıldılar.

Güneydeki Yahuda Krallığı, savaşıma daha hazırды. Bunun için kuzey krallığından yaklaşık yüz altmış yıl daha uzun süre yaşadı.

Ardından Babilliler onların üstüne geldi, şehirlerini tahrip etti. Kudüs'teki tapınağı yaktı ve krallığın halkının binlercesini buradan Babil'e tutsak olarak taşıdı.

İsraililer Mısır'da kölelikten kurtulmuş, kendilerine vaat edilmiş topraklara neşeli şarkılarla ve parlak umutlarla gelmiş insanlardı. Yaklaşık yedi yüz yıl sonra, onların vaat edilmiş topraklarında bir kere daha köleleştirilmeleri, kalplerini ümitsizleştirdi ve dudakları kederle susturuldu.

İsrail Krallığı, okyanusun ortasında batan bir gemi gibi arkasında bir iz bırakmadan yıkıldı. Yahuda Krallığının Babilliler tarafından yıkılması, İsrailoğullarının tarihinin son kısımlarını alıp götürüyordu.

Fakat onlar tutsaklığa götürülürken, esirlerin inançlarında bazı acayip düşünceler oluştu. Onlar, kendi topraklarında bulundukları sürece Filistin'in Tanrısı olarak Yehova'yı düşündüler. Fakat onlar şimdi ulusların arasına dağılmıştı. Kutsal şehir tahrip edilmişti ve Tanrı'nın Tapınağı küle döndürülmüştü. Onların efendisi Yehova neredeydi?

İsrailoğulları, kederlerinin günahlarından dolayı olduğuna ve Yehova'nın onları uyarmak için cezalandırdığına inandı. Fakat onlar hâlâ Yehova'nın seçilmiş halkıydı ve Yehova hâlâ onların biricik tanrısıydı.

Şüphesiz Yehova, esaretlerinde de onlarla birlikteydi. Şimdi Yehova, Filistin'de arkada bıraktığı ve aynı zamanda kuzeye, güneye, doğuya, batıya sürülen halkıyla birlikte olsaydı, o zaman Yehova'nın her yerde olması gerekirdi. Tanrıların her yerde olduğunun farkına varmaları, İsrailoğullarında büyük bir keşif izlenimi bıraktı ve daha sonra eski dinlerinin tamamen değişmesine yardımcı oldu.

Hasat Toplanması

Babil, Yahuda Krallığının ve Filistin'in fethiyle sevindi. Fakat o günlerde, Kuzey-batı Asya'da, tavşanın üstüne atılan şahin; onların her ikisinin üzerine birdenbire atılabilecek olan kartalın pençelerinden sakınmak zorundaydı.

Muzafer Babilliler, Yahuda Krallığını tahrip ettikten yaklaşık elli yıl sonra, Pers güçleri tarafından yıkıldı.

Persler, Yahuda Krallığının halkını; bizim bugün kullandığımız şekilde, *Jehudi* diye isimlendirdi. Persler, Yahudilerin dinlerini de *Judaism* diye isimlendirdi.

Persler Yahudilere karşı arkadaşçaydı. Pers Kralı Cyrus, Yahudilere topraklarına dönmeleri ve krallıklarını tekrar inşa etmeleri için izin verdi. İranlılar çok arkadaşça davrandıkları için, Yahudiler İran dinini iyice araştırdılar ve onlardan pek çok şey öğrendiler.

Persler o zaman peygamber Zerdüşt'ün öğretilerini takip eden Zerdüştlardı. Yahudiler, Zerdüştlükten; İranlıların dünyanın iki güç tarafından yönetildiğine inandıklarını öğrendiler: İyi ve Bilge Tanrı, Kötü Ruh.

Yahudiler ikiye bölünmüş bir Tanrı düşünemediler. Onlar aydınlığın ve karanlığın, neşenin ve hüznün, iyiliğin ve kötülüğün her ikisinin de yaratıcısının tek bir ilah olduğuna inandılar.

Yahudiler Yehova'nın her yerde olması gerektiği sonucuna çoktan varmışlardı. Şimdi onlar, evreni yaratan tek tanrının kendi tanrıları Yehova'dan başkası olmadığı sonucuna vardılar. Davut evi krallığının ve Filistin toprağının koruyucusu, çeşitli kabilelerin tanrısı Yehova; *dünyanın yaratıcısı, tek kral ve evrenin hâkimi Yehova oldu.*

Yahudiler, Zerdüştlüğü araştırmaları süresince sadece bu önemli sonuca ulaşmadılar, aynı zamanda dünyada tek bir tanrının olduğuna da inandılar. Yine onlar eski dinlerini değiştiren diğer birçok önemli öğretiyi de öğrendiler. Onlardan biri; ölümden sonraki hayat inancıydı. Yahudiler, Zerdüştlükten ilk olarak Cennet ve Cehennemi öğrendiler ve onlar bu inancı kendi dinlerine taşıdılar.

Zerdüştlükten ödünç aldıkları bu gibi önemli inançlar, onların Mesih'in dönüşü hakkındaki inançlarını değiştirdi. Yahudi krallığı zayıfladığında ve onların düşmanları zafer kazanıp onlara zulmettiğinde Yahudiler, Birleşik İbrani Devleti'ni Süleyman ve Davut'un günlerinde olduğu gibi yeniden kurabilecek; Kral Davut'un bir torununun, bir ulusal kahramanın, bir Filistin kurtarıcısının gelmesi için ümitlenmeye başladılar.

Yahudiler, Perslerden bir Sayoshant, bir kurtarıcı, gözlemeyi öğrendiler. Fakat Zerdüştlerin kurtarıcısı sadece Perslere güç ve şan getiren ulusal bir kahraman değildi. Onların Sayoshant'ı, kötü ruhun güçlerinden tüm insanlığı kurtaracaktı.

Yahudilerde kendi Mesihlerini düşünmeye başladılar. Onların kurtarıcısı sadece kendi adına, Yahudi Krallığını yeniden kurabilecek ulusal bir kahramandan daha fazlası olmalıydı. Gerçi onlar hâlâ vaat edilmiş topraklarda tüm Yahudileri tekrar bir araya getirecek olan, Kral Davut'un bir torunu olacak olan Mesih'e inanıyorlardı, aynı zamanda onlar Mesihlerinin tüm dünyaya barış ve huzur getireceğine inanmaya başladılar. Sadece dünyadaki insanların huzurlu ve mutlu bir şekilde

yaşamaları bir yana, aynı zamanda ağaçlardaki ve vahşi ormanlardaki hayvanlarda barış yapacaktı. Kurtla kuzu, leoparla keçi, aslanla dana arkadaşça komşu olacaktı.

Yahudiler Filistin'e döndükleri ve Kral Cyrus'un yardımıyla Kudüs'teki kutsal tapınaklarını inşa ettikleri zaman, dinleri bir hayli değişmişti.

Yazıcı Ezra diye bilinen bir adam Yahudilerin kanunlarını, efsanelerini ve tarihini kitaplarda topladı. Bu bir araya getirilmiş çalışmalar; Kitab-ı Mukaddes olarak adlandırıldı ve Yahudilerin kutsal kitabı oldu.

Yahudilerin ana vatanlarında oluşturdıkları mutluluk fazla sürmedi. Daha güçlü düşmanlarından önce, Perslerin yıkılmasıyla, Yahudiler tekrar baskı görmeye başladılar. Onlar batıdaki güçlü kuvvetlerin ayaklanmasıyla oluşan istiladan kendilerini koruyamayan savunmasız, zayıf ve küçük bir ulustu.

Onlar ilk önce Yunanlar tarafından fethedildi. Ardından Romalılar demir bir el ile onları yönetmeye geldi. Zulüm arttıkça Yahudiler sıkıntılarından kendilerini kurtarmaya gelecek Mesih'e daha fazla umut bağladılar.

İsraililerin birçok düşmana karşı mücadeleleri yaklaşık iki yüz yıl sürdü. Kudüs tekrar tahrip edildi ve tanrının ikinci tapınağı da yakıldı. Yahudiler birçok top-rağa dağıldılar.

Yahudilerin kendi topraklarındaki son günleri, yaklaşık bin dokuz yüz sene önce M.S.70 yılındaydı. Bin dokuz yüz yıl boyunca Yahudilik değişmesine rağmen onun önemli inançları aynen kaldı.

Yahudiliğin dünyadaki diğer tüm dinlerden farklı birçok yönü vardır. Yahudilik, tarihte tek tanrı öğretisinin olduğu ilk dindir.

Yahudilik aynı zamanda bir toplumda yalnızca iyi yaşamın rehberlik edebileceğine inanır. Bir adam daima arkadaşlarını (dindaşlarını) düşünmek zorundadır ve biri ne yaparsa yapsın diğer insanları nasıl etkileyeceğini düşünmek zorundadır. Bir Yahudi dua etmek istediği zaman bile duada, dindaşlarından en az dokuz tanesiyle toplanmaya çalışmalıdır.

Yahudilikle diğer yaşayan dinler arasındaki bir diğer farkta; onların önemli inanç öğretilerinin bir lider tarafından kurulmamış olmasıdır. Kişisel olarak kurulmuş bir din değildir.

Budizm'i, gördüğümüz kadarıyla, ölümünden sonra fazlasıyla değişse de Buda kurmuştur. Mahavira dini Jainizm'i, Jina kurdu. Şair Kabir, Sihizm'i kurdu. Konfüçyüs, Konfüçyanizm olarak adlandırılan dini kurdu. Taoizm yaşlı filozof Lao-tze tarafından kuruldu.

Fakat Yahudiliğin tek bir kurucusu yoktur. Yahudiliğin kurucusunun Musa olduğuna inanan birçok insan vardır. Fakat bu tamamıyla doğru değildir. Yahudiliğin temel taşlarını yerleştiren ilk adam, "putlara ibadet edilmez" diyen; İbrahim'di.

Musa bu dine; “on emri” ve Yahudilerin Yehova’nın seçilmiş halkı olduğu inancını ekledi.

Filistin’de Yahudi fikirleri yavaş yavaş gelişti. Yahudiler, birkaç yüz yıl sonra, Zerdüştlükten birçok öğretiyi ödünç alarak, onları kendi dinleri içerisinde değişik bir formda birleştirdiler. Böylece, Yahudi halkının büyüyüp gelişmesiyle Yahudilikte büyüyüp gelişti. Yahudi dininin hikâyesinin daha çok Yahudi halkının hikâyesi olmasının nedeni budur.

Yahudilik bir inanç sistemi değil, daha çok yaşam kuralı gibiydi. O, sadece Yahudilerin dini değil, aynı zamanda onların yaşam biçimiydi.

Bunun sebeplerinden biri de; Yahudiliğin büyük tek tanrılı dinlerin en eskisi olmasına rağmen, evrensel bir din olmamasıdır. Yahudilik, kendi halkının deneyimleriyle ilgiliydi ve Yahudilerin deneyimleri asırlardır Yahudi mirasının parçası oldu. Sion, fiziksel ve sembolik olarak onların kutsal dağı oldu.

İsrail’in Peygamberleri

Çoğunlukla, Yahudiler kendi vatanlarında bulundukları dönemlerde yöneticileri ahlaksızlaştı, liderleri kutsal yasadan ve onların dininin öğretilerinde uzaklaştı. Pek çok insan fatihlerinin yolunu takip ederken bir kısmı da putperestliğe geri döndü.

Böyle zamanlarda, yasalarına tekrar dönmelerini hatırlatacak ve dinleri tarafından öğretilen dürüstlük yolunu takip etmede başarısız olurlarsa Yehova adına İsrail’in geleceğinin ne olacağını önceden haber verecek emin adamlar ortaya çıktı. Bu insanlara peygamber denildi ve Yahudiler ne zaman bir sıkıntıya düşse, tanrının yolunu insanlara öğretmek için peygamberler ortaya çıktı.

İsrail’e birçok peygamber gelmişti. İbrahim’in, insanlarını putların tapınmak için olmadığını söyleyerek incitmesi ve bu yüzden Keldan’dan Kenan’a kaçmak zorunda kalmasıyla Yahudilerin sıkıntıları başladı. Zaman geçtikçe onların sıkıntıları arttı. Tabii ki bunun sonucunda İsraililer birçok peygambere sahip olmuşlardı.

Peygamberler onlara çektikleri sıkıntıların nedenini açıklıyor ve kötü yoldan Tanrı’nın yoluna güzellikle dönmeleri konusunda onları teşvik ediyorlardı. Peygamberler bilge adamlardı ve halkın iyiliğe, iyilikle gelmek zorunda olduğunu biliyorlardı.

Ahlâsız krallar peygamberlerden hoşlanmadılar. Din adamları onlardan nefret ettiler ve halkta bu kerem sahibi insanlara pek fazla hürmet göstermedi.

Fakat peygamberler, halkı kötü yollarından döndürmek için uyarılardan vazgeçemediler. Halk; “söyledikleri doğru mu, bu gerçek mi?” diye sordu. Eğer söyledikleri doğru ve gerçekse onları ölüm tehdidi bile susturamazdı. Peygamberlerin çoğu fakirdi. Onlar Yuda Tepelerinden panayırlara ve tapınaklara geldiler. Her yerde, düşüncelerine hitap ettikleri dinleyici kitlesi topladılar.

Yahudiler Babil'de esir düşünceye kadar, peygamberler İsrail'in ilahi yöneticileriydi. Kral ve onun saray eşrafı, toprağın yasalarını gözettiler. Din adamları, tapınağın kurallarını gözettiler. Peygamberler, insanlara, adaletin ve doğruluğun kanunlarını öğretiler.

Peygamberler sadece iyiliği takip etmeyi ve kötülükten sakınmayı öğretmediler, bununla birlikte her bir Yahudi'nin kötülüğün karşısında yer alması gerektiğini söylediler. Yahudiler hayatta bir misyona sahiptiler. O misyon; iyiliği yaymak, kötülükle savaşmaktı. "Yehova âşıkları" peygamberler "Yehova âşıklarına" kötülükten nefret etmelerini emretti.

Babil'den döndükten sonra peygamberler bir de, yalnızca Filistin'in değil, aynı zamanda tüm insanlığın kurtarıcısı olan Mesih'in geleceği hakkında konuşmaya başladılar.

Peygamberlerin öğretileri ve vaazları kâtipler tarafından toplandı ve şimdi Yahudilerin kutsal kitabının büyük bir bölümünü içerir.

Gezginlerin Sahte İşıkları

Yahudilerin topraklarında ortaya çıkan son savaşta, yaklaşık bir buçuk milyon Yahudi öldürüldü. Fatihleri Titus Cesar, Kudüs duvarlarını yıkarak yanmış gibi görünen yapının üzerindeki yüksek bir yerde ikinci tanrı tapınağını yaptı. Büyük Yahudi savaşının sonunda ve Yahudi sürgünün başlangıcında işte bu göze çarptı; o zamandan beri Yahudiler dünyanın her yerine yayıldı.

Yahudi kabilelerin aşırı zorluklara tahammül ettikleri her vakit Mesih'in gelişini konusundaki ümitleri azda olsa belirmiştir. Sürgün asırları boyunca daima Mesih'in gelmesi söylentileri Yahudilerin arasında yayıldı. Bu Mesihler, yani onları daha sonra adlandırdıkları gibi sahte Mesihler; İran, Filistin, Fransa, İspanya ve Yahudilerin oturduğu diğer ülkelerde ortaya çıktı.

Bu sahte Mesihlerin en tanınmışsı Sabatay Sevi isminde biriydi. Sevi, Avrupa'da otuz yıl savaşlarının başlamasından sekiz yıl sonra, 1626'da, İzmir'de doğdu. Bütün Avrupa halkı bu uzun savaştan dolayı sıkıntı çekerken, Yahudiler de onların arasında sıkıntı çekti.

Savaş yılları geçmiş olmasına rağmen, insanların dertleri arttıkça arttı. Onlar dünyanın sonunun geldiğine ve büyük kurtarıcının gelmesiyle savaşın sona ereceğine inanmaya başladılar.

İngiltere, Almanya, Fransa ve Hollanda'da, büyük kurtarıcının gelişiyile ilgili kitaplar yazıldı ve onun geleceği yılın 1666 olacağı hesaplandı.

Kurtarıcının Davut'un ailesinden olacağına inanan Yahudiler, sürgündeki hayatlarına bir son verecek ve Filistin'deki topraklarına kendilerini geri götürecek Mesih'in şimdi geleceğini ümit ettiler.

Beklenen Mesih hikâyelerinin çoğu Sevi'nin çocukluk yıllarında söylenmiş ol-

malı. Büyüdüğü zaman önceden haber verilen Mesih hakkında Daniel'in kitaplarını araştırmaya başladı. Ardından günlerce oruç tutmaya başladı. O, genç bir çocuk gibi hiç görünmedi ve beklenen kurtarıcı olduğu rüyasını görmeye başladı.

Ve 1666 yılı gittikçe yaklaştı.

Otuz Yıl Savaşları bittiğinde yirmi iki yaşında olan Sevi, önce bir grup arkadaşıyla ortaya çıktı ve Kudüs'te İsrail'i yeniden kurması için tanrının seçtiği gerçek Mesih olduğunu açıkladı. Fakat kimse onu ciddiye almadı.

Gerçek şu ki; ülkesinde halkı tarafından dinlenmeyen Sevi, Selanik'e seyahat ederek orada kendi kendini Mesih ilan etti. Fakat burada da halk onu ciddiye almadı. Sevi onları terk etti ve Kudüs'e gitti. Orada da hiçbir taraftar bulamayınca Kahire'ye gitti. Kahire'ye ulaştığı sıralarda artık otuz dört yaşındaydı.

Ve 1666 yılı iyice yaklaşmıştı.

Sevi üç yıl boyunca Kahire'de kaldı. Onun mistik kitaplarındaki bilgileri takdirle karşılayan birkaç taraftar elde etti. Sevi, kendisini takdir edenlerle döndüğü kutsal şehir Kudüs'te, kurtarılma gününde büyük mucizeler göstereceği sözünü verdi.

Sevi Kudüs'te günlerini; oruç tutarak, gecelerini de ibadet ederek geçirdi. Halk yavaş yavaş onun gerçek Mesih olduğuna inanmaya ve Sevi'nin ismi doğunun her tarafında bilinmeye, ünü her tarafa ulaşmaya başladı.

Hüküm yılından önceki son yıl olan 1665 yılı başlamıştı. Sevi bu yılda, doğduğu yer olan İzmir'e geri döner. Orada büyük bir kalabalık tarafından karşılanarak, Yakup'un tanrısının Mesih'i ve kutsal kral ilan edilir.

Onun İzmir'e gelişinin hikâyesi; İtalya, Fransa, Hollanda, Almanya, Polonya ve İngiltere'de yayıldı. Halk en iyi kıyafetlerini giydi. Dans edip şarkı söylemek için sinagoglara ve toplantı yerlerine toplandı. Mesih ortaya çıktığında onu tanımada kendilerine yalnızca ruhlarının yardım edeceğine inanarak, aralarındaki pek çok zengin servetini dağıttı.

Halk arasında acayip hikâyeler dolaşmaya başladı. İskoçya'nın kuzeyinde birden bire ortaya çıkan tuhaf ve harika bir gemi hakkında bir söylenti yayıldı. Bu geminin ipek yelkenleri ve halatları vardı. İbranice konuşan gemiciler tarafından donatılmıştı. Üstünde şu kelimelerin bulunduğu bir bayrak dalgalanıyordu: "İsrail'in on iki kabilesi"

Yahudilerin eğlenceleri her yerde sınırları aştı ve birçok Hristiyan bile Sevi'nin insanlığın beklenen kurtarıcısı olduğuna inandı.

Onun gerçek Mesih olduğunun bir işareti olarak Sevi, Yahudilerin yas ve oruç günü olarak bilinen; "tebet ayının onuncu gününün" bir tatil gününe dönüşmesi gerektiğini halkına bildirdi.

Mesaj şöyle demekteydi;

“İsrail halkının kurtarıcısı ve Mesih, Allah’ın ilk sevgili oğlu Sevi’den tüm İsrail halkına; Barış.

Siz, peygamberlerin getirdiği Allah’ın sözüne uyduğunuz ve büyük günü değerli bulduğunuz için; sizin ağlamanız ve mateminiz zevke dönüştürülmeli ve sizin orucunuz bir eğlenceye dönüştürülmeli. Çünkü artık ağlamayacaksınız.

Şarkı ve melodiyle sevinin, geçmişte hüznü ve matemle geçirilen günü bir yıl dönümü kutlamasına dönüştürün. Çünkü artık ben ortaya çıktım.”

Bu mesaj her yerde halkın inancını güçlendirdi. Şayet o, hüznü ve oruç günlerini bayramlara ve festivallere dönüştürebiliyorsa kesinlikle Mesih gelmişti.

Ve 1666 yılı yaklaşmaya başladı.

Hemen hemen dünyanın her yerindeki Yahudiler, büyük bir mucize ile halkının vatanını yeniden kuracak Yehova’yı bekleyerek nefeslerini tuttular. Çok beklenmiş olan bu yıl içinde Sevi, İzmir’den Kudüs’e, güneye, gitmek yerine İstanbul’a gitti.

Varır varmaz sultanın emriyle tutuklandı ve hapse kondu. 16 Eylül 1666’da sultanın önüne getirildi. Türklerin dinini kabul etmesi ya da idam edilme arasında bir tercih yapmak zorunda olduğu söylendi. Sabatay Sevi, Türklerin dinini kabul etti. Mesih’i bekleyen Yahudi halkının beklentisi büyük bir acı ve hüzne dönüştü.

Ölmeyen Umut

Fakat Yahudi halkının Filistin’e dönme umudu sönmedi. Bir mucize yoluyla Kudüs’e geri dönme umudunu pek çoğu bırakmalarına rağmen, Yahudi halkı ‘Siyonizm’ adlı bir hareket vasıtasıyla kurtulmayı planladı.

Yahudilerin İsrail’in vatani diye adlandırdıkları ülkeye dönüş umutları hiç sönmedi. Sahte Mesihler tarafından çok sık aldatılmalarına rağmen onlar umutlarını ve rüyalarını sürdürdüler. Ardından on dokuzuncu asrın sonuna doğru dünyanın her tarafındaki Yahudiler, Viyanalı bir yazar olan Dr. Teodor Herzl’in yazdığı; “Yahudi Devleti” adlı bir kitabın ortaya çıkmasıyla irkildiler. Kitabın baş sayfasına Dr. Herzl şöyle yazdı;

“Eğer bir şey istiyorsan istediğin şeyin bir rüya olarak kalmasına gerek yoktur.”

Kitabın ortaya çıkmasından hemen bir yıl sonra Dr. Herzl, 1. Dünya Siyonizm Kongresini topladı. Dünyanın her yerinden Yahudi delegelerinin toplandığı İsviçre’deki bu tarihi toplantıda Dr. Herzl, elli yıl içinde İsrail’in yeniden inşa edileceğini ve Yahudilerin dünya milletleri arasında bir ulus olarak yer alacağını mesaj olarak Yahudilere iletti.

Onun bu mesajı aynen gerçekleşti.

İlk Siyonist Kongresinden elli yıl sonra İsrail adlı yeni Yahudi devleti kuruldu. 14 Mayıs 1948’de, İsrail lideri; Davut Ben-Gurion Yahudi bağımsızlık bildirgesini İbranice okumak için Tel-Aviv Sanat Müzesi’nde kürsüye geldi. O konuşmasını bi-

tirdiğinde bir orkestra Yahudi milli marşını; Hatikva (umut)'yı çaldı. Umut gerçekleştirmişti.

Ben Gurion; “bizim devletimiz kurulmuştur” dedi.

ABD’de Yahudilik

Dört bin Yahudi cemaatinden herhangi birine mensup olan Amerika’daki Yahudiler, sayıca eşit olmayan bir şekilde; Ortodoks, muhafazakâr ve reformist mezheplere bölünmüştür.

Yenilikçiler hariç, Amerika’daki tüm Yahudi mezhep ve hareketlerinin kökeni diğer topraklardadır. Bu Amerikan hareketi, Yahudi yaşayışını yeniden araştırmak ve yirminci yüzyıl Amerika’sına uyarlamak için 1930’da Doktor Mordecai M. Kaplan¹¹ tarafından kurulmuştur.

SONUÇ¹²

Yahudilik araştırmalarında önemli kişiliklerden olan Joseph Gaer’in “How The Great Religions Began” adlı eserinin “Judaism” bölümünün tercümesini yaptığımız bu çalışma, yaşayan en eski ilahi din olan Yahudiliğe hikâyeci bir üslupla bakıştır denilebilir. Eserde kullanılan üslup, onu diğer dinler tarihi metinlerinden farklı bir yere taşımaktadır. Kullanılan üslup nedeniyle, Yahudilikle ilgili kutsal metinlerde yer alan bazı bilgilerin atlandığı veya kutsal metinler kullanılmadan bazı olayların anlatıldığı görülmektedir. Çalışmamızda, eserin orijinal üslubunu bozmadan dipnotlarda, eserde kullanılan üslup nedeniyle, yer verilmemiş bilgilere yer vermeye, Tevrat ve Kur’ân’dan konuyla ilgili bölümlere atıflar yapmaya çalıştık. Çalışmamızın yapılacak olan akademik çalışmalara faydalı olması temennimizdir.

¹¹ Mordecai Menahem Kaplan (1881-1983). Yahudilikte etkili olan Yeniden İnşa hareketinin önderi Litvanya doğumlu ABD’li haham, eğitimci ve ilahiyatçı. (Çevirenin Notu)

¹² Çeviren tarafından kaleme alınmıştır.

“VALUES : SUBJECTIVE – OBJECTIVE “

DEĞERLER : ÖZNEL - NESNEL*

Adriaan PEPPERZAK ** / Çev.: Nuri ÇİÇEK ***

1. "DEĞERLER VE NÖRMLAR"

Toplumbiliminde birçok “değer” ve “norm” bulunmaktadır. Sosyologların ve bazı filozofların “değer” kelimesi ile ne demek istedikleri çok anlaşılır değildir. “Değerler felsefesinin” (Wertphilosophien, philosophies des valeurs), “Değerin özü nedir?” sorusunu cevaplamaya çalıştığı zaman artık geçmiştir. Çağımızın en önemli filozofları bu konudan uzak gibi görünüyorlar ve “Değer” sözcüğünü artık pek de fazla kullanmıyorlar. “Değerlerin” felsefede a priori olarak merkez kavram rolünde oldukları söylenemez; ancak toplumbilimciler ve diğer entelektüeller değerlere temel fonksiyonlar kattıkları için, felsefe kendi seçim ve sorgulama yöntemlerine sahip olsa da felsefeciler değerler hakkındaki varsayımları, tezleri ve soruları göz ardı edemezler.

2.NESNENİN DEĞERİ VE NESNE İÇİN BİÇİLEN DEĞER

Para, resim, senfoni, oyunlar, ibadet, tutumlar gibi belli şeyler “bir değere sahiptir” veya “değerlidir”. Somut bir şeye “değer” adını vermek yanıltıcı; en azından yanıltıcıdır. Değerler belli şeylere aittir. Peki değerler birer varlık mıdır?

Değerli şeyler, birisi için değerli olduğu sürece bir “değere” sahiptir. Bunların

* Değer Araştırma Dergisi 20:71 -80 (1986). ©1986 Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

** Katholieke Üniversitesi, Centrale Interfaculteit, 6500 HK Nijmegen, Hollanda.

*** Arş.Gör., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

en azından birkaç kişi tarafından değerli olarak kabul edilmesi gerçeği şu önermeyle açıklanabilir: "Bunlar, bu insanlar için bir değer taşımaktadır."

Belki de değerlerin ortaya çıktığı ve hayvanlara, bitkilere ve hatta cansız varlıklara göre değerlendirildikleri özne fikrini genişletebiliriz (bu veya şu, benim köpeğim, bahçem, arabam için değerlidir); ancak bu makalede yönelimim "insan değerleri" ile kısıtlı olacaktır (şöyle ki, insanlar tarafından kabul edilen, edilebilir veya edilmiş olan değerler).

Değerlerin şeylerin özelliği olup olmadığı sorusu ontolojik bir sorudur. Değerler, elbette dar bir manadaki "şeyler" sözcüğüyle sınırlandırılmamalıdır; çünkü idealler, trendler, olaylar, gelenekler, karakterler, tutumlar, varlıklar, vb. değerli olarak kabul edilebilir. Eğer değer hakkında modern felsefe sorunları "iyi" (agathos ve bonum) konusundaki klasik, Yunan ve Orta Çağ sorularını yeniden gündeme getirirse değer kavramının varlık kavramıyla aynı kapsamda olup olmadığını sormak kaçınılmazdır: Bütün gerçekler değerli midir? Değer, varlığın yüzlerinden birisi midir? Ya da "değer" bütün var olan ve muhtemel varlıkları ayırt edebilen ayırtıcı bir özellik midir? Eğer, "varlık" ve "değerli" kavramları eş süreli ise bu terimler nasıl ayırt edilebilir?

Eğer, aynı kapsama sahip değillerse, bütün değerlerden yoksun olan ve bundan dolayı da hiçbir bakımdan ilginç olmayan kavramlar konusunda ne söyleyebiliriz? Bütün muhtemel değerlendirmeleri dışlayan bir varlık olabilir mi? Bir varlığa bakmak için kim yeteri ilgiyi gösterir, kim bu varlıktan yeterince etkilenir veya kimi harekete geçirir ya da kim o varlık hakkında dikkatli bir düşünceye sahiptir?

Teorik bir yaklaşım "değer" kavramını gerçekte var olan veya var olması muhtemel olan bir nitelik, bu veya o olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı "Değerli" kavramı bir varlığın dayanağıdır. Ancak, değerler kendilerini belli ederler mi, kendilerini açıkça göstererek bir varlığın var oluşunu yakalamak için veya onun özelliklerini belirterek resmini çizmek için arzu ile belirlenmiş bir yaklaşıma da kendilerini verebilirler mi? Değerler, temsili bir nesnenin özellikleri olarak kabul edilebilir mi?

Güzellik, iyilik, güzelliğin çekiciliği, iyi veya çekici varlıklar teorik bir incelemenin açıklamalarıyla elde edilmemiştir. Onlar, kendi belirliliklerini ortaya çıkarmada başka bir yönteme ihtiyaç duyarlar. "His" kelimesinin birçok anlamı olsa da, bu bağlamda farklı tür ve derecelerde bulunan hislerin farklı tür ve derecelerdeki değerlerle ayırımının yapılmasında ve tanımlanmasında bu kelimeyi kullanabiliriz. Herhangi bir teorik niyet (entelekt) veya istek (kelimenin modern anlamı) bu tür bir değer gösterme eğilimde değildir. İstek ile belli değerlere ait olan çağrılar takip edebilmede karar verebilir veya seçim yapabiliriz; kavrama ve teorik düşünce "değerler teorisinin" gelişmesi için gereklidir, ancak hiçbir değer felsefesi veya değerlerle alakalı kararlar, değerlerin farklı tür ve dereceleri ile etkili ilişki temelinde muhtemelen hariç tutulmamaktadır.

Hisler, algılara, gözlemlere, kavramlar ve teorik varsayımlara göre daha öznel görünmektedir. Ancak bu izlenim bir yanıltıcıdır. Bu çalışma, değer ve hislerin teorik obje ve amaçlara göre daha az bir nesnellik ile ele alınmasını savunan yaygın görüşün çürütülmesine ufak bir katkıda bulunmaktadır. Değerlerin “özneliği” ve hislere göre biçimlendirilmesi, onların algı, kavram ve tez olarak (hisler ve duygulanma olarak eşit “özneliği” olan) varlıklarına karşı çıkmamaktadır.

3. ÖZNELLİK VE NESNELLİK

Bazı öznel tarafından değerli kılınması gerektiği ve kılınabileceğini ima etmeksizin bir şeyi değerli saymak imkânsızdır. Değerlendirme konusu değer kavramının çok önemli bir parçasıdır (aynı bilme konusunun doğru kavramının önemli bir parçası olduğu gibi). Bir şeyin bir değere sahip olduğunu iddia eden kişi, kendi özel değerlendirmesini saklayabilir; örn. kişinin saçındaki kâkülün bir arkadaşı için duygusal bir değer taşıdığını söyleyip, kâkülün kendisini hiç ilgilendirmemesi durumunda. Ancak, değer ve bu değer neye göre değerli kabul edildiği veya ne için bu değere sahip olduğu arasındaki ilişki değer niteliğine bağlıdır. Bir gerçek, hiç kimse onu değerli olarak kabul etmese de bir değere sahip olabilir. Ancak, böyle bir değer varlığı, bu değer kime veya neye göre bir değer olduğuna dair bir öznenin varlığı ya da düşüncesi olmadan ortaya çıkamaz ve var olması imkânsızdır. “Belli bir öznenin varlığı” kavramı ile açıklanan ilişki bütün değerlerin niteliğinin bir parçasıdır. Doğru veya “objektif” bir değer kavramı kesinlikle bu değer gerçekte kendisi için bir değer olduğunu belirten bir özneyi göstermektedir. Bütün öznel değerlendirmenin yok kabul edilmesi, değerlerin varlığının ve bu kavramın olasılığının da yok edilmesi anlamına gelir.

Bir değer kim için değerli olduğu konusu bu ilişkiyi ortaya çıkartan veya belirten konuyla her zaman uyuşmayabilir. Bir anne, bebeği için iyi olan bir şeyi değerlendirmeden onun iyi olup olmadığını “bilebilir”. Ancak, bu gibi bir durumda belli değerler konusunda ifadelerini dile getiren kişi, bunları kimle ilişkilendiriyorsa kişinin bu değerleri değer olarak kabul edebileceğini, edeceğini veya etmesi gerektiğini de belirtmiş olur ve bundan dolayı da bu öznenin içinde bulunduğu ilişkin değerlendirilmesinde bu ifadeyi yeterli görür.

“Bu (gerçek) bir değere sahiptir” sözü şunu ifade etmektedir: “Bu X için (gerçek) bir değere sahiptir”. Ancak, ikinci tez ise iki anlama gelmektedir. Çünkü bu ifade hem X’in deneysel olarak bir şeyi değerli kabul ettiğini hem de o şeyi kabul etmesi gerektiği anlamına gelebilmektedir. İlk ve ikinci ifade arasındaki fark gerçek değerlendirme ve normsal ifade arasındaki farktır. “Bu resim büyük bir estetik değere sahip” ifadesi bu resmin bir açık artırmada birkaç milyon dolara satılacağı veya onu sevmeyenlerin birer barbar olacağı anlamına gelmektedir.

Normun türü ve yapısı ve normatif ifadelerde belirtilen “...meli -...malı (öneri)” zorunluluğu, konuşmacıya göre gerçek bir değer arz ettiği kişinin değerli olarak

kabul ettiği değerin türü ve yapısına bağlıdır. Estetik değerlerin kendilerini estetik olarak görmemiz için beklenen yöntem ahlak kurallarınınkinden farklıdır ve bu iki konu da arınık bir hijyen isteminden farklıdır. Bir değerler felsefesi farklı değerler ve gerçek veya muhtemel özneler arasındaki ilişkiyi karakterize eden normsal ifadelerin farklı tür ve yapılarının analizine tekabül etmektedir.

Belirli (ya da tüm) değerlerin belirli (ya da tüm) özneler tarafından değerlendirilmesi gerektiği yönündeki ifadeyi açıklayan konuşmacı ya da yazarın kendi değerlendirme yöntemlerini ifade ederken ya da diğerlerini kendi yaptığı normatif savlara inanmaya zorlarken gerçekçi özneye daha yüksek bir bakış açısından bakmış olabileceği düşünülebilir. Böyle bir yüksek bakış açısından bu değerlendirmelerin güvenilir olup olmadığını ve hangi temele dayandıklarını, açık olup olmadıklarını, vb. sorgulayabiliriz. Bu yüksek bakış açısı daha yüksek bir perspektiften yansıtılabilir. Ancak, bütün değerlere ait olan değerlendirmelerin ve normatifliğin (...meli-...malı) değerlendirilemeyen ya da normatif olmayan kanıtlara ya da ifadelere ya da doğrulara indirgenebileceği veya istihraç edilebileceği bir seviye yoktur. Son olarak değer konusundaki bütün ifadeler değerlendirmelere dayanır; örn. Değerlerin bir özneye kıymet biçmek için ortaya çıktığı “duygularda”.

Aynı zamanda “nesnellik” olarak da adlandırılan değerlerin geçerliği ve “doğruluğu” öznel ereklerden ayrılamazlar. Eğer böyle bir ereğin öznesi belli nesnelerin değerleri hakkında yanılıyorsa, kişinin değerlendirmesi yanlıştır ve “öznellik” olarak adlandırılabilir. Bu ifadeden anlaşılan, değerlendirmeleri “doğru” veya “objektif” gerçeklik ile uyuşmayan bir veya daha fazla öznenin izlenim, duygu veya düşüncelere dayanan bir değerlendirme olmasıdır. Ancak, bir öznellik değerlendirme, öznel olmayan ve bu manada “nesnel” bir doğrulukla karşılaştırılmaz, ancak öznelci olmamasına rağmen öncekine göre eşit bir şekilde öznel olan başka bir değerlendirme ile karşılaştırılabilir. Öznelci bir değerlendirme ile ölçülmesi gereken standartlar, saf ve gerçek öznenin her iki öznenin değerlendirmelerinin farklılaştığı durumlarda gerçeklik ilgili gerçek değerlendirmenin hangisi olduğunu ifade ettiği değerlendirmedir. Hiçbir ifade ve düşünce nesnelliği ya da (nesnel) değerlerin takdir edilebildiği ve edilmeli olduğu bir veya daha (muhtemel ya da mevcut) fazla öznenin/öznelerin fikrini gerçek değerlerin “doğruluğundan” ayırt edemez. Öznellik ve nesnellik arasında kopmaz bir bağ vardır. Fakat belirli bir öznenin duyguları, dış görünüşü doğruluğa ve görünen değerleri gerçekliğe tercih edebilir.

Doğruluğun veya değerin nesnelliği doğru, gerçekçi ve saf bir öznenin doğru veya değer ifadesine bağlıdır. Nesnellik bu esnada gerçekçi öznellik eşdeğer olabilir. En azından nesne-özne şemasını doğru ve temel felsefi şema olarak kabul ettiğimiz sürece. Düşüncelerinden bütün öznenliği yok etmeye çalışanlar daimi sessizliğe mahkûmdurlar. Bu insanları, düşüncelerini aktarabilecekleri bir ses veya kaleme sahip olmadıkları için dinleyemeyiz. Onlar bizim için yoktur; çünkü bütün öznelliklerini bırakmışlardır.

4. HATALARIN KAYNAĞI OLARAK “NESNELLİK”

Eğer özne ve nesne şemasının zıddını yeterli ve temel şema olarak görürsek, yanlış değerlendirmeler için bütün sorumluluğun veya sorumluluğun bir kısmının belli öznelere atfedilip edilmeyeceğini sorgulayabiliriz (bu varsayım daha sonra ayrıntılı şekilde ele alınacaktır). Geleneksel olarak yanlış değerlendirmelerin açıklaması değerlendirme veya yargılama eksikliklerinde aranmaktadır. Bilinçsiz istekler, gerçekçi olmayan yönlendirmeler, kısmi körlük, vs saf olmayan ve yanlış değerlendirmelerin ve ifadelerin kaynağı olarak görülmektedir. Yanlışlık, aşırı duyarlılık, zevksizlik ve bütün hata türleri belli öznelerce işlenen hatalarla açıklanıyordu. Kendisini bu şekilde açıklayan bir tutum suçlayıcı konumundadır. En geniş anlamıyla “ahlaki” olarak adlandırılabilir. Ancak, bütün yanlış değerlendirmelerin kaynağının değerlendiren özneye yattığını iddia etmek doğru mudur? Ya da bu yanlış değerlendirmeler de yaşadığımız, hissettiğimiz ve düşündüğümüz “objektif” düzenden mi kaynaklanmaktadır?

Görünüm ve gerçek arasındaki farklılıkların tamamını özneye yükleyen bir teori, değer hakkındaki doğruların belirtilmesi çalışmaları için amaç ve ölçüt olarak işleyen bir objektif değerler düzeninin var olduğunu varsayar. İfadelerimiz de bu objektif sırayı az çok ortaya koydukları için bir parça doğruluk payına sahiptir. Böyle bir objektif düzen veya değerler dünyası düşüncesi ancak dünyayı olduğu gibi bilen saf, doğru ve yanlış olmayan bir öznenin varlığı anlamına gelmektedir. Değerler konusunda doğruluğu arayan özneliliğimizin arkasında, değer doğruluğunun kendisi için bir varlık olduğu, kendisine açık bir şekilde verilmiş ve tamamen bilinen, kendi geçerliğinde kullanılan saf ve doğru bir özne gerçeği vardır. Tüm değerlerin nesnel düzeninin açık bir kitap gibi olduğu daha yüksek, saf ve soyut özne iki kavramsal çiftin, özne(lilik) – nesne(lilik) ve görünümün – gerçekliği çerçevesinde geliştirilen tüm kuramların varsayımdır. İyi değerlendirmeler için yaptığımız arayışın ötesinde ya da ufuğunda tamamen gerçek ve bilen bir özne ile nesnel, taşınamaz ve bir kereliğine tamamen yerleşmiş gerçeklik arasındaki ideal ilişkiyi tasarlamaktadır. Son olarak, bu ideal özne Tanrı felsefesinde aranmaktadır: hiçbir şeyin kendisinden saklanamayacağı sonsuz bir özne; bütün ve gerçekçi doğruların varlığı. Bu bakış açısına göre, sınırlılık ve saf olmama durumları ile varlık ve değeri ilgilendiren engellerin tek sorumlusu insandır. Bu görüşün odaklaması bir ölçekteki farklı değerlendirme türlerini göstermektedir ve onları ideal değerlendirmelerine yaklaşık sonuçlar olarak ortaya koymaktadır. Hegel’in “Tin’in Fenomenolojisi” tarzındaki bir fenomenoloji değerlendirmesi Kierkegaard’ın “hayat yolundaki aşamalar” teorisi ile birleştirilebilir.

Fakat acaba, “nesnel” gerçeklik bu teorilerce kabul edildiği kadar saf ve kutsuz mudur? Ya da, kendi değer(ler)i dâhil varlığın, yalnızca kendini açığa vurmadığını, aynı zamanda en saf ve en keskin zekâlı bilinçten bile kendini çekip sakladığını da Heidegger’e dayanarak söylemeli miyiz? Şöyle ki, böyle fantastik olma-

yan bir ifade, aşağıda belirtilen yöntemle öyleymiş gibi gösterilebilir.

İçinde büyümüş olduğumuz insan topluluğunun kültürü aracılığıyla ya da içinde değerlerle temas haline geçerez –ya da değerler bizle temas haline geçer. Bilhassa biyolojik ve manevi ailemizin, toplumumuzun, milletimizin, kıtamızın ve ait olduğumuz zamanın özelliklerini nitelendiren kültür; bizim değerlendirme, yüksek ve aşağı görme, onaylama ve reddetme bakış açımızın niteliklerini belirler. Kişisel özgünlük sadece mümkün değildir, aynı zamanda bir noktaya kadar da kaçınılmazdır; herkesin değer modeli, daha genel bir modelin üstüne kurulmuş kişisel bir çeşiddir. Fakat özgünlük kültürel genellikle zıtlık taşımamaktadır; Bu daha büyük grupların kültürlerini özümseyerek benimsemenin ve geliştirmenin kişisel bir yoludur. Kişisel değerlendirmelerin “özneliği” her zaman için, var olan bir kültür tarafından “nesnel olarak” belirlenmiş değerlendirmelerin kendine mal edilmiş bir hali ve bir çeşiddir.

Kültürümüzün niteliklerinden biri de, insanoğlunun tarihine dair kendi engin bilgisi ve ilgisidir. Bizim insanlığın geçirmiş olduğu başkalaşım hakkındaki bilgimiz, tarihselcilikle bağdaşlaşmak konusunda bizi yanlış yöne kaydırabilir: “Gerçekler”, belirli bir zaman diliminin ya da toplumun ahlaki, dinsel ya da kültürel olan diğer yıldız kümesi niteliklerinin hiçbirinin gerçeklik ya da doğruluğunun kesin olmadığını ortaya koymaz mı? Bütün kültürler “göreceli” değil midirler? – “Gerçekler” hangi değerlerin gerçekten değerli oldukları ya da bir diğer değerle nasıl ilişkili oldukları sorularına hiçbir cevap veremez. Tarihsel gerçekler, geçmişte yaşamış olan insanların geçeklik değerlendirmeleri ve değer modelleri hakkında yalnızca kuramsal ifadeler bulmuştur. Bu değerlendirmelerin akla yatkınlığı ya da yanlışlığı konusunda hiçbir şey ortaya koymazlar. Tarih bilimi, değerlerin “gerçek doğru” ya da “gerçek değer”leri hakkında herhangi bir sonuca varamamaktadır. Fakat yine de, bütün insani değerlendirmelerin, bu değerlendirmelerin içinde kendilerini ürettiği zaman diliminin ya da toplumun değerlendirmeci gerçeklerinden ve olanaklarından geçmek zorunda olduğunu belirterek felsefi bir önerme hazırlayabilir. Hiç kimse kendi toplumunu ya da zaman dilimini atlayamaz. Bütün insan topluluklarının ve zaman dilimlerinin bütün iyi değerlendirmelerinin bir noktada bir araya gelerek, birtakım benzerlikleri yoluyla, bir aile meydana getirebilmeleri durumuna rağmen; insan özgürlüğü bir kişinin kendisini, onu yakalayan sosyal ve tarihi bağlamlardan soyutlayabileceği anlamına gelmemektedir.

Ahlakın, dinin, düşüncenin vb. tarihi olmayan ya da tarih öncesi özü teorisi yoluyla ahlakın, dinin ve düşüncenin bütün tarihsel farklılığının üstesinden gelme konusunda Batı felsefesinin bir arzusu ve ülküsü vardır. İnsanlığın saf ve evrensel -ama yine de belirli ve görecesiz olmayan- özü bütün “gerçekten beşeri” değerlendirmelerin ve doğruluğun asıl çekirdeğini oluşturacaktır; aynı zamanda asıl antropolojinin (bir kısmı etiği meydana getirecek olan değerler felsefesini kapsayan) asgari bir içeriğini ve tarihsel bütün değer sistemleri ve felsefelerinin kriterlerini de oluşturacaktır.

Tarih öncesi, tarihi aşan ya da tarih ötesi değerler sistemi fikri, insanoğlunun koşullarının tarihsel gerçekliği beraberinde getirdiği gerçeğinin üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Tarih zamanının damgaladığı insan evladının, kendi zamanında tarih ötesi bir dünya görüşünün ve böylesi bir tarihin dışında olmadığını ileri sürer. Aslında bu bakış açısı tarih ötesinin bir anını da içerir –ve bu şekilde, tarihsel gerçekliği ve tarihin ürettiği farklılıkları tema haline getirme olanağını da içerir- ama belirli bir topluluğun, dilin, karakterin ve kişiliğin belirli olan bakış açısı tam olarak o an için ve o andan ayrılmaz bir biçimde olmadığı sürece, bu an somut olarak düşünülemez, açıklanamaz, geliştirilemez ve korunamaz. Görüşlerin ve değerlendirmelerin gerçek doğrusu olasılığının bir koşulu olarak gerekli ve tarih ötesi an fikri vazgeçilemezdir, ama, değerlendirmelerimizin ve ifadelerimizin hangi parçalarının kültürümüzün niteliklerini meydana getirdiğini ve hangi parçalarının “sonsuz bir doğru”yu meydana getirdiğini tarih ötesi (“evrensel”) bir tutumla göstermek imkansızdır. Düşüncelerimizin ve değerlendirmelerimizin şekli, zamanın ve sonsuzluğun bir karışımıdır.

Farklı zamanlardaki ve yerlerdeki bütün doğru değerlendirmelerin kültür ötesi ve tarih ötesi anı genel bir benzerlik yaratmaktadır ve onların bir noktada birleşmelerini güvence altına almaktadır. Bu an düşüncesiyle, bizim kendi değerlendirmelerimizin özelliğini ve onların zaman ve karaktere göre göreceliğinin ötesine geçiyoruz. Fakat değerlerin belirli bir çağa ait olmayan bir sisteminde - sub specie aeternitatis(sonsuzluğun bakışı altında)- bu düşünceyi geliştiremeyiz. Özne-nesne kuramının geçerliliğinden şüphe duymadığımız sürece, değerlerin sonsuz doğruluğuna kusursuz, kültürler ötesi ve tarih ötesi bir özne tarafından hissedilmiş ya da değerlendirilmiş “nesnel” bir gerçeklik diyebiliriz. Değerlere bu şekilde bakmak bile onların nesnelliğini, söz konusu değerlerin kendilerini açıkça gösterdiği öznenin özneliliğinden ayıramamaktadır. “Nesne” kelimesi uygulandığı şeyin ya da değerlerin bir özneyle ilişki içinde bulunduğunu ve bir özne için bir nesne konumunda olduğunu ima eder. “Öznel olmayan nesnellik” hiçbir anlamı olmayan bir kelimedir. Bu kelime felsefeden aforoz edilmelidir, çünkü bir düşünce derinliği eksikliğini gösterir.

5. ÖZNE-NESNE KURAMININ ELEŞTİRİSİ

Yaygın bir kaniya göre bilgi ve doğruluk, istek ve değerler hakkındaki sorular, nesnelerle temasa geçirilen bir özne çerçevesinde ya da bir özneye görünen ve verilen nesneler çerçevesinde sorulup cevaplandırılabilirler. Bütün insan (ve hatta insanüstü) eylemlerinin, ona yönelen bir ya da daha fazla nesneyle bir öznenin kaynaklanan eylemler olarak görülebileceği varsayımı Batı felsefesinin birçok geleneğinde belirleyici rol oynamaktadır. Biz yine de, bu varsayımın bizim dünya üstündeki varlığımızın gerçekliğini ihmal edip etmediğini ve çarpıtıp çarpıtmadığını sorgulamalıyız.

Özne-nesne ilişkisinin en açık örneği önünde durmaktaki insan ve canlı olma-

yan bir şeye bakan birinin karşıolumudur. Nesne orda öylece durur, insan gözünün kaçırıldığı bir çember içindedir; farkına varıldığı takdirde, hemen oracıkta “idrak edilebilecek” durumdadır. Gerçekliğin bir parçasıyla bütün bilgi felsefesi ilişkilerinin standart modelleriyle but tip bir bağlantı kurarak, filozoflar, bir göz ve ona mekânsal bir uzaklıktan bakan bir nesne arasındaki ilişkinin çeşitleri olarak duygudaşlık ve ortaklık, hissetme vb. yoluyla derin düşünme, törel bilinç, bilgi gibi diğer temas yollarını da göz önüne almamızı söylerler. Bilinebilir bütün gerçekliğin “nesnelliğe” indirgenmesi, insanoğlunun içinde kendi kendini fark ettiği pratik ve duygusal ilişkileri anlayabilmenin anahtarı haline bile gelmiştir. Böylece gerçeklik öyle bir düzeye nesneleştirilmiş ve çıkarılmıştır ki, başarısı için bir sürü küçük nesneyle karşı karşıya bırakılan serbest ve ilişkili olmayan özne kuramının uygun bir koşul olduğu bilimlerin yağması olabilecekti. Modern bilim dünyası, özne-nesne kuramının gerçekliğin temel yapısı olduğuna dair inancının zaferidir. Bu durum, modern bilimin neden sıradan insan özellikleri, özneler-arasılığı, tarihi, dini, ahlaki, sanatı, vb. konularında yeterli derecede hiçbir şey söyleyemeyecek bir kapasitede olmasını açıklayabilir.

Aslında, bir insan yüzünü, bir konuşmayı, karşılaşmayı, bir duyguyu, bir düşünceyi, vb. değerlendirme, ama aynı zamanda “algılama”, bir özneyle nesneleştirilebilir ve kavranabilir bir mevcudiyet arasındaki basit bir karşıolum olarak tanımlanamamaktadır. Bir hayvan bile bir nesne olarak görülmez, çünkü bize insan yüzünün bir çeşit öncesini gösterir. Kendini tanımanın da bir nesneyle karşı karşıya gelen bir öznenin ilişkisinden daha başka bir yapısı vardır.

Felsefenin ilk sıradaki görevlerinden biri bilgi felsefesiyle ilgili, duygusal, pratik ve değer biçmeyle ilgili ilişki çeşitlerinin nitelendirildiği belirli farklılıkların gerçeğe uygun bir tanımıdır. Bunlar a) böyle bir ilişkimizin olduğu mevcudiyetler (“noe-meta” [görüngü]) yoluyla ve b) ilişki kurma biçimleri yoluyla (örn: arzu, aşk, derin düşünce, yemek yeme, çalışma, yürüme, vb.) birbirlerinden ayrılırlar.

Bir ben’le bu ben’in yapmak zorunda olduğu gerçeklikler arasındaki olası bütün ilişkileri kapsamamızın mümkün olduğuna ikna olmuş olsaydık, elbette ki, onların ailesine işaret etmek için genel bir sözcük icat edebilirdik. Örneğin; “bir özne ve nesne arasındaki ilişkiyi” en evrensel, bütün olası ilişkilerinin özel olduğu, neredeyse hiçbir içeriğe dâhil olmayan bir kategori olarak farz edebiliriz. Nesneleştiren bir öznenin ve kavranabilir bir şeyin arasındaki karşıolum o zaman bu aileye ait olan özel ilişkilerden birinden başka bir şey olmayacaktı. Fakat bütün bu ilişkilerin bir cinsin türleri olduğu tamamıyla kesin değildir ve tartışmasız varsayılama-maktadır. Ve bu asıl durum olsaydı bile, öznenliğin ve nesnenliğin nesneleştirici ve manipülatif bilinci için ayrıcalıklı bir konumda kaçakçılık yapmadan, gerçekten evrensel bir özne-nesne ilişkisi konusunda ikna olabileceğimiz şekilde “özne”nin ve “nesne”nin genel ve dar algısı arasındaki mesafeyi korumamız zor olurdu.

Husserl’in fenomenolojisi, öznenin ve nesnenin dilini onun yönelmişliği teori-

siyle değiştirmiştir. Bunun betimleyici uygulaması göstermiştir ki: Geleneksel ve bilimsel nesnellüğün tekeli eğiliminin; müttefiklerinin bir özne karşısında duruşu, düşünsel kavranabilirliği, biçimsel mantığı, zaman dışılığı ve deneyüstüculüğüyle olan bir sunum ayrıcalığıyla olguculuk içinde kendisini belli etmesine rağmen, dar ve belirgin bir algı içerisinde “nesnellik” gerçekliğinin evrensel bir özelliği değildir.

Özne-nesne kuramının en temel olduğu varsayımının aksini ispat etmenin ve onu daha iyi önermelerle ve varsayımlarla değiştirmenin tek somut yolu, gerçekliğin bütün farklı düzeylerinin ve ona yaklaşımın farklı modellerinin somut tanımı ve tema haline getirilmesidir. “Değerlere gelince (kesinlikle nesnenin bir türü değildir ve özelliklerinden sadece bazıları nesne özellikleridir) bu görev, değerlendirmenin farklı düzey ve modellerinin eksiksiz bir teorisi anlamına gelir. Bu teori bu makale içinde geliştirilemez. Fakat ne olabileceğine dair bir fikir vermesi açısından, bu tür bir teorinin gelişebileceği adımların şematik bir taslağını vereceğim. Bunu yaparken mümkün olduğunca “değerler” sözcüğünden sakınacağım, çünkü toplumbilimciler için oldukça değerli olan bu kullanımın, bu değerlere “sahip olan” “töz”leri kendiliğinden nesneleştirme ve bunları nötr ve manipülatif şeyler haline dönüştürme eğilimi vardır.

6. İNSAN DOĞASININ FARKLI SEVİYELERİ

a) İnsan varlığının yaşamsal seviyelerinde içinde bulunduğumuz çevrede ve maddelerle yaşamaktayız. İhtiyaçlarımız (açlık, susuzluk, sıcaklık ve korunma ihtiyacı) bizi yemek, giyecek, vb. ile ilişkilendirir. Yeme, içme, giyinme, yürüme ve güneşte oturma, düşünülen özne ve nesne arasındaki zıtlıktan veya kullanılan araçtan büyük ölçüde farklı yapıya sahip ilişkilerdir.

İhtiyaçlarda doyum ve bunların yerine getirilmesinin verdiği rahatlık, maddeler dünyasına ve yaşam sürecinde bu dünyaya kısmi odaklanmaya (immersiyon) olan bağlılığımızı gösterir. Maddeler dünyasına ihtiyacımız vardır ve doğrudan müdahale gücümüz olmayan güçler tarafından canlı tutulmaktayız. İhtiyaçlarımızın doyuma ulaşması ile temel, ancak henüz tam anlamıyla tamamlanmamış bir kişilik ortaya çıkar. Doyum ve açlık değişken bir halde bizi özgür veya bağımlı kılar. Ancak, ikisi de bizi çevreleyen dünyaya bağlılığımıza rağmen aslında konumumuzun merkezde olmasını vurgular.

"Doyum" ve "memnuniyet" kelimeleri “tinsel değerler” açısından güzel bir metin veya iyi bir konuşma olarak kullanılsa da bu kelimeler var olmanın bu seviyesini işaret eder. Hazcılık, bu memnuniyet şeklini insanın (kendini) gerçekleştirmesi paradigması olarak ele alan bir ahlaki teoridir. Bu teorinin antropolojisi insanların ihtiyaçlar topluluğu olduğunu savunmaktadır.

Çalışma ile insanın özgürlüğü artar. İhtiyaçların doyuma ulaşması araçların kullanıldığı ve icat edildiği enstrümantal süreçle geciktirilebilir ve çoğaltılabilir. “El altında olma”(Zuhandenheit) özelliği nesnellikten olduğu kadar temel ihtiyaçlar-

dan da farklıdır. Bunun değeri ise faydacılıktır. Fayda doyuma giden bir yol olarak faydacılığın insan üzerindeki tek ve evrensel perspektifidir.

Nesnellik belli bir bakış ve ilgi türü ile ortaya konulur. Doyuma ulaşmış bir birey, dünyaya yararcı olmayan ama uzaktan ilgili yeniden arayış gözüyle baktığında, kendisini bir özneye ve dünyayı da nesneler topluluğuna dönüştürmüş olur. Bu tür bir yönelmişlik modern bilimin özelliği olabilir; ancak Heidegger nesnelleştirme ve anlatımsal düşüncenin Platon'dan itibaren algı ve yansımanın bütün Batı geleneğini karakterize ettiğini belirtme konusunda haklı olabilir.

Estetik düşünce bilimsel ve anlatımsal tutumdan olduğu gibi hedonistik ve yararcılıktan da büyük ölçüde farklılık gösterir. Çevreyle, ağaçlarla, müzikle, çiçeklerle, rüzgârla, vb birlikte ve eş zamanlı yaşayarak gerçekte kaynaşır. Ancak, estetik dünya, kendi unda kalır; bu sadece hazın olduğu bir dünyadır.

Diğer bir insanoğluyla karşılaşması bencil Ego dünyasından ilk kopuşla gerçekleşmiştir. Diğer bir nesne olarak gözükmez; ancak Ben'i eğlenceye ve nesnelleştirici ifadeye egosantrik bağlılığımdan uyandırır. Diğer benim bir parçam değildir; ancak benim ötemdeki bir dünyanın parçasıdır. Onun görünüşü etik terimlerle ifade edilmelidir; diğerinin ne olduğunu belirtmenin tek yolu onun varlığının bir emir olarak (ve benim tasarrufumun bir unsuru olarak onu sunma eğilimime karşı bir suçlama olarak) algılanmasında yatar. "Olmak" ve "olmalı" deyişleri burada aynı anlamdadır. Diğerinin yüzünde ve konuşmasında öne çıkan "Değer" ahlakın aciliyetidir. Diğerinin "olgusu" elbette ki bir nesne değildir ve onun "değeri" ya da onuru elbette tek bir cins "Değer" ile kıyaslanabilecek değerler silsilesinden değildir.

Özneler-arasılık seviyesindeki iyilik ile müşterek yaşamın değerli hususları arasındaki ilişki belirlenmesi zor bir durumdur. Ancak bir bireyle bireyin ait olduğu birey toplulukları, millet, kültür ve insanlık özne ve nesne çerçevesinde konulaştırılamaz. Kendi bireysel yaşamımızı ortak yaşamın bir parçası olarak yaşayarak oluşturduğumuz "biz" bu ortak yaşama karşı değildir; ancak - tamamen hedonistik bir şekilde - bunun içerisine dâhil olmuştur ve bizim içinde ve birlikte yaşadığımız insan bütünlüğünün kaderinde "yer alır."

"Değer" in dinsel boyutu dinin anlamı ile diğer tüm anlamlar (hedonik, estetik, ekonomik, ahlaki, siyasi vs.) arasındaki farkı gösteren dinsel ifadelerin ve tecrübelerin bir fenomolojisi olarak tarif edilmelidir. Din Tanrının kendi merkezi ekseninde odaklanıyorsa ve Tanrı bir nesne olarak ya da özneye sunumu olarak insanla alakalı değilse, dinin "değeri" özne - nesne - şemasını evrensel bir şema olarak ele almanın imkânsızlığının açık bir örneğini teşkil etmektedir.

İSLAM TARİHİ DERSLERİ'NDEN : OSMANLI DEVRİNDE ZAMANLA SİYASÎ MAHİYET ALAN DİNİ BİR CEREYAN *

Prof. Dr. Hüseyin Gazi YURDAYDIN

Osmanlılar devrinde zamanla siyasî bir hüviyet kazanan ilk dinî düşünce akımı, bilindiği üzere, XV. yüzyıl başlarında Simavna Kadısı oğlu Bedreddin'in temsil ettiği cereyandır. Bedreddin, önce Edirne'de, sonra sırasıyla Bursa, Konya ve Kahire'de kelâm, mantık, astronomi ve hadis tahsili yapmış, fıkıh konusunda kendisini yetiştirerek eserler yazmış bir bilgindi. Zamanla bâtını tesirler altında kalarak Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin'e bağlandı. Bedreddin, bu şeyhi Mısır'da tanıdı. Mısır'da iken hastalanması üzerine şeyhinin tavsiyesi ile seyahate çıkmış ve Tebriz'e gelmişti. O sırada Timur da, Tebriz'de bulunmakta idi. Osmanlılardan Timur tarafına geçmiş olan bazı kimseler, Bedreddin'i tanıdılar ve onu Timur'un otağına götürmüşlerdi. Bedreddin, bu sırada diğer bilginlerin halletmekte güçlük çektikleri bazı meseleleri çözmek suretiyle ve Tevhid sırrı üzerine yaptığı konuşmalarla herkesin hayranlığını kazandı. Timur, onu beraberinde götürmek istiyordu. Halbuki Bedreddin, şeyhinin hizmetinde bulunmak arzusunda idi. Bu sebeple Tebriz'den kaçarak Mısır'a geldi. Bundan sonra onu Ahlatlı Seyyid Hüseyin'in ilkin halifesi, o öldükten sonra da onun makamını almış olarak görüyoruz. Bundan sonra Şam ve Halep yolu ile Anadolu'ya gelmiş, bir müddet Konya'da kaldıktan sonra Germiyan iline, oradan Aydın ve Tire'ye geçmiştir. Buradan da İzmir'e ve Hristiyan Sakızlıla-

* İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1988, s.104-117.

rın daveti üzerine Sakız adasına geçerek kendisini dinleyenler üzerinde ikinci bir Mesih etkisi yapmıştır. Bedreddin, bundan sonra Kütahya, Bursa yolu ile Edirne'ye gelmiştir. Edirne'de karısının ölümü üzerine halktan kendisini çekerek yedi yıl süren münzevî bir hayat yaşamıştır. İşte bu sıralarda Timur yenilgisinin sonucu olarak Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında saltanat kavgaları sürüp gitmekte idi. Edirne ve havalisinde idareyi Süleyman Çelebi'nin elinden almış olan Musa Çelebi, Bedreddin'in kendisine kazasker olmasını ısrarla istemiş, o da bu görevi kabul etmişti. Ancak bilindiği üzere, Musa Çelebi'nin saltanatı uzun sürmemiş, Yıldırım'ın diğer bir oğlu Çelebi Mehmet, bütün kardeşlerini yenerek devletin birliğini temin etmiştir. Çelebi Mehmet, Bedreddin'e hürmet göstermiş fakat onu İznik'te oturmaya mecbur etmiştir. Bu sırada Mısır'a davet edilen Bedreddin, hükümdardan hacca ve Mısır'a gitmek üzere izin istedi fakat bu isteği kabul edilmedi. Bunun üzerine Bedreddin, İsfendiyaroğlu Beyliğine kaçtı. İsfendiyaroğlu, Çelebi Mehmed'den çekindiği için ona Kırım'a gitmesi tavsiyesinde bulundu. Ancak bundan sonra Bedreddin'in Kırım'a gitmediğini, buna karşılık Rumeli'ye geçtiğini, Silistre, Dobruca ve Deli Orman bölgelerinde siyasî faaliyetlerde bulunduğunu görüyoruz. İlkün ünlü müridlerinden Börklüce Mustafa, Batı Anadolu'da ayaklandı. Üzerine Bayezid Paşa komutasında bir kuvvet gönderilmişti. Bu sırada Bedreddin'in de etrafa adamlarını göndererek *"...Şimdiden geru bana gelin, muti olun; Padişahlık bana verildi. Yeryüzünde ben Halife olsam gerek; her kime-kim sancak ve subaşılık gerek, gelsin benim yanıma. Her kimin ne maksudu varsa, gelsin ki şimden gerû sahib-i hurucum. Ve Börklüce Mustafa dahi Aydın ilinde huruç itdi; ol dahi benim müridimdir"* dediği görülüyordu. Ayrıca Osmanlı ülkelerinde yaşayan insanlar arasında din farkını ortadan kaldırarak, haram sayılan bazı şeyleri helâl kılacaktı. Saz ve şaraba izin veriyor, insanlar arasında her şeyin müşterek olması gerektiğini söylüyordu. İlkün Börklüce'nin hareketi bastırıldı; daha sonra da Bedreddin yakalanarak o sırada Selânik'e gitmek niyeti ile Serez'de bulunan Çelebi Mehmed'in huzuruna getirildi. Çelebi Mehmed, Bedreddin'in *"aslında bir danişmend kişi"* olduğunu düşünerek durumunun bir ilim heyetince incelenmesinin uygun olacağını düşündü. Müzakere sonunda Mevlâna Haydar Acemî'nin verdiği fetvaya göre, Bedreddin'in *"şer'an katli helâl, amma malı haram"* idi. Bu fetvaya uyularak Bedreddin 823/1420 tarihinde Serez'de idam edildi. Gene bu fetvaya uygun olarak malları, varislerine verildi. Böylece zamanla siyasi bir mahiyete bürünmüş olan bu hareketin lideri, ortadan kaldırılmış oluyordu. Fakat Osmanlı devri boyunca zaman zaman onun temsil ettiği düşüncelerin yaşamakta devam ettiğini gösteren olaylar eksik olmuyordu.

XVI. yüzyıl sonlarına kadar düşünce hayatımızın genel karakteri

Osmanlı tarihinin ilk devirlerinde hükümdarların genel olarak tasavvufa karşı bir meyil duydukları görülür. Bildiğimiz üzere, XV. yüzyıl başlarından itibaren tedrisi tasavvuf cereyanları, kuvvetli bir şekilde yayılmağa başlamış; bunlar, Osmanlı dev-

letin çeşitli bölgelerinde kendi tarikatlarının inanç ve ayinlerini yaymak fırsatını bulmuşlardır. Bektaşî, Mevlevî, Kâdirî, Halvetî, Bayrâmî ve daha başka tarikatlar XV. Yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen zaman zarfında memlekette mevcut olan hoşgörünün bir sonucu olarak yayılmak fırsatını bulmuşlardır. Zaten daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Mevlâna'dan itibaren, Selçuklu ve Osmanlı Türkiyesinde Mevleviler ve Yeniçeriliğin kuruluşu ile ilgili bazı rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolunda gidenlerin, oldukça faal durumda bulundukları bilinmektedir. Bu düşünce hoşgörülüğünün türlü örneklerini bu devirde yetişen bir çok Osmanlı hükümdarı kendi şahsiyetleri ile de ortaya koymuşlardır. Her alanda yetişmiş olan bilginlere hürmet gösterdikleri gibi, değişik düşüncelere karşı da daima canlı bir ilgi duymuşlardır. Bu hususta en güzel Örnek, Fatih Sultan Mehmed'in durumudur. Fatih, daha İstanbul'u alır almaz Rum-Ortodoks kilisesinin başı olan, Patrik Gennadios'u huzuruna çağırarak, her türlü dinî çalışmalarında serbest olduklarını, istedikleri şekilde ibadet edebileceklerini söylemiş; ayrıca kendisinden, Hristiyanlığın esaslarını açıklayan bir eser yazmasını ve kendisine getirmesini emretmiştir. Patrikin Fatih'e takdim etmiş bulunduğu bu eserin Türkçe nüshası Aurel Decei'nin "*Patrik Gennadios'un itikadnamesi*" adlı etüdünde incelenmiştir. Bu etüd, İstanbul Enstitüsü Dergisi'nin ikinci sayısında çıkmıştır. Osmanlı hükümdar ve devlet adamları, bilginlere olduğu kadar tarikat erbabının ulularına da saygı göstermişler; bunlar adına tekkeler açtırıp, bu tekkelere vakıflar bağlamışlardır. Aynı zamanda sefere giderken bazı tarikat erbabından kılıç kuşanan padişahlar, bazı büyük şeyhleri, ya da müridlerini teberrükten sefere götüren hükümdarlar görülmüştür. Meselâ Sultan II. Murad, bir sefere çıkarken, Şemseddin Buhari'den kılıç kuşandığı gibi, bazı tarikat erbabını da sefere götürmüştür. Fatih, İstanbul fethinde Hacı Bayram halifelerinden Akşemseddin ile Akbiyık'ı beraberinde bulundurmuştur. Sırf siyasî bir tedbir olarak, şîlik'e karşı çok sert davrandığını bildiğimiz Yavuz Selim, mutasavvıf ve arif bir hükümdardı. Mısır seferinde Muhyiddin Arabî'ye olan büyük hürmetinin bir ifadesi olarak Şam'da onun türbesini yaptırmış, yanına cami ve imaret bina ettirmiştir. Kanunî de, seferlerinde şeyhler bulundurmuştur. Son seferi olan Sigetvar seferinde ünlü Nured-dinzâde Şeyh Muslihiddîn de bulunmuş ve cenazesini İstanbul'a o, getirmiştir. Aynı şekilde 1004/1596'da Eğri seferine çıkan Sultan III. Mehmet, bu sıralarda, ilim, irfan ve fazileti ile ün kazanmış olan zamanın mutasavvıflarından Şemseddin Ahmed Sivasî'yi de beraberinde götürmüştür.

Yeni bir gelişme: Ehl-i sünnet anlayışının kuvvetlenmesi

Ancak söylemek lâzımdır ki ilk Osmanlı sultanlarının bu tasavvuf meyli, zamanla bazı siyasî olaylar yüzünden azalmıştır. I. Selim zamanında sünnî Osmanlı ve şîî İran arasında çıkan siyasî anlaşmazlıklar, Osmanlıların şîilik'e ve bâtinî cereyanlara karşı sert bir tavır takınmalarını gerektirmiş, 1517'de Mısır'ın fethinden sonra ortaya çıkan halifelik meselesi de, Osmanlı ülkesinde şîî-bâtinî tasavvuf ce-

reyanlarının aleyhine olarak ehl-i sünnet yolunun kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Meselenin böyle bir seyir takibetmesinde bildiğimiz gibi İran'da şîlîk'e müstenit millî bir devlet kurmuş olan Şah İsmail'in akidesini, Türkçe manzum bir şekilde yazmak suretiyle, Anadolu'da bulunan Türkmen kabileleri arasında yaymak istemesi ve bunda da oldukça başarı kazanmış olması rol oynamıştır. Zaten Şah İsmail de Türktür ve Azerbaycan bölgesinde kendisini destekleyenler de bildiğimiz gibi Oğuz kabileleridir. Hatayı mahlâsiyle şîlîği propaganda etmek için arı bir Türkçe ile yazdığı samimî manzumeler, bu sebeple Türkmen kabileleri arasında, sūr'atle yayılmıştır. Osmanlı Devleti için durumun iyi olmadığını daha şehzâdeliği zamanında Trabzon valisi iken görmüş olan Yavuz Selim, durumu babasına anlatmaya çalışmış, fakat fazla hareket kabiliyeti olmayan bir kimse olarak bilinen II. Bayezid, bu hususta kesin bir şey yapmamıştır. Selim, ilkin babasına, daha sonra da kardeşleri Ahmet ve Korkut'a karşı başarılı bir iktidar mücadelesi yaptıktan sonra ilk iş olarak, Şah İsmail'in faaliyetlerini durdurmak istemiştir. 1514 Çaldıran Savaşı, bu maksatla açılmıştır. Bu savaşa giderken Anadolu'da 40.000 kadar şînin öldürülmesi, bu gaye istikametinde yapılan ilk icraat durumundadır. Selim'e göre Şah İsmail, dinî bakımdan doğru bir yolda değildir. Sûcûdî'nin Selimnâme'sinde, Selim'in Şah İsmail hakkındaki kanaati şöyle ifade edilmiştir: "*Ol pîşivay-ı melâ'in ve serleşker-i cünud-ı şeyatîn İsmail-i bi dîn-i bedâyin ... tebdil-i tagyîr-i din ve tahkir-i şer-î mübîn ettiği ecilden ihya-ı şerayi-i Muhammedi ve ilkay-i merasim-i Ahmedî ve salâh-ı hal-i müslimîn eclî-çün sahife-i âlemden kal'u kâm eyliyem...*"

Selim'in bu zihniyeti, 1517'de Mısır'ın fethi ile ortaya çıkan meselelerle birlikte kuvvetle devam etmiş ve Osmanlı Devleti, genel olarak kuruluş yıllarına hâkim olan tasavvuf meylî istikametinden ayrılarak ehl-i sünnet yolunda sūr'atle ilerlemiştir. Buna rağmen XVI. yüzyılda genel olarak fazla taassup gösterilmediği, değişik dinî kanaatların oldukça hoşgörü ile karşılandığı görülmektedir. Bu yüzyılın genel havasına göre, bu türlü tartışmalar, daha çok meslek ve meşrep farkına dayanan düşünce ayrılıkları durumundadır. Meselâ bu yüzyılda yetişen ve her türlü yeniliği bid'at kabul eden Birgivî Mehmet Efendi, gerek yazdığı eserlerde ve gerekse vaazlarında kendi fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Önemli olarak iki eseri, *Vasiyetnamesi* ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediye* adlı Arapça eseri vardır. İleri sürdüğü fikirler arasında bazıları, parayla dua edilmemesi veya Kur'an okunmaması, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin dikkatini çekmiş ve o, bu fikirler yayıldığı takdirde vakıflara da tesir edebileceğini düşünerek, Birgivî'nin fikirlerini çürüten bir risale yazmıştır. Zaten zamanın ünlü kadılarından Bilâlîzâde de, daha önce Birgivî'ye karşı cephe almış bulunuyordu. Bu arada gerek Kemal Paşazâde'nin ve gerekse Ebussuûd'un bir çok tarikatlerin âyinleri arasında bulunan devir ve raksın haram olduğuna dair verdikleri fetvaları da zikredebiliriz.

Kanunî devrinin ünlü şeyhülislâmı Kemal Paşazâde (ö. 940/1534)'nin bu ko-

nu ile ilgili muhtelif fetvaları olduğu bilinmektedir. Ona göre, raks ve devran suretiyle zikrullah'ın helâl olduğu inananlar, ehl-i sünnetten sayılmazlar, idarecilerin bu sûfilere menetmeleri lâzımdır. Menetmeyenler günahkâr olurlar. Zeyd, "... vücut vahiddür dese, muradım yerin ve göğün, anun gayrunun her ne-kim var ise Allahu Tealâ'nın vücududur, Allah'dur, zira Allah'dan gayri mevcut şey yoktur, dese şer'an Zeyd'e tecdid-i iman gerekür"; bir kimse sûfilere siz "farz olan ilimleri terk ediyorsunuz" dese, onlar da karşılık olarak "anda ilim, hicabdır, ilm-i bâtına meşgul olucak sonra ilm-i zahir keşfolur..." deseler, bunlar, şeriat ilimlerini "hicâb" saydıkları için "mülhid" olurlar. Bu bâtıl itikaddan dönmeyenler, şer'an katl olunurlar. Bazı kimselerin kollarını birbirilerinin boyun ve bellerine dolayarak döne döne zikretmeleri rakstır. Raksın haram olduğuna zamanın müftisi fetva verdikten sonra bir sûfi ileri geleninin camide kürsüye çıkıp "ben bu raksı idegeldim, şimdiden geru dahi iderüm, zira helâldür, meşayih-i selefden sadır olmuştur" dese, camiden çıkarılması, idarecilerce şehir dışına sürülmesi lâzımdır. Zeyd, cemaatle namaz kıldıktan sonra imamın, devran ile zikrullah eden sûfilerden olduğunu öğrense, imam da, şayet raks helâldir diyenlerden ise, namazın iade edilmesi lâzımdır. Bu fetvalara karşı zamanın ileri gelen mutasavvıfları, bir takım risaleler yazarak devran suretiyle zikrullahın meşru olduğunu ileri sürmüşler, bazı Mevlevi ileri gelenleri de, semanın haram olmadığına dair risaleler yazmışlar ve böylece karşı tarafa cevaplar vermişlerdir.

Şeyhülislâm fetvaları ile öldürülen bazı tarikat ileri gelenleri

Osmanlıların ilk devirlerinde görülen müsamahalı anlayış, zamanla azalmış ve daha çok ehl-i sünnet akidesi istikametinde yeni gelişmeler olmuştur. Bu yeni gelişmelerden XVI. yüzyıl başlarında İran'da Şah İsmail'in şiiliğe müstenit yeni bir devlet kurması ve Anadolu türkmenlerini de kendi tarafına çekmekte sür'atli bir başarı göstermesinin büyük etkileri olmuştur. Biraz önce de belirtildiği üzere Hatayî mahlâsiyle ve arı bir türkçe ile yazmış olduğu içten ve coşkun manzumelerle Şah İsmail, Anadolu Türkmenleri arasında büyük bir ilgi uyandırmıştır. Böylece Osmanlı devletinin içten yıkılması gibi bir mesele ile karşı karşıya bulunduğunu anlayan Yavuz Selim, iktidara gelir gelmez ilk önemli mesele olarak bu konu üzerinde durmak gerektiğine kani olmuş ve İran'a bilinen seferini açmıştır. Selim'in bir taraftan 1514 yılında şiiliğin temsilcilerine karşı zaferler kazanması, diğer taraftan bundan bir müddet sonra da 1517'de Mısır'ı fethederek bir görüşe göre "Halife" ünvanını alması, bundan sonra devletin takip etmesi gereken siyasetin ana hatlarını kesin olarak çizmiş ve böylece Osmanlı hükümdarları, kuruluş yıllarına hâkim olan müsamahalı anlayışı terk ederek ehl-i sünnet anlayışının başlıca savunucusu olmuşlardır. Bunun sonucu olarak gerek hükümdar veya bazı devlet ileri gelenlerinin ve gerek bazı ehli sünnet ulemasının önyak olmalarıyla bazı değişik görüşlü kimselerin, bu arada bazı tarikat ileri gelenlerinin öldürülmeleri gibi acı olaylar görülmektedir. Buna rağmen Osmanlı İmparatorluğunda XVI. yüzyıl sonlarına kadar

genel olarak müsamahalı sayılabilecek bir düşünce hayatının varlığından bahsedilebilmesi mümkündür. Ancak, itiraf etmek gerekir ki, tarihimiz bu bakımdan tam manasıyla incelenmiş değildir. Bu türlü araştırmalar, bir taraftan tarihimizin bir takım iç meselelerinin aydınlığa kavuşmasına yardım edecek, diğer taraftan düşünce hayatımızın gelişme seyrini tanıma ve takip etmemize imkân verecektir.

Bu bakımdan üzerinde önemle durulması gereken bir devir de, Kanunî Sultan Süleyman zamanıdır. Bu zamanda ehl-i sünnet , anlayışı Birgivî Mehmet Efendi'nin şahsında müfrit bir temsilcisini bulurken, türlü tarikatlar adı altında teşkilâtlanmış olan tasavvuf anlayışı da değerli temsilciler yetiştirmiştir. Devletin ve sorumluluk taşıyan ulemanın, bu iki düşünce akımı karşısında umumiyetle nâzım bir rol oynadığı fakat bazan da ehl-i sünnet temsilcilerinin yanında yer aldığı görülmektedir. Böyle bir hava içerisinde meselâ Ebussuûd Efendi'nin bir taraftan Birgivî'nin karşısına çıkarak onun fikirlerini çürütmeye çalışan bir risale yazdığı görülürken, diğer taraftan kendisinden önce Şeyhülislâm olan Kemal Paşazâde'nin bir fetvasıyla zındıklıkla itham edilmek suretiyle Bayramiye tarikatının bir kolunun şeyhi olan Oğlan Şeyh adıyla tanınmış Şeyh İsmail'in 935/ 1529 yılında; daha sonra gene zındıklıkla itham edilmek suretiyle aynı Ebussuûd Efendi'nin bir fetvası ile de Melâmî-Bayramî tarikatından Şeyh Hüsameddin Ankaravî'nin halifesi Bosnalı Şeyh Hamza Bâli'nin 969/1561 yılında; bu olaydan bir müddet önce 3 Şaban 957/17 Ağustos 1550'de de Şeyh Karamanî'nin İstanbul'da öldürülmüş oldukları bilinmektedir. Şeyh İsmail Maşûkî'nin öldürülmesine sebep, İstanbul camilerinde vaazlarda bulunduğu sırada şeriat hükümleri ile ilgili olarak söylediği bazı lâübâlî ve müstehzi sözleri gösterilmektedir. Ayrıca onun inancına göre belli bir dereceye varan insanlar için, her türlü şer'î yükümlülükler ortadan kalkar; âdeta helâl ve haram eşit olur. Bu ve buna benzer sözleri, ayrıca vahdet-i vücud hakkındaki konuşmaları, etrafında birçok kimselerin toplanmasına, müridlerinin artmasına sebep olmuştu. Müridleri arasında askerlerin, özellikle sipahilerin bulunması da dikkati çekmekte idi. Ayrıca devlet, bu sırada Anadolu'da Yozgat (Bozok) yöresinde temelinde sebep olarak dinî anlayış farklarının da bulunduğu bazı ayaklanmaları yeni bastırmıştı. Bu durumda herşeyden önce nizamın korunması söz konusu idi. Bu bakımdan Şeyh İsmail Maşûkî'nin telkin etmeğe çalıştığı fikirler, duymazlıktan gelinemezdi. Bu arada onun zikir sırasında "*Allah, Allah*" yerine "*Allahım Allahım*" dediği ileri sürülüyordu. Kanunî, kendisine memleketine dönmesi ihtarında bulunmuş fakat o, "*akıbetimiz bizce malûmdur*" diyerek İstanbul'u terketmemişti. Telkin ettiği fikirlerin halkın dinî inançlarını bozucu, sarsıcı olduğu ileri sürülerek zamanın Şeyhülislâmı ünlü Kemal Paşazâde'nin fetvası ile 12 müridi ile birlikte At meydanı (Sultanahmet)'nda idam edildi. (H. 935 / M. 1529). Bosnalı Şeyh Hamza Bâli, Kemal Paşazâde'nin öğrencisi Kanunî devrinin ünlü şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'nin fetvasıyla idam edilmiştir. Şeyh Hamza Bâli, Bosna'da irşad görevi ile bulunduğu sırada, Bosna'lı bilginler, kendisini "*şer-i şerife nâmûlayım ah vah zuhur etmiştir; ümmî bir adamdır, irşada kadir değildir...*" diyerek şikâyet etmişler, Bosna Kadısı

da, bu şikâyetleri İstanbul'a yazmıştır. Bu şikâyet üzerine Hamza Bâli, İstanbul'a getirilmiş, zamanın Şeyhülislâmı durumunu tetkik ettirmiş, Ebussuûd Efendi'nin fetvasıyla o da öldürülmüştür. Ebussuûd Efendi, bu fetvayı verirken kendisine örnek olarak daha önce üstadı Kemal Paşazâde'nin 1529 yılında öldürülmüş olan Şeyh İsmail Maşûkî hakkındaki fetvasını almıştır. Ebussuûd Efendi, *"Üstadım İbn Kemal fetvasıyla katlolunan Şeyh İsmail'in durumu zındıklık ve ilhad üzerine bina olunmuştu. Şeyh Hamza Bâli de ol tarîk ile zındık ise katli meşrudur"* demiştir. Diğer taraftan Halvetiye tarikatının Gülşenî kolunun kurucusu Şeyh İbrahim Gülşenî'nin müridlerinden Şeyh Muhyiddin Karamanî de, şeytanî vesveselere ve nefsanî kuruntulara düşmek ve böylece dinden çıkarak sapıtmış olmakla itham edilmiş; müslümanlara ağzına ne gelirse, söylediği için, kendisinin katli, tarihçi Matrakçı Nasûh'un deyiimi ile *"farz-ı lâzımı'-ı-eda"* haline gelmiştir.

Adı geçen son iki şeyhin öldürülmesi için fetva verdiği anlaşılan Ebussuûd Efendi, H. 952 / M. 1545 tarihinde Fenarîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine Şeyhülislâm olmuştu. Bu görevde H. 982/ M. 1574 yılında ölünceye kadar kaldı. Tarihçi Âli, onu övmekte, tek eksiği olarak sûfî mesleğine intisab etmemiş olmasını göstermektedir. İbrahim Peçevî, bu iddiayı doğru bulmamaktadır. Evliya Çelebi ise, onun başlangıçta tasavvufun aleyhinde olduğunu, daha sonra Kanunî'nin huzurunda ünlü Şeyh İbrahim Gülşenî tarafından irşad edildiğini söylemektedir.

Gerçekten Ebussuûd Efendi, ünlü bir şeyhülislâm olduğu kadar, aynı zamanda tanınmış bir müfessir idi. Ayrıca Sultan Süleyman'a, Kanunî denmesini mümkün kılan Kanunnameler'in yapılmasında önemli bir rol oynamıştı. Tasavvuf konusunda zikrullahı ve semayı uygun gördüğü, ancak kelime-i tevhidin teganni ile tilâvetine razı olmadığı sanılmaktadır.

Hazret-i İsa'nın Hazret-i Muhammed'den daha üstün olduğunu iddia eden bir molla

Bu devrin başlarında 934 / 1527 yılında görülen ilgi çekici bir olay da, Molla Kaabız adlı ulemadan bir zatın öldürülmesidir. Bir taraftan Molla Kaabız'ın iddialarının böyle bir cemiyet için sivriliği, diğer taraftan sorumlu kişilerin Molla Kaabız'ın iddiaları karşısındaki tutumları, devrin umumî havasını aksettirir bir nitelik taşımaktadır. Bu bakımdan bu olayı, bilinen bütün ayrıntıları ile açıklamakta fayda görüyoruz.

Çağdaşı tarihçi ve devlet adamı Celâlzâde Mustafa'nın "erbab-ı ilimden" olduğunu söylediği Molla Kaabız, Kanunî devrinin ilk yıllarında bir zındıklık yoluna sapmış görünmektedir. Celâlzâde'nin ifadesine göre, Molla Kaabız'ın itikadına fesad gelmiş, dalâlet yoluna saparak "harabatı" bir hayat yaşamaya başlamıştır. Meyhanelerde söylediği bir takım abes sözler, ün kazanmasına sebep olmuştur. Molla Kaabız'ın bu konuşmaları sırasında Hazreti İsa'nın Hazreti Muhammed'den daha üstün olduğunu ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Zira ulemadan bazı gayretli kimseler, onun "şer ve edep dairesinden " çıkmış olmasına tahammül edemiyerek

8 Safer 934 / 3 Kasım 1527 tarihinde “bilfil server-i kâinat üzerine Hazreti İsa’yı tafdîl idüb âyât-ı ilhâdî tafsîl i der, görûn...” diye divan huzuruna getirmişlerdir. Divan’da bulunan paşalar, bu meselenin bir “şer-i şerîf” işi olduğunu düşünerek, bu şikâyeti, Divan üyesi olarak orada hazır bulunmakta olan Kazaskerlerde havale etmişlerdir. Bu sırada Fenarîzade Muhyiddin Çelebi, Rumeli; Kaadirî Çelebi de, Anadolu kazaskeri bulunmakta idiler. Davasını açıklaması istenilen Molla Kaabız, inandığı şeyleri olduğu gibi anlatınca, Kazaskerlerin her ikisi de gazaba gelerek Kaabız’ın katlini emrettiler. Molla Kaabız’ın ve kazaskerlerin bu vesile ile beliren davranışları cidden ilgi çekici idi. Kaabız, ilkin iddiasını ortaya koyuyor, daha sonra da, bu iddiasını destekleyen bir takım âyet ve hadîsleri naklediyor, bunların açıklamalarını yaparak elde ettiği delilleri sıralamak suretiyle sözlerini ispatlamak yolunu tercih ediyor; sonuç olarak da davasında, inançlarının doğru olduğu hususunda ısrar ediyordu. Halbuki Molla Kaabız’ın açıklamaları ile ilgili bazı şer’î meselelerin Kazaskerlerin hatırında bulunmadığı anlaşıyor ve her ikisinin de şer’î icaplara göre cevap vermekten âciz bulundukları görülmüyordu. Bu sebeple itidal yolunu terketmişler, gurur ve gafletin istilâsına uğramışlardı. Böylece bu iki kazaskerin, işgal etmekte oldukları mevkiilerin tam manasiyle ehli olmadıkları meydana çıkmıştı. Nitekim, Celâlzâde’nin eserinde, bu hususu destekleyen bilgiler de bulunmaktadır. Onun açık bir şekilde belirttiğine göre, bu iki kazaskerden biri, sadece, “hasep ve nesebi” yüzünden yükselme imkânı bulmuştu. Diğeri ise, kabiliyetli fakat din ve diyanet ile ilgisi olmayan bir kimse idi. Her ikisi de Molla Kaabız’ın ileri sürdüğü fikirleri çürütebilecek bir ehliyetle değillerdi. Onun bu iddialarını ilim yolu ile çürütemedikleri için, kızmışlar ve “örfî hükümler” vermişlerdi. Bu durumu gören Vezir-i Azam İbrahim Paşa, bir kaç defa kazaskerlere hitap etmek suretiyle “... bu şahsın müddeası, şer-i şerife muhalif olup hata ise, ol hatayı gösterüb...” bu konudaki şüpheleri gidermek gerekir, “şer’ ile cevabını verin ...”, kızmak ve gazaba gelmek suretiyle edeb hudutlarını aşan bir durum yaratmak, “ilim ve akıl erbabına lâayk değildir” şeklinde konuştuğu halde onlar, Molla Kaabız’ı inandığı fikirlerden döndürecek bir şey söylememişlerdi. Böylece Molla Kaabız’ın Kazaskerler karşısındaki ilmî üstünlüğünü dikkate alan paşalar, Divan’ı tatil etmişler, Molla Kaabız’ı da serbest bırakmışlardır.

Ancak bu durumu, paşaların oturduğu “taşra divanhane üzerinde” kafes arkasından takip etmekte olan devrin hükümdarı Sultan Kanunî Süleyman, vezirler huzuruna girer girmez, onlara hitap ile “... bir mülhid, divanımıza gelüp Peygamberimiz iki cihan fahrına ... tafdîl-i Hazreti İsa eyleyüp, müddeası isbatında ekavil-i batılı tezyil eyliye; şüphesi zail olmayup ve cevabı verilmeyüp, niçin hakkından gelinmedi?...” demiştir. Böylece Molla Kaabız’ın Hazreti İsa’nın Hazreti Muhammed’den daha üstün olduğunu iddia ederken bu iddiasını destekler mahiyette ve iddiasının isbatı yolunda söylediği sözlerin bâtıl olduğunu, bu batıl sözlerle müstenit batıl inancının, şüphelerinin izale edilmesi ve nihayet “hakkından” gelinmesi gerektiği şeklindeki kanaatini açıklamış olan hükümdara Vezir-i Azam İbrahim Pa-

şa, Kanunî'nin bu açıklamalarına ve bu açıklamalarının sonundaki sorusuna, Celâlzâde' nin naklettiğine göre, aynen şöyle cevap vermiştir: "... Kazaskerlerimin şer' ile defe kudretleri olmayup hışm u gazebe ile cevap verirler. Nice idelüm, def-i meclis itdük...". Bu cevaba rağmen Kanunî, işin peşini bırakmamış ve İbrahim Paşa'ya şu direktifi vermiştir: "... Erbabı ulûm, kazaskerlere mahsus değil; fetva hizmetinde olan Müftü el-Müslimîn ile İstanbul Kadısını Divan'a davet idün, yarin şer' ile görölsün ...".

Hükümdarın huzurundan bu direktifle ayrılan paşalar, bir taraftan çavuşlar göndermek suretiyle Molla Kaabız'ı buldurup hapsetmişler, diğer taraftan da Müftü ile İstanbul kadısının Divan'a dâvet edilmesi işi ile meşgul olmuşlardır.

O zaman Müftü yani Şeyhülislâm, Kemal Paşaoğlu Mevlânâ Şemseddin Ahmet idi. Kemal Paşazâde veya İbn Kemal adı ile ünlü olan bu zât, umumiyetle kabul edildiği üzere büyük Osmanlı şeyhülislâmlarındandır. Kendisini her konuda yetiştirmiş bir bilgin, devrin mümtaz bir siması idi. İstanbul kadısı ise, Mevlânâ Sadeddin idi. Celâlzâde'nin verdiği bilgilere göre, Mevlâna Sadeddin de, gerek ehliyet ve gerekse ahlâk bakımından ünü olan bir kişi idi. Yapılmış olan davete uyarak her ikisi de ertesi günü Divan'a geldiler. Ancak Divan toplanınca yeni bir hadise oldu. Kendisine müftünün solunda yer verilmesini doğru bulmayan Rumeli kazaskeri, Divan'ı terketti. Celâlzâde'ye göre bu, bir "*fırar*" idi ve bu şekilde davranışın gerçek sebebi, Rumeli kazaskerinin ilmî seviyesinin malûm olacağı korkusu idi. Zira toplanan bir ilim meclisi idi, burada bir şeyler söylemek gerekirdi. Onun durumunu bilmeyenler, kazaskerin bu davranışını, ilim yolundaki "*kemal-i gayretine hamleylediler*". Halbuki onun ilme intisabı, Celâlzâde'nin deyiimi ile sadece "*nâmı*" idi.

Bu olaydan sonra Müftü, Vezir-i Azam'ın soluna, İstanbul kadısı da, onun önüne oturmak suretiyle Divan'daki yerlerini aldılar, biraz sonra Molla Kaabız Divan'a getirildi. Kemal Paşazâde, büyük bir "*hilm*" ve "*edeb*" ile Kaabız'ın iddiasını sordu. Kaabız okuduğu bazı âyet ve hadîslere dayanarak gene açık bir şekilde Hazreti İsa'nın Hazreti Muhammed'den daha üstün olduğunu ileri sürdü. Bunun üzerine Müftü, bu âyet ve hadîslerin manalarını açıkladı, gerçeği ortaya koydu. Molla Kaabız sustu, âdeti dili tutulmuştu. Kısaca bu bilgileri veren kaynağımız, daha önce Kaabız'ın fikirlerine esas olan âyet ve hadîsleri zikretmediği gibi bu defa da Müftünün sözlerinin neler olduğunu maalesef bildirmemektedir. Kaabız susunca, Müftü aynı yumuşaklıkla ona gene hitap ederek "... işte hak ne idüğü zahir olup, malûm oldu, dahî sözün var mıdır ...", bâtil inancından vazgeçerek "... hakkı kabul ider misin?" dedi. Molla Kaabız iddiasında ısrar ederek bu teklifi kabul etmedi. Bundan sonra Müftü, İstanbul kadısına dönerek "... fetva emri tamam oldu. Şer' ile lâzım geleni siz hükm idün ..." teklifinde bulundu. İstanbul Kadısı da, Kaabız'a hitap ile ehli sünnet mezhebi üzerine temiz inanç yoluna dönüp dönmediğini tekrar sordu. Fakat Kaabız, inancında ısrar etmekte idi. Katline hüküm verilerek kafası kılıçla kesildi.

Şeyhülislâm Çivizâde'nin işine son verilmesi

Asıl mesleği müderrislik olan Çivizâde Muhyiddîn Mehmet Efendi. H. 945 / M. 1539 yılında Şeyhülislâm olmuştu. H. 948 / M. 1542 yılında da işine son verildi. Bunun sebebi, Çivizâde'nin, ulemanın o zamana kadar oy birliğiyle verdikleri rey'e aykırı olarak mest üzerine mesh yapılamayacağına dair bir fetva vermesi idi. Çivizâde, mesh hakkında Hanefiye imamlarının eserlerinde açık bir delil bulunmadığı kanısında olduğu için, fetvasını Şafiî imamlarına göre vermişti. O sırada Rumeli kazaskeri bulunan Ebussuûd Efendi, bu fetvayı doğru bulmayarak Divan'da reddetti. Rüstem Paşa, bu tartışmayı padişaha bildirmişti. Kanunî, bu gibi meselelerde genel olarak yaptığı üzere ulemayı topladı ve *"Çivioğlu'nun mesh hususunda verdiği fetva görülsün. Tarîk-i hakta mıdır, tarîk-i batıda mıdır?"* emrini verdi. Ulema bu fetvanın, eski müftülerin verdikleri fetvalara aykırı olduğuna karar verdi. Bunun üzerine de Çivizâde şeyhülislâmlıktan uzaklaştırıldı. Ancak bu uzaklaştırmanın sebebinin sadece bu olay olmadığı anlaşılmaktadır. Çivizâde, aynı zamanda Muhyiddin İbn el-Arabî ve Celâleddin-i Rumî gibi büyük mutasavvıflar aleyhinde de bulunmuş, onları tenkit etmişti. Hatta onların kâfir oldukları kanısında idi. İfade edildiğine göre, Çivizâde Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin *"Ey kâfirler, sizin, fillerinizi ben yaratırım, zira mutlak hâkimim, ister mümin, ister kâfir yaparım"* beytinin manasını anlayamamış, bunu kendi anlayışına göre tefsir ederek bu konudaki bir fetvasını zamanın padişahı Kanunî'ye göndermişti. Kanunî, bu fetvayı okuyunca şeyhülislâmına manzum olarak aşağıdaki cevabı vermişti:

"Aşğa Ta'n eylemezdi müfti-i bisyar fen

Sırr-ı fenn-i aşktan bilseydi bir miktar fen

Şeyhülislâmım diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur

Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhar-fen"

Genel olarak kabul edildiğine göre Çivizâde'nin azlinin sebebi olarak gösterilen mesh meselesi, daha çok görünüştedir. Gerçekte Çivizâde'nin İbn el-Arabî, Mevlâna gibi büyük mutasavvıflara karşı olması, bu uzaklaştırmada rol oynamıştır.

Lütfi Paşa ve halifelik

XVI. yüzyılın düşünce tarihimizde önemli bir yeri olduğuna işaret etmiştik. Gerçekten bu devirde bazı olaylar istisna edilecek olursa türlü düşünce mensuplarının karşılıklı saygıya dayanan tartışmalar yaptıkları görülür. Bununla beraber Yavuz'un Mısır'ı almasından itibaren ehl-i sünnet yolunda ilerlemeler görülmüş, ehl-i sünnet karşısında bulunan cereyanlara gösterilen hoşgörü gittikçe azalmıştır. Öyle anlaşıyor ki Kanunî devrinin ilk yıllarında Osmanlı sultanlarının halife olup olamayacakları meselesi de ortaya çıkmıştır. Böyle bir meselenin ortaya çıkışını, Kanunî devrinde sadrazamlık yapmış, aynı zamanda bir ilim ve düşünce adamı olarak bir Osmanlı Tarihi ile Asafnâme gibi eserler bırakmış olan Lütfi Paşa'nın *Halâs el-ümme fi marifet el-eimme* adlı eserinden anlamaktayız. Gerçekten Lütfi Paşa, bu eserin-

de klâsik anlamda halife meselesini ele alınış, bu arada halife'nin mutlaka Kureyş'den olması gerektiği fikrini ileri süren yazarların bu düşünceleri üzerinde durmuş, sonuç olarak bir müslüman emirinin halife olabilmesi için gerekli şartları ortaya koymuştur. Ona göre, halife, İslâm'ın emrettiği cihad fikrini benimsemeli ve âdil olmalıdır. Bu şartları hakkiyle yerine getiren Osmanlı sultanları kendi idareleri altındaki müslümanların halifesi olabilir. İşte bu olaylar ve bunun yanında İran'da şiiliğe müstenid rakip bir devletin ortaya çıkması, Osmanlı cemiyetinde ehl-i sünnet anlayışına daha sıkı bir şekilde bağlanmayı gerektirmiştir. Fakat şunu da belirtmek yerinde olur ki Osmanlı idaresinde bulunan Türkmenler arasında ehl-i sünnet'e aykırı sayılabilecek bir çok fikirler yaşamakta devam etmiştir.

Küçük Nişancının ehl-i sünnet anlayışı ve rafizîler

Kanunî devrinde ehl-i sünnet anlayışının kuvvetlenmesi ve böylece müslümanların türlü belâlardan korunması yolunda neler yapıldığını bu devrin sonlarında yaşayan ve Küçük Nişancı lakâbiyle ün kazanmış olan Mehmet Paşa, Tevarih-i Âl-i Osman adlı eserinde şöyle anlatmaktadır: *“Şarap kadehi taşa çalındı, ne alındı, ne de satıldı. Sazendelerin izzet-i nefisleri kırıldı. Her birisi, gam köşesinde boyunlarını büktüler; ümitsizlik tırnağı ile göğüslerini tırmalayarak bir bucağa sindiler. Sürâhilerin boyunları kırıldı, kopuzların kulakları buruldu. Tamburların telleri kırıldı. Santurların devri dürüldü. Neylerin nefesleri tutulup, kahırlarından göğüsleri delindi. Şeştarların ıztıraptan belleri iki büklüm oldu. Kemençelerin oku atıldı ve yayları kırıldı. Velhasıl bilcümle harabatilerin halleri harap oldu, ağızlarına ot tıkandı. Şimdi artık hiç bir fert, çalgının ahengini kale almaz oldu.”* Küçük Nişancı Mehmet Paşa'nın, bundan sonraki temennisi şöyledir: *“Hemen bunların sazlarını alsın, sevaba girmek için başlarına çalasın.”*

Küçük Nişancı, sözlerine daha sonra şöyle devam etmektedir: *“Allaha şükür dünyada içki kadehi ve meyhane semtinin şöhreti kalmayıp, elbise parası olmayan sarhoş, fışk ü fücûrdan alıkonuldu. Dünyayı ıslah için namaz kılınması ve duaların devam ettirilmesi istenerek cümle halk, Hakka tâbi şeriata bağlı oldu. Her birisi, gönlü hoş ve içi rahat olarak kötü şeyleri terkettiler. Şeriata döndüler, farz ve vacipleri yerine getirdiler, haram şeyleri terkettiler. Allanın emir ve nehiyelerine boyun eğdiler. Hz. Peygamber'in sünnetine uydular. Böylece iman ehlinin meclislerinde ve büyüklerin, ileri gelenlerin toplantılarında eğlence ve şarkı yerine Allaha hamd, Peygamber'e salâvat sesleri, tekbir ve tesbih nağmeleri duyuldu. Müslümanların yüzleri nurlandı. Onlar, bütün bunları temin eden padişahın, ömrünün ve devletinin devamı, şevket ve saadeti için dua ettiler.”*

Böylece ehl-i sünnet anlayışını kuvvetlendirme işinin nerelere varındığı hakkında ilgi çekici bilgiler veren Küçük Nişancı, hâlâ faaliyette bulundukları anlaşılın Rafizî'ler hakkında da bilgi vermektedir. Bu konudaki sözleri şöyledir: *“Bu sırada memlekette Rafizîler de bulunmakta idi. Onlar, dünyayı derbeder bir şekilde gezirler, saçlarını âdeta fitil gibi, makbul olmayacak bir şekilde uzatırlar. Bunların*

kimisi tiryakî, kimisi bengî (esrarkeş)'dir. Bunlar, bu sırada bu âdetlerini terkettiler. "Şeyhim gelsin, beni tıraş etsin; eşîğine lââyık görürse, hizmetine alsın" diyerek Kalenderîlerin âdeti ve Haydarîlerin usûlü üzerine kirpik ve kaşlarını traş ettiler. Bir dost ve bir posttan gayrisine önem vermediler. Aç, çıplak, yalın ayak, başı kabak, sahra ve çöllerde gezerek gönüllerini kırıp, kalenderlik hizmetine bel bağladılar. Bir lanet halkası gibi ahmaklık küpesini kulaklarına, çanları da göğüslerine ve omuzlarına takarak çan sesleri ile raksa ve dönmeye başlardı. Bu akılsız taife, kulağı küpeli köle oldu. "Dervişleriz, belâzedeleriz ve müptelâ olanlarız. Dünyada yalnız muhabbet için yaşayan gedalarız" diyerek manasız bir dava tutturdular. Bunlar, görünüşte muvahhid, siretlerinde ise mülhiddirler. Rafizîliklerini, ibahîliklerini ve yanlış yolda olduklarını ortaya koymuşlardır. itikadları gevşek, inançları zayıftır. Bu bakımdan şeriata itaat etmektense havaîliği tercih etmektedirler. Onlar, bir takım uydurma kalenderlerin sohbetinde bulunup, "şarap iç ve gönlünü boş tut, dünyayı aksettiren kadehe bak fakat iki dünyanın sırrını açığa vurma" şeklinde uygunsuz sözler söylerler. Bundan başka namaz kılmazlar, oruç tutmazlar, şeriati ve Peygamber'in sünnetlerini nazara almadıkları gibi büyük sahabeler hakkında uygunsuz sözler sarf ederler. Bu gibi uygunsuz sözlerin küfür olduğunu ulema açıkça beyan etmiştir. Bu sebeple bunlar gibi şeytana uymuşların baskı altında tutulması büyük sevap olduğundan bunların Osmanlı ülkesinden çıkarılması için emirler verilmiştir. Zaviye ve hankâhlarda bu türlü ne kadar mülhid varsa sürüp çıkarılmış ve bunların herbirisi bir tarafa, çekip gitmiştir. Çok şükür dini koruyan padişahın saltanatı zamanında ehl-i sünnete muhalif bir cemaat kalmamış ve bu zındıklar fırkası tamamiyle gazaba uğrarak perişan edilmişlerdir. Bu işler insana büyük sevap kazandırır. Bunları yapanlar, dünyada iyilikle anılır, ayrıca ahi-rette de mükâfatını görürler".