

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 8 • sayı / issue: 15 • haziran / june 2021

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 8 • sayı / issue: 15 • haziran / june 2021

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din), İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Haziran 2021
June 15, 2021

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Arş. Gör. Osman DURMAZ - Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Education, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü

Director of the Editorial
Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN
mustafasen@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ
suayipkaratas@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com
Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi

kayaali72@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi

mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi

suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK, Aksaray Üniversitesi

z.canankocak@gmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Doç. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAĞ, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN, Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul Accepted: 24.04.2019)

İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial 11

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

KUR'AN'IN YAKUT VE MERCAN BENZETMESİNDE KADIN
Women as Ruby and Pearl in the Qur'an 13-22

İsmail BAYER - Necattin HANAY

İSLAM TARİHİ'NİN İLK PANDEMİSİ AMVÂS VEBASI İLE
COVID-19 (KORONAVİRÜS) ARASINDAKİ BENZERLİKLERİN
GÜNDELİK HAYATIMIZA YANSIMALARI 23-43

*Reflections of the similarities between the first pandemic of Islamic
History Amwās Plague and Covid-19 (Coronavirus) on our*

İlyas UÇAR

KUR'ÂN İSLÂM'I SÖYLEMİNDE TUTARLILIK SORUNU: VAHY-İ
GAYR-İ METLÜV BAĞLAMINDA BİLGE KUL'UN KİMLİĞİ
ÖRNEĞİ 45-70

*The Consistency Problem of the "Islam Of the Qur'an" Discourse:
The Case of The Wise Servant's Identity in the Context of Wahy
Ghair Matlu*

Hasan SEVİM

SOSYAL MEDYADAKİ MAHREMİYET İHLALLERİNİN BAZI
FIKHİ YANSIMALARINA DAİR 71-93

*Regarding Some Jurisprudential Reflections of Privacy Violations in
Social Media*

Sevdegül ÇEKİÇ - Tevhit AYENGİN

EBÛ HANİFE'NİN RE'YİNİ HADİS İLE TEMELLENDİRMESİ VE
UYGULAMAYA DAİR BAZI ÖRNEKLER 95-119

*Abū Ḥanīfa's Grounding his Ra'y in Ḥadīth and Some Examples of
its Applications*

Selahattin AYDEMİR

MEHMET AKİF ERSOY'UN ESERLERİNDE "İTTİHÂD-I İSLÂM"
DÜŞÜNCESİ 121-142

The Idea of "Ittihâd-ı Islam" in the Works of Mehmet Akif Ersoy

Akif ÇARKÇI

MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİNİN BİLİNİP BİLİNEMEMESİ
İLE İLGİLİ YORUMLARIN OLUŞMASINDA ÂL-i İMRÂN SÜRESİ
7. ÂYETTEKİ VAKF YERİNİN ROLÜ

*The Role of the Place of Waqf in the 7th Verse of the Al-i Imran in
the Formation of the Interpretations Regarding the Absolute
Knowledge of the Meaning of the Mutashabih Verses* 143-163

Mehmet KARA

İBN HAZM'IN KUR'ÂN'IN DİL VE ÜSLÛP ÖZELLİKLERİNE
YAKLAŞIMI

*Ibn Hazm's Approach to the Features of Language and Wording of
the Qur'an* 165-187

Mehmet YAŞAR

KUR'ÂN'IN NÜZÛL SÜRECİNDE RAB KAVRAMININ SEMANTİK
ALANI

*Semantic Domain of the Concept of Rab In the Course of Qur'an's
Revelation* 189-216

Hasan NAS

İSLÂM DİNİNDE İBADETLERİN SOSYAL BOYUTU

Social Dimension of Prayers in Islam 217-242

Nedim ÖZ

الفخر النرجسي في الشعر الجاهلي (دراسة أسلوبية نقدية)

Câhiliye Şiirinde Narsisist Gurur (Eleştirel Usul Çalışması)

*Narcissistic Pride in Pre-Islamic Poetry (Critical Usul/Method
study)* 243-262

Bozan ALHAMAD

İKBAL'İN ŞİİRLERİNDE HİNDİSTAN BAĞLAMINDA BATILI
GÜÇ İNGİLTERE ELEŞTİRİSİ

*Critics of uk as A Western Power In Iqbal's Poems In The
Context of India* 263-274

Mehmet Kemal ÇAKMAKÇI - Muhsin Ramazan İŞSEVER

ÇEVİRİLER / Translations

TANRI VE SAĞLIK: BAŞKA BİR ŞEY SÖYLEMEYE GEREK VAR
MI?

God And Health: What More Is There To Say?

Anne HARRINGTON / çev. Garip AYDIN

275-307

İNCELEMELER / Reviews

MUHTASARU İHTİLÂFÎ'L-‘ULEMÂ, EBÛ CA‘FER ET-TAHÂVÎ

Mukhtaşar Ikhtilâf al-‘Ulamâ, Abû Ja‘far Aḥmad aṭ-Ṭahâwî

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

309-314

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI: OSMANLI DEVLETİ'NİN SON
DÖNEMİNDE KİMLİK, DEVLET, İNANÇ VE CEMAATİN
YENİDEN YAPILANDIRILMASI, KEMAL H. KARPAT

*The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith
and Community in the late Ottoman State, Kemal H. Karpat*

Hüseyin GÖKALP

315-319

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

321

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2021 yılının Haziran sayısını yayımladığımız bu günlerde, Aralık sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2021 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine Aralık sayımızda topluca yer verilecektir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayıda da İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır. Ayrıca 04.02.2021 tarihli Yayın Kurulu Kararına göre, Haziran 2021 sayısı ile birlikte derginin yayın tarihleri, 15 Haziran ve 15 Aralık olarak değiştirilmiştir. Bundan sonra dergi bu tarihlerde yayımlanacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik desteği sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, dergimize olan özel ilgi ve alakalarından dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Editör

KUR'AN'IN YAKUT VE MERCAN BENZETMESİNDE KADIN

Women as Ruby and Pearl in the Qur'an

İsmail BAYER

Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye
Assoc. Prof., Artvin Coruh University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Artvin, Turkey
ismailbayeri@artvin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6776-5540>

Necattin HANAY

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye
Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Hermeneutics, Aksaray, Turkey
necattinhanay@outlook.com | <https://orcid.org/0000-0002-2778-5405>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11.01.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 12.03.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Bayer, İsmail - Hanay, Necattin. “Kur'an'ın Yakut ve Mercan Benzetmesinde Kadın”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 13-22. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939248>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'AN'IN YAKUT VE MERCAN BENZETMESİNDE KADIN

Öz

Kur'ân-ı Kerîm katmanlı bir kitaptır. “Mesânî (katlı/katmanlı/çok boyutlu/ikil)” oluş, yalnız bütünü değil her bir âyeti de niteler. Burada kastedilen yalnızca zâhir-bâtın ayırımı değil, zâhir alana ait anlamların çokluğu ve çeşitliliğidir. “Anlamanın anlamları” şeklinde ifade edilebilecek bu yapının daha etkin değerlendirilmesi, Kur'ân'ın daha kapsamlı anlaşılması için önem arz eder. Bu bağlamda Rahmân sûresinde yer alan “Sanki onlar yakut ve mercan gibidirler” âyeti, cennet kadınlarının maddi güzelliklerini aşan özelliklerine ve dünyadaki izdüşümlerine de işaret etmektedir. Oturmuş bir karakter, toplumla bütünleşirken benliğini ve asaletini koruma, saadet kaynağı olma, barış, sabır, direnç, saflık, şeffaflık ve edep söz konusu teşbihin çağrıştırdığı dünya hayatına dair izdüşümlerdir. Bir başka ifadeyle bu özellikler, cennetlik kadınların meziyetleridir. Söz konusu benzetme, ayrıca eğitim metotları açısından veriler taşır. Olumlu yönde büyük değişimlere ivme kazandıracak ve insana mücevher değeri katacak devrimci eğitim, ancak onu harekete geçirecek dönüşüm noktalarını bilmekle mümkündür. İslâm kültüründe kendisi de yakuta benzetilen Hz. Peygamber'in eğitim mucizesinin altında yatan sırlardan biri de bu olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Belâğat, Kadın, Yakut, Mercan.

Women as Ruby and Pearl in the Qur'an

Abstract

Qur'an is a layered book. This layered structure not just exist in the book as a whole but in every single verse in it. What is meant here by layered is not just literal and metaphorical meanings of the text but also the diversity of the literal meanings. This special structure which can be explained as “the meanings of the meaning” is important for Qur'an to be understood more effectively and comprehensively. In this context 58th verse of Surah Rahman by saying “As if they were rubies and pearls” both addresses the features of women of heaven that exceed their worldly beauties and their projection in the world. A mature character, preserving one's identity and dignity while integrating into society, peace, patience, resistance, purity, clearness, and manners are the projections of the said simile in the verse. In other words, these features belong to women who are worthy of heaven. The simile in question also provides data in terms of educational methods. Revolutionary education which would increase the value of people and accelerate positive changes is only possible if the important milestones that would set it in motion are known. This must be one of the secrets underlying the education miracle of the Prophet, who is also likened to ruby in Islamic culture.

Keywords: Tafsir, Rhetoric, Woman, Ruby, Pearl.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm katmanlı bir kitaptır.¹ “Mesânî” (katlı/katmanlı/çok

¹ “Andolsun, biz sana tekrarlanan/katmanlı yedi âyeti ve büyük Kur'ân'ı verdik.” (el-Hicr 15/87). “Allah sözün en güzelini, benzeşen ve katmanlı bir kitap olarak zaman sürecinde indirmiştir...” (ez-Zümer 39/23). Fahreddîn er-Râzî'nin konuyla ilgili verdiği bilgiler kısmen özetlenerek şu şekilde verilebilir: Âyetteki “yedi” kelimesi âyet, sûre veya fâide anlamlarını niteleyebilir... Mesânî kelimesi ise “müsennâ” kelimesinin çoğuludur. Katlanan/tekrarlanan/ikilenen her şey için “müsennâ” tabiri kullanılabilir. “Katlanan/tekrarlanan/ikilenen yedi” tabiriyle ilgili görüşler de özetle şöyledir:

1. Aralarında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn-i Mes'ûd, Ebû Hureyre, Ebû'l-Âliye, Mücâhid, Dahhâk, Sa'îd b. Cübeyr ve Katâde'nin de olduğu müfessirlerin çoğunluğuna göre, söz konusu tabirden murâd

boyutlu/ikil) oluş, yalnız bütünü değil her bir âyeti de niteler. Burada kastettiğimiz özellikle zâhir-bâtın ayırımı değil,² zâhir alana ait anlamların çokluğu ve çeşitliliğidir. Bir belâğat terimiyle “anlamin anlamları” şeklinde ifade edilebilecek bu yapı, Kur’ân’ın daha etkin ve kapsamlı anlaşılması için önem arz eder. İslâm dünyasında beden, nefis, kalp (akıl) ve ruh dörtlüsü üzerine kurulan insan tasavvurunu, ibadetleri karşılığında dünya ve âhirette hediye olarak bahşedilecek maddî nimetleri bekleyen tek boyutlu bir canlıya dönüştürmek, temel bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Hâlbuki Kur’ân, yaratılışın özünü ve öze dair bütün ayrıntıları anlatır. Böylesi bir hitaba muhatap olabilmek için kimi zaman âlemlerle duygusal olarak bütünleşmek ve kendisini âlemin küçük bir yansıması gibi görmek gerekir. Kur’ân’a bu tarz yaklaşım bitip tükenmez duygu ve bilgi alanlarına ulaşmayı sağlar, evrensel vicdana kavuşturur. Mesele tamamen “zevk” dünyasına indirgense bile algısı kapsamlı, vicdanı berrak olanların bu dünyadan daha

Fâtiha sûresidir. Nitekim Fâtiha yedi âyetten oluşur. Buna göre bu sûrenin “mesânî” olması sunlarla ilişkilidir:

- a. Her namazda tekrarlanması,
 - b. Zeccâc’ın ifadesiyle namazlarda kendisiyle birlikte bir başka sûreninden de okunması,
 - c. Fâtihâ sûresinin Allâh ve kulu arasında ikiye taksim edilmiş olması,
 - d. Muhtevâ olarak iki kısımdan oluşması. Buna göre birinci yarı Rubûbiyyet hakkını anlatır ki bu senâdir, ikinci yarısı ise kulluk hakkını anlatır ki o da duadır.
 - e. Fatihâ sûresinin ilki Mekke, ikincisi Medine’de olmak üzere iki defa indirilmiş olması,
 - f. Fâtiha sûresinin kelimelerinin ikilenmiş olması, (Rahmân- Rahîm, iyyâke- iyyâke, sirât- sirât gibi)
 - g. Zeccâc’ın ifadesiyle Allâh’a hamd, O’nu birleme ve mülkünü ikrârdan oluşan “Allâh’ı övgüler” içerdiği için...
 2. Bu tabirden “yedi uzun sûre (seb’-i tivâl)” olarak isimlendirilen el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-En’âm , el-A’râf, el-Enfâl ve et-Tevbe sûreleri anlaşılır. Hz. Ömer, Saîd b. Cübeyr ve bazı rivayetlerde Mücâhid bu yönde kanaat belirtmişlerdir. Yukarıdaki sûrelerin; farz, suçların dünyevi cezası, örnek söz ve ibretleri tekraren içermesi isimlendirmede etken olmuştur. Ancak bu görüş ilgili âyetin Mekki, söz konusu sûrelerin ise ağırlıklı olarak Medeni âyetler içermesi dolayısıyla tarihsel uyumsuzluk taşıdığından eleştirilebilmiştir. (Elbette karşıt cevaplar ve ilerleyen tartışmalar mevcuttur.)
 3. Tivâl ve Miûn sûrelerle Mufassal sûreler arasında kalan sûrelerdir. Zira ilgili rivayette Peygambere indirilen Kur’ân’ın yedi uzun sûresi Tevrât’a, Yüzlük sûreleri İncil’e, Mesânî sûreler Zebûr’a mukâbil olup Mufassal sûrelerle Hz. Muhammed’in fazileti katbekat arttırılmıştır. Dolayısıyla Mesânî Miûn ve Mufassal arasında kalan sûrelerdir. (Bu görüşle ilgili tartışmaların varlığını belirtmek gerekir.)
 4. Kur’ân’ın tamamıdır. Bazı rivayetlerde İbn-i Abbâs’a atfedilen bu görüşün açılımda:
 - a. Kur’ân’ın yedi parçadan oluşması, yedi tür bilgi (tevhîd, nübüvvet, âhiret, kaza, kader, dünyanın halleri, kıssalar ve sorumluluklar) içermesi,
 - b. Emir, nehiy, haber, gelecekteki haber, sesleniş, yemin ve meseller içermesidir.
 Kur’ân’ın mesânî olarak isimlendirilmesi ise söz konusu görüşün uzantısı olarak “tevhid, peygamberlik ve yükümlülükler”e ait hususların tekrarlanmasıyla gerektendirilir. (Bu görüş çevresinde olumlu ve olumsuz görüşler serdedilerek tartışmaların yapıldığını belirtmek gerekir).
 5. Seb’ kelimesiyle murâd edilen el-Fâtihâ sûresi, “el-Mesânî” kelimesiyle murad edilen ise tüm Kur’ân’dır. Birinci görüşle bu görüş, küçük farklar olmakla birlikte, hemen hemen aynıdır. Özet ve kısmî tasarrufla: el-Fahr Muhammed Diyâuddîn Umar er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâri’ü’l-Fikr, 1981), 19/211-214.
- ² Zahir batın düalizmi ile alakalı “Kur’an yedi harf üzerine indirilmiştir. Kur’an’ın zahiri, batını, haddi, muttalâı vardır.” şeklinde ve benzer rivayetler hakkında detaylı bir inceleme için bk. Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtini Vardır Hadisindeki Zahir ve Batin Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 7-41.

fazla nasiplerinin olduğu görülür. Nitekim müfessirde bulunması gereken şartlardan biri ve belki de en önemlileri; algı açıklığı, samimiyet ve vicdandır.³

İslâm toplumlarında görülen ayrılıkların veya zayıflıkların temelinde asıl itibarıyla “anlamın anlamları” üzerinde arzu edilen düzeyde düşünülmemesi yer alır. Âyetleri ve hadisleri düz anlamla sınırlama eğilimi, bu eğilimin görüldüğü toplumları da gelişmelerden ve derinlikten mahrum etmiştir. Arzulanan bir toplum ancak ilim, irfân, ahlâk, adalet, iyi yönetim, güçlü ekonomi ve faydalı sanat temelleri üzerine ve bu doğrultuda idealleri olan bireyler eliyle inşâ edilebilir. Her bir bireyin kendi alanıyla ilgili Kur’ân’a yoğunlaşmış cumhûrî okuyuşun bir adım ilerisine geçmesi, inşâ sürecinin ikinci adımını oluşturur. Burada kastedilen yalnızca Kur’ân’dan çıkarılan sonuçlar değil aynı zamanda Kur’ân’dan mülhem düşüncelerdir. Kur’ân dili ve tefsiri uzmanlarından ihtiyaç duyulduğunda alınacak yardımlar ise, söz konusu süreci daha tutarlı hale getirecektir.

Bahsettiğimiz hususları din algısı ve etkin eğitim açısından insanların pek de dikkatini çekmeyen bir âyet üzerinden örneklendirmek istedik. Kur’ân’da cennet kadınlarının nitelikleri sadedinde şöyle buyrulmaktadır: كَاهِنٌ أَبَاوُثٌ وَأَمْرَجَانُ “Onlar sanki yakut ve mercandır.”⁴

Burada bahsi geçen kadınlar ister klasik anlamda hûrî, isterse cennetle mükâfatlandırılan dünya kadınları olsun durum değişmez. Çünkü alt kademedeki güzellik her hâlükârda üst kademede de bulunur. Bu sebeple genel anlamda cennet kadınları ve yansımalarını cennetlik kadınlar şeklinde anlamak kanaatimizce daha uygundur.

1. YAKUT VE MERCANIN KADINDAKİ İZDÜŞÜMÜ

Yakut ve mercan Kur’ân’da adı geçen iki değerli taşdır.⁵ Yakût taşında öne çıkan renk, nar kırmızısı⁶ olmakla birlikte sarı, beyaz, mavi ve yeşil renkli türleri de vardır. Mercân ise tefsirlerde ağırlıklı olarak küçük inci şeklinde

³ Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde bu hususları şöyle ifade eder (kısmî tasarrufla): Kur’ân’ın engin anlamları özellikle söz diziminde ve ifade tarzında bulunduğu için meânî ve beyân ilimlerine derinliğine vukûfiyet şarttır. Bu vukûfiyet, diğer ilimlerde olabildiğince yetkinlik, uzun emek, amaçtaki samimiyet ve gayret, hafıza ve işin künhüne varma kabiliyeti, çokça inceleme ve araştırma, tekrar tekrar konulara dönüş, fikri ve ilmi münakaşa ve mücadelelerde bulunmak, karşılıklı itirazlar içinde gelişmek, nahiv alanında üst düzey, Kur’ân hıfzında ileri düzey (hâmilu’l-kitâb), ahlâken halim ve selim oluş, yüksek düzeyde zekâ ve dikkat, nazım ve nesir üslûplarında ustalık gibi şartlarla gerçekleşir. ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf’an hakâik-i gavâmizi’t-te’vil ve ‘uyûni’l-eşkâvil fi vücûhi’t-te’vil*, (Dört haşiyesiyle beraber: el-İntisaf, el-Kâfiyyuş-Şâfi, el-Merzûkî, Muşâhidü’l-İnsâf) tsh. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424), 1/8. Bk. İsmail Bayer, *Kur’ân Belağatı - Zemahşerî’nin Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*-, (Konya: Tekin Kitabevi, 2018), 18-19.

⁴ er-Rahmân 55/58.

⁵ er-Rahmân 55/22, 58.

⁶ Burhâneddin Ebû’l-Hasen İbrahim Umar el-Bikâî, *Nazmu’d-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver*, (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 19/185.

anlaşılmıştır. Kırmızı ve beyaz en bilinen rengidir. Ancak öyle geliyor ki, kırmızı renk yakut için kullanıldığından, “*ke’ennehünne’l-yâkûtu ve’l-mercân*” âyetinde mercân için beyaz rengin murad edilebileceği⁷ öncelikli olarak düşünülmüştür.⁸

Rahmân sûresi okunduğunda başından sonuna kadar tüm varlık katmanlarını ikil düzlemde tanıtan bir evren sûresi olduğu gaye açık bir şekilde anlaşılır.⁹ Bu bağlamda âyete yeniden bakıldığında yakutun kesimden önce dış görünüşünün düzensizliğine karşın mercanın son derece düzenli bir yapısının olduğu karşımıza çıkar. Sûredeki ikil yapının ilgili âyetteki bir diğer boyutu ise zamanla ilgilidir. Yakut, oluşumu için büyük zaman dilimlerine ihtiyaç duyarken mercanın oluşması azami birkaç seneyi aşmaz. Daha pek çok açıdan görülebilecek sûredeki ikil yapı, âyete dair ikincil anlamların çıkarılmasında etken olabilir.

Cennet kadınlarının yakut ve mercana benzetilmesi bir âyet sonra şöyle gerekçelendirilir: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ “İyiliğin karşılığı, iyilikten başkası mıdır!”¹⁰

Anlamı pekiştirmek için kullanılan soru yapısındaki bu cümle, dünyada yapılan iyi işlerin ve sahip olunan imanın ahirette mükâfatlandırılacağını ifade etmektedir. “Dünyada ve ahirette size en yaraşan nimetleri bahşedene vereceğiniz karşılık ona ibadet etmeniz ve takvalı olmanızdır”¹¹ anlamı da düşünülmüştür. Fakat yukarıdaki benzetmenin hikmet yönüne dair pek az tefsirde ayrıntı vardır. Çoğu müfessir, yakut ve mercan benzetmesini, ilgili hadis rivayetlerine hasrederek daha çok maddi boyutta ele almış¹² ve konunun nedenselliği üzerinde fazla durmamıştır. Maddi boyutta cennet kadınlarının; pembemsi beyaz, berrak ve çok ışıltılı bir tene sahip olacakları tefsirlerdeki odak noktasıdır.¹³

İbn-i Arabî'nin bu konudaki görüşleri dikkat çekicidir. Müellif, âyetteki benzetmelerin maddi güzellikle birlikte¹⁴ birer sembol olduklarına dikkatleri

⁷ Nitekim Zemahşerî, 22. âyette kırmızı, bu âyette ise beyaz renk üzerinde durmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/435, 442.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dârü'l-Hicr, 2001), 23/66.

⁹ Hayvanlar âleminin sarîh boyutta bu taksimatta işlenmemesi sürenin “rahmet” makamında olması sebebiyledir.

¹⁰ er-Rahmân 55/60.

¹¹ Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/133.

¹² “Cennetlik kadınlardan bir kadının bacağına beyazlığı yetmiş kat ipek elbisenin arkasından dahi görülür. Hatta kemiğinin iliği dahi görülür. Çünkü yüce Allah: “Onlar sanki yakut ve mercandır” diye buyurmaktadır.” Tirmizî, “el-Cenne”, 5 (No. 2533).

¹³ Bk. Abdullâh b. Umar eş-Şirâzî eş-Şâfî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1320), 6/147-148.

¹⁴ Nefs cennetindeki hurilerin yakuta benzetilmeleri yakutun bütün güzelliği, berraklığı, ışıltısı ve kıymetiyle nefis rengi olan kırmızıya uygun düşmesiyle ilgilidir. Kalp cennetindeki kadınların mercana benzetilmesi ise beyazlığın ve ışıltının doruklarında olmalarındandır. (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tsh. Abdülvâris Muhammed Ali, (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-

çeker. Bu benzetmede kırmızı renginden ötürü yakut, “nefs cenneti”ne yapılacak en uygun göndermedir. Mercan ise “kalp cenneti”ne beyazlık ve ışıldama yönleriyle uygunluk arz eder.¹⁵

Dipnotta tam tercümelerini verdiğimiz Arâbî düşüncesinin anahtar ifadeleri kanaatimizce şöyledir:

- a. Güç ve karakter dikenlerinden sıyrılmak,
- b. İstek/güdü çatışmalarından kurtulmak.
- c. Kalbin nefsi sarmalaması.

Yukarıda temas ettiğimiz tevil ve düşünceler bazen birincil anlamda, bazen de kelamın ruhunu ortaya koymak yönüyle cennet kadınlarının yakut ve mercana benzetilmelerini açıklamaktadır. Ancak sorulması gereken soru maddi veya manevi güzelliği anlatırken niçin diğer benzetmeler arasından bu benzetmenin seçildiğidir. Bir başka ifadeyle bu teşbih, daha fazla veriyi taşıyor olamaz mı? Sorunun cevabını bulmak için yakut ve mercanın özelliklerine, insanlık tarihindeki algılanışı ve edebiyattaki kullanımına ana hatlarıyla bakmak gerekir.

Yakut en sert madenlerdendir, şeffaftır, kristal yapıdadır, içinde kabarcık gibi boşluklar yoktur, kayalar içinde bulunur. Mercan ise bir canlının (istiridye) kendini koruma güdüsüyle bünyesinde ürettiği küçük incilerdir.

Belirtilen basit malumatın âyetteki teşbih bağlamında karşılıkları şunlar olabilir:

- a. Sabır, direnç, haksız baskılara olabildiğince dayanaklı olmak.

İlmiyye, 1971), 2/290.

¹⁵ Nefs ve Kalp cennetine dair İbn-i Arabî'nin tefsirindeki görüşleri: Nefs Cenneti, dünyada rezaletlerden ve isyanlardan sakınanlara verilecek olan âsâr cennetidir. Eylemlerinden O'na dayanarak sakınanlara kalp cenneti ve eylemlerinin iç yüzünün açığa çıkışına tanıklık ediş nimeti vardır. Kalp makamında niteliklerinden sakınanlara sıfat cenneti vardır. Zatından ve varlığından Allâh'ta fena bulmak suretiyle sakınanlara ise Zât Cenneti vardır. Arabî bu bağlamda cennetteki güneşin ruh güneşi olduğunu da kaydeder: Bukreten: Sabah, kalp cennetinde ruh güneşinin ışığı belirlediğinde... Aşiyyen: Akşam, nefis cennetinde ruh güneşinin ışığı kaybolduğunda... Bk. İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/10.

Sidrin mahdud, nefis cennetidir... Mahdûde kelimesi; nitelik yapılarından soyutlanması sebebiyle kalp ve ruh ışığında insan nefsinin, güçlerinin, karakterlerinin dikenlerinden sıyrılmaması, istek ve güdü çatışmalarından kurtulmasını anlatır. Talh-i mendûd: Kalp cennetini anlatır. Çünkü talh ağacı tatlı, yağlı, lezzetli ve çekirdeksiz meyvelere sahip muz ağacıdır. Bu itibarla cisim ve maddeden soyut kalbî anlamlar ve kavrayışlara benzer. Sidr böyle değildir, nefsin eriştiği parçalı maddi cismani bilgiler gibi çekirdeği çoktu Nabk ağacının meyveleri nasıl alttan üste aralıksız ise ve ağacın gövdesi meyvelerden görünmüyorsa aynı şekilde nefsin eriştiği bilgiler de çokluğunun sonu olmayacak kadardır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/244.

Musaddiklere nefis makamında gaybî imanlarından ötürü ecri kerim vardır. Takip eden âyette ise kalp makamında Allah ve resulüne yakîni iman edenlere ise mükâfat olarak ecir ve nur ifade edilmiştir. Yani ecirleri nefis cennetinden nurları kalp cennetinden bahşedilecektir... Kalbin ışığıyla nefsin nitelikleri sarmalanmalıdır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/302.

- b. İçi-dışı bir olmak, şeffaflık.
- c. Kristalize olmuş erdem ve değerler bütünü.
- d. Safalık.
- e. Toplumla bütünleşirken benliğini ve asaletini sonuna kadar koruma.
- f. Kendini koruma refleksi.

Belirtilen ve belki de rahatlıkla arttırılabilecek bu hususlar cennet kadınlarının dünya serüvenindeki edinimleridir. Ve bu edinimlerin karşılığı eylem-mükâfat dengesi/simetrisi itibarıyla yakut ve mercanda hem sembolize edilmiş ve hem de bu iki cevherin güzel özellikleri cennet kadınlarına bahşedilmiştir.

Maddi verilerden yola çıkılarak ulaşılan bu yorumların izlerini bazı semavî dinlerin kesin olmayan rivayetlerinde de görmek mümkündür. Havva'yla başlayan kadınlık tarihini isrâîlî rivayetlerde araştırdığımızda onun cennetteyken yakut taşlarıyla süslü bir tahta oturduğunu görürüz.¹⁶ Sonra eşiyile birlikte dünyaya indirilir, Osmanlı tabiriyle *âlem-i bâlâdan âlem-i belâya* (yüce âlemden sınav âlemine) indirilir. Bu yerin adı Serendib'tir,¹⁷ bugünkü adıyla Sirilanka... dünyâda yakutun en bol bulunduğu bölgelerden biridir. Çünkü kadın ve yakutun benzerliği, kalplerinde oluşturdukları sevgi ve analık cenneti -sadeğ içinde mercan misali- bu serüvenin ana temasıdır.

Yakut ve mercan benzetmesi, bünyesinde eğitim metotlarıyla ilgili bazı açılımları taşımaktadır. Kendisi de yakuta benzetilen Hz. Peygamber'in¹⁸ eğitim mucizesi yakut benzetmesiyle sırlarını âşikâr etmektedir. Eğitim meselesi, yakuta eğle ile şekil vermeye çalışan bazı meslek erbabı ustaların işi değil, elmas ve yakut ustasının işidir. İnsan hakikatında kavak ağacından çok yakuta benzer. Bu sebeple kesim noktalarını bilmek en harika sonucun doğması için en pratik ve kolay yolu da verir. Bilindiğı üzere büyük ve güçlü aletlerle değil keskin bir alet vasıtasıyla ve küçük darbelerle elmas ve yakut şekillendirilir. Bir başka ifadeyle mühim olan can damarını bilmektir. Durum böyle olunca Hz. Peygamber'in Kur'ân ahlâkı öğretmenliğinde ümmi bir toplumdan insanlık tarihinin örnek toplumunu çok kısa zamanda nasıl inşa ettiğı anlaşılacaktır. Belki günümüz öğretmenin ve eğitimcisinin araştırması gereken eğitim ve öğretim metodu da bu olmalıdır: İnsanoğlunu kısa zamanda olumlu yönde motive edecek, dönüştürecek can damarlarını tespit etmek.

İslâm toplumlarında yer bulan dini kültürel motiflerde yakut ve mercanın özel bir yeri vardır. Yakut ve mercanla ilişkilendirilen varlıkların

¹⁶ Abdurrahman es-Safûrî, *Nüzhetü'l-meclis ve müntehabü'n-nefâis*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Kesteliyye, 1283), 2/170.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî, *el-Bahru'l-medîd*, (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 4/272.

¹⁸ (محمد بشر لا كالبشر بل هو ياقوت بين الحجر) Muhammed beşerdir, "beşer gibidir" değil; belki o, taşlar arasındaki bir yakuttur.

bir kısmı şunlardır:

Dâru'l-Karâr cenneti mercandandır. Dâru's-Selâm kırmızı yakuttandır.¹⁹

Firdevs cenneti inciden olup, duvarlarında dört sırada bir yakut kullanılmıştır. Köşkleri yakuttandır. Çakılları mercandandır.²⁰

Adn cennetinin kapısı iki kanatlı olup biri yakuttan biri zebercettendir.²¹

And cennetinin çakılları yakuttandır.²²

Hz. Mûsâ'ya verilen levhalar yakuttandı.²³

Cennet kadınlarının boyunlarında insanın yüzüne gülen gerdanlıklar vardır.²⁴

Burâk bineğinin yuları yakuttandır.²⁵

Yukarıdaki ibarelerin teker teker sened yönlerini bir tarafa bırakıp bir bütün olarak insan tasavvurundaki yakut ve mercan algısı üzerinden konuya yaklaşırsak bu iki cevherin kıymet ve sevimliliklerine dair bir vurgu alanına tanıklık ederiz. Aynı şeyler ruh ve beden tedavisi alanında da görülür. "Ahcar ve cevahir" kitaplarında ve diğer kaynaklarımızda cevher ve taşların insan bedeni ve ruhu üzerindeki etkileri incelenmiştir. Söz konusu cevherlerin pek çok özelliği ve sembolik değeri farklı kaynaklarda sayılmaktadır. Bu meyanda örneğin yakutun kalp ve beden sağlığına, mercanın ise akıl ve göz sağlığına iyi geldiği ifade edilmektedir. Esas meselemize döndüğümüzde ilgili teşbihte yakut ve mercanın seçilme sebebi daha fazla belirginleşmiş olmaktadır. Sevgi, barış, akıl ve ruh sağlığı, dürüstlük, direnç, çevreye pozitif enerji yayma, dinginlik yakutla ilgili algılardır ve bu algılar insanoğlunun milattan önceden başlayarak günümüze değin yazılı kaynaklarında işlenmiştir.

İslâmî Türk, Arap ve Fars edebiyatlarında yakut ve mercanın birer betimleme unsuru olarak kullanıldığını de görürüz. Utanç ve edepten kızaran yanaklar,²⁶ paklık ve temizlik,²⁷ refah kaynağı oluşu²⁸ bu çerçevededir. Edebiyat noktasından bakılınca, ilgili âyette belirtilen benzetme cennet kadınları ve cennetlik kadınların hayâ, saflık ve mutluluk menbaı olma

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 1/64.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/64.

²¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/93.

²² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/36.

²³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/58.

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/263.

²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/82.

²⁶ Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1915), 7/267.

²⁷ Hâfız Muhammed Şîrâzî, *Gazelhâ-yı Hâfız*, nşr. Selim Nisari, Tahran: Müesses-e-i Ferheng-i Mıntika, 1974, 227 numaralı gazel. "Cevherin feyze kabiliyetli olması için temiz olması gerekir, yoksa her taş ve kersek inci ve mercan olmaz."

ور نه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض

²⁸ Nev'i, *Divan* (Tenkidli Basım), haz. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, (İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları, 1977), 396.

özelliklerini çağrıştırmaktadır.

2. KONUYA DAİR BİR HADİSİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu çalışmada incelenen âyetlerin tefsirinde sıklıkla rivayet edilen ve sahih hadis kitaplarında kaydedilmiş bir hadis cennet hurilerinin güzelliğine dair oldukça ilginç ifadelerle sahiptir. Söz konusu rivayet sahih kabul edildiği için, kaynaklarda itiraz değil; ancak kabullenme ve anlama sorunlarına neden olabilmektedir. Söz konusu hadis şudur:

“...Güzelliklerinden ötürü etlerinin arkasındaki kemikleri görünür...”²⁹

“...Bacaklarının beyazlığı ve hatta ilikleri görülür.”³⁰

“...Yetmiş hüllenin ardında bacakları görülür”³¹

Rivayetlerdeki anlatımın, eğer bu sözler gerçekten Rasulullah’a ait ise; mübalağa, mecâz veya somut mana olma ihtimalleri söz konusu olabilir. Son ihtimalden başlanırsa, dünyadaki bazı bitki ve hayvanların bu türde yaratıldığı görülecektir. Cam yayıncılığı şeffaf, taraklı denizanaları şeffaf ve ışıltılı bir görüntü arzeder. Ancak bu tarz bir görüntünün insanlarla yaşayacak olan hurilerde bulunması bugünkü anlayışımızla insanlar açısından normal şartlar altında kolaylıkla kabullenilecek bir güzellik ölçütü sayılmasa gerekir. Ancak ahiret hayatına dair dünyadaki güzellik algılarından hareketle değerlendirmeler yapmak da çok makul karşılanmayabilir. Mübalağa ihtimalini peygamber anlatımında ihtimal dışı bırakırsak, geriye mecâz veya gerçeklik ya da bu iki unsurun aynı potada eritildiği bir açıklamanın getirilmesi gerekir. Elinizdeki bu kısa çalışma esas itibarıyla ilgili hadisin de içinde olduğu cennet kadınlarına dair benzetmelerin mecâzî/sembolik anlamları üzerinde durmaktadır. Öte taraftan denilebilir ki söz konusu hadis, insanın maddi güzelliğine dair alışkanlıklarının ahirette de aynı şekilde sınırlı bir şekilde devam etmeyeceği, tabir caizse katlanarak ve yeni boyutlar kazanarak artacağını vurgulamaktadır. Bugünkü donanımlarımız dikkate alındığında insan güzelliğini belirleyen kıstaslar, şekil ve bu şeklin dış kabuğu yani doku ve rengiyle cilttir. Ciltten soyutlanan en güzel insan bile güzelliğini neredeyse tamamen kaybeder. Ahiret güzelliği ise sadece birinci katmana mahkûm olmadan her katmana ait ayrıcalıklı güzellikler sunar.

SONUÇ

Kur’ân’ın daha etkin ve kapsamlı anlaşılması için anlam katmanları üzerinde daha fazla düşünmek gerekir. Zira Kur’ân’a muhatap olan insan; beden, nefis, akıl ve rûh katmanlarından oluşur. Dolayısıyla Kur’ân ve ona muhatap olan insan maddi boyuta sıkıştırılamayacak bir yapıdadır. Bu

²⁹ Buhârî, “Bed’ü'l-halk”, 59/8 (No. 3246).

³⁰ Tirmizî, “Sıfatu'l-cenne”, “Sıfatu nisâi ehli'l-cenne”, (No. 2473-2474).

³¹ Dârimî, “Rekâik”, Bâbu'l-hûri'l-în, (No. 2744).

bağlamda cennet kadınlarının yakut ve mercana benzetilmesi yalnızca maddi güzellik çerçevesinde değerlendirilemez. Sevgi, barış, oturmuş bir karakter, toplumla bütünleşirken benliğini ve asaletini koruma, sabır, direnç, şeffaflık, saflık, edep ve saadet kaynağı oluş söz konusu teşbihin çağrıştırdığı dünyadaki izdüşümler, bir başka deyişle cennetlik kadınların yüksek meziyetleridir.

Yakut ve mercan benzetmesi ayrıca eğitim metotları açısından da veriler taşır. Yakutun kesim noktalarını bilmek en harika sonucun doğması sürecinde en pratik ve kolay yolu verir. Olumlu yönde büyük değişimlere ivme kazandıracak ve insana mücevher değeri katacak devrimci eğitim, benzer şekilde ancak onu harekete geçirecek dönüşüm noktalarını, tabir caizse can damarını çok iyi bilmekle mümkündür. Kendisi de yakuta benzetilen Hz. Peygamber'in eğitim mucizesinin altında yatan sırlardan biri de bu olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Bayer, İsmail, *Kur'ân Belağatı -Zemahşeri'nin Keşşâf Tefsirinde Belâğat Uygulamaları-*, Konya: Tekin Kitabevi, 2018.
- Beydâvî, Abdullâh b. Umar eş-Şîrâzî eş-Şâfî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 6. Cilt, İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1320.
- Bikâî, Burhâneddin Ebü'l-Hasen İbrahim Umar, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-beyân*, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Hâfîz Muhammed Şîrâzî, *Gazelhâ-yı Hâfîz*, nşr. Selim Nisari, Tahran: Müessesese-i Ferheng-i Mintka, 1974.
- İbn-i Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânid*, thk. Muhammed el-Fellah, Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf, 1402.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tsh. Abdulvâris Muhammed Alî, Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed, *Subhu'l-a'sâ*, Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1915.
- Nev'î, *Divan* (Tenkidli Basım), haz. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları, 1977.
- Râzî, el-Fahr Muhammed Diyâuddîn Umar, *Mefâtihu'l-gayb*, 32 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Safûrî, Abdurrahman, *Nüzhetü'l-mecâlis ve muntehabü'n-nefâis*, Mısır: el-Matbaatu'l-Kesteliyye, 1283.
- Selvi, Dilaver, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtini Vardır Hadisindeki Zahir ve Batin Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2, (2011), 7-41.
- Şâzelî, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-medîd*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dârü'l-Hicr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, 5 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmizi't-te'vîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, (Dört haşiyesiyle beraber: *el-İntisaf, el-Kâfîyyuş-Şâfî, el-Merzûkî, Muşâhidu'l-İnsâf*) tsh. Muhammed Abdusselâm Şâhin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.

İSLAM TARİHİ'NİN İLK PANDEMİSİ AMVÂS VEBASI İLE COVID-19 (KORONAVİRÜS) ARASINDAKİ BENZERLİKLERİN GÜNDELİK HAYATIMIZA YANSIMALARI

Reflections of the similarities between the first pandemic of Islamic History Amwās Plague and Covid-19 (Coronavirus) on our everyday life

İlyas UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

*Assist. Prof., Amasya University Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts
Siyer-i Nebi and Islamic History, Amasya, Turkey*

ilyasucar@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7125-8995>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.01.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29.03.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Uçar, İlyas. “İslam Tarihi'nin İlk Pandemisi Amvās Vebası ile Covid-19 (Koronavirüs) Arasındaki Benzerliklerin Gündelik Hayatımıza Yansımaları”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 23-43. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939256>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLAM TARİHİ'NİN İLK PANDEMİSİ AMVÂS VEBASI İLE COVID-19 (KORONAVİRÜS) ARASINDAKİ BENZERLİKLERİN GÜNDELİK HAYATIMIZA YANSIMALARI

Öz

Dünyanın farklı coğrafyalarını çeşitli şekillerde etkileyen insanın doğrudan veya dolaylı olarak dâhil olduğu küresel ısınma, volkan patlamaları, depremler, yangınlar, salgın hastalıklar vb. olaylar tarihin akışını değiştiren önemli faktörlerdir. Günümüzde ortaya çıkan ve günden güne çoğalan bu çeşit doğaüstü olaylar tarihin tarihi doğurabildiğini ve tek yumurta ikizi gibi birbirine benzerlik gösterdiğini bize yeniden göstermektedir. 2020 yılı tarihin akışını değiştirecek düzeyde büyük ve etkili bir salgın hastalıkla tüm dünyayı etkisi altına alırken dini, dili, ırkı ne olursa olsun her toplumda birtakım yeni kavramların ortaya çıkmasına veya popülerleşmesine sebep olmuştur. Örneğin, pandemi ve epidemi bu kavramlardan sadece iki tanesi olarak meşhur olmuşlardır. Sözlükte, dünyada birden fazla ülkede veya kıtada, çok geniş bir alanda yayılan ve etkisini gösteren salgın hastalıklara verilen genel bir isim olan pandemi ve sınırları belirli bir alanda etkili olan enfeksiyonun yayılmasını ifade eden epidemi zaman zaman kavramsal yönden karıştırılsa da dünya genelinde yaşayan insanların sağlığını tehdit etmeleri yönüyle benzerlik göstermektedirler. Bu çalışmada tarih boyunca ortaya çıkan Kara Veba, Kolera, Grip, Tifo, Domuz Gribi ve son olarak da Covid-19 (koronavirüs) gibi salgınları ifade eden pandemi üzerinde durulacaktır. Bu yönüyle araştırmamız da Hz. Ömer zamanında ortaya çıkan ve İslam Tarihi'nde bir ilk olan Amvâs Vebası'nı konu edinmekte ve o dönem ki pandeminin günümüzde yaşanan Covid-19 (koronavirüs) ile olan benzerliklerin siyasî, iktisâdî, toplumsal ve ekonomik yönden gündelik hayatımıza yansımaları üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Amvâs Vebası, Covid-19, Koronavirüs, Pandemi.

Reflections of the similarities between the first pandemic of Islamic History Amwās Plague and Covid-19 (Coronavirus) on our everyday life

Abstract

Global warming, volcano eruptions, earthquakes, fires, and epidemic diseases, which directly or indirectly involve people, that affects different parts of the world in various ways, are important factors that change the course of history. These supernatural events emerging today and increasing in number day by day show us that history repeats itself. While affecting the whole world with a large and effective epidemic that would change the course of history, 2020 brought some new concepts to our lives that became popular in every society regardless of religion, language and race. Pandemic and epidemic are the most famous ones of these concepts. In the dictionary, the pandemic, is defined as a general name given to epidemic diseases that keep spreading over a wide area in more than one country or continent in the World. The epidemic, which expresses the spread of the infection within a limited area, and pandemic might conceptually confuse people. Nevertheless, they are similar in that they threaten the health of people living in the world. However, this study will focus on pandemics that have been reported throughout history, such as the Black plague, Cholera, Influenza, Typhoid, Swine flu, and finally Covid-19 (coronavirus). In this respect, our research focuses on the Amvâs Plague, which emerged in the time of the third caliph Omar and was the first precedent in Islamic History. The similarities of the pandemic at that time with today's Covid-19 are analyzed politically, economically, socially and economically.

Keywords: History of Islam, Amwās Plague, Covid-19, Coronavirus, Pandemic.

GİRİŞ

Salgın hastalıklar, insanlık tarihi kadar eskilere dayanan bir kavramdır. Tarih boyunca ne onların ortaya çıkmasını engellemek mümkün olmuş ne de ortaya çıktıktan sonra onları durdurmak veya sakinleştirmek kolay olmuştur. Belki de yaşanan ölümlerin çoğu da bu hastalıklar sebebiyle toplumları zor durumda bırakmıştır. Tıpkı günümüzde her yıl, dünyanın dört bir yanındaki bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan insan ölümlerinin, kasırgalar, seller, depremler, toprak kaymaları, tsunamiler, volkanlar, yangınlar kuraklıklar ve diğer doğal afetlerden çok daha fazla olması gibi... Başta kutsal metinler olmak üzere tarihi pek çok kaynakta veba başta olmak üzere kızamık, kolera, sıtma vb. pek çok salgın hastalık tarafından insanların çoğunun genç yaşlı demeden esir alındığı, şehirlerin tamamen yok edildiği ibret verici bir şekilde anlatılmaktadır. Tarihin ilk dönemlerinde genel bir isimle salgın hastalık olarak tanınan vebanın insanların başına yaratıcı tarafından bir ceza olarak indirildiğine inanılırdı. Bu nedenle hem mitoloji hem de eski çağ tarihi anlatılarında salgın hastalıklar gündelik hayatın önemli bir parçası olarak kabul edilmekteydi.

Kur'ân-ı Kerim'de "*esâtîru'l-evvelîn*" kavramıyla ifade edilen eskilerin masalları mahiyetinde, genelde salgın hastalıkların ve özelde vebanın ortaya çıkış hikmetleri arasında "sınamak, ikaz etmek, itaata sevk etmek, sabretmeye teşvik etmek, kadere inanmak (teslim olmak), cezalandırmak"¹ gibi birtakım âmiller yer almış, çoğunlukla geçmiş ümmetlerin başına gelenlerden ibret alınması tavsiye edilmiştir. İster bir yaratıcıya inansın ister inanmasın her milletin hafızasında kötü bir anı olarak bu tarz olaylar yer almıştır. Yaşanmış acı bir hikâyeyi Mahşer'in Dört Atlısı adlı kitabın yazarı Andrew Nikiforuk şu şekilde ifade etmiştir:

"Salgın hastalıklar o kadar güçlü ve görülmez yaratıklardı ki, hikâyeye-anlatıcılar onları genellikle karalar içindeki adamlar, beyaz pelerinli kadınlar ya da vahşi atlılar olarak canlandırırdu. Eski zamanlarda ortalıkta o kadar çok hastalık dolaşırdı ki, atalarımız bütün günlerini dua ederek geçirirlerdi. İşten, seyahatlerden ya da yemeklerden önce, "ne bu yılın salgın hastalığı ne de dünyanın abesliği" onları mahvetmesin diye Tanrı'nın yardımını dilerlerdi. Kolera ve veba mahallelerimizi sardığı zamanlarda, duaların önemi bugünkünden çok fazlaydı."²

İnsanlık tarihi bir nevi musîbetler, âfetler, açlıklar, kuraklıklar ve salgınlar tarihidir denilebilir. Özellikle veba konusunda bir eser kaleme alan İbn Hacer, Hz. Peygamber'in vebanın "ricz" olduğunu, bazı milletlerin tamamını bazılarının da bir kısmını yok eden/edebilecek bir özelliğe sahip

¹ Hasan Bulut, "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebanın Dinî Açıdan Yorumlanması", *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 4-10.

² Andrew Nikiforuk, *Mahşer'in Dört Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 14.

olduğunu buyurduğunu belirtmiştir.³ Günümüzde yaşadığımız ve şahitlik ettiğimiz Covid-19 (koronavirüs) tıp terminolojisinde ve diğer sosyal bilim kitaplarında kendi adından belki de çok uzun yıllar boyu söz ettirecek bir salgın hastalık olarak yerini aldı. Teknolojinin, gücün, ihtişamın ve pek çok alanda yaşanan gelişmelerin karşısında bir anda beliren bu kara büyü adeta günümüz toplumlarını modern esirler haline çevirdi. İşin kötü tarafı, giderek artan insan nüfusu, hızlı uluslararası ulaşım ve seyahat, ilaçlara karşı hastalık direnci, böcek ilaçlarına karşı böcek direnci, çok yönlü eğitim sistemi, tıbbi kayıtsızlık ve bazı kimselerin umarsız davranışları nedeniyle salgının olası yayılımı arttı. Yaşanan tüm gelişmeler bize hayatımızda hiç de önem vermediğimiz bazı şeylerin ne kadar önemli olduğunu gösterdi. Gündelik hayat koşturmacalarının aslında bir anda bitebileceğini kendi lisan-ı haliyle tüm dünyaya söyledi. Ancak ismi ne olursa olsun salgın hastalık olması yönüyle tarihte yaşamış ikiz kardeşleriyle aynı genleri taşımaktaydı.

Bu bağlamda Covid-19 (koronavirüs) aralarında birtakım farklılıklar olsa da milattan önce yaşanmış bir salgın hastalıkla, Avrupa'nın merkezinde Orta Çağ'da patlak vermiş kara ölümle ya da çalışmamızın odak noktası olan İslam Tarihi'nin ilk pandemisi sayılan Amvâs Vebası'yla aynı kanı taşıyor diyebiliriz. Çalışmamızın temeli de bu benzerlikler üzerine inşa edilecektir. Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus da İslam Tarihi açısından bu kadar önemli bir olay hakkında tarafımızca 2020 yılı içerisinde kaleme alınan "*Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası: İslam Tarihi'nde İlk Salgın*"⁴ adlı çalışmadan başka salgının patlak verdiği günlere kadar ülkemizde müstakil bir kitap çalışması yapılmamış olmasıdır. Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan Mustafa Fayda'nın "*Amvâs*"⁵ maddesi ile Nükhet Varlık'ın "*Tâun*"⁶ maddesi ve Ercan Cengiz'in "*Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri*"⁷ makalesi bu bağlamda kaleme alınmış nadir çalışmalardır. Bununla beraber özellikle pandeminin dünya çapında yaygınlaşmasıyla beraber hem ülkemizde hem de tüm dünyada salgın hastalıklar konusuna eğilim artmış ve pek çok yeni araştırma yapılmaya başlanmıştır.⁸

³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammedel-Askalânî İbn Hacer Askalânî, *Bezlü'l-Mâûn fî Fazli't-Tâun* (Riyad: Dârü'l-Âsife, 1379), 75; Mahmoud Ramy, "İbn Hacer el-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2020), 67-86.

⁴ İlyas Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası: İslam Tarihi'nde İlk Salgın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

⁵ Mustafa Fayda, "Amvâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

⁶ Nükhet Varlık, "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

⁷ Ercan Cengiz, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Ocak 2020), 129-150.

⁸ Güncel çalışmaları da içerisinde bulunduran bir literatür çalışması için bk. *Erdoğan Köycü, Tıbb-ı Nebvî (Tarih ve Literatür)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020).

1. İSLAM TARİHİ AÇISINDAN PANDEMİ: AMVÂS VEBASI

Eski adı Emmaus olan Amvâs, Amevâs, Emvâs, İmvâs, İmevâs gibi isimlerle de anılan Kudüs ile Remle arasında ve Kudüs'ün 33 km. kuzeybatısında, denizden 375 m. yükseklikteki bir tepenin eteklerinde kurulmuş antik bir şehirdir. "Emmaus" ismi büyük olasılıkla "kaplıca" anlamına gelen İbranice "Hammat" veya "Hamta" kelimesinden gelmektedir ki bu isim muhtemelen MÖ 2. veya 1. yüzyılda Helenize olmuştur. Eski Yahudi edebiyatında ise kelime şu formlarda bulunur: Emmaus, Ammaum, Emmaus, Emmaum, Maum, Imonis, Amus. Amvâs ismi şehrin fethedilmesinden sonra Arapça bir forma bürünerek yukarıda zikrettiğimiz Amevâs, Emvâs, İmvâs, İmevâs şekillerinde telaffuz edilmiştir.⁹

Amvâs oldukça eski olan tarihinin yanında İslam Tarihi'nde ilk salgının yaşandığı yer olması bakımından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Pandemi, dünyanın her yerinde pek çok ülkeyi etkisi altına alan hastalıkları ifade eden bir terim olduğu için din, dil, ırk ve renk farkı gözetmez. Salgınların ortaya çıkış şekilleri, yayılma biçimleri, alınan tedbir ve nihayet sonuçta yaşananlar acının bir başka formudur. Bu nedenle İslâm'ın zuhurundan günümüze kadar İslâm coğrafyasında ortaya çıkan salgın hastalıklar da pandemi kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yaşanan bu pandemiler (kolera, tifo, veba vb.) nedeniyle binlerce Müslüman hayatını kaybetmiştir.¹⁰

İslâm'ın doğduğu ve yayılmaya başladığı Mekke döneminde yaşanan boykot yılları ve işkenceler, İslâm medeniyetinin inşa edilmeye başladığı Medine döneminde ortaya çıkan sosyo-intibak problemleri ve yeni bir devlet yapılanmasının sancıları, ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde baş gösteren dinden dönme (irtidat hareketleri) ve yalancı peygamberler İslam Tarihi açısından Müslümanları zor duruma düşüren başlıca olaylardır. Zaman zaman yaşanan sağlık problemleri, sıtma ve humma gibi bölgesel hastalıklar Hz. Peygamber'in tavsiye ve yönlendirmeleriyle aşılmaya, tedavi edilmeye çalışılmıştır. Ancak Hz. Ömer zamanında (17/638-639) etkili olan ve Şam, Ürdün, Filistin ve Irak'ta yaklaşık 30.000 Müslümanın hayatını kaybetmesine yol açan Amvâs Vebası'nı tüm bu yaşananlardan farklı olarak ele almak gerekmektedir. Çünkü Amvâs Vebası, İslam Tarihi'nde ortaya çıkan ilk büyük salgın hastalık olarak nitelendirilmektedir.

Kudüs'e çok yakın bir mesafede bulunan Amvâs, hastalığın ilk olarak ortaya çıktığı yerdir.¹¹ Bu nedenle salgın, Amvâs Vebası diye şöhret

⁹ Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*, 51.

¹⁰ Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*, 101.

¹¹ Eski adı Emmaus olan Amvâs, Amevâs, Emvâs, İmvâs, İmevâs gibi isimlerle de anılan Kudüs ile Remle arasındave Kudüs'ün 33 km. kuzeybatısında, denizden 375 metre yükseklikteki bir tepenin eteklerinde kurulmuş antik bir şehirdir. el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemû me'sta' cem min esmâ' il-bilâd ve'l-mevâzi'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 3/971. "Emmaus" ismi büyük olasılıkla "kaplıca" anlamına gelen İbranice "Hammat" veya "Hamta"

bulmuştur. Toplamda iki yıla yakın bir zaman dilimini ihtiva eden pandemi döneminde bölgenin başkomutanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın elli sekiz, onun yerine geçen Muâz b. Cebel'in ise otuz sekiz yaşında hayatını kaybettiği; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcasının oğlu el-Fadl b. el-Abbas da dâhil olmak üzere Şurâhbîl b. Hasene, Süheyl b. Amr, Utbe b. Süheyl, Hâris b. Hişam ve Yezîd b. Ebû Süfyân'ın vefat ettiği ifade edilmiştir.¹²

İslam Tarihi kaynaklarında zikredilen rivayetlere göre genel olarak bahsi geçen Amvâs Vebası başta önemsenmemiş ancak hızla yayılmaya başladığı tespit edilince durum devlet başkanı olan Hz. Ömer'e bildirilmiştir. O sırada bölgede denetimlerde bulunan Hz. Ömer, Şam ziyaretini yarıda kesmek durumunda kalmıştı. Çünkü yola devam etmek, ölüme bir adım daha yaklaşmak anlamına gelebilirdi. Hz. Ömer konakladığı bölgede hem muhâcir hem de ensârın önde gelen isimleriyle istişare yaparak şu konuşmayı yaptı:

“Sabah yola çıkıyorum. Siz de yola çıkmak üzere hazırlıklarınızı yapın.” Kararı duyar duymaz bölge komutanı ve İslâm'ın yayılışında önemli başarıları olan Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, “Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” diye sitem etti. Hz. Ömer bu itiraza, “Ey Ebû Ubeyde! Keşke bu sözü sen değil de başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden, Allah'ın kaderine kaçırıyoruz! Bir deve sürün olsa, bir tarafı çorak, bir tarafı verimli bir vadiye götürsen, onları verimli yerde de çorak yerde de otlatsan Allah'ın kaderiyle olatmış olmaz mısın?” diye cevap verdi. Tam bu esnada yanlarına gelen Abdurrahman b. Avf aralarındaki konuşmaya şahit olunca, bende bunun cevabı olabilecek bir bilgi var. Allah'ın Elçisi'nin şöyle dediğini duydum:

“Bir yerde veba olduğunu işiterseniz oraya girmeyin. Eğer bulunduğunuz yerde veba ortaya çıkarsa da oradan ayrılmayın.” Hz. Ömer, onun naklettiği hadisi işitince şükürler olsun Rabbim'e diyerek oradan ayrıldı.¹³

Ebû Ubeyde yaşanan bu durumu farklı yorumlayarak halifenin geri dönme çağrısına olumsuz yanıt verdi ve bölgede kalmayı tercih etti. Ebû Ubeyde'yi hem askerî yönüyle başarılı bulup komutan atayan hem de insani olarak çok sevdiğini her fırsatta dile getiren Hz. Ömer başkent Medine'ye döndükten sonra Ebû Ubeyde ve askerlerini kararlarından vazgeçirmek için uğraşmış olsa da olumlu yanıt alamadı. Çünkü Ebû Ubeyde farklı mülahazalar içerisindeydi ve kendisine doğru yaklaşmakta olan (şehitlik, mağfret,

kelimesinden gelmektedir ki bu isim muhtemelen MÖ 2. veya 1. yüzyılda Helenize olmuştur. Eski Yahudi edebiyatında ise kelime şu formlarda bulunur: Emmaus, Ammaum, Emmaus, Emmaum, Maum, Imonis, Amus. Amvâs ismi şehrin fethedilmesinden sonra Arapça bir forma bürünerek yukarıda zikrettiğimiz Amevâs, Emvâs, İmvâs, İmevâs şekillerinde telaffuz edilmiştir. Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*, 51.

¹² Salgın nedeniyle hayatını kaybeden kumandanlar başta olmak üzere tespit edebildiğimiz kişiler listesi için bk. Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*, 70-71.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Tıbb, “30”.

mükafat vb.) gerçeğin farkındaydı. Yanında bulunan arkadaşlarına “Allah müminlerin emirini affetsin.” dedikten sonra halifeye şöyle bir mektup yazdı:

“Ey Müminlerin Emiri! Senin bana ihtiyacının ne olduğunu anladım. Ben Müslüman askerlerden bir askerim. Kendime onlardan farklı bir muamele yapamam. Yüce Allah ben ve onlar hakkında hükmünü verinceye kadar onlardan ayrılmak istemiyorum. Beni kararından muaf tut. Askerlerimle başa bırak.”¹⁴

Ebû Ubeyde'nin mektubu kendisine ulaşınca Hz. Ömer onu heyecanla okumaya başladı ama ümitli bekleme yerini hüznü ve gözyaşına bıraktı. Halifenin ağladığını gören insanlar “*Ebû Ubeyde öldü mü?*” diye sormaya başladı. Hz. Ömer “*Hayır ölmedi ama ölüme de çok yaklaştı.*” diye cevap vererek olası bir kargaşanın önünü kesti. Derhal hem devlet başkanı hem de bir dava arkadaşı olan Ebû Ubeyde'ye son kez bir mektup yazdı ve ona şu uyarıda bulundu: “*İnsanları rutubetli bir yere yerleştirmişsin. Onları havası temiz yüksek bir yere götür.*”¹⁵

Suyu ve rutubeti çok olan yerler için kullanılan “ğamiga” kelimesi¹⁶ genel bir mekân adı olarak telakki edilse de hadislerde geçen nâdir kelime ve tabirlerin izahına dair kaleme aldığı eserde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve pek çok dilci/edebiyatçı rutubetli bu yerin Ürdün, kuru ve havası temiz yerin de Câbiye olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Karşılıklı yapılan mektuplaşmadan anlaşılacağı üzere karantina, sosyal mesafe, temiz ve kuru bölgelere çekilme gibi hususlar günümüzde yaşananlarla benzerlik göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunlara daha sonra geniş olarak yer verilecektir.

Hastalığın kendisi ve yanında bulunan Müslümanlar için bir rahmet olduğuna inanan Ebû Ubeyde yine de tavsiye üzerine harekete geçti. Çünkü salgın ciddi boyutlara ulaşmış, yaşanan ölümler bazı Müslümanların pişman olup kaçmalarına ve panik havasının doğmasına sebep olmuş olmalı ki, insanlar farklı yerlere kaçmaya başlamış, salgın bu nedenle daha da artma

¹⁴ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (b.y.: Dârü'l-Hicre, 1998), 10/42.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 4/61; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḫulefâ'* (Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 2/476; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/42.

¹⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît İbnü's-Sikkît, *İşlâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mer'ab (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 259; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-luḡa*, thk. Muhammed Avd Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 8/38; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414), “ğang”, 10/294; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî Zebîdî, *Tâcü'l-ârûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs* (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), “ğang”, 26/26/265.

¹⁷ el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Ġarîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabad: Matbaatu Dâirati'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1964), 3/81; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/225; Ezherî, *Tehzîbü'l-luḡa*, 8/38.

eğilim göstermiştir. Bunun üzerine Ebû Ubeyde halifenin gönderdiği mektupta yer tavsiyeyi uygulamak üzere Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi yanına çağırarak: "Müminlerin Emiri insanları başka bir yere götürmemi emrediyor. Hemen yola çıkarak insanlar için güzel bir yer bul ve bana haber ver. İnsanları bulduğun yere götüreceğim." dedi. Ebû Mûsâ yol hazırlığı yapmak için evine gittiğinde eşinin halinde gariplikler sezdi ve halifeye gelerek "Yemin olsun ki aileme bir şeyler olmuş!" diye durumu anlattı. Ebû Ubeyde ise "Yoksa, hanımına da mı bulaştı?" diye sorunca Ebû Mûsâ "Evet" diye cevap verdi. Ebû Ubeyde bunun üzerine bineğinin getirilmesini istedi. Ayağını üzengiye koyarken ayağında sivilce gibi bir şey çıktığını fark etti. Bunun üzerine, "Allah'a yemin olsun ki bana da bulaştı" dedi. Ebû Ubeyde kısa bir süre sonra Hz. Ömer'in tavsiyesi üzerine gittiği Câbiye'de hayatını kaybetti.¹⁸ Hayatını kaybetmeden kısa bir süre önce halkına ve askerlerine şu şekilde seslendi:

"Ey insanlar! Bu hastalık sizin için Allah'ın bir rahmeti ve peygamberinizin size olan duasıdır ve bu hastalık sizden önceki salih kişilerin ölüm sebebidir. Size bir vasiyetim var. Bu vasiyete bağlı kaldığımız sürece hem hayatta hem de ahirette hayır üzere kalacaksınız. Namazı kılın, zekâtı verin, orucu tutun, hac yapın, sadaka verin, mütevazı olun, birbirinizi sevin, akraba ziyaretinde bulunun, idarecilerinize karşı sadık olun, onlara tavsiyelerde bulunun. Dünya hayatı sizi aldatmasın. Şayet bin sene de yaşasanız sonunda benim gibi gideceğiniz yer bellidir. Çünkü Allah insanoğluna ölümü yazmıştır ve hepsi ölecektir. Onların en faziletli rabbine en itaatkâr olandır. En çok amel eden edeni ise ahireti için amel edendir."¹⁹

Ebû Ubeyde cenaze işlemleri bitip, musallaya kondu. Muâz cenaze namazını kıldırdı, insanların omzunda kabre kadar getirildi. Muâz, Amr b. el-Âs ve Dahhâk b. Kays onu tutup kabre koydular ve üzerine toprak atarlarken Muâz yüksek sesle şunları söyledi:

"Ey Ebû Ubeyde! Allah sana merhamet etsin. Yemin olsun seni tandığım üzere seni hep öveceğim ve bu söylediklerim de boş sözler olmayacak. Allah'a yemin olsun ki senden daha fazla Allah'ı zikredeni, yeryüzünde alçakgönüllülükle yürüeni, cahillerle karşılaştığında onlara Kur'ân'ın bir emri olan "selâm" sözünü söyleyeni, geceleri Rabbine secde ve kıyamla geçireni, infak ettiğinde israf etmeden ve fazla kismadan, bu ikisi arasında yol tutanı, mütevazılardan olanı, yetim ve miskinlere acıyanı, zalim ve müstekbirlere buğzedeni bilmiyorum. Hiçbir insanın ölümü Ebû Ubeyde'yi kaybetmek kadar ağır gelmedi bana ve hiçbir şey bu kadar da üzmemişti beni."²⁰

¹⁸ Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*, 4/61; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbnü'l-Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1995), 47/136; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 2/377; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/42.

¹⁹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi't-târîh'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/147.

²⁰ Muhammed Ali Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 300.

Ebû Ubeyde'den sonra yerine göreve gelen Muâz b. Cebel pandemi konusunda dava arkadaşıyla aynı fikre sahipti. Arkadaşları vebanın artık pek çok bölgeye yayıldığını ve bu beladan bir önce kurtulmak istediklerini ifade etseler de Muâz onlara şu fikirde olduğunu belirten bir cevap verdi:

“Allah'ın kullarına acıyıp şefkat ettiği rahmetini, kızdığı bir kavme verdiği azap gibi mi telakki ediyorsunuz? O, Allah'ın size has kıldığı rahmeti ve size mahsus kıldığı şehitliktir. Allah'ım! Bu rahmeti Muâz'a ve ev halkına da ver. Kimin ölmeye gücü yetiyorsa, fitne gelmeden önce ölsün. Öyle bir fitne ki, kişi Müslüman olduktan sonra küfre girecek veya helal yolla olmaksızın bir kişiyi öldürecek yahut isyankârlara destek verecek veya adam şöyle diyecek: Ben öldüğüm zaman mı, yoksa yaşadığım zaman mı hak veya bâtil üzere olduğumu bilmiyorum.”²¹

Muâz'ın bu beklentisi iki oğlu ve hanımıyla beraber vefat ettiğinde gerçeğe dönüştü. Veba, ateşin bir ormanı yakıp kül ettiği gibi bölgeyi etkisi altına almıştı. Korkunç bir pandemiye dönüşen Amvâs Vebası Şam, Ürdün, Filistin ve Irak'a kadar yayılmıştı. Nihayet göreve gelen Arapların dâhilerinden (duhatu'l-arab) birisi olan Amr b. el-Âs kontrolü ele almak için birtakım tedbirlere başvurdu. Amr b. el-Âs, vakanın ilk çıktığı günden itibaren Hz. Ömer gibi karantina taraftarıydı. Salgın, Mısır'a belki de bu yüzden çok fazla sıçramamıştı. Amr b. el-Âs, Ebû Ubeyde'nin yapmaya fırsat bulamadığı hamleyi hemen yaptı. İnsanları havası temiz ve yüksek dağlık bölgelere yerleştirerek salgının daha çok yayılmasını engelledi. İçerisinde bulunduğu duruma dair düşüncelerini ise Ömer'e yazdığı şu mektubla bildirdi:

“Allah'ın selamı üzerine olsun. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a hamd ederim. Evet, Muâz öldü. Çok sayıda Müslüman da ölmüş bulunuyor. İnsanlar bir taraflara gitmek için benden izin istiyorlar. Bildiğin gibi insanların kendi yerlerinde kalmaları onlara ecellerini yaklaştırmadığı gibi uzak yerlere kaçmaları da onlardan ecellerini uzaklaştırmayacaktır. Kaderlerinde olan başlarına gelecektir. Allah'ın selamı üzerine olsun.”²²

Amr b. el-Âs'ın kararlı tutumu ve aldığı tedbirler ile kısa bir süre sonra salgın bölgede tamamen yok oldu. Amvâs Vebası sadece Müslümanların değil bir pandemi olarak bölgede bulunan tüm insanların sosyal hayatlarını etkiledi.²³

Özellikle fetihlerin başarıyla sürdürüldüğü bu dönemde yaşanan duraksama, önemli komutanların ve askerlerin hayatını kaybetmesi idarî ve askerî yapıyı da olumsuz etkilemiş olsa da Hz. Ömer kısa sürede gerekli atamalar yaparak aksaklık yaşanmasının önüne geçti. Bu bağlamda Abdullah b. Kays'ı sahil beldelerine vali tayin etti. Muaviye b. Ebî Süfyân'ı ise Şam ordusunun başkanlığına atayıp ona bölgenin haracını toplama yetkisi

²¹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḫulefâ'*, 2/477.

²² Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 302.

²³ Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*, 68.

verdi.²⁴

2. AMVÂS PANDEMİSİNDE ORTAYA ÇIKAN UYGULAMALARIN COVID-19 İLE BENZERLİKLERİ

İslâm dini canın korunması, hem Kur'an-ı Kerîm'de hem hadis külliyyatında yer alan en güçlü emirler arasındadır. Müslümanlar, başlarına gelebilecek her türlü afet, sıkıntı ve bela anında nasıl davranmaları gerektiğini bizzat Hz. Peygamber'in tavsiyeleri ve sahabenin uygulamalarıyla hayatlarına tatbik etmeye çalışmışlardır. Amvâs Vebası bu uygulamaların acı bir şekilde gerçekleştirildiği en önemli örneklerinden bir tanesidir. Bu başlıkta salgın zamanlarında yaşanan olayların ortak noktasına temas edilerek Amvâs ile Covid-19 (koronavirüs) arasındaki benzerliklerin gündelik hayatımıza yansımaları ele alınacaktır.

2.1. İstişare (Kriz Masası Oluşturmak)

Olağanüstü olaylarda toplumlari yönetme pozisyonunda olan kişiler kaos ve kargaşaya mahal vermemek ve yanlış adım atmamak adına bir kriz masası oluşturmaktadırlar. İsimleri toplumdan topluma değışiklik arz etse de mahiyet olarak benzer olan bu birlik süreci doğru yönetme adına toplumun tamamını etkileyecek kararlar almaktadırlar. Vebanın patlak verdiği haberi devlet başkanı olan Hz. Ömer'e ulaşınca Hz. Ömer, Abdullah b. Abbâs önderliğinde önce yanındaki muhâcirler ile daha sonra ensar ile daha sonra da bölgede fetih hareketlerinden sorumlu olan kişilerle istişarelerde bulundu ve bir kriz masası oluşturup acil eylem planı hazırlamak üzere izlenecek en doğru yolu tespit etmeye çalıştı. Hem halkın hem de askerlerin durumunu göz önünde bulundurması gerekmektedir. Toplantıda farklı görüşler ortaya atıldı. Geceyi toplantı mahallinde geçiren Hz. Ömer, ertesi sabah "Ben geri dönüyorum, siz de geri dönün!" diyerek kararını açıkladı. Bu durum Covid-19 vakasının ilk görölmeye başlandığı tarih itibariyle ölkemizde oluşturulan ekipler, onların kendi arasında yaptıkları toplantılar ve bunun sonucunda aldıkları kararlar (okulların tatil edilmesi, yurt dışına çıkışların yasaklanması vb.) ile mahiyet olarak benzerlik göstermektedir.²⁵ Tabi bu istişare heyeti hem salgın esnasında hem de salgın bittikten sonra aktif olarak görevlerini sürdürdüler. Örneğin, Hz. Ömer salgın sonrasında yaşanabilecek kargaşayı engellemek adına valileriyle irtibata geçerek, geride kalan malların, aksayan işlerin nasıl çözölmeliyle ilgili olarak mektuplaşmıştır. Mektuplaşmalar sonucunda tıpkı günümüzde yaşadığımız kontrollü normal hayat usulü benimsenerek insanların memleketlerini ziyaret edebilecekleri kararı verilmiştir.²⁶

²⁴ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ*, 2/477.

²⁵ Örnek için bk. Kamu Görevlilerinin Yurt Dışına Çıkış İzni ile İlgili 2020/2 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi (Yurt Dışı Yasağı Genelgesi), *Resmi Gazete* 31067 (13 Mart 2020), Kanun No. 2020/2.

²⁶ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayati, Şahsiyeti, Dönemi*, 302.

2.2. Karantina (Sosyal Mesafe, Evde Kal)

Bulaşıcı bir hastalığın yayılmasını önlemek için belli bir bölgenin veya yerin kontrol altında tutulup giriş çıkışların engellenmesi biçiminde uygulanan sağlık önlemi olan karantina, sadece pandemi zamanlarında değil münferit bulaşıcı hastalıklarda da kullanılan etkili ve eski bir yöntemdir.²⁷ İslam Tarihi'nde karantinaya dair ilk uygulamalar, Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmiş,²⁸ günümüze kadar da insan sağlığının korunması için pek çok karantina uygulaması hayata geçirilmiştir.²⁹ Karantina uygulamaları bireysel olduğu gibi toplu olarak da yapılmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber göz iltihaplanması yaşayan eşine mantarı sıkıp suyunu çıkarmak suretiyle tedavi uygulamış ve başkasına da bulaşma riski olduğu için iyileşene kadar karantinada kalmasını istemiştir.³⁰ Kendisini ziyarete gelen Sakîf kabilesinden hasta bir kişiye de "Tamam tokalaştık kabul et, çıkabilirsin" demiştir.³¹ Bir başka olayda ise Ferve b. Müseyk'in kendisine gelerek: "Ey Allah'ın Resulü! Ebyen denilen bir arazi var. Orası bizim ekim alanımız ve geçim kaynağımızdır. Fakat orası vebalı bir yerdir. Bize ne yapmamızı tavsiye edersiniz?" diye sorunca Hz. Peygamber: "Orayı tamamen terk et! Çünkü hastalığa yaklaşmakta helak vardır." şeklinde cevap vererek fiili bir karantina uygulaması yaptırmıştır.³²

Toplu karantina uygulaması bakımından en meşhur örnek ise Hz. Peygamber'in "Bir yerde salgın hastalık olduğunu duyarsanız oraya girmeyin, siz orada iken salgın hastalık çıkarsa ordan ayrılmayın."³³ sözüdür. Bunun yanında Hz. Peygamber "Hasta olan bir kimse, sağlam olan bir kimsenin yanına gitmesin."³⁴ ve "Kaplarınızın ağızını kapatın, kırbalarınızın ağızını bağlayın yoksa veba girer."³⁵ uyarıları önemli bir ilke olarak daha sonraki dönemlerde Müslüman yöneticiler ve toplum tarafından benimsenmiş, İslâm hukukunda bu konuya yönelik belli başlı hükümler

²⁷ *Türkçe Sözlük*, ed. Şükrü Halûk Akalın (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), "Karantina", 957.

²⁸ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye), thk. Abdullâh Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.), 1/359; İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Eylül 2017), 208. İslam Hukuku açısından karantinanın patentinin Hz. Ömer döneminde gerçekleşen bu uygulamayla İslâm'a ait olduğu savunulmuştur. Değerlendirmeler ve daha fazlası için bk. Murat Polat, "İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 94.

²⁹ Tüm uygulama örnekleri için bk. Erdoğan Köycü, "Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevî'de Karantina Uygulamaları" *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi*, (Ankara: Muhder, 2016), 318-343.

³⁰ Tirmizî, "Tıbb", 22; Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar", 201.

³¹ Müslim, "Selâm", 36.

³² Ebû Dâvûd, "Tıb", 24.

³³ Buhârî, "Tıbb", 30; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Selâm" 100.

³⁴ Buhârî, "Tıbb", 52.

³⁵ Müslim, "Eşribe", 99.

ortaya konulmuştur.³⁶

Her konuda olduğu gibi kendisinden sonra arkadaşları ve Müslümanların yöneticiliğini üstlenen raşid halifeler de bu konuda çok titiz davranmışlardır. Hz. Ömer'in Amvâs Vebası duyulduktan hemen sonra gerçekleştirdiği toplantı sonucunda tâun bölgesine girmeyerek bölgeden ayrılması ve başkent Medine'ye dönerek bölgeye giriş çıkışları yasaklaması bu dönemde meydana gelen karantina uygulamasının en güzel örneğidir.³⁷

Karantinanın temel mantığı salgının daha fazla yayılmasını engellemek olmakla beraber içerisinde kul hakkı da barındırmaktadır. Böyle kritik zamanlarda insanlar "benim canım, benim kararım" diyerek hem kendi canını hem de başkasının canını tehlikeye atmamalıdır. Günümüzde sık sık dile getirilen "sosyal mesafe" ve "evde kal" gibi terimler karantina bağlamında çok önemli ikazlardır. Müslümanlar bu bilinçle sadece kendisi için değil, çevresi için de hassas davranmalı ve özellikle kul hakkına riayet etmelidir.

İslam Tarihi açısından karantina uygulamasına uymanın kaderle bağlantısı dahilinde faydasız olarak bakanlar olmuş, bu konuda Ebû Ubeyde'nin tavrı referans alınmıştır. Ancak Ebû Ubeyde'nin şahsi gibi görünen "kaderden kaçmama" kararı aslında içerisinde ictimâî, siyasî ve liderlikle ilgili bazı sebepleri barındırmaktadır. Onun bu çok boyutlu kararını kendisine rehber edindiğini düşünerek hem kendinin hem de halkın sağlığını tehlikeye atmak günümüz açısından doğru gözükmemektedir. Çünkü ter kokusu, sarımsak kokusu gibi insana rahatsızlık veren hususiyetler konusunda bile "mescide yaklaşmayın"³⁸ buyuran Hz. Peygamber'in gerek Amvâs Vebası gerekse günümüzde yaşadığımız koronavirüs gibi halk sağlığını çok ciddi tehlikeye sokacak durumlarda toplu veya ferdî gerekli tedbirlerin alınmasını, karantina uygulanmasını istemesi, İslâm'ın özüyle daha çok uyusmaktadır diyebiliriz. Amvâs Vebası'nın yaşandığı dönemde toplu olarak ibadetlerin yapılmaması konusunda karantina uygulamasına dair bir bilgi kaynaklarda yer almamakla beraber daha sonraki dönemlerde özellikle Mısır'da yaşanan vebada camilerde ibadet yapılmamasına yönelik bazı uygulamaların olduğu,³⁹ Hz. Ömer'in cüzzamlı bir kadını Kâbe'yi tavaf etmekten menettiği ifade edilmiştir.⁴⁰ Tüm bu yaşananlar günümüzde yaşadığımız sokağa çıkma yasaklarıyla, gündelik hayatta aktif olarak kullanılan kafe/restaurant tarzı mekanların kapatılmasıyla, toplu taşıma araçlarında yoğunluğun azaltılmasıyla, karantina alınan köyler/bölgeler ile, Cuma/teraviz namazı gibi oldukça kalabalık icra edilen ibadetlerin geçici

³⁶ Polat, "İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı", 97 vd.

³⁷ Yavuz Selim Göl, *Hz. Ömer* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 95.

³⁸ Müslim, "Mesâcid", 17.

³⁹ Abdurrahman b. Hasan Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beirut: Dârü'l-Ceyl, ts.), 2/440.

⁴⁰ Enver Kaan Osman, "Salgın Hastalık Döneminde Alınan Tedbirlerin Fikhî Analizi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 13.

süreyle ertelenmesiyle, sarılma/tokalaşma gibi en yaygın alışkanlıklardan vazgeçilmesiyle oldukça benzerlikler taşımaktadır.

2.3. İhtiyaç Sahiplerine Maddi Yardım (Kıtlık ve Yokluk)

Salgın zamanlarının en önemli problemlerinden bir tanesi de gündelik hayata yönelik ihtiyaç ürünlerinin azalması veya tükenmesidir. Çalışmayan, üretemeyen ve kazanamayan pek çok insan eğer başka bir geliri de yoksa pandemi zamanlarında yardıma ihtiyaç duyar. Geçmiş toplumlarda geçerli bu kural modern dünyayı da zaman zaman pençesine almaktadır. Nitekim bu durum Amvâs Vebası'nda kendisini çok acı bir şekilde göstermiş vebanın yaşandığı dönem içerisinde meydana gelen ve Âmü'r-ramâde (Ramâde yılı) olarak zikredilen kıtlık döneminde ölümler daha da çoğalmıştır. Günlerce yağmurun yağmamış, insanlar ve hayvanlar sıcaktan ve salgından dolayı kül gibi kararıp yok olmaya başlamışlardır. Zaten coğrafi yapı itibariyle tarım arazisi kısıtlı olan yerli halk, elde kalan hayvanların da bir deri bir kemik kalmasıyla çeşitli çareler aramaya başlamış, farklı şehirlere doğru göç etmiştir.⁴¹ Ancak iyi niyetle ve büyük ümitle yapılan bu hamle salgının daha çok yayılması demektir. Gün geçtikçe tablo daha vahim bir hal almaktaydı. Başkent Medine'nin çözüm üretmesi gerekiyordu.

Devlet başkanı olarak Hz. Ömer veba bölgesine yiyecek yardımında bulunmak için harekete geçti. Hatta bir seferinde karşılaştığı bedevinin tabaktan lokmaları kaçırdığına yemek yediğini görünce "Bu ne hal! Sanki hayatında hiç yağlı yemek yememiş gibisin." diye hayretini dile getirmiş, bedevî de "Evet yemedim üstelik günlerdir açım." şeklinde cevap verince Hz. Ömer, insanların temel gıda ihtiyaçlarını karşılayıp, onları bu zor durumdan kurtarınca kadar süt, yoğurt, tereyağı ve et yememeye dair yemin etmiştir.⁴² Açlıktan karnı guruldayınca, elini karnının üstüne koyup "İstedığın kadar gurulda insanların durumu düzelineye kadar böyle devam edeceksin." demiştir.⁴³ Hem yeminine sadık kalan hem de halkın durumuna üzülen Hz. Ömer'in durumunu İyaz b. Halife şu şekilde anlatmaktadır: "Normalde esmer olan Ömer'i kıtlık senesinde benzi solmuş bir şekilde gördüm. O, yağ ve sütle beslenen bir Arap erkeğiydi fakat insanların zorluğa düştüğünü görünce bundan kendisini engelledi. Çok az ve sade şeyler yiyordu. Neticede günden güne zayıfladı." Ne kendisini ne de ailesinin bu konuda diğer insanlardan farklı görmüyordu. Hatta bir keresinde çocuklarından birisinin karpuz yediğini görünce çok içerlenerek "Yazıklar olsun sana oğlum. Ümmet-i Muhammed zor durumdayken sen karpuz mu yiyorsun?" şeklinde sitem etmiştir. Hz. Ömer'in bu durumuna Eslem de şahit

⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ*, 2/476; İbnü's-Sikkît, *İşlâhu'l-manṭık*, 146; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 287.

⁴² Mahmud el-Mısrî Ebû Ammâr, *Rasulullah'ın (s.a.s.) Ashabı*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Kitap Dünyası, 2016), 67; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 287.

⁴³ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 290.

olmuş ve “Eğer Allah bu belayı üzerimizden kaldırmasaydı Müminlerin Emiri üzüntüsünden dolayı ölürdü.” demiştir.⁴⁴

Hali ile insanlara örnek olan Hz. Ömer ayrıca Irak ve Mısır eyaletlerindeki valilere mektup yazarak Suriye’ye gıda yardımında bulunmalarını emrederek, fiili olarak da çözüm üretmeye çalıştı. Yardımlar gelene kadar un ambarı denen iktisadî bir müessese kurdurdu ve buradan insanların istifade etmesini sağladı. İhtiyaç sahibi insanlar ve Medine’ye gelen insanlar buradan un, ekmek, hurma, üzüm vb. yiyecekler alarak hayatlarını sürdürmeye çalışıyordu. Bu süreçte Irak valisi Sa’d b. Ebû Vakkas Irak’a yiyecek ve giyecek yardımını kara yoluyla ulaştırdı. Dönemin güçlü ülkelerinden biri olup salgından fazla etkilenmeyen Mısır’dan yardım talep edildi. Bu süreçte kara yoluyla bölgeye getirilen malların daha kısa sürede ulaşması için kanal açma faaliyetlerine başlandı. Hz. Ömer bu iş için Amr b. el-Âs ile kanal işinden anlayan birkaç kişiyi görevlendirdi. 6 ay gibi kısa sürede tamamlanan kanal ile hem ekilebilen tarım arazileri çoğalmış oldu hem de Mısır-Medine hattı daha kısa sürede kat edilmiş oldu.⁴⁵ Kara ve deniz yoluyla bölgeye gelen tüm yardımlar vebadan ve kıtlıktan dolayı zor durumda kalan insanlara dağıtıldı. Hz. Ömer yine ihtiyaç sahibi aileler için develerin kesilmesini, etlerinin güneşte kurutularak pastırma haline getirilmesini ve iç yağlarıyla birlikte insanlara dağıtılmasını emretti. Yardımı almaya gelemeyecek durumda olanlar için ise sabah namazından sonra aşçılar tarafından yemek yapılarak görevliler tarafından kendilerine ulaştırılmasını da emretti.⁴⁶ Tehlikeli bölge olmaktan çıkan şehirlere giden ve yerinden inceleme yapan Hz. Ömer zaman zaman kendisi de bizzat yardım işlerinde çalıştı. Sirtundan iki kırba su, bir de yağ tulumu taşıdığı Ebû Hureyre tarafından bildirilmektedir.⁴⁷

Halka yapılan bu yardımlar salgının etkisi ortadan kalkıp, yiyecek sorunu çözülmeye kadar devam ettirildi. Her ay insanlara düzenli olarak aylık gıda yardımında bulunuldu. Bir insanın aylık ne kadar yiyeceğe ihtiyaç duyduğunu tespit amacıyla araştırma yapıldı. Hz. Ömer bunun için bir cerîb buğdayı un haline getirttikten sonra zeytinyağı ile yoğrularak hamur haline getirilmesini emretti. Daha sonra bu hamurla ekmek yaptırarak öğlen yemeği için çağırıldığı otuz kişiye ikram etti. Yemeğe gelenlerin tamamına hazırlanan ekmeğin yeterli gelmesi üzerine bir kişinin bir aylık öğlen yemeği ihtiyacını tespit etmiş oldu. Aynı uygulamayı akşam yemeği için de tekrar etti ve hazırlanan ekmeklerin akşam öğünü için de yeterli olduğunu anladı.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/239-240.

⁴⁵ Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 364; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 289.

⁴⁶ Cengîz, “Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri”, 140.

⁴⁷ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 289.

Bundan hareketle insanlara her ay öğlen ve akşam yemeği için iki cerîb un ile iki kıst zeytinyağı ve bir kıst sirkenin dağıtılmasını emretti. Bunu yaparken özgür ve köle ayrımının yapılmasını da yasakladı.⁴⁸ Yaşanan bu örnekler günümüzde corona virüsü nedeniyle işinden olan vatandaşlara belediyeler, kaymakamlıklar aracılığıyla gıda ve nakit yardımı yapılması veya 65 yaş üstü olup kendi ihtiyacını göremeyecek yaşlılarımıza bazı kurum ve vakıflarca yardım edilmesi, toplumun her kesiminden ihtiyaç sahipleri için yardım kampanyalarının düzenlenmesiyle oldukça benzerlikler taşımaktadır. Ayrıca Vakıflar Genel Müdürlüğü Aşevi ve Kuru Gıda Hizmeti ile sosyal güvencesi bulunmayan veya geliri net asgari ücret miktarından fazla olmayan kişilere devletimiz yardım elini uzatmaktadır.⁴⁹

2.4. Ölen Kişilere Ait Mirasın Taksimi

Salgından dolayı yaşanan ölümlerin bir diğer sonucu vefat eden insanların geriye bıraktığı malların durumudur. Temelde fıkıh ilmine ait bu mesele araştırmamızın bir parçası olduğu için hukukî boyutuna girilmeden ele alınacaktır. Bunun nedeni ilk dönem İslâm toplumunun hukuk yapısıyla günümüzde sahip olduğumuz hukuk yapısının örtüşmemesidir. Buna rağmen ortak nokta ölen kişilerin mallarının varislerine veya ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasıdır. Örneğinde Amvâs Vebası'nın etkileri azalmaya başlayınca Hz. Ömer, Medine'de yerine Hz. Ali'yi vekil bırakarak çok sayıda sahabe ile Suriye'ye doğru yola çıktı. Filistin bölgesini dolaştı, gerekli tedbir ve önlemlerin alınması için notlar tutturdu. En son olarak Şam'a gelen Hz. Ömer ölenlerin yakılarına (vârislerine) miraslarını dağıtılması emretti ve sonra onlara şöyle seslendi:

“Sizin işlerinize elimden geldiği kadar yardımcı oldum. Kararlarımda, idaremdede Allah'ın buyrukları çerçevesinde davranmaya çalıştım. Bir şey bilene onunla amel etmek düşer. Ayrıca bildiğini bize de söylemelidir ki, ona göre amel edelim. Güç ve irade ancak Allah'ındır.”⁵⁰

Hz. Ömer miras olarak kalan malları hak sahiplerine dağıtarak hem malların zayi olmasını engellemiş hem de adli teşkilatın uzun yıllar boyunca uğraşmak zorunda kalacağı miras davalarını birkaç hafta içinde kesin sonuca bağlamayı başarmıştır. Aynı zamanda miras taksiminin kanuni yollarla çözümüne gidilmesi ile insanlar arasında ortaya çıkabilecek gizli düşmanlıkların, toplumsal kargaşanın ve devlete karşı yaşanabilecek güvensizliğin önüne geçilmiştir. Bununla beraber eğer ölen kişinin yakınlarından kimse kalmamışsa ya da onlarda salgından dolayı hayatını kaybetmiş ise ortada kalan mallar yine ihtiyaç sahibi ailelere dağıtılmıştır.⁵¹

⁴⁸ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 2/94-95; Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi*, 344-345.

⁴⁹ “Yurt İçi Kuru Gıda Yardımları - T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü” (Erişim 09 Mart 2021).

⁵⁰ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 253.

⁵¹ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 253; Cengiz, “Hz. Ömer Döneminde

2.5. Karaborsacılık (İhtikâr) ve Fahiş Fiyat Uygulaması Yapanlar

Devlet başkanı olarak ilk günden itibaren başarılı ve adaletli bir politika izleyen Hz. Ömer'in uygulamaları yaşanan süreci kendi lehlerine çevirmek isteyen bazı kişiler tarafından zaman zaman suiistimal edilmiştir. Günümüzde yaşadığımız kolonya, maske, ateşölçer ve dezenfektan fiyatlarının artması⁵² veya bazı ürünlerinin saklanarak stoklanması gibi tutum ve davranışların bir benzeri Amvâs Vebası sırasında da yaşanmıştır. Ya'kûbî'nin belirttiğine göre, salgını fırsat bilen bazı kişiler özellikle çok ihtiyaç duyulan malların fiyatlarını aşırı yükseltmiş, bazı malları stoklayarak insanların canlarını tehlikeye atmış, devleti de zor duruma sokmuşlardır. Bilinçli yapanların yanında mala düşkün olma ve daha fazla kazanma hırsı da bu durumun ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Ancak durumdan haberdar olur olmaz Hz. Ömer bu şekilde yapılan satışları yasaklamış, yüksek fiyattan mal satan kişileri de cezalandırmıştır.⁵³ İbn Hibbân'ın bildirdiğine göre, geçimini pazarda kuru üzüm satarak sağlayan Hâtıb b. Ebî Beltea ve başka bir sahabi karaborsacılık yaptıkları için ilk olarak pazardan kovulmakla uyarılmış⁵⁴ daha sonra bu işi yapmaları tamamen yasaklanmıştır.⁵⁵ Ülkemizde de bu tarz satış yapan kişiler için T.C. Ticaret Bakanlığı Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi Genel Müdürlüğü tarafından haksız fiyat artışı yapılan ürünlerde tüketicinin şikayet bildirimini mobil platformlardan daha kolay iletebilmesi ve ilgili şikayete hakkında inceleme yapılabilmesi için bir uygulama programı oluşturulmuştur.⁵⁶

2.6. Vergi (Zekât) Ödemelerin Ertelenmesi (Borç Yapılandırılması)

Salgından ve beraberinde yaşanan kıtlık sürecinde temel ihtiyaç malzemelerine ulaşmakta zorluk çeken bölge halkına devlet olarak yardımlar yapıldığı gibi tarım yeniden canlanıp, ürünler hasat edilmeye başlayınca kadar vergi vermeme kolaylığı tanındı.⁵⁷ Yahyâ b.

Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri”, 145; Muhammed Temmâvî, *Hız. Ömer ve Modern Sistemler*, çev. Muhammed Vesin Taylan (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2004), 193; Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 139.

⁵² Örnek bir haber için bk. Birgün Gazetesi, “Kolonya ve maske fiyatları fırladı” (11 Mart 2020).

⁵³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 2/151.

⁵⁴ Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaţta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Büyü” 57.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye ve aĥbârü'l-ĥulefâ'*, 2/476. Hâtıb'ın isminin İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren başta casusluk olmak bazı menfi olaylara karışmış olması hakkında farklı tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle hakkında farklı fikhî hükümler uygulanmıştır. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Hakan Temir, “Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 64-66.

⁵⁶ T.C. Ticaret Bakanlığı, HFA-Bildirimi 1.0.18 (Android: T.C. Ticaret Bakanlığı, 2020).

⁵⁷ Ebü Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl* (Suudi Arabistan: Melik Faysal Araştırma Merkezi, 1986), 829; Kıtlık yılıyla ilgili daha fazla bilgi için ayrıca bk. Abdülkerim Öner, “Medine'de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 119-139.

Abdurrahman b. Hâtib'in bildirdiğine göre özellikle kıtlığın gündelik hayatı zorlaştırdığı süreçte Hz. Ömer, zekât memurlarının (âmil) hem yaşanan salgın hastalık nedeniyle zarar görmemeleri engellemek hem de halkın ekonomik yönden sıkıntı yaşamamasından dolayı o yılın zekatını erteledi. Bununla beraber ertesini yıl ekonomik durum düzelince memurlar zekât toplamak üzere yeniden görevlendirildi. Böylece önceki yıllara beraber iki yılın zekâtı o sene toplandı. Hz. Ömer bir yılın zekâtını dağıtmalarını, diğer yılın zekatını da Medine'ye göndermelerini zekât toplama görevlilerine emretti.⁵⁸ Yine bu yaklaşım tarzı günümüzde yaşananlarla benzerlik göstermektedir. Örneğin, ödenmeyen krediler için daha önce tanınan doksan günlük süre, Bankacılık Denetleme ve Düzenleme Kurumu tarafından yüzseksen güne çıkarıldı. Bununla beraber Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti "*Yeni Koronavirüs (Covid-19) salgınının ekonomik ve sosyal hayata etkilerinin azaltılması hakkında kanun ile bazı kanunlarda değişiklik yapılmasına dair kanun*"⁵⁹ adıyla gündelik hayatı kolaylaştırıcı tedbirler aldı. Bu da hem işveren hem de işçilerin yeni bir plan çizmesine yardım etmesi yönüyle önemlidir. Bunun yanında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın açıkladığı "Perakende, AVM, Demir-Çelik, Otomotiv, Lojistik-Ulaşım, Sinema-Tiyatro, Konaklama, Yiyecek-İçecek, Tekstil-Konfeksiyon ve Etkinlik-Organizasyon sektörleri için Muhtasar ve KDV tevkifatı ile SGK primlerinin Nisan, Mayıs ve Haziran ödemelerini 6'şar ay ertelmesi; Konaklama vergisini Kasım ayına kadar uygulanmaması; Otel kiralamalarına ilişkin irtifak hakkı bedelleri ve hasılat payı ödemelerinin Nisan, Mayıs ve Haziran ayları için 6 ay süreyle ertelenmesi; İç havayolu taşımacılığında 3 ay süreyle KDV oranının yüzde 18'den yüzde 1'e indirilmesi; Kovid-19 salgınıyla ilgili tedbirlerden etkilendiği için nakit akışı bozulan firmaların bankalara olan kredi anapara ve faiz ödemelerini asgari 3 ay ötelenmesi ve gerektiğinde bunlara ilave finansman desteği sağlanması; İhracattaki geçici yavaşlama sürecinde kapasite kullanım oranlarının korunması amacıyla ihracatçıya stok finansmanı desteği verilmesi; Salgın döneminde işlerinin olumsuz etkilendiğini beyan ederek talepte bulunan esnaf ve sanatkârların Halkbank'a olan kredi borçlarının, Nisan, Mayıs ve Haziran anapara ve faiz ödemelerinin 3 ay süreyle ve faizsiz olarak ertelenmesi; Kredi Garanti Fonu limitini 25 milyar liradan 50 milyar liraya çıkartacak, kredilerde önceliği gelişmelerden olumsuz etkilendiği için likidite ihtiyacı oluşan ve teminat açığı bulunan firmalar ile KOBİ'lere verilmesi; Vatandaşlarımız için uygun ve avantajlı şartlarda sosyal amaçlı kredi paketleri devreye alınmasının teşvik edilmesi, 10- 500 bin liranın altındaki konutlarda kredilendirilebilir miktarın yüzde 80'den yüzde 90'a çıkartılması, asgari peşinatın yüzde 10'a

⁵⁸ Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*, 296.

⁵⁹ Yeni Koronavirüs (Covid-19) Salgınının Ekonomik ve Sosyal Hayata Etkilerinin Azaltılması Hakkında Kanun (Covid-19), *Resmî Gazete* 31102 (16 Nisan 2020), Kanun No. 7244.

düşürülmesi; Virüsün yayılmasına karşı alınan tedbirlerin etkisiyle Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında temerrüde düşen firmaların kredi siciline ‘mücbir sebep’ notu düşülmesinin sağlanması; Asgari ücret desteğinin devam ettirilmesi; Mevzuatımızdaki esnek ve uzaktan çalışma modellerinin daha etkin hale getirilmesinin temin edilmesi; Kısa Çalışma Ödeneğini devreye alınarak, bundan faydalanmak için gereken süreçlerin kolaylaştırılması ve hızlandırılması; En düşük emekli maaşını 1.500 liraya yükseltmesi; Emeklilerin bayram ikramiyesini Nisan ayı başında ödenmesi ve yine emeklilerimizin maaş promosyon ödemelerinin de, şubelere gitmelerine gerek kalmaksızın, doğrudan hesaplarına yatırılması; Aile, Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığımızın belirlediği kriterlere göre ihtiyaç sahibi ailelere yapılacak nakdi yardımlar için ilave 2 milyar liralık bir kaynak ayrılması; İstihdamdaki sürekliliği temin etmek amacıyla 2 aylık telafi çalışma süresinin dört aya çıkartılması; Tek başına yaşayan 80 yaş üstü yaşlılarımız için, sosyal hizmet ve evde sağlık hizmetlerinden oluşan periyodik takip programının devreye alınması” şeklindeki “Ekonomik İstikrar Kalkanı”⁶⁰ paketi salgın durumlarda ortaya çıkan devlet-vatandaş ilişkisinin bir tezahürü olarak sayılabilir.

SONUÇ

Salgın hastalıklar insanlık tarihiyle ortaya çıkan ve insanlık tarihi sona erinceye kadar varlığını sürdürecektir. Zamana ve mekâna göre isimleri, şekilleri ve mahiyetleri farklılık arz etse de temelde insanla olan bağlantısı yüzünden aslında birbirini tanımayan ikiz kardeşler gibidir salgın hastalıklar. Dünyanın ve ülkemizin içerisinde bulunduğu sıkıntılı süreçten mülhem ele almaya çalıştığımız Amvâs Vebası, ikinci halife Hz. Ömer zamanında Filistin, Ürdün, Suriye ve Irak bölgesini etkileyen İslam Tarihi'nin ilk pandemisi olarak bilinmektedir. Araştırmamızda zikredilenlere göre hem bir devlet başkanı hem de toplumun bir ferdi olarak Hz. Ömer, vebanın başladığı ilk günden son güne kadar hatta salgın sonrasında bile hızlı, sağlam, kararlı ve doğru adımlar atarak hem daha fazla can kaybının yaşanmasının önüne geçmiş hem de olası bir ayaklanma veya huzursuzluk ortamını engellemiştir. Doğru bir yönetim politikası izleyerek, ekibiyle beraber iki yıllık zor süreci minimum kayıpla atlattığına çalışmıştır. Bu süreçte halkın sağlığını veya devletin varlığını tehlikeye atacak hiçbir tehlikeye müsamaha göstermemiştir. Bu onun ne büyük bir devlet adamı olduğunun en büyük nişanelerinden birisi sayılabilir.

Burada zikredilen hususlardan çıkarılacak en büyük sonuç Hz. Ömer'in başarısının yanında toplumun böylesi durumlarda nasıl bir tavır ve tutum sergilediğidir. Çünkü toplumunun tamamının can ve mal varlığını

⁶⁰ “Koronavirüse karşı ekonomik tedbirler! Erdoğan 19 maddeyi tek tek saydı - Günün Haberleri”, cnnturk.com (Erişim 09 Mart 2021).

etkileyecek olağanüstü durumlarda yönetimin varlığı ne kadar önemliyse, toplumun devlet tarafından ortaya konulan emir ve yasaklara uyup uymaması da o kadar önemlidir. İster Amvâs Vebası olsun ister Covid-19 olsun pandemi zamanlarında idarenin aldığı kurallara uymamak, can benim hayat benim tarzı bir yaklaşım ile alınan toplumsal tedbirlere karşı duyarsız kalmak, kulak asmamak doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Böyle bir tavır ileride çok daha büyük olumsuz durumların yaşanmasına yol açabilir. Bu nedenle duyarlı ve bilinçli her birey dinî, siyasî, idarî vb. başka bir mülhaza düşünmeksizin ortak bir tavır sergilemek zorundadır. Karantinaya uymamak, sosyal mesafeyi ihmal etmek, karaborsacılık yapmak, temel ihtiyaç malzemelerinin fiyatlarını suiistimal derecesinde fahiş bir şekilde artırmak, konulan yasakları delmeye çalışmak hele Müslüman bir toplumda asla olmaması gereken hususiyetler olmalıdır. O halde Amvâs Vebası'nda yaşanan benzerlikler unutulmadan, sahip olunan kimliğe uygun bir şekilde hareket edilmeli, insanın başına gelen her şeyde bir imtihan boyutunun varlığı göz önünde tutularak, Covid-19 gibi pandemi zamanlarında tüm insanlığı tehlikeye atacak tutum ve davranışlardan uzak kalınmalıdır. Yaşanan olayların özeleştirisi ve nefis muhasebesi çerçevesinde değerlendirilmesi, daha güvenli ve daha güzel bir gelecek inşa edilmesine katkı sağlayacağı için toplumsal bilinç içerisinde hareket edilmeli, idare ve yönetimin uyarılarına kulak verilmedir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Halûk. ed. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Hasan. "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açıdan Yorumlanması". *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 1-19.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, ts.
- Cengîz, Ercan. "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Ocak 2020), 129-150. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.663827>
- Çağatay, Neşet. *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Ebû Ammâr, Mahmud el-Mısırî. *Rasulullah'ın (sav) Ashabı*. çev. İshak Doğan. İstanbul: Kitap Dünyası, 2016.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'îl-bilâd ve'l-mevâzi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Ğaribü'l-ğadîs*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Han. 4 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1964.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türasi'l-'Arabî, 2001.

- Fayda, Mustafa. "Amvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Göl, Yavuz Selim. *Hz. Ömer*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammedel-Askalânî. *Bezlü'l-Mâûn fî Fazlî't-Tâûn*. Riyad: Dârü'l-Âsife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1417.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hicre, 1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Suudi Arabistan: Melik Faysal Araştırma Merkezi, 1986.
- İbnü'l-Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 18+Fihrist Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît. *İşlahu'l-manṭıḳ*. thk. Muhammed Mer'ab. b.y.: Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, 2002.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaṭṭa'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Nizâmü'l-ḥükûmeti'n-nebeviyye)*. thk. Abdüllâh Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Köycü, Erdoğan. "Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevî de Karantina Uygulamaları". 318-343. Ankara: Muhder, 2016.
- Köycü, Erdoğan. *Tıbb-ı Nebevî (Tarih ve Literatür)*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2020.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u-ş-şâhiḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nikiforuk, Andrew. *Mahşer'in Dört Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Numanî, Şibli. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Osman, Enver Kaan. "Salgın Hastalık Döneminde Alınan Tedbirlerin Fıkhî Analizi". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 5-24.
- Öner, Abdülkerim. "Medine'de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 119-139. <https://doi.org/10.18505/cuid.703388>
- Polat, Murat. "İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 88-111. <https://doi.org/10.17859/pauifd.733655>
- Ramy, Mahmoud. "İbn Hacer el-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2020), 67-86.
- Sallâbî, Muhammed Ali. *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti, Dönemi*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- T.C. Ticaret Bakanlığı. *HFA-Bildirimi* 1.0.18. Android: T.C. Ticaret Bakanlığı, 2020. <https://play.google.com/store/apps/details?id=esikayet.ticaret.gov.tr.esikaye&hl=tr>
- Temîr, Hakan. "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 31-75.
- Temmâvî, Muhammed. *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. çev. Muhammed Vesin Taylan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004.
- Uçar, İlyas. "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Eylül 2017), 196-218. <https://doi.org/10.17859/pauifd.337827>
- Uçar, İlyas. *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası: İslam Tarihi'nde İlk Salgın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Varlık, Nükhet. "Tâun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 175-177. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kübî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 14+Ek Cilt Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Yurt Dışı Yasağı Genelgesi, Kamu Görevlilerinin Yurt Dışına Çıkış İzni ile İlgili 2020/2 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi (Kanun No. 2020/2). *Resmi Gazete* 31067 (13 Mart 2020). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/03/20200312.pdf>
- Birgün Gazetesi*. "Kolonya ve maske fiyatları fırladı" (11 Mart 2020). <https://www.birgun.net/haber/kolonya-ve-maske-fiyatlari-firladi-291366>
- Cnnturk.com. "Koronavirüse karşı ekonomik tedbirler! Erdoğan 19 maddeyi tek tek saydı - Günün Haberleri". Erişim 09 Mart 2021. <https://www.cnnturk.com/turkiye/koronaviruse-karsi-ekonomik-tedbirler-erdogan-21-maddeyi-tek-tek-saydi>
- Covid-19, Yeni Koronavirüs (Covid-19) Salgınının Ekonomik ve Sosyal Hayata Etkilerinin Azaltılması Hakkında Kanun (Kanun No. 7244). *Resmi Gazete* 31102 (16 Nisan 2020). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/04/20200417-2.htm>
- "Yurt İçi Kuru Gıda Yardımları - T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü". Erişim 09 Mart 2021. <https://www.vgm.gov.tr/faaliyetler/hayir-hizmetleri/yurt-ici-kuru-gida-yardimlari>

KUR'ÂN İSLÂM'I SÖYLEMİNDE TUTARLILIK SORUNU: VAHY-İ GAYR-İ METLÜV BAĞLAMINDA BİLGE KUL'UN KİMLİĞİ ÖRNEĞİ

The Consistency Problem of the Islam of the Qur'an Discourse: The Case of The Wise Servant's Identity in the Context of Wahy Ghar Matlu

Hasan SEVİM

Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Lecturer., Selcuk University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Konya, Turkey
sevimhasan42@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6406-4132>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15.10.2020
Kabul Tarihi / Accepted: 10.12.2020
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” **Atıf / Cite as:** Sevim, Hasan. “Kur'ân İslâm'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kul'un Kimliği Örneği”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939263>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN İSLÂM'I SÖYLEMİNDE TUTARLILIK SORUNU: VAHY-İ GAYR-İ METLÜV BAĞLAMINDA BİLGE KUL'UN KİMLİĞİ ÖRNEĞİ

Öz

Kur'ân-ı Kerim, Kehf Sûresi 18/65-82. âyetler arasında Hz. Mûsâ ile Bilge Kul'un yaşadığı oldukça dikkat çekici bir yolculuktan bahseder. Söz konusu yolculuğun iki kahramanından biri olan Bilge Kul'un kimliği hakkında onun velî, nebî ya da melek olduğuna dair farklı görüşlerin olduğu bilinmektedir. Bir görüş olarak zikredilmesine rağmen tarihî süreçte çok taraftar bulamayan Bilge kişinin melek olduğu görüşü günümüzde özellikle Kur'ân İslâmî söylemi taraftarlarıncı savunulmaktadır. Allah'ın Hz. Peygamber başta olmak üzere bütün peygamberlerle iletişiminin kitap inzâl etmekten ibaret olmadığı; yanı sıra doğrudan hitap, ilham, rüya ya da melek aracılığıyla onlarla iletişime geçebileceği genelde kabul edilmektedir. Kitabı vahyetmenin yanı sıra yapılan bu iletişim, tarihî süreçte İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından 'vahy-i gayr-i metlûv' olarak isimlendirilmiş ve zamanla kavramlaşmıştır. Kur'ân İslâmî söylemi ise vahyi, Kur'ân'la sınırlandırmakta ve kitap dışında vahyin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Hz. Mûsâ'ya indirilen Tevrat'ın dışında ona ilâhî bilgiler öğreten Bilge Kul'un bir melek olduğunun iddia edilip bunun gayet olağan karşılanması ile Hz. Peygamber'e Cebrâil'in gelerek Allah'tan Kur'ân'ın yanı sıra özellikle de Kur'ân'daki mücmel ifadelerin açıklanması tarzında birtakım bilgiler getirmiş olmasının imkânsız görülüp reddedilmesi ise kanaatimizce bir çelişkiye ve tutarsızlığa işaret etmektedir. Bu çalışma, vahy-i gayr-i metlûv ve Bilge Kul'un kimliği çerçevesindeki görüşleri ele alarak söz konusu tutarsızlığa dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân İslâmî, Vahy-i Gayr-i Metlûv, Bilge Kul, Tebyîn, Tutarlılık

The Consistency Problem of the Islam of the Qur'an Discourse: The Case of The Wise Servant's Identity in the Context of Wahy Ghair Matlu

Abstract

Surah Al-Kahf of the Holy Quran (18/65-82. verse) talks about a remarkable journey that Moses and the Wise Servant went through. It is known that there are different opinions about the identity of the Wise Servant of this journey, questioning if he was a saint, Prophet, or angel. Although it is mentioned as an opinion, the view that he was an angel, could not find many supporters in the historical process. But today, it is especially defended by the supporters of the "Islam of the Quran" rhetoric. God's communication with all prophets, especially the Prophet Muhammad, is not just about revealing a book; besides, it is generally accepted that he can communicate with them through direct address, inspiration, dream, or via the angel. The revelation of the book, as a way of contact, has been named wahy ghair matlu (non-Quranic revelation) by most of the Islamic scholars in the historical process, this definition has been conceptualized over time. The "Islam of the Quran" rhetoric limits the revelation to the Quran claiming that the revelation out of the book is impossible. In our opinion, responding to the Wise Servant who taught divine knowledge to Moses apart from the Torah as a normal event by considering that he was an angel and on the other hand denying the case of the Angel Gabriel coming to the Prophet Mohammad with the explanation of the Quran apart from the verses of Quran, and find this kind of non-Quranic revelation impossible is a contradiction and inconsistency. This study aims to draw attention to the inconsistency mentioned above by addressing the views within the framework of wahy ghair matlu and the identity of the Wise Servant.

Keywords: Tafsir, Islam of the Qur'an, Wahy Ghair Matlu, the Wise Servant, Indication, Consistency.

GİRİŞ

Özellikle son yıllarda “vahy-i gayr-i metlûv” konusu,¹ hadislerin dinî hükümlerin kaynağı olması bağlamında sıklıkla gündeme gelmektedir. Kitap dışı vahiy olgusunu kabul eden âlimlerin çoğu Allah'ın, bütün peygamberleriyle ve özelde de Hz. Peygamber'le iletişiminin sadece kitap indirmekle sınırlı olmadığını düşünmektedirler. Bu görüşe göre Allah, indirdiği kitabın beyânını da üzerine almıştır.² Bunu gerçekleştirmek için Allah Hz. Peygamber'le farklı yöntemlerle iletişim kurabilir. Bu iletişim özellikle Kur'ân'da yer alan mücmel ifadelerle dair Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalarda³ onu bilgilendirmeye yönelik olarak gerçekleşmiştir. Bu bilgilendirme, arada Cebrâil bulunmaksızın peygamberin kalbine ilâhî kelâmın ilham edilmesi,⁴ sâdık rüyalar⁵ ya da perde arkasından konuşma şeklinde gerçekleşebilir.⁶

Bu vahiy yöntemlerinden bir diğeri de Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyulan bazı dinî meseleleri bildirmesidir.⁷ İmam Şafîî (ö. 204/820), Kur'ân'da yapılması emredilen ibadetlerle ilgili bilgilerin onda ayrıntılı bir şekilde bulunmadığına işaret ederek bunların, Allah'ın muradına en uygun bir şekilde yerine getirilmesinin ancak Kur'ân dışındaki⁸ vahiyle mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁹ Taberî (ö. 310/923), Cebrâil vasıtasıyla ve Kur'ân dışındaki vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e öğretilen bilgilere “Kur'ân'da yer almayan ve Hz. Peygamber'e indirilen ayrıntılı dinî hükümler” adını vermektedir. Ona göre Kur'ân'da mücmel olarak zikredilen emir, nehiy vb. gibi hususlar ancak peygamberin beyanlarıyla açıklığa kavuşur. Ancak peygamberin izahlarıyla

¹ Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunan âlimler Hz. Peygamber'e tevcih edilen vahyin tamamının Kur'ân vahyi ile sınırlı olmadığını belirtmişlerdir. İşte bu Kur'ân vahyine vahy-i metlûv; Kur'ân'a konulmak üzere gelmeyen ve Hz. Peygamber ve mü'minler tarafından namazlarda okunması söz konusu olmayan vahiylerle ise vahy-i gayr-i metlûv denilmiş ve bu isimlendirme zamanla kavramlaşmıştır. Bu ayrımı İmam Şafîî'ye kadar götürmek mümkündür. Her ne kadar o, bir deyim olarak bu şekilde zikretmemişse de onun ikinci tür vahiy için “risâlet veya ilhâm” tabirlerini kullanması, “vahy-i gayri metlûv” kavramının eş-Şafîî'nin zihninde mevcut olduğunu söyleyebilmemize imkân tanımaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Ümm* (Kahire: Dârü'l-Vefa, 1422/2001), 5/127-128.

² el-Kıyâmet 75/19.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/141.

⁴ Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp Mûsâ'nın annesi ve havariler gibi dilediği insanın kalbine ilham vermesini de kapsar. Bk. el-Kasas 28/7; el-Mâide 5/111.

⁵ Yûsuf 12/4-5; es-Sâffât 37/102; el-Feth 48/27.

⁶ eş-Şûra 42/51.

⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyan 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/87-88.

⁸ Makalede sıklıkla kullanacağımız “Kur'ân dışındaki vahiy” ifadesi, “vahy-i gayr-i metlûv” ifadesinin Türkçe karşılığı olarak Yusuf Şevki Yavuz tarafından önerilmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2020).

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafîî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l Halebî, 1979), 223.

bilinebilecek dinî meseleleri Allah, Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e bildirir. O da ilgili âyetleri bu bilgiler ışığında tefsir edip açıklar.¹⁰ İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimler de benzer görüşleri dile getirmektedir.¹¹ Sahih rivâyetlerde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek abdest, namaz, hac gibi ibadetlerin nasıl yapılacağını öğrettiğine dair anlatımlar da bu minvalde değerlendirilmekte, pratik gerektiren bazı konuların bizzat Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e öğretildiği¹² ve bu iletişim yönteminin de Allah tarafından sıklıkla kullanıldığı vurgulanmaktadır.¹³

Kur'ân'da yer alan Hz. Mûsâ-Bilge Kul kıssasındaki Bilge Kul'un kimliği öteden beri tartışılmaktadır. Sahih hadislerde isminin Hızır olarak belirtilmesi¹⁴ sebebiyle İslâm kültüründe "Hızır" olarak adlandırılan bu salih kulun tefsir, hadis ve kelâm âlimlerince nebî, tasavvuf erbabınca ise özel yetkilerle donatılmış bir velî olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Onun melek olduğuna dair üçüncü bir görüş fazla kabul görmemiş ve genelde eleştirilmiştir.¹⁶ Günümüzde ise özellikle de Kur'ân İslâmî söylemince¹⁷ Bilge Kul'un bir melek olduğuna dair görüş ön plâna çıkartılmıştır. Bu söylem savunucuları Bilge Kul'un yapıp etmelerinin insanüstü hususiyetler içermesi ve şeriat kurallarınca açıklanamaması gibi sebeplerle onun bir velî ya da nebî olamayacağını, bir melek olması gerektiğini düşünmektedirler. Kanaatimizce bu gerekçeler isabetli olmakla birlikte varılan sonuç aynı zamanda bir

¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/355; 12/14.

¹¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Afâk, 1983), 1/87.

¹² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 213.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/141.

¹⁴ Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2201), "Tefsir", 2; Buhârî, "İlim", 44; Ebû'l-Hüsyen Müslim b. el-Haccac b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyait-türasî'l-Arabiyye, ts.), "Fezâil", 170; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 18.

¹⁵ İlyas Çelebi, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2020).

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerh-u Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dârü'l-İhyait-türasî'l-Arabiyye, 1995), 15/111.

¹⁷ Kur'ân İslâmî söylemi, sünnet ve hadisin otoritesini reddetme ve salt Kur'ân'la yetinme görüşünü ya da başka bir ifade ile dinî hükümlerin kaynağını Kur'ân'la sınırlandırma eğilimini ifade etmektedir. Yaklaşık son yüzelli yıldır İslâm coğrafyasının birçok yerinde farklı isimler altında ortaya çıkan Kur'ân'cı ekolün kökenini Hindistanlı Seyyid Ahmed Han'a (ö. 1898) kadar götürmek mümkündür. Farklı versiyonlarıyla günümüzde de etkisini sürdüren söylem sıkça vurguladığı "indirilmiş din" ve "uydurulmuş din" karşıtlığına yaslanarak bir kültür fenomeni haline gelmiştir. Genelde Kur'ân İslâmî söylemi tabiri şemsiye bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu şemsiye kavramın içine iki benzer eğilim dahil edilmektedir. Bu eğilimlerden birincisi prensipte Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayıcı fonksiyonunu inkâr etmediğini söylemekle birlikte Kur'ân'a aykırı olduğu düşüncesiyle birçok hadisi ve bu hadislere dayalı hükümleri reddeden anlayıştır. İkinci eğilim ise sünnete herhangi bir açıklayıcı fonksiyon yüklemeyen ve Kur'ân'da olmayan bir şeyin dinde olamayacağını iddia eden anlayıştır. Bu makalede, Kur'ân İslâmî söylemi her iki eğilimi de kapsayacak şekilde şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır. Söyleme ilgi duyanlar kendilerini "Kur'ânîyyün, ehl-i Kur'ân, uydurulmuş değil indirilmiş dinin takipçileri, Kur'ân talebeleri" gibi muhtelif isimlerle tanımlamaktadırlar. Bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 133-138.

tutarsızlığa da işaret etmektedir.

Bu görüş sahipleri tarafından, bir melek olarak düşünülen Bilge Kul'un, Hz. Mûsâ ile yaptığı yolculuk boyunca onu bilgilendirmesi, eğitmesi, gâyet normal ve olması gereken bir şey olarak değerlendirilirken sahih hadislerde ifadesini bulduğu üzere Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e gelerek örneğin abdesti, namazı, farz namazların başlangıç ve bitiş vakitlerini; imanı, İslâmı, ihsanı ve benzeri konuları öğretmesi¹⁸ bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın yanı sıra melek aracılığıyla bilgilendirilmesi imkânsız ve gereksiz olarak değerlendirilmektedir. Bu çelişkili tutumun bir tutarsızlık olduğu ise izahtan varestedir. Zira Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın vahyedilmesinin yanı sıra bir melek vasıtasıyla vahiy mahsulü bazı bilgilerin öğretilmesi ile Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın yanı sıra Cebrâîl'in örneğin meşhur Cibrîl hadisinde anlatıldığı üzere bir öğretmen edasıyla bazı hususları öğretmesi nitelik olarak benzer muhtevaya sahiptir. Birinin gerçekleşmesi doğal ve mümkün olarak görülürken, diğerrinin imkânsız görülmesi anlaşılammaktadır.

Bu makalede amacımız vahy-i gayr-i metlûv kavramını ya da Bilge Kul'un kimliğini tartışmak değildir. Her iki konuda da kanaatimizi zaman zaman ortaya koymakla birlikte amacımız, *Kur'ân İslâmı* söyleminin sergilediği tutarsızlığa işaret etmektir.

1. KUR'ÂN DIŞI VAHİY

Kur'ân dışındaki vahiy (vahy-i gayr-i metlûv) konusunda iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri -ki baskın olan görüş budur- Kur'ân dışında vahyin varlığını savunurken diğeri ise Kur'ân dışında vahyin bulunmadığını ve vahyin Kur'ân'dan ibaret olduğunu savunmaktadır. Görüş ayrılığı her ne kadar vahy-i metlûv (vahy-i zahir) ve vahy-i gayr-i metlûv (vahy-i batın) içerikleri¹⁹ üzerinde yoğunlaşsa da tartışmanın ana eksenini sünnetin kaynağı, dindeki yeri; Hz. Peygamber'in dindeki yeri ve konumu teşkil etmektedir.²⁰ Başka bir ifadeyle tartışma "Hz. Peygamber'e vahiy olarak sadece Kur'ân mı indirilmiştir, yoksa Kur'ân'ın yanı sıra başka bilgiler de O'na vahyedilmiş midir?" soruları etrafında cereyan etmektedir. Ashab'tan İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672)²¹ Kur'ân'la yetinmek isteyenlere verdiği cevaplar, Kur'ân dışındaki vahiy meselesinin Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında tartışılmaya başlandığına işaret etmektedir. Husayn'ın hazır olduğu bir mecliste, bir kimse: "Kur'ân'da olandan başkasından bahsetmeyin" deyince İmrân: "Sen akılsız bir adamsın! Öğle namazının (farzının) dört rekât olduğunu, onda kıraatin açıktan olamayacağını Allah'ın kitabında gördün mü?" dedi. İmrân daha sonra zekâtı

¹⁸ Buhâri, "İman", 1; Müslim, "İman", 1.

¹⁹ Literatüre geçen Vahy-i Metlûv - Vahy-i Gayr-i Metlûv ayrımının en önemli savunucusu olarak İbn Hazm ismi öne çıkmaktadır. Bk. *el-İhkâm*, 1/96.

²⁰ Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 73-75.

²¹ Ali Yardım, "İmran b. Husayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

ve benzeri hükümleri sıralayarak şöyle devam etti: “Bütün bunları Allah’ın kitabında açıklanmış olarak buluyor musun? Kitabullah bunları müphem bırakmıştır, sünnet de açıklamıştır.”²² İmrân b. Husayn, Allah’ın, Resûlullah’a doğru düşünce ve görüşleri gösterdiğini belirterek Kur’ân dışında vahyi savunmuştur. Zira ona göre Resûlullah’ın dinî ahkâma dair sözleri zanna dayanmıyordu.²³

1.1. Kur’ân Dışında Vahiy Vardır Görüşü

İslâm düşüncesindeki yönelimler dikkate alındığında âlimlerin büyük çoğunluğunun Allah’ın, Hz. Peygamber ile Kur’ân dışında da iletişim kurduğu fikrinde olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber’in ve sünnetinin dindeki yeri ve fonksiyonu dikkate alındığında da makul olanın bu görüş olduğu söylenebilir. Hz. Muhammed, Allah’ın kulu ve resûlü olarak ilâhî vahyin hem ilk muhatabı hem tebliğcisi hem de birinci elden açıklayıcısı ve uygulayıcısıdır. Allah Teâlâ tarafından O’na tebliğ görevi verildiği gibi tebyîn (açıklama) görevi de ayrıca verilmiştir.²⁴ Tebyîn, tebliği de içine alacak şekilde daha kapsamlı bir kavramdır. Tebyîn bazen sözle, bazen uygulayarak bazen de bir uygulamayı onaylayarak gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında esasen Kur’ân, bütünü itibarıyla Hz. Peygamber’in sünnetinde vücut bulmuş, canlı bir tatbikat haline gelmiştir. Hz. Âişe’nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber’in ahlâkı kendisine sorulduğunda “O’nun ahlâkı Kur’ân idi.” sözü de tam bu durumu ifade etmektedir.²⁵ Bu vasfıyla Hz. Peygamber’in nübüvveti, mahiyet olarak postacılık veya yalın bir habercilikten çok daha öte bir anlam ifade etmektedir. Zaten dinin tebliğcisi olan bir peygamberin, sadece kitabı insanlara tebliğ edip, sonra da getirdiği mesajla ilgisini kesen bir duyurucu şeklinde olmasının aklen izahı da pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki Hz. Mûsâ’nın annesi gibi²⁶ risâlet görevi olmayan kimselere vahyettiğini açıklayan Allah Teâlâ’nın, insanları uyarmak,²⁷ bilmediklerini öğretmek²⁸ ve tebliğ ettiği vahyi iyice açıklamak²⁹ gibi son derece önemli görevleri bulunan elçisiyle, Kur’ân’ı indirmek dışında da iletişim kurmuş olmasının garipsenecek ya da yadırganacak bir tarafı da yoktur.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/1644), Hz. Peygamber’e indirilen vahiyleri üç gruba ayırmıştır. Bunların birincisi Kur’ân vahyidir. Hz. Peygamber’e öğretilen vahiylerden ilk bakışta anlaşılacak şey de işte bu Kur’ân vahyidir. İkincisi Beyân vahyidir. Bu tür vahiyler Hz. Peygamber’in, Cebrâil’in dili üzere veya Allah’ın dilediği bir şekilde, Kur’ân’da yer alan hükümlere dair

²² İbn Abdilberre, *Câmiu Beyâni’l-ilm ve Fazlihî* (Medine: Dâru İbn Cevzî, 1414/1994), 2/234.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 238.

²⁴ en-Nahl 16/44.

²⁵ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 139 (I, 512-513).

²⁶ Tâhâ 20/38; el-Kasas, 28/7.

²⁷ el-A’râf 7/2.

²⁸ Âl-i İmrân 3/151.

²⁹ en-Nahl 16/44.

yaptığı açıklamalardan oluşur. Nitekim bazı âyetlerde Kur'ân'ı açıklamanın Allah'a ait olduğunun belirtilmesi³⁰ ve bu açıklamaların Kur'ân'da değil de pek tabii olarak sünnette yer alması, Mâtürîdî'ye göre beyân vahyinin açık delilidir. Üçüncüsü ilhâm ve ifhâm vahyidir. Bu gruba giren vahiyler, Allah'ın gösterdiği şekilde insanlar hakkında hüküm vermesi için Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirildiğini bildiren âyetin³¹ işaret ettiği vahiylerdir. Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "Allah'ın sana gösterdiği" mealindeki söz Allah'ın, hüküm vereceği konularda Resûlüne ilhamda bulunduğunu gösterir ki bu da vahyin bir kısmını oluşturur. Çünkü bu durum, verdiği hükümlerde doğru kararlardan sapmaması, haktan uzaklaşmaması ve yanlış yapmaması için Hz. Peygamber'e ilâhî desteğin verilmesinin ve O'nun insanlara örnek gösterilmesinin tabii bir gereğidir. Mâtürîdî bu tür vahiylerin dinî ahkâma dair yaptığı açıklamalarla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e doğruları kavratmış ilhamlarından oluştuğunu belirtir.³² Dinî ahkâma dair bu açıklamalar, Hz. Peygamber'e ait beyanlar olduğu ve de Allah tarafından ilham edildiği için diğer insanlara yapılan ilhamlardan ayrı değerlendirilmiş ve bir nevî vahiy statüsünde kabul edilmiştir. Çünkü söz konusu olan dindir ve dinin yegâne sahibi Allah'tır. Dinin inşa edilmesinde Peygamber'in kaynağı ise Allah'tan gelen bilgilerdir. Bunların adına hikmet, sâdık rüya veya ilham denilmesi sonucu değiştirmez, hepsi sonuç itibarıyla Allah'tan gelmiştir. Bu tür bilgilere şeytanın telkin ettiği ilhamların karışması asla söz konusu değildir.³³ Mâtürîdî bu açıklamalarıyla üçe ayırdığı vahyin ikinci ve üçüncü çeşitlerinin Kur'ân dışındaki vahiyden oluştuğunu söylemekte ve bu tür vahyin aslında Kur'ân vahyinden daha kapsamlı ve geniş olduğunu hissettirmektedir. Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da Allah Teâlâ'nın buyruklarını Kur'ân veya Kur'ân dışındaki vahiyler³⁴ vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bildirdiğini savunmuş ve vahiy olmaları açısından aralarında bir fark bulunmadığını belirtmiştir.³⁵

Allah'ın peygamberlerle iletişim kurmasını sadece kitapla sınırlandırmak ya da peygamberlere gelen vahiylerin bir kitapta yer almasını zorunlu kılmak, özellikle kendilerine kitap verilmemiş peygamberlerin nübüvvet görevini nasıl üstlendikleri ve de nasıl sürdürdüklerini izah edilemez hale getirmektedir. Kur'ân İslâmî söylemi her ne kadar kitap indirilmeden peygamberliğin söz konusu olamayacağını yani istisnasız

³⁰ el-Kıyâmet 75/16-19.

³¹ en-Nisâ 4/105.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/141; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: Dârü'l Menâr), 5/259.

³³ el-Hac 22/52.

³⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed, *Tenzihul-Kur'ân 'ani'l-metain* (Beyrut: Dâru'n-Nehzat'ül-Hadîs, 2012), 121.

³⁵ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 239.

bütün peygamberlere bir kitap verildiğini iddia etse de³⁶ bu iddia tatmin edici değildir ve buna dair naklî bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu bakımdan ortada yazılı bir kitap olmadığına göre nebîlerle temas ve onları yönlendirme³⁷ vahy-i gayr-i metlûv şeklinde olmuştur denilebilir. Peygamberlerin çoğuna inmiş bir kitap olmamasına rağmen onlara vahiy gelmektedir. Bu bakımdan nübüvvet kitabın değil, vahyin nüzûlüyle gerçekleşir. Nitekim bunu açıkça ifade eden bir âyet şöyledir: *“Biz Nuh’a ve ondan sonraki peygamberlere (nebîlere) vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve nitekim İbrâhîm’e, İsmâil’e, İshak’a, Yakûb’a, Esbâta, İsâ’ya, Eyyûb’a, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a da vahyettik. Davud’a da Zebur’u verdik.”*³⁸ Âyette isimleri zikredilen ve kendilerine vahyedildiği bildirilen peygamberlerin çoğunun bir kitabının olduğu bilinmemektedir.

Ayrıca Kur’ân’da pek çok âyette, Hz. Mûsâ gibi kendilerine kitap verilmiş peygamberlerle de iletişimin devam ettiği belirtilmektedir. Hz. Mûsâ’nın Firavun’la olan mücadelesi esnasında, neredeyse her adımda kendisiyle iletişime geçilmektedir. Elbette bu, yazılı ya da ana vahiy olan Tevrat’ın dışında olmaktadır. Çünkü Tevrat’ın levhalar halinde yazılı olarak bir kerede indirildiği bilinmektedir. Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ ile deyim yerindeyse günübürlük iletişimini ortaya koyan bir âyette ona şöyle hitap edilmektedir: *“Mûsâ birden içinde bir korku duydu. ‘Korkma’ dedik, üstün gelecek olan kesinlikle sensin. Sağ elindeki at da onların yaptıklarını yutsun!”*³⁹

Peygamberlerin Kur’ân’da, rüyalarla, anlık vahiylerle, ilhâmlarla desteklendiği ve yönlendirildiği bildirilmektedir. Ayrıca Cebrâil’in direkt Hz. Meryem’e gönderilmesi örneğinden de⁴⁰ anlaşılabilceği gibi O’nun görevinin, sadece kitabın vahyedilmesi ile sınırlı olmadığı aksine kitabın yanı sıra kitap dışında vahiy de getirdiği görülmektedir. Hz. Meryem gibi peygamber olmayan kimseler için geçerli olan bu uygulamanın, risâlet görevinin ağır misyonunu üstlenmiş ve ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyan peygamberler için öncelikli olarak mümkün ve gerekli olduğu söylenebilir.

Kur’ân dışında vahyin olduğu görüşünü savunan âlimlerce vahy-i gayr-i metlûv konusunda on altı âyet delil olarak gösterilmiştir.⁴¹ Biz makale sınırlarını zorlamamak için bu âyetlerden sadece bir tanesine değineceğiz: *“Allah bir insanla ancak ya vahiyle ya bir perde arkasından veya O’nun izniyle*

³⁶ Zeki Bayraktar, *Kur’ân ve Sünnet Ama Hangi Sünnet* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2016), 65.

³⁷ Kendilerine kitap gönderildiği bilinmeyen bazı peygamberlerle yapılan iletişim örnekleri Kur’ân’da zikredilmektedir. Bk. Hûd 11/81; Âl-i İmrân 3/38-40.

³⁸ en-Nisâ 4/163.

³⁹ Tâhâ 20/67-68.

⁴⁰ Meryem 19/17.

⁴¹ Bk. Muhammed Taki Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 27-40; Âyetler için ayrıca bk. el-Bakara 2/143,187,238,239; Âl-i İmrân 3/123-126; en-Nisâ 4/113; el-Enfâl 6/7; el-Ahzâb 33/37; el-Haşr 59/5; eş-Şûra 42/51; el-Fetih 48/15; el-Cum’a 62/9; et-Tahrîm 66/3; el-Kiyâmet 75/16-19.

dilediğini vahyedecek bir elçi göndererek konuşur.”⁴²

Bu âyette Allah Teâlâ'nın üç şekilde peygamberleriyle temasa geçtiği ifade edilmektedir. Üç şekli sondan başa doğru ele alırsak birincisi ya zatı görülen ya da sözü işitilen bir elçi aracılığıyla ki Cebrâil'in Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e indirmesi bu kabildendir. İkincisi Allah'ın insanla perde arkasından konuşup ona hitap etmesi suretiyle kelâmını bir şekilde duyurmasıdır ki Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'ya gerçekten hitapta bulunup ona nidâ ettiğini bildirdiği âyetler⁴³ bu çeşidin örneğidir. Üçüncü şekli ise vahyin kalbe ilkâ edilmesi, ilham veya rüya⁴⁴ olarak gerçekleşmesidir. Vahyin bu şeklinin, Hz. Mûsâ'nın annesi⁴⁵ gibi nübüvvetle ilgili olmayan kişiler için de mümkün olduğu görülmektedir. Kendilerine ilâhî kitap verilmeyen peygamberlere indirilen vahiyler de muhtemelen bu şekilde gerçekleşmektedir. Allah Teâlâ söz konusu peygamberlere vahyettiği gibi aynı tarzda Hz. Peygamber'e de vahyettiğini Kur'ân'da açıkça bildirmiştir.⁴⁶ Bu da onun kalbine ilkâ edilen Kur'ân dışındaki vahiylerle muhatap olmasıyla izah edilebilir.⁴⁷ Görüldüğü gibi Allah Teâlâ, yukarıdaki âyette kullarından dilediklerine bu kanallardan herhangi birisini kullanarak seslendiğini beyan etmiş, kullarına olan hitabını bir kitap şartına bağlamamıştır. Vahyin mutlaka kelimeler şeklinde olma zorunluluğu da yoktur. Vahiy, kalbe doğan bir düşünce şeklinde de olabilir. O, zihin ve fikir için bir rehberlik de olabilir. O, bir uygulamanın doğru kavranması, bir meselenin tam çözümü ya da bir olay için münasip tedbiri gösterme şeklinde de tezahür edebilir.⁴⁸

Kur'ân dışında vahyin varlığını savunanlara göre bazı ibadetlere dair ayrıntılı bilgilerin sünnetle sabit olması,⁴⁹ bunun en büyük delilidir. İbadetler konusunda kanaatimizce en güçlü delil kıblenin değiştirilmesidir. Kâbe'nin ikinci defa ve kalıcı olarak kible yapılması Kur'ân âyetleriyle gerçekleşmiştir.⁵⁰ Bundan önce Hz. Peygamber ve Müslümanlar Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılıyorlardı. Hz. Peygamber bu uygulamayı Allah'ın emrettiğini bildirmektedir.⁵¹ Ancak Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılma emri Kur'ân'da bulunmamaktadır. Bu emrin Kur'ân'da yer almaması, onun Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında bir vahiyyle ulaştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir.⁵²

⁴² eş-Şûra 42/51.

⁴³ en-Nisâ 4/164; el-Kasas 28/30.

⁴⁴ el-Fetih 48/27.

⁴⁵ el-Kasas 28/7.

⁴⁶ en-Nisâ 4/163.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahanî Hüseyin b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffan Adnân Davûdi (Şam: Dârü'l Kalem, 2002), 1544.

⁴⁸ Mevdûdî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007), 83.

⁴⁹ Şafiî, *er-Risale*, 153-154.

⁵⁰ el-Bakara 2/143-144.

⁵¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 236.

⁵² Mevdûdî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, 70.

Hız. Peygamber'in 'Kur'ân dışında vahye' muhatap olması, elbette O'nun ağzından çıkan her şeyin vahiy olduğu anlamına gelmez. Kur'ân dışındaki vahiy konusunda abartıdan uzak mutedil bir yol izlenmelidir. Hız. Peygamber'den sadır olan her şeyi vahy-i gayr-i metlûv olarak görmek gereksiz bir yüceltmeden ibaret olup esasen sünneti zora sokmaktadır. Kur'ân'da Hız. Peygamber'in düzeltildiği ve uyarıldığı yerler herkesçe malumken,⁵³ O'nun aldığı her nefesin, attığı her adımın, söylediği her sözün ve yaptığı her şeyin vahiy olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Hız. Peygamber'in peygamberlik vazifesinin gereği olarak kullara hidâyet yollarını göstermekle ilgili olmayan, aksine bir beşer olarak Abdullah'ın oğlu Muhammed vasfıyla söyledikleri ve yaptıklarının dinde bağlayıcı bir vasfı yoktur. Nitekim O bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu alın; size kendi görüşümden bir şey emrettiğim zaman (unutmayın ki) ben de nihâyet bir insanım."⁵⁴ Bu alana giren şeyler daha çok beşerî tecrübeler, çevresel bilgiler, folklorik anlatımlar ve o tarih ve coğrafyaya has birtakım uygulamalardır. Bu hususta tıp ve ziraatla ilgili anlatımların olduğu hadisler başta gelmektedir. Özellikle günümüzde tıbbî nebevî adı altında bazı hadisler meşhur edilmekte ve maddi kazanç için istismar edilmektedir. Hâlbuki sağlık uygulamaları ile ilgili bu tavsiyeler, vahiy mahsulü olmayı gerektirecek konular değil tam tersine bir beşer olarak tecrübe paylaşımı diyebileceğimiz bir alandır.⁵⁵ Zira Hız. Peygamber tıp gibi beşerî tecrübenin alanı olan ilimleri değil şeriatı öğretmek üzere gönderilmiştir.⁵⁶

1.2. Kur'ân Dışında Vahiy Yoktur Görüşü

Kur'ân dışında vahiy konusunda ileri sürülen ikinci görüş Kur'ân dışında hiçbir bilginin Hız. Peygamber'e vahyedilmediği, Allah'ın Kur'ân'ı inzâl etmek dışında Hız. Peygamber'le herhangi bir iletişiminin ve bilgilendirmesinin sözü konusu olmadığı görüşüdür. Kur'ân İslâmı söylemi bu görüşü savunmaktadır. Buna göre vahiy, Kur'ân'dan ibarettir ve Kur'ân dışında hadisler de dahil olmak üzere hiçbir bilginin bağlayıcılığı yoktur. Hız. Peygamber ve dolayısıyla Müslümanların tâbi olmakla emrolundukları tek vahiy Kur'ân vahyidir.⁵⁷

Bu görüş sahipleri "*Kur'ân'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığına*" dair âyeti⁵⁸ Kur'ân'da her çeşit bilginin ayrıntılı olarak açıklandığı şeklinde anlamakta, dolayısıyla Kur'ân'ın tek başına yeterli ve ayrıntılı bir kitap

⁵³ el-Enfâl 8/67; Abese 80/1-12.

⁵⁴ Müslim, "Fedâil", 139; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Sâid Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 1/162.

⁵⁵ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1/473.

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 488.

⁵⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 7-9; Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar I-III*, 299.

⁵⁸ el-En'âm 6/38.

olduğunu iddia ederek başka bir vahye ihtiyaç olmadığını söylemektedirler. Bu âyetin yanı sıra Kur'ân'da farklı münasebetlerle üç defa geçen ve her geçtiği yerde farklı bir bağlamı olup sözü edilen konuyla bir ilgisi olmayan "Hüküm ancak Allah'ındır"⁵⁹ âyetini de aynı minvalde yorumlamaktadır. Bu yoruma göre dinin içeriğini ve çerçevesini Kur'ân belirler, bunun dışında hüküm kaynağı aramak bir aldaniş, bunu kabullenmekse şirktir. Hadislerin kabul edilmesiyle peygamber Allah'a ortak kılınmakta ve din çok ortaklı bir anonim şirket manzarasına büründürülmektedir. Bunu yapanlar Kur'ân ile yetinmeyen ve onun âyetlerini içlerine sindiremeyen kimselerdir."⁶⁰

Müşriklerin mucize taleplerinin reddedilmesi bağlamında zikri geçen "Ben sadece bana vahyedilene uyarım."⁶¹ mealindeki âyetin de bu konuda delil olarak getirildiği görülmektedir. Yapılan yoruma göre Hz. Peygamber kendisine indirilen Kur'ân vahyine tâbi olmaktan sorumludur; zaten Kur'ân'dan başka uyulması gereken bir vahiy de söz konusu değildir.

Bağlamından koparılarak yorumlanan âyetlerden birisi de şudur: "İşte bunlar Allah'ın âyetleridir ki onları sana hak olarak okuyoruz. Hâl böyleyken, Allah'tan ve O'nun âyetlerinden sonra hangi hadise (söze) inanıyorlar."⁶² Bu âyetle ilgili olarak da şu yorum yapılmaktadır: "Bu ve benzeri âyetlere rağmen hadis adı altında Kur'ân'la çelişen birçok rivâyet ihdas ettiler. Bu rivâyetlerle Allah'ın indirdiğiyle ilgisi olmayan farklı ve yeni bir din icat ettiler."⁶³ İlgili âyetlerde hadis kelimesi lügat anlamında 'söz' karşılığı olarak kullanılmışken, bunun ıstılah anlamında Hz. Peygamber'in sözleri olarak anlamlandırılması ve buradan da Kur'ân'ın hadislere uyulmasını birinci elden yasakladığının iddia edilmesi son derece manidardır.

Kur'ân vahyi dışında bir vahiy olamayacağını ileri sürenlere göre bu tür vahye ihtiyaç yoktur. Zira hem Kur'ân yeterince ayrıntılı bir kitap olması dolayısıyla ek bilgilendirmeye ihtiyaç duymaz hem de namaz gibi en temel ibadetler, Arap toplumunda öteden beri detaylı olarak bilinmekteydi. Mekkeli müşrikler, beş vakit namazı şekil bakımından önemsiz ayrıntılar dışında aynen bugün yapıldığı gibi yerine getirirlerdi.⁶⁴ Bu sebeple Kur'ân'da namaz kelimesi "es-salât" şeklinde mârife olarak "o namaz anlamında" kullanılmıştır. Yani emrin muhatapları açısından namaz, nasıl yerine getireceklerini çok iyi bildikleri, tanıdıkları, duyduklarında hiçbir şüpheye kapılmadıkları, babalarından dedelerinden görerek kendilerine intikal etmiş olan ve her çeşit detayına vakıf oldukları bir ibadetti. O bakımdan Kur'ân namaz dediğinde, kimse 'namaz nedir' diye ya da 'hangi namazdan

⁵⁹ el-En'âm 6/57; Yûsuf 12/40, 67.

⁶⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 7-8.

⁶¹ el-En'âm 6/50.

⁶² el-Câsiye 45/6.

⁶³ Emre Dorman, *Allah'a Öğretilen Din* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016), 417.

⁶⁴ Bk. Rashad Khalifa, *Kur'ân Hadis İslam*, haz. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), 65.

bahsediyorsun' şeklinde soru sormamıştır. Diğer başka ibadetler gibi namaz da önceden var olduğu için Kur'ân'da detay verilmemiştir. Bu alanda hadis bilgisine de asla ihtiyaç söz konusu değildir.⁶⁵

Kur'ân dışı vahyin olup olmadığını tartıştığımız bu bölüme dair şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Özellikle geçmiş peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de vahiy statüsü içine giren gördüğü sadık rüyalar, Allah'ın Cebrâil'i elçi olarak göndermek dışında peygamberlere doğrudan vahyettiğini beyan eden âyet,⁶⁶ Hz. Peygamber'in tebyîn görevinin doğal bir sonucu olarak ibadetlere ilişkin ayrıntılara Kur'ân'da yer verilmeyip bunları, O'na Cebrâil'in vahiy yoluyla öğrettiği gerçeği, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiyler aldığı birer kanıttır. Bilindiği gibi Kur'ân'da, Hz. Peygamber'e itaat, Allah'ın rızasını ve mağfiretini elde etmenin şartı olarak belirtilmiş,⁶⁷ O'nun bütün Müslümanlar için güzel bir örnek olduğu bildirilmiştir.⁶⁸ Resûlullah güzel örnek olma, hidâyete erdirmeye⁶⁹ ve ilâhî vahyi açıklama misyonlarını yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde gerçekleştirmiştir.⁷⁰

2. HZ. MÛSÂ İLE BİLGE KUL'UN KISSASI

Bilge Kul her ne kadar Hızır diye bilinse de bu isim Kur'ân'da Hz. Mûsâ ile birlikte yaşadıklarının anlatıldığı Kehf Sûresindeki bölümde geçmemektedir. Müfessirler sahih hadislerde varid olan ve Kur'ân'a göre daha detaylı olarak anlatılan kıssa dolayısı ile onun isminin Hızır olduğunu kabul etmektedirler.⁷¹ Bu sebeple biz bu makalede, onu bazen Bilge Kul bazen de Hızır olarak zikredeceğiz.

Kıssa özetle şu şekildedir: "Hz. Mûsâ beraberindeki gence iki denizin bulunduğu yere varana kadar gitmek istediğini söyler. Daha sonra birlikte yürümeye başlarlar. Nihayet istedikleri yere ulaşıncaya kadar önceden yanlarına aldıkları balığı bir kenarda unuturlar. Balık da canlanıp suya atlar ve gözden kaybolur. Hz. Mûsâ, gence yemek hazırlamasını söyler. O ise balığın denizde kaybolup gittiğini, ancak kendisinin bunu bildirmeyi unuttuğunu söyleyerek özür diler. Hz. Mûsâ ise aradıklarının tam da bu olduğunu belirtir ve arkalarına dönerler. Bu aşamadan sonra kıssada gençten bahsedilmez. Hz. Mûsâ ise burada 'Allah'ın kendisine rahmet ve ilim verdiği Allah'ın kullarından bir kul' ile buluşur. Hz. Mûsâ ona öğretilen bilgileri kendisine öğretmesi için ona tâbi olmak istediğini bildirir. Kur'ân'ın kimliğini

⁶⁵ Muhammet Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Arapları namazı (Salât) Biliyorlardı.", *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 28; Yahya Şenol, "Kur'ân'da Namaz İbadeti", *Youtube* (06 Nisan 2015), 00:17:00-00:20:00.

⁶⁶ eş-Şûra 42/51.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/31-32.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/21.

⁶⁹ eş-Şûra 42/52.

⁷⁰ Yavuz, "Vahiy".

⁷¹ Çelebi, "Hızır".

zikretmeksizin “Allah’ın kulu” olarak andığı bu kimse, olacakların arka plânını tam kavrayamayacağı gerekçesiyle onun bu birlikteliğe sabredemeyeceğini söylese de Hz. Mûsâ’nın ısrarı üzerine kabul eder. Ancak yapacaklarına dair bir açıklamada bulunmadıkça Hz. Mûsâ’nın soru sormamasını şart koşar. Hz. Mûsâ’nın bu şartı kabulü üzerine yolculukları başlar. Bu kişi sırasıyla bindikleri gemiyi deler, bir çocuğu suçsuz yere öldürür ve uğrak verdikleri bir beldenin ahali onların yemek taleplerini karşılamadıkları halde orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı onarır. Bu üç hadisenin her birinde Hz. Mûsâ bu kimseye neden bu şekilde davrandığını sorar. O ise ‘Ben sana benimle birlikte bulunmaya sabredemezsin demedim mi?’ diyerek yolculuğun başındaki sözünü hatırlatır. Hz. Mûsâ her seferinde özür diler ve yolculuğun sürmesini rica eder. Bilge Kul, ilk iki olayda Hz. Mûsâ’nın özrünü kabul edip yolculuğu sürdürse de üçüncü olaydan sonra artık onunla yolculuğa devam edemeyeceğini ve ondan ayrılmak istediğini bildirir. Daha sonra üç ayrı olayla ilgili açıklamalarda bulunur ve bütün bu işleri, Allah’ın emri gereğince yaptığını söyler.”⁷²

Hadis kaynaklarındaki anlatımlar, olayın öncesini kapsamakta ve olayın akışı içerisinde açıklayıcı mahiyette ek bilgiler de vermektedir.⁷³ Dört ayrı hadis kaynağının yer verdiği rivâyetler “Süfyan b. Uyeyne-Amr b. Dînâr-Saîd b. Cübeyr” kanalıyla gelmektedir. Hadis otoriteleri, senedlerinde sıhhat problemi görmemektedir. Ayrıca anlatımın uzunluğuna rağmen içerikleri hemen hemen aynıdır.

Hadislerdeki en tamamlayıcı bilgi, olayın oluş sebebinin de anlaşıldığı şu bilgilerdir: “Mûsâ bir gün etrafındakilere yönelik bir konuşma yaptı. Kendisine “En bilgili insan kim ki acaba?” diye soruldu. O da “Benim.” dedi. Bunun üzerine Allah, bilginin sahibinin kendisi olduğunu belirtmediği ve ilmini Allaha dayandırmadığı için onu kınadı, ikaz etti ve ona şöyle vahyetti: “İki denizin birleştiği yerde bir kulum var; o senden daha bilgili.” Hadisler kıssanın akışı ile ilgili bazı detayları da içererek ve Kur’ân’daki anlatıma da genel olarak uyararak devam etmekte ancak Hızır’ın olayların içyüzünü anlattığı bölüm hadislerde yer almamaktadır. Söz konusu hadisler Hz. Peygamberin şu temennisi ile bitmektedir: “Allah Mûsâ’ya rahmet eylesin. Ne kadar isterdim, dişini sıksaydı da Allah ikisinin başından geçenleri bize anlatsaydı!”

3. BİLGE KUL’UN KİMLİĞİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Hızır’ın kimliği ile ilgili tartışmalar iki konu etrafında toplanmaktadır. Birincisi onun peygamber mi, velî mi yoksa bir melek mi olduğu hakkındadır. İkincisi ise halen yaşayıp yaşamadığıdır. İkinci konu bizim asıl konumuzu

⁷² el-Kehf 18/60-82.

⁷³ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/43-47 (21114); Buhârî, “Tefsir”, 2 (4725), Buhârî, “İlim”, 44 (122); Müslim, “Fezâil”, 170 (6163-6167); Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 18 (3149).

ilgilendirmediği için biz birinci konuyu yani Hızır'ın kimliğini ele alarak görüşleri inceleyeceğiz ve sonunda kendi kanaatimizi ifade edeceğiz. Hızır'ın kimliği ile ilgili görüşler dört başlık altında toplanmaktadır:

3.1. Bilge Kul'un Bir Nebî Olduğu Görüşü

Genellikle kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu onun bir nebî olduğunu düşünür.⁷⁴ Onların bu görüşlerini temellendirmek için getirdikleri delillerin birincisi Allah tarafından Hızır'a rahmet ve ilim verilmiş olmasıdır.⁷⁵ Şöyle ki rahmet kelimesi Kur'ân'da zaman zaman peygamberlik anlamında kullanılmıştır. Mesela Hz. Nûh ve Hz. Sâlih'in "*Peki ya O, bana tarafından bir rahmet verdiyse*" sorusunu kavimlerine yönelttikleri âyette⁷⁶ de durum böyledir.

Hızır'ın bir nebî olduğuna dair getirilen bir başka delil ise Hızır'ın kıssanın en sonunda Hz. Mûsâ'ya hitaben söylediği "*Ben bunları kendi görüşüme göre yapmadım*"⁷⁷ sözüdür. Çünkü eğer ilgili bölümde anlatılan yapıp ettiklerini kendi başına yapmadıysa, demek ki Allah'ın emri, vahyi ve tâlimatı ile yapmıştır. Zaten Hz. Mûsâ'nın ona itiraz etmemesinin sebebi de budur.⁷⁸

Hızır'ın bir nebî olduğunu düşünenler sahip olduğu bilgiler dolayısıyla Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün bir konumda tanıtılmasını da bir başka delil olarak göstermektedirler. Onlara göre bir peygamberden ancak yine bir peygamber daha bilgili olabilir. Hz. Mûsâ'nın bir takipçi gibi onun peşinde uzun bir yolculuk yapması da ancak bu takdirde anlaşılabilir.⁷⁹

Hızır'ın bir nebî olduğu yönünde getirilen delilleri sıraladıktan sonra bir değerlendirme yaparsak şunları söyleyebiliriz: Öncelikle Bilge Kul'un nebî olduğunun en büyük kanıtı sayılan ona ilim ve rahmet verilmiş olduğuna dair açıklama, onun bir peygamber olduğu anlamına gelmez. Çünkü rahmet, çok geniş kapsamlı ve Allah'ın bütün mahlûkatını içerisine alan bir kavramdır. Örneğin aynı kıssa içerisinde Hızır'ın yıkılmaktan kurtarmak için düzelttiği duvarın iki yetim çocuğa ait olduğu, duvarın altında bir hazinenin bulunduğu, çocukların babasının ise iyi bir kimse olduğu belirtildikten sonra bütün bu olanların Allah'ın o iki çocuk yetişkinlik çağına erişsinler ve Rablerinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkartsınlar diye yaptırıldığı ifade edilmektedir.⁸⁰

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Fikir, 1371/1952), 11/6; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Dârü's-Suhnun, ts.), 7/364; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 5/414.

⁷⁵ el-Kehf 18/65.

⁷⁶ Hûd 11/28.

⁷⁷ el-Kehf 18/82.

⁷⁸ Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed ibn Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beirut: by, 1328), 1/430.

⁷⁹ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/6.

⁸⁰ el-Kehf 18/82.

Bu iki yetim çocuk hakkında kullanılan 'Rabbinden bir rahmet' olarak tabirinin herhangi bir nübüvvet anlamı çağrıştırmadığı aşikârdır. Ayrıca Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığı⁸¹ düşünülürse sadece rahmet kelimesi üzerinden yapılan bir delillendirmenin ne kadar zorlama olduğu ve bir istidlal değerine haiz olmadığı anlaşılır. Çünkü her nübüvvet rahmettir, ancak her rahmet nübüvvet değildir.

Hızır'ın, kıssanın en sonunda Hz. Mûsâ'ya hitaben söylediği "Ben bunları kendi görüşüme göre yapmadım"⁸² sözü de kanaatimizce Hızır'ın peygamberliğini ispat sadedinde sağlıklı bir delil değildir. Öncelikle bu Hızır'ın bir melek olduğu görüşünün delili olmaya daha uygundur. Çünkü melekler sorgulamaksızın emroldukları şeyleri yaparlar.⁸³

Bu görüşü savunanlar Hızır'ın sıra dışı durumlarda özel bir şeriatla gönderilmiş bir peygamber olduğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple o çocuğu öldürmesi genel kurala aykırı olmakla birlikte, Şevkânî ve Elmalılı'ya göre Hızır için özel bir vahiyle açıklanabilir.⁸⁴ Elmalılı'ya göre Hızır'ın çocuğu öldürmesi, iki ayrı peygamberin şeriatleri arasında fark olmasıyla izah edilmelidir. Ancak bu görüşe onun bu eyleminin Allah'ın peygamberler üstü genel evrensel şeriatına ve en genel ahlâkî ilkelere ters düştüğü gerekçesiyle kuşkuyla yaklaşılmıştır.⁸⁵ Zira peygamberler de diğer insanların sorumlu oldukları şeriat kurallarına uymakla yükümlüdürler. Hızır'ın yaptığı işlerin ilk ikisi ise şeriat kuralları bakımından yasak işler kapsamındadır.⁸⁶ İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre Hızır'ın nebî kabul edilmesi durumunda Hz. Mûsâ'nın ümmetine mensup olmadığını, dolayısıyla onun şeriatına tâbi olmakla yükümlü olmadığını da söylemek gerekir.⁸⁷ Bu yorumun ikna edici olmadığı söylenebilir, zira Allah'ın peygamberlerine gönderdiği şeriatlarda bazı farklılıklar olmakla birlikte herhangi bir şeriatla suçlu olmayan bir kimsenin sorgulanıp yargılanmadan öldürülmesi söz konusu değildir. Zira haksız yere cana kıymanın yasak olması başta Hz. Mûsâ'nın şeriatı olmak üzere bütün şeriatlarda ortak bir konudur. İbn Teymiyye'nin bu şekilde abartılı bir izah getirmesi, Hızır'ın kıssasını ileri sürerek velîlerin şeriatın dışına çıkabileceklerini söyleyen mutasavvıfların görüşlerini çürütme sadedinde yapılmış bir yorum izlenimi vermektedir.

Sahip olduğu bilgiler dolayısıyla Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün bir mevkide tanıtılmasına gelince kanaatimizce bu delil, Hızır'ın peygamber dışı

⁸¹ el-A'râf 7/156.

⁸² el-Kehf 18/82.

⁸³ en-Nahl 15/50.

⁸⁴ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muahammed, *Fethu'l-Kâdir* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1431/2010), 3/342; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3272.

⁸⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 3/573.

⁸⁶ Mehmet Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/283.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Risâle fi 'ilmi'l-bâtin ve z-zâhir* (Beyrut: Mektebetü Mişkat, 1411/1990), 1/429.

bir insan ve bir velî olduğu görüşünü çürütmeye yönelik geliştirilmiş bir delil olarak durmaktadır. Bunun ise daha çok mutasavvıfların, velînin nebîye üstünlüğü söylemine karşı geliştirilmiş ve peygamberlerin kadrini takdir etmek bağlamında ileri sürülmüş bir görüş olduğu görülmektedir. Böyle bakıldığında bu savunu haksız da sayılmaz. Eğer Hızır'ın kimliği ile ilgili sadece nebî ve velî olması şeklinde iki seçenek olsa onun velî olmaktansa nebî kabul edilmesinin İslâm'ın genel prensiplerine daha uygun olduğu söylenebilir.

3.2. Bilge Kul'un Bir Velî Olduğu Görüşü

Mutasavvıfların çoğunluğu ise Hızır'ın bir velî olduğu görüşündedir. Ona verilen bilginin de doğrudan Allah'tan gelen bir ilham olabileceğini söylerler. İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072) Kur'ân'daki keramet örneklerini değerlendirirken şunları söyler: "Hızır'ın elinde gerçekleşen şeyler de bu grupta yer alır. Bunlar Hızır'a has, sıra dışı durumlardır. Bu bakımdan o bir peygamber değil, sadece bir velî idi."⁸⁸ Hızır'ın velî olduğunu kabul eden mutasavvıflar buna delil aramaktan ziyade, bu durumu bir delil olarak görüp düşünce felsefelerini bunun üzerine kurma eğilimindedirler. Onlar buradan da içeriği son derece problemlili olarak görülen 'velînin nebîden daha üstün olduğu' sonucuna varmaktadırlar. Ayrıca onlar 'velînin zahir şeriat erbabının ulaşamadığı işlerin hakikatine muttali olabileceği' fikrini de Hızır'ın velî olduğu tezinden hareketle temellendirmişlerdir.⁸⁹

Bu görüşe göre Hızır'ın şeriat kurallarıyla çatışan işler yapmasında şaşılacak bir durum bulunmamaktadır. Çünkü o, zaten bu kurallarla kayıtlı değildir ve Allah'tan ilham almaktadır. Mevdûdî (ö. 1979)'ye göre Hızır kıssası ileri sürülerek velîlerin şeriatın dışına çıkabileceklerini söylemek, kabul edilebilecek bir söz değildir. Çünkü istisnasız herkes Allahın belirlediği sınırlara riayet etmek durumundadır. Herhangi bir kimsenin ilham aldığı ya da hikmeti kendisine bildirildiği gerekçesiyle hukukî kurallara aykırı bir iş yapma serbestliği söz konusu değildir. İlâhî kanunda bu tarz bir esneklik bulunmamaktadır.⁹⁰

Ayrıca Mevdûdî'nin zikrettiği bu ilke fıkıh âlimleri ve sûfî önderler tarafından da tartışmasız kabul edilmiştir. Âllâme Âlûsî (ö. 1270/1854), bu konuda Cüneyd Bağdâdî (ö. 297/909), Abdü'l-Vehhâb Şa'rânî (ö. 973/1565) ve İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi birçok tasavvuf erbabının sözünü detaylı bir şekilde nakletmiştir. Onlara göre, bir sûfinin kendisine gelen bir ilhamı öne sürerek kanunun ilkelerine ters düşen bir şey yapması kabul edilemez.⁹¹ Hâsılı Hızır'ın bâtin ilmine vâkıf bir velî olduğu yaygın bir kanaat

⁸⁸ Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye* (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1990), 357.

⁸⁹ Ahmet Ürkmez, "İbn-i Abbâs Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği" *Birey ve Toplum* 1/2 (2011), 176.

⁹⁰ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3/172.

⁹¹ Şehabeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhü'l-Meânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1415), 16/16-20.

olmasına rağmen bu bilgiyi onaylayan ne dinî bir nas bulunmaktadır ne de kıssada Hızır'a izafe edilenler bir velînin yapacağı işlerdir.

Bize göre Hızır'ın bir nebî olduğu fikrini öne sürenler, Hızır'ın bir velî olarak kabul edilmesinden kaynaklanacak yukarıda zikredilen sorunları bertaraf etmek üzere bu görüşe sığınmışlardır. Esas gündemleri Hızır'ın velî olmadığını ispat etmektir, nebî olması ise talî bir konudur. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) konuyla ilgili şu tesbiti bizim söylemek istediğimiz şeyi açıklar mahiyettedir: *"Kehf Sûresindeki salih kulun anlattığımız gibi peygamber olduğu kesinlik kazanınca, onun velî olduğunu düşünenlere ve velînin zahir şeriat erbabının ulaşamadığı hakikatı umûra muttali olabileceğine inananlara ne dayanacak bir mesned kalır ne de tutunacak bir dal."*⁹²

Hızır'ın melek değil de bir nebî ya da velî olsun nihâyetinde insan olduğu görüşü Hızır'ın soyu sorununu ortaya çıkarmaktadır. Zira onun bir insan olduğu görüşü doğal olarak bir soyunun olmasını gerektirmektedir. Bu doğal soruya cevap olması için onun soyunu tespiti yönelik gayretler olmuş, ancak bu zatın ne ismi ne de nesebi tespit edilebilmiştir. Aksine insanlık tarihinde başka bir örneği bulunmayan bir soy kütüğü, daha doğrusu bir karmaşa ortaya çıkmıştır. Bu minvalde tamamı yakıştırma ve İsrâiliyyata dayalı otuzdan fazla görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden bazıları şunlardır: Hızır, Hz. Adem'in oğludur, Zülkarneyn'in teyzesinin oğlu ve veziridir. Babası Rum, annesi İran asıllıdır. Dünyada bin yıl hükümran olmuş Dahhâk'ın oğludur.⁹³ Görüldüğü gibi Bilge Kul'un soyu hakkında birbirinden bağımsız ve ilgisiz birçok görüş olmasına rağmen, herhangi birinin diğerine tercih edilmesini gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır.

3.3. Bilge Kul'un Bir Melek Olduğu Görüşü

Hızır'ın kimliği ile ilgili üçüncü görüş ise onun melek olduğudur. İbn Kesîr tefsirinde Mâverdî'den (ö. 450/1058)⁹⁴ rivâyet edildiğine göre, bazı eski müfessirler ve Kur'ân âlimleri bu görüşü zikretmelerine⁹⁵ rağmen Hızır'ın melek olduğu iddiası⁹⁶ pek taraftar bulmamıştır. Bir başka deyişle bir seçenek olarak ortaya koyulmuş ancak üzerinde çok durulmamıştır.

Birçok ilim insanı bu görüşün aleyhinde olacak şekilde kısa cümlelerden

⁹² İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 1998), 1/328.

⁹³ Hızır'ın nesebi hakkındaki otuz beş görüşün tamamı için bk. Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (2003), 260-263.

⁹⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-âyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/325.

⁹⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ibn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 5/187.

⁹⁶ Kurtûbî, zayıf bir görüş olarak Kâsımî ise bir görüş olarak bu kişinin melek olabileceğini belirtmekte ancak herhangi bir detaya girmemektedirler. Bk. Kurtubî, *el-Cami'li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/12-13; Muhammed Muhsin Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1376/1957), 11/4092.

oluşan itirazlarda bulunmuşlardır. İmam Nevevî (ö. 676/1277), 'melektir' görüşünü üçüncü sırada zikreder ve 'bu çok garip ve bâtil' bir görüştür yorumunu yapar.⁹⁷ İbn Kesîr ise 'bir melek olmasıysa gerçekten tutarsızdır' demektedir.⁹⁸ Âlûsî de aynı kanaattedir.⁹⁹ Olumsuz kanaat bildiren bu ilim insanları bir gerekçe ileri sürmemekte ve neden melek olamayacağına dair bir açıklama yapmamaktadırlar. Kanaatimizce bu ilim insanları, velî olması seçeneğini bertaraf etme bağlamında nebî olduğunu söylemekle yetinmek ve konuyu bağlamak istemektedirler.

Ancak Hızır'ın nebî olduğuna kail olduğunda da cevaplandırılması gereken çok zor bir problem hâlâ ortada durmaktadır: Hızır tarafından yapılan işlerin ikisi, peygamberlerin şeriatlerinin hiçbirini istisna etmeyecek şekilde insanın yaratıldığı günden beri geçerli olan kanunlara apaçık aykırıdır.¹⁰⁰ Hiçbir kanun, sıfatı ne olursa olsun bir kimseye başka bir kimsenin malına zarar verme ve suçu sabit olmayan bir insanı öldürme izni ve yetkisi tanımaz. Hızır'ın bu işleri Allah'ın emriyle ya da Allah'tan elde ettiği bir ilimle yaptığını söylemesi de bu problemi çözmez. Bütün bu işlerin Allah'ın emri ile yapıldığında zaten hiçbir şüphe yoktur. Esas problem bu emirlerin mahiyeti ve özelliğidir. Çünkü bu emirler, hiçbir ilâhî kanun tarafından onaylanmadığı için meşrû değildir. Ayrıca ne Kur'ân ne de başka kutsal bir kitap suçu sabit olmaksızın bir kimsenin başka birisini öldürmesine müsaade etmez.

Bu durum aşılması son derece güç bir problem olarak görülmektedir. Söz konusu problemin ancak emirlerin verildiği kişinin insanlar için konulan ilâhî kanunlarla sınırlı olmayan bir melek veya Allah'ın yarattıklarından başka biri¹⁰¹ olduğu fikri kabul edilerek çözülebileceği fikri günümüzde revaç bulmaktadır. Çünkü sorumluluk gerektirmeyen bu tür emirler ancak meleklerle verilebilir. Bunun nedeni helal ve haram sorununun onlar için söz konusu olmamasıdır. Örneğin insanların canlarını almakla görevlendirilen ölüm meleği, emrolunduğu bu işten dolayı suçlanamaz, kınanamaz. Çünkü onlar hiçbir kişisel tercihe sahip olmaksızın Allah'ın emirlerine itaat ederler.¹⁰² İnsanlar ise melekler gibi değildir, hukuk kuralları ile kayıtlıdır.

Konuyla ilgili bir başka husus da selef âlimleri tarafından kıssaların müteşâbihattan kabul edilmiş olmasıdır. Çünkü kıssalar özel anlatımlardır ve muhkem âyetler hesaba katılmaksızın yorumlanamazlar.¹⁰³ Buna göre

⁹⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, 1995), 15/111.

⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1/328.

⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 15/319.

¹⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/171.

¹⁰¹ Mevdûdî, Hızır'ın bir nebî ya da velî olmadığı, aksine melek olduğuna kail olmakla birlikte satır arasında 'Allah'ın yaratıklarından başka biri' diyerek dördüncü bir seçeneğe de işaret etmektedir. Bu seçeneğin temellendirilmesinin çok güç olduğunu da görmüş olmalı ki sadece söyleyip geçmekte herhangi bir açıklama girişiminde bulunmamaktadır. Bk. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/172.

¹⁰² es-Secde 32/11; en-Nahl 16/50.

¹⁰³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 3/285.

müteşâbih âyetlerle ilgili yapılan yorumlar Kur'ân'ın muhkem âyetlerinden onay almıyorsa geçersizdir. Kur'ân'ın muhkem âyetlerinde ise hukukî kurallardan bağımsız; onların üstünde bir nebî ya da velî olduğu düşüncesi bulunmamaktadır. Bu tespitlerden hareketle Kur'ân'ın muhkem âyetleri esas alınarak Bilge Kul'un, yaptıklarından sorumlu tutulmayan bir melek olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu görüş tarihî süreçte bir seçenek olarak dile getirilmesi ve daha rasyonel olması gibi sebeplerle tercih de edilebilir.

Zaten Kur'ân da onun bir insan olduğunu açıkça söylemez. Aksine "kullarımızdan biri" tabirini kullanır. Bu ise onun insan olduğu anlamına gelmez. Zira Kur'ân'da kul kelimesi çeşitli yerlerde melekler için de kullanılmıştır.¹⁰⁴ İlgili bölümde onun insan olduğuna dair bir açıklama söz konusu değildir. Hadislerde ondan "racül" kelimesi ile bahsedilmesi bir melek veya bir cinin, insanların yanına geldiğinde insan şeklinde görünmek durumunda olması ile ilgilidir.¹⁰⁵ Örneğin Hz. Meryem'e gelen melek de¹⁰⁶ Lût kavmini helak etmek üzere Hz. İbrâhim'in yanına uğrak veren melekler de¹⁰⁷ insan suretinde gelmişlerdir. Bu bakımdan ilgili hadiste Hz. Peygamber tarafından Hızır hakkında kullanılan 'racül' ifadesi onun mutlaka insan olduğu anlamına hamledilemez.

Hızır'ın melek olduğu tezini son dönemde en net biçimde savunan ilim insanı Mevdûdî'dir. O, bu yaşananların kuvvetle muhtemel Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin ilk yıllarında gerçekleştiğini; bu tür şeylerin de özellikle peygamberliğin ilk dönemlerinde eğitim ve öğretim için gerekli olduğunu söyler. Mevdûdî bu olayla, kitap dışında vahiy arasında direkt irtibat kurmaz. Ancak başka bir eserinde kitap dışı vahye inanmanın peygamberlere inanmanın bir cüzü olduğunu söyler. Ona göre peygamberler ilk günden Allah'ın yönlendirmesi altında olmalarına rağmen onlara ilk günden kitabın vahyinin nâzil olması gerekmez. Henüz kitaba dair vahyin olmadığı bir dönemde de kitap dışında vahiy olabilir. Ayrıca kitabın vahyedilmesi ile birlikte de olabilir. Örneğin Tevrat, Hz. Mûsâ'ya Firavun boğulduktan sonra İsrailoğulları'nı alıp Tûr eteklerine ulaştığı zaman nâzil olmaya başlamıştı.¹⁰⁸ Buna rağmen Firavun ve Mısırlılar, onun Allah tarafından (kitap dışı vahiyle alıp) onlara sunduğu şeylere iman etmekle yükümlüydüler.¹⁰⁹

Ülkemizde 'Kur'ân İslâmî' söylemi çerçevesinde görüş bildiren müellifler de Hızır'ın bir melek olduğu görüşünü seslendirmektedirler. Konuyla ilgili bir makalenin de sahibi olan Mehmet Okuyan, İslâmî gelenekte umumiyetle peygamber olduğu kabul edilen Bilge Kul'un yolculuk boyunca

¹⁰⁴ el-Enbiyâ 21/26; ez-Zuhruf 43/19.

¹⁰⁵ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 3/172.

¹⁰⁶ Meryem 19/17.

¹⁰⁷ Hûd 11/69.

¹⁰⁸ el-A'râf 7/143-145; el-Kasas 28/40-43.

¹⁰⁹ Mevdûdî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, 126.

olup bitenlere bakıldığında bir insan olamayacağı fikrinin ağırlık kazandığını söylemektedir. Yaptığı araştırmalar çerçevesinde bahsi geçen kulun melek olabileceği fikrini tercihe şayan bulmuştur. Çünkü bir insana nispet edilmesi durumunda açıklanamayan bazı tasarrufları ancak Allah Teâlâ'nın görevlendirdiği, dolayısıyla da kendi iradesiyle yapmadığı için de yaptıklarından sorumlu tutulamayacak ve sadece kendisine emredileni yerine getirmekle sorumlu varlıkların yapabileceği ortadadır. Bu özelliklere sahip varlıklar ise meleklerdir. Bu bakımdan bu Bilge Kul çok büyük bir olasılıkla melektir.¹¹⁰ Bayraktar Bayraklı da Kur'ân'da adı geçmeyen ama halk dilinde kendisine Hızır denen bu kulun melek olduğuna inandığını ve ilgili bölümün tefsirini bu doğrultuda yaptığını söylemektedir.¹¹¹

Ülkemizde Kur'ân İslâmı söylemi içerisinde en etkili kesimlerden biri de kuşkusuz Abdülaziz Bayındır ve grubudur.¹¹² Bayındır, Süleymaniye Vakfı'nda yaptığı derslerden birinde kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta Bilge Kul'un melek olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.¹¹³

Bir meleğin eğitim maksadıyla bir peygambere Allah'tan vahiyler getirebileceğini kabul eden, dolayısıyla Bilge Kul'un ancak bir melek olabileceği görüşünü hararetle savunanlar söz, Cebrâil'in Kur'ân dışında da Hz. Peygamber'e vahiy getirebileceğine; O'na örneğin namaz gibi ibadetleri öğretebileceğine gelince Kur'ân dışında bir vahyin olamayacağını, vahyin sadece Kur'ân'dan ibaret olduğunu söylemektedirler.¹¹⁴

Bilge Kul'un melek olduğuna dair görüşlerini zikrettiğimiz ilim insanlarının Kur'ân dışında vahiy konusuna ise olumsuz yaklaştıkları görülmektedir. Bu isimlerden biri olan Bayındır, yine Süleymaniye Vakfı'nda yaptığı başka bir derste Kur'ân dışında vahyin olmadığını söylemekte ve bu konuda delil olarak getirilen âyetlerin ise çarpıtıldığını iddia etmektedir.¹¹⁵ Okuyan ise kendilerine kitap verilmeyen peygamberlerle iletişimin kitap dışında vahiyyle gerçekleştiği görüşünü eleştirme sadedinde kelâm geleneğindeki resûl-nebî ayırımının doğru olmadığını söylemektedir. Buna göre istisnasız bütün peygamberlere kitap indirilmiştir. Zira kitap indirilmeden peygamber olunamaz. Bu önermelerden de vahy-i gayr-i metlüve zaten ihtiyaç olmadığı ve Allah'ın ancak kitap indirmek suretiyle

¹¹⁰ Mehmet Okuyan, "Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 65-106.

¹¹¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), 12/20.

¹¹² Hamdi Kâşif Okur, "Kur'ân İslâmı Söyleminin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)", *Medenileşme Protestanlaşma Selefileşme* Kitabı içinde (İstanbul: İsar Yay., 2019), 364.

¹¹³ Abdülaziz Bayındır, "Hz. Musa ile yolculuk yapan Hızır melek miydi", *Youtube* (15 Mart 2016), 00:00:20-00:01:10.

¹¹⁴ Y. Nuri Öztürk, *Kur'ân'daki İslam*, 15; ayrıca bk. Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'ân dışındaki Vahyin İmkansızlığı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2014), 329.

¹¹⁵ Abdülaziz Bayındır, "Kur'ân dışı vahiy (vahy-i gayr-i metlüv) olduğuna dair âyetlere ne dersiniz?" *Youtube* (04 Aralık 2020), 00:16:00-00:17:30.

peygamberleriyle iletişim kurduğu sonucuna varmaktadır.¹¹⁶ Bayraklı'nın da ilgili konuda benzer görüşler ileri sürdüğü ve Kur'ân dışında vahiy kavramını kabul etmediği görülmektedir.¹¹⁷

Bir taraftan Hz. Mûsâ'ya gelip onunla yolculuk yapan ve ona ilâhî bilgileri öğreten şahsı melek olarak tanımlayıp, bu tarz bir ilişkiyi kabul edip öte yandan Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e bir meleğin dinî ahkâma dair bilgileri öğretmesini uygun bulmayıp, bunu imkânsız olarak nitelemenin bir çelişki olduğu ve bir tutarsızlığa işaret ettiği ise ortadadır.

3.4. Bilge Kul'un Bir Mitos Olduğu Görüşü

Bilge Kul'un mitos olduğu görüşü, yeni bir görüştür. 1950'lerde Mısır'da Muhammed Ahmet Halefullah (ö. 1997) tarafından hazırlanan *el-Fennü'l Kasasî fi'l-Kur'ân* isimli doktora çalışması, bu görüşü gündeme getirmiştir. Yazar, Kur'ân kıssalarının tamamen edebî kıssalar olduklarını ve gerçekten vuku bulup bulmadıklarının bir önemi olmadığını ileri sürmektedir. Buna göre Hızır, kutsal içerikli bir hikâye/anlatıdır. Diğer pek çok Kur'ân kıssası gibi Hz. Mûsâ-Hızır kıssası da yaşanmış bir kıssa değil, bir örneklemedir. Halefullah'a göre Kur'ân, tarihî olayları anlatırken Arapların bu olaylarla ilgili bilgilerini temel almakta, malzeme olarak kullanmakta ve onları birer edebî ürün haline getirerek vermek istediği mesaja bir zemin oluşturmaktadır. O bakımdan Kur'ân kıssalarının gerçekleşme ya da başka bir ifadeyle gerçeklerle uyuşma zorunluluğu yoktur.¹¹⁸

Halefullah bu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Kur'ân'da, Kur'ân hakkında müşriklerin onun başkası tarafından peygambere yazdırıldığı iddiaları reddedilirken, esâtîrü'l-evvelîn (öncekilerin masalları)¹¹⁹ tarzı suçlamalarına cevap verilmemiştir. Ona göre bu durum zımnî bir onaydır ve bizim Kur'ân'da masal bulunduğunu söylememizde sakıncalı bir durum söz konusu değildir. Ayrıca bunu söylemekle de Kur'ân'ın herhangi bir nassına aykırı bir şey söylemiş olmayız.¹²⁰

Halefullah'ın iddialarını 'Kur'ân kıssalarının vakî olup olmadığı' başlığı altında inceleyip değerlendiren Şimşek ise bu iddiaların isabetli olmadığını söyler.¹²¹ Ona göre müşriklerin Kur'ân hakkında 'esâtîrü'l-evvelîn' tarzındaki nitelermeleri pekâlâ reddedilmektedir. Bir âyette "*Kendisine âyetlerimiz okunduğu zaman: 'Evvelkilerin masalları' dedi. Biz onun burnunun üzerine damga vurup işaretleyeceğiz.*"¹²² buyrulması iddia sahiplerinin

¹¹⁶ Mehmet Okuyan, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", *Youtube* (04 Aralık 2020), 01:38:00-01:48:57.

¹¹⁷ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, 7/64-65.

¹¹⁸ Muhammed Ahmet Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebet'ün Nehzat'ül-Mısıriyye, 1972), 171.

¹¹⁹ el-Enfâl 8/31; el-Mü'minûn 23/83; el-Kalem 68/15.

¹²⁰ Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî*, 178-180.

¹²¹ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 50-51.

¹²² el-Kalem 68/15-16.

cezalandırılacağı anlamına gelir. Eğer bu iddia doğru ve Kur'ân'ın onay verdiği bir görüş olsaydı bu sözün bir suç olarak değerlendirilmemesi; sahiplerinin de cezalandırılmaması gerekirdi.

'Esâtîrû'l-evvelîn'tamlamasından hareketle Kur'ân'da mitolojik anlatımın bulunabileceğini hatta bu üslûbun Kur'ân'ın icaz yönlerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemek son tahlilde Kur'ân'ı bir masal anlatısı şekline dönüştürme riski taşımaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'daki kıssaların tamamı gerçektir ve Allah gerçeği anlatmıştır.¹²³

Kur'ân kıssalarının gerçek tarihi olaylar olduğunun bir başka kanıtı da birçok kıssanın bitiminde *"Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarken sen onların yanında değildin."*¹²⁴, *"Onlar (Yûsuf'un kardeşleri) kararlarını verip hile yaparlarken sen yanlarında değildin."*¹²⁵ şeklinde Hz. Peygamber'e hitapların bulunmasıdır. Âyetlerde bu olaylar olurken, Hz. Peygamber'in olaylara şahit olmadığına zikredilmesi mezkûr kıssaların gerçek, vuku bulmuş kıssalar olduğunu göstermektedir.

Ülkemizde Hızır kimliğinin bir mitos (kutsal anlatı) olduğu düşüncesi Mustafa Öztürk tarafından dile getirilmektedir. Öztürk, Kur'ân kıssalarının tamamının tarihî açıdan gerçekleşme zorunluluğu bulunmadığını; bazılarının tarihi gerçeklikleri bulunmakla birlikte örneğin Zülkarneyn ve Bilge Kul gibi diğer bazılarının da tarihin herhangi bir dönemine yerleştirilme imkânı olmayan kıssalar olduğunu iddia etmektedir.¹²⁶

Öztürk'ün temel hareket noktasını 'Kur'ân kıssalarının ne anlattığının değil ne anlatmak istediğinin önemsenmesi gerektiği' görüşü oluşturmaktadır. Buna göre literal anlamdan çok mefhum öncelenmelidir. Buradan bakıldığında kıssada anlatılanların tarihsel yönünün hemen hemen bir anlamı kalmaz. Hızır kıssası bu anlayış çerçevesinde değerlendirilince Kur'ân'daki her cümleyi hukuki normatif bir önerme gibi gören yaklaşımın yol açtığı kelâmî ve fikhî sorunlar da anlamsızlaşır.¹²⁷

Öztürk, görüşünü teyit sadedinde M. Hamidullah'tan şu alıntıyı yapmaktadır: "Bu tarz kıssalarda mühim olan, olayların gerçekten cereyan etmiş tarihî vakalar olup olmadığı değil, insanlara verilmek istenen mesajdır."¹²⁸ Ancak kanaatimizce burada dikkat edilmesi gereken konu şudur ki, Kur'ân kıssalarının tarihî bilgi vermekten çok mesaj öncelikli olması onların en azından bir kısmının yaşanmamış, muhayyel anlatılar olmasını gerektirmez.

¹²³ Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâva* (Riyat: Ahmed Dârü Evzaû's-Selef, 1397/1976).

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/44.

¹²⁵ Yûsuf 12/102.

¹²⁶ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 101.

¹²⁷ Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", 260-263.

¹²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Beyan Yay., 1993), 1/568.

Hız. Mûsâ-Bilge Kul kıssasını yaşamış bir olay değil de bir mitos olarak görünce kıssadan kaynaklı problemler çözülüyor gibi görünmektedir. Ancak bunu söyleyebilmek için Kur'ân kıssalarının mahiyeti hakkında yukarıda zikrettiğimiz Halefullah'ın görüşlerinin benimsenmesi gerekir ki bunun isabetli bir görüş olmadığı ortadadır.

SONUÇ

Allah'ın bütün peygamberleriyle ve özelde de Hz. Peygamber'le iletişiminin, onlara kitap indirmekle sınırlı olmadığı aksine Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da ifadesini bulan başka biçimlerde de peygamberlerine bilgi akışını sürdürdüğü anlamındaki vahy-i gayr-i metlûv kavramı geçmişte ve günümüzde ilim insanlarının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Özellikle son yıllarda giderek popüleritesini artıran Kur'ân İslâmı söylemi ise Hz. Peygamber özelinde vahyin Kur'ân'dan ibaret olduğunu, bu sebeple de Kur'ân'ın yanı sıra bir vahiyden söz etmenin imkânsız olacağını savunmaktadır. Bu tartışmaların arka plânında ise dinî ahkâmın kaynakları konusundaki görüş ayrılıkları yatmaktadır. Dinî ahkâmın kaynağını Kur'ân'la sınırlama eğiliminde bulunan Kur'ân İslâmı söylemi kitap dışında vahyin söz konusu olamayacağını zaten hem Kur'ân'ın bir açıklayıcıya ihtiyaç hissettirmeyen yapısının hem de Kur'ân'ın nâzil olduğu coğrafyada özellikle ibadetlerin nasıl yerine getirileceğine dair yaygın bilginin varlığının bu alanda hadislerden elde edilen ayrıntılı anlatımlara ihtiyaç hissettirmeyeceğini savunmaktadır.

Kur'ân İslâmı söylemi diğer taraftan ise Hz. Mûsâ-Bilge Kul kıssasındaki Bilge Kul'un nebî ya da velî olduğuna dair yaygın görüşleri uygun bulmamakta ve Bilge Kul'un bir melek olması gerektiğini iddia etmektedir. Zira söz konusu şahsın yaptığı eylemler bir insana nispet edildiği takdirde izahı imkânsız sonuçlara yol açmakta ve bir açmaz meydana gelmektedir. Bilge Kul'un ancak Allah Teâlâ'nın görevlendirdiği ve sadece kendisine emredilene yapmakla yükümlü bir melek olabileceği görüşüyle bu açmazdan çıkmak mümkün görünmektedir. Geçmiş âlimlerce çok üzerinde durulmasa da bir seçenek olarak dile getirilmiş olan, Bilge Kul'un bir melek olduğuna dair görüşün yeniden dillendirilmesinde ve daha güçlü olduğu savıyla onun bir nebî ya da velî olduğu görüşlerine tercih edilmesinde ilim geleneğimiz açısından şaşılacak bir durum elbette yoktur. Ancak Bilge Kul'un melek olduğu görüşünün benimsenmesi kitap dışında da bir vahyin mümkün olabileceğini zımnen de olsa kabul etmek anlamına gelmektedir. Zira Bilge Kul'un Hz. Mûsâ'ya Allah'tan bilgiler getirmesi, onu eğitip yetiştirmesi Tevrat'ın nüzûlunun dışında ve ona ilaveten gerçekleşmektedir. Hem kitap dışında vahyin olmadığını iddia etmek hem de Bilge Kul'un melek olduğunu savunmak imkân dahilinde değildir. Bu iki görüşün aynı anda savunulması bir çelişki ve tutarsızlığa işaret etmektedir. Adı, türü ne olursa olsun herhangi bir söylemde dile getirilen fikirler arasında bir tutarlılık ve insicamın

bulunması zorunludur. Düşüncelerin ortak bir ilkeyle birbirine bağlanmış olması durumu anlamına gelen tutarlılık, bir iddianın bilimsel olmasının en temel şartıdır.

Vahy-i gayr-ı metlûv bağlamında Bilge Kul'un kimliği örneğinde de görüleceği gibi Kur'ân İslâmî söyleminin, ilgi çekici konularda, görüşlerini iç tutarlılık gözetmeden birbirinden bağımsız bir şekilde ifade ettiği ve düşünsel bütünlük diye bir önceliğinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise söylemin görüşlerinde objektifliği ve bilimselliği önemsemediğini ve kendine inanmaya hazır ideolojik bir cemaate konuşmayla yetinmek istediğini ortaya koymaktadır. Hâlbuki ilim sadece inanmaya yatkın kimselere konuşmaz; tam tersine ilim, ispatlanabilir ilmi kriterler ve ölçütlerle, usûl kaideleri dairesinde, ilkesel bütünlük, tutarlılık ve doğrulanabilir istidlâl metodları ile konuşmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdü Cebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr. *Tenzihul-Kur'ân 'ani'l-meta'în*. Beyrut: Dârü'n-Nehzat'ül-Hadîs, 1442/2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr'ü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'a Göre Araştırmalar-V*. Ankara: Atay Yayınları, 1995.
- Bayındır, Abdülaziz. "Hz. Musa ile yolculuk yapan Hızır melek miydi", *Youtube*. 15 Mart 2016, 00:00:20-00:01:10.
- Bayındır, Abdülaziz. "Kur'ân dışı vahiy (vahy-i gayr-i metlûv) olduğuna dair âyetlere ne dersiniz?". *Youtube*. 04 Aralık 2020. <https://youtu.be/6srUHEH7B6M>.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. 22 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2201.
- Çelebi, İlyas. "Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hızır>
- Dihlevî, Şah Velîyullah. *Huccetullâhi'l-Bâliga*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dorman, Emre. *Allah'a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhittin Abdül-Hamit. Beyrut: Mektebetül-Asriyye, ts.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Halefullah, Muhammed Ahmet. *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebet'ün Nehzat'ül-Mısıriyye, 1972.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- İbn Abdilberre. *Câmiu Beyâni'l-ilm ve Fazlihî*. 20 Cilt. Medine: Dâru İbn Cevzî, 1414/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed ibn Ali. *el-İsâbe fî Temyîzi's-*

- Sahâbe*. 4 Cilt. Beyrut: by, 1328.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Afâk, 1404/1983.
- İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1998.
- İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs. *Mecmû'ü Fetâva*. 37 Cilt. Riyat: Ahmed Dâru evzaûs-selef, 1397.
- İbn Teymiyye. *Risâle fî 'ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir*. Beyrut: Mektebetü Mişkat, 1990.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-Te'vîl*, 17 Cilt. Kahire: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Khalifa, Rashad. *Kur'ân Hadis İslam*. haz. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l Mısriyye, 1371/1952.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*. Kahire: Dârü'l Mearif, 1990.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Ûyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*. çev. Durmuş Bulgur. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2007.
- Mevdûdî, Ebü'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyait-türasi'l-Arabiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Şerh-u Sahîhi Müslim*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabiyye, 1416/1995.
- Okur, Hamdi Kâşif. "Kur'ân İslâmî Söyleminin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)". *Medenileşme Protestanlaşma Selefileşme Kitabı içinde*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 13 (2004), 65-106.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'ân'da Vahiy Kavramı". *Youtube*. 04 Aralık 2020. <https://youtu.be/5lpTFoTSMhc>
- Osmanî, Muhammed Taki. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Özpınar, Ömer. *Hız. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/14-15, 2003, 260-263.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2018.
- Palabıyık, Muhammed Hanefi. "Cahiliye Arapları namazı (Salât) Biliyorlardı." *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 2-35.

- Râgıb el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnân Davûdi, Şam: Dârü'l Kalem, 1422/2002.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: Dârü'l-Menâr, 1366/1947.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Kur'ân dışındaki Vahyin İmkansızlığı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2014.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1400/1979.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *el-Ümm*. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Vefa, 1422/2001.
- Şenol, Yahya. "Kur'ân'da Namaz İbadeti". 06 Nisan 2015. <https://youtu.be/jcKGGWGcfoE>
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muahmmmed. *Fethu'l-Kâdir*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2010.
- Şimşek, Mehmet Said. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, Mehmet Said. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmet Muhammed Şakir vd. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/1975.
- Ürkmez, Ahmet. "İbn-i Abbâs Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği". *Birey ve Toplum*. 1/2 (2011), 176.
- Yardım, Ali, "İmran b. Husayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Imranb.Husayn>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahiy>
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.

SOSYAL MEDYADAKİ MAHREMİYET İHLALLERİNİN BAZI FİKHİ YANSIMALARINA DAİR

Regarding Some Jurisprudential Reflections of Privacy Violations in Social Media

Sevdegül ÇEKİÇ

Diyanet İşleri Başkanlığı Afyonkarahisar Müftülüğü Müftü Yardımcısı, Afyonkarahisar, Türkiye

Presidency of Religious Affairs Afyonkarahisar Muftiate Assistant Mufti, Afyonkarahisar, Turkey

sevdegulcekic@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9365-1237>

Tevhit AYENGİN

Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Çanakkale, Turkey

tevhitay@comu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1561-7780>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.01.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12.03.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Çekiç, Sevdegül - Ayengin, Tevhit. “Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Bazı Fikhî Yansımalarına Dair”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 71-93.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939267>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

SOSYAL MEDYADAKİ MAHREMİYET İHLALLERİNİN BAZI FIKHİ YANSIMALARINA DAİR*

Öz

Sosyal medya platformlarının insanlar arasındaki iletişim ve etkileşime olan etkisi uzmanlar tarafından olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınmaktadır. Sosyal ağ sitelerinin bilgi, belge, görüntü, ses vs. paylaşımında günümüzde ulaştığı hız ve sağladığı kolaylıklar düşünülürse insan yaşamına dair olumlu etkileri yadsınamaz durumdadır. Bunun yanında bu platformlarda yaşanan gönüllü ifşa ve bu ifşa karşısında değişen mahremiyet algısının, söz konusu sitelerin olumsuz etkileri arasında olduğu da sık sık dile getirilmektedir. Ayrıca sosyal medya ortamlarında dışarıdan izinsiz müdahale ile gerçekleştirilebilen mahremiyet ihlalleri de gündemi oldukça meşgul etmekte, bu ihlallerin fert ve toplum hayatındaki olumsuz etkilerine vurgu yapılmaktadır. Sözü edilen olumsuz etkilerin sonucunda mahremiyetin çöktüğü iddia edilmektedir. Bu durum bilim dünyasını çözüm arayışlarına itmiştir. Söz konusu çöküşe sebep olan etkenler ve çözüm yollarına dair çalışmalar günümüzde psikoloji, sosyoloji ve hukuk gibi alanlarda yerini almaktadır. Çalışmamızın ana çerçevesi yukarıda sözünü ettiğimiz sorunsaldan yola çıkarak oluşturulmuş, öncelikle İslâm hukukundaki mahremiyet anlayışı özetlenmiş ve mahremiyetin boyutları çizilmeye çalışılmıştır. Günümüzde en çok kullanılan sosyal ağ sitelerinin ahlâkî zemindeki mahremiyet anlayışına olumsuz etkileri, bu etkilerin toplum üzerindeki yansımaları sonucunda yaşanabilecek olaylar ve bu olaylar karşısında hukuki zeminde yapılması gerekenler müzakere edilmiştir. Özel hayatın gizliliği ve kişilik haklarına dair konularda modern hukuktan da faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mahremiyet, Sosyal Medya, İfşa ve İhlal, Kişilik Hakkı.

Regarding Some Jurisprudential Reflections of Privacy Violations in Social Media

Abstract

The impact of social media platforms on communication and interaction among people are being discussed in their positive and negative aspects by the experts. Considering the speed and convenience of sharing information, documents, images, sounds and as such, social media platforms' positive effects on human life are irrefutable. On the other hand, voluntary disclosure and the changing perception of privacy in the face of such disclosure are among the negative effects of these platforms. Besides, privacy violations by unauthorized interventions from outside of the social media platforms highly occupy the agenda emphasizing the negative effects on the individual and community life. As a result of the said negative effects, it is alleged that privacy collapsed which prompted the scientific world to seek for a solution. Studies concerning the factors that led to the collapse and a solution are being conducted in the fields of psychology, sociology and law. The mainframe of this study is based on the problem mentioned above. At first, the privacy concept in Islamic Law is summarized and the extent of privacy is discussed. Thereafter, the negative effects of widely used social media platforms on the understanding of privacy on moral grounds, events that may occur following the reflections of those effects on society and necessary legal actions for those events are discussed. Also, modern law has been utilized in matters of the privacy of private life and individual rights.

Keywords: Islamic Law, Privacy, Social Media, Disclosure and Violation, Personal Right.

* Bu çalışma, birinci yazarın "İslam Hukukunda Mahremiyet ve Sosyal Medya" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Mahremiyet ve ona bağlı hususlar klasik fıkıh kitaplarında genellikle aile hukukuna dair konulara değinilirken ele alınmaktadır. Mahremiyet konusu bu bölümlerde o dönemin şartları, öncelikleri ve gerekleri dikkate alınarak dizayn edilmiştir.

Bireysel ve toplumsal hayatta büyük bir öneme sahip olan mahremiyet, son yıllarda özellikle bilişim teknolojileri alanındaki gelişmelerin de etkisiyle öncelikli tartışma konuları arasına girmiştir. İletişim teknolojilerindeki gelişmelere koşut olarak etkinliğini sürdüren sosyal medya, yeni tartışma konularını gündeme getirmiştir. Bu durum bir yandan mahremiyetin tanımlarını ve sınırlarını günümüz şartlarında tekrar ele alan çok yönlü yaklaşımlar geliştirilmesine diğer yandan söz konusu sınırlara dair İslâm hukukunun geçmişteki kurallarını hatırlatan ve şimdiki zamana da projeksiyon tutan yeni çalışmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışma söz konusu düşüncenin pratik yansımalarından birisi olmayı hedeflemektedir.

Günümüzde mahremiyet olgusunun en yoğun gündeme geldiği mecra sosyal ağlardır. Çünkü sosyal ağlar fotoğraf, video, ses vb. şeylerin paylaşılması noktasında kullanıcılarına çok çeşitli imkânlar sağlamaktadır. Bu durum fertlerin özgürlük anlayışının yeniden sorgulanmasını gündeme getirmektedir. Zira sosyal ağlardaki özgürlük anlayışının mahremiyetten mahrum bir birey tipi ve toplum tarzı inşa ettiği iddiaları gündeme getirilmektedir. Kişinin özgür veya bazen yönlendirilmiş iradesiyle kendisini ifşası, bu husustaki tartışmaların en başında yer alabilmektedir. Sözü edilen bu mahremiyet ifşasında akla gelen ve dikkat çeken öncelikli durum, Allah Teâlâ'nın bize emanet olarak verip değerli addettiği beden mahremiyetinin zedelenmesidir.

İslâm hukuku, kadın ve erkeğin ister kendi aralarında ister karşı cinsle olan sosyal ilişkilerinde bedeninin mahrem alanlarını naslar çerçevesinde net bir şekilde çizmiştir. Sosyal medyadaki mahremiyet ifşalarının, fıkıh kaynaklarında yer alan avret sınırları başta olmak üzere diğer ilgili bölümleri de dikkate alınarak yorumlanması konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Sosyal medya platformlarının bilinçli kullanılmaması durumunda zedelendiği ifade edilen bir başka konu da mesken masuniyetidir. Fertlerin özel yaşamı ve aile hayatının korunmasında önemli bir alan olan meskenler, İslâm anlayışında "harem" olarak nitelendirilmiş, Kâbe ile de ilişkili olarak bir kutsal bağlantısı kurulmuştur. Mesken mahremiyetine dair kurallar, naslarda açıkça belirtilmiştir. Bu anlayıştan gelen bir gelenekle özellikle Osmanlıda meskenin mahremiyetine yönelik alınan birçok tedbir göze çarpmaktadır. Gerek nasların çizdiği çerçeve gerekse Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyenin bazı maddeleri çalışmamızda yer almıştır. Bu itibarla meskenin

masuniyetine dair kurallar ister kişinin iradesiyle ister dışarıdan müdahale ile ihlal edilsin bunun uygun olmadığı aktarılmaya çalışılmıştır. Sosyal medyada mesken mahremiyetine dair İslâm hukuku alanında daha fazla çalışma yapılmasının gerekliliği -mevcut hukuki durum da göz önünde bulundurularak- ayrıca vurgulanmıştır.

Mahremiyet, fıkhi açıdan temel insan haklarından birisi olarak değerlendirilmektedir. Bu hak kişiye ait bilgilerin kendi izni olmadan başkası tarafından paylaşılmaması ya da kullanılmaması hususunu merkeze almaktadır. Sosyal medya ağları elbette ki sunduğu imkânlarla herkesin bilgiye kolayca ulaşmasını sağlamaktadır. Ancak bilginin İslâmî değerler süzgecinden geçmeden sunulması, bir taraftan bu mecrada var olan bilgilerin güvenilirliğini tartışmaya açarken, öbür taraftan yanlış ve yanıltıcı bilgi paylaşımının fert ve toplum açısından mefsedete yol açabileceği gerçeğini gündeme taşımaktadır.

Sosyal medya platformlarında yaşanan ve gerek kendi isteğiyle gerekse dışarıdan müdahale ile gerçekleşen mahremiyet ihlallerinin aile üzerindeki zararlı etkileri uzmanlarca sık sık tartışılmaktadır. İstatistiki veriler ışığında sosyolojik kaynaklarla da desteklenerek incelediğimiz bu konu, özellikle son dönem fıkıh çalışmalarının aile hukuku başlığı altında muhakkak yerini almalıdır.

Mahremiyet algısının herkesçe kabul görmüş bir çerçevesi olmadığını bilmekle birlikte çalışmamızın amacı; mahremiyet hususunda İslâm hukukunda çizilen sınırların hayatın her alanında olduğu gibi sosyal medya ortamında da geçerli olduğunun hukuki zeminde değerlendirilmesidir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde mahremiyet ve sosyal medya kavramları incelenerek İslâm hukuku ile ilişkileri tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Mahremiyet Kavramı

Sözlükte “helal olmayan, yasaklanan şey”¹ anlamına gelen “mahrem” kelimesi, bir fıkıh terimi olarak “kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı” ifade etmek için kullanıldığı² gibi ayrıca gizliliği, aile hayatının dokunulmazlığını, kadının korunan alanını ve yabancı bakışların yasaklandığı sahayı betimlemek için de kullanılmaktadır.³

¹ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 169; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 2010), “hrm”, 12/119-124.

² Salim Ögüt, “Mahrem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/388.

³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 337; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, ts.), 20.

Mahrem kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan geçmemekle birlikte bazı âyetlerde mahremiyete işaret edilmektedir.⁴ Hadislerde ise mahrem kelimesinin hem sözlük hem de terim anlamının çokça kullanıldığı görülmektedir.⁵

Mahrem kelimesinden Arapça mastar eki olan *-iyet* ekiyle türetilen mahremiyet, günümüz Türkçesinde gizlilik manasında kullanılmaktadır. Batılı kaynaklara bakıldığında ise mahremiyet kavramı *private life* şeklinde ifade edilmektedir. Çağdaş İslâm hukukçularından bir kısmı eserlerinde bu kavramı modern hukuktaki "özel hayatın gizliliği ve korunması" biçiminde kullanırken diğer bir kısmı da orijinal haliyle "mahremiyet" kelimesiyle yer vermektedir.⁶

Kur'ân-ı Kerim'deki ilgili âyetlere bakıldığında kişinin başkalarıyla kuracağı iletişim ve ilişkilerdeki boyut ve sınırlar Allah tarafından çizilmiştir. Dolayısıyla başkası görünce, duyunca, dokununca rahatsız olunan, hoşlanılmayan her türlü durum için Allah'ın kullara koyduğu sınırları ifade sadedinde mahremiyet kavramını kullanabiliriz. Nitekim din referans alınarak düşünüldüğünde bu kavram kul hakkı, haramlardan sakınma ve sadakat kavramlarıyla ilişkilendirilebilir.⁷

İslâm hukuku fertlerin özel yaşamı ve aile hayatlarının mahremiyetini korumayı ve dokunulmazlığını sağlamayı amaçlamaktadır.⁸ Hukukun bu amacı en yalın haliyle bile mahremiyetin dokunulmaz bir hak olduğuna açıkça işaret etmektedir.

Nûr Sûresi 27-28. ve 58-59. âyetler ile Ahzâb Sûresi 53. âyet mahremiyeti konu alan naslar arasında zikredilmektedir. Bu âyetlerde ana hatlarıyla başkasının evine izinsiz girilemeyeceği, izin verilmediğinde geri dönmenin uygun olacağı zikredilerek, insanların özel alanlarını belirleyen mahremiyet kurallarına dikkat çekilmiştir. Böylece bireylerin özel hayatı koruma altına alınmış aynı zamanda sağlıklı toplumların oluşumunda bir değer olan aile mahremiyeti de gözetilmiştir. Söz konusu âyetleri ele alırken âyetlerin indiği zamandaki mahremiyet algısını göz ardı etmemek gereklidir. Bunlarla birlikte Hucurât Sûresi 12. âyet ile zandan sakınmayı, Müslümanların ayıplarını araştırmamayı tavsiye eden hadislerin⁹ içerdiği

⁴ Bk. en-Nûr 24/31, el-Meâric 70/29, el-Hucurât 49/12.

⁵ Ögüt, "Mahrem", 27/388.

⁶ Abdullah Kahraman, "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 1/34.

⁷ Tuba Livberber Göçmen, *Toplumsal Yaşamda Bireyin Mahremiyet Yönelimleri: Sosyal Ağ Kullanıcıları Üzerine Bir Saha Araştırması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 6-7.

⁸ Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği Mahremiyet* (Ankara: Ebâbil Yayınları, 2008), 65.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ

temel ilkeler, mahremiyetin birçok etken sebebiyle değişim ve dönüşüme uğradığı günümüze de ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Buradan hareketle kişinin mahremiyet alanına giren hususlarda başkalarının araştırma yapma ve ifşa faaliyetinden uzak durmalarını istemesi ve ona müdahale ettirmemesi onun şahsi ve şahsiyet haklarının alanına dahildir. Öte yandan doğrudan hak kavramı ile ilgisi olmasa da “Her hak bir sorumluluk getirir.” anlayışıyla mahremiyetlerin ifşa edilmemesini talep, karşıdakilere sorumluluk yükleyebilmektedir.

Öyleyse İslâm dininin özel hayatın gizliliğine temel bir insan hakkı olarak yaklaştığı söylenebilir.¹⁰ Nitekim hukukî ve ahlâkî kaynaklarda yer alan bu hakkın korunması, gözetilmesi ve özel alanın mahremiyetine dair ihlallerin gerçekleşmemesi için alınan tedbirler yukarıda zikredilen naslar çerçevesindeki düzenlemelerden bazılarıdır. Mahremiyet hakkını ihlal eden, insanların kişilik hakkı ve onurunun zarar görmesine sebep olanlara ta‘zîr cezası¹¹ ve manevi tazminat cezasının verilmesini içeren hükümler¹² de mahremiyet ilkesinin önemini kanıtlar niteliktedir. Burada mahremiyetle ilgili zikredilen kurallar ile ihlal edilmesi durumunda devreye giren yaptırımların hem ahlâkî hem de hukukî işlevselliği olan düzenlemeler olduğu açıkça görülmektedir.

Fertlerin özgürlük alanı genişledikçe mahremiyet alanının daraldığı söylenebilir. Ferdin kendi iradesiyle özel hayatına dair bir bilgiyi ifşa etmesi buna örnek olarak verilebilir. Söz gelimi özgürce bir paylaşımında bulunan fert aslında kendi eliyle kendi özel alanını daraltmaktadır.¹³ Dolayısıyla mahremiyet ihlalleri her zaman başkasının müdahalesiyle değil, bilakis kişinin isteğiyle gerçekleşen gönüllü ifşa yoluyla da olabilmektedir.

Mahremiyet modern hukukta kişilerin yalnız başına kalabildikleri,

(Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1993), “Edeb”, 57; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “Birr”, 28-34; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba‘ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “Birr”, 85; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Hudûd”, 5; Ebû Abdullah, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 2/274, 4/421, 424, 5/279; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edeb”, 37.

¹⁰ Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, 7.

¹¹ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 689-691; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *Kitabü'l-ihdiyâr li-ta'lili'l-muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2002), 93; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 551; Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, 215.

¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/271-275; Daha geniş bilgi için bk. Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, 219-220.

¹³ Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/1 (Kış 2003), 185.

istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşulda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alanı ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade etmektedir. Bu tanımlama mahremiyetin kaynağı açısından değerlendirildiğinde; mahremiyet alanına dair kararların bizzat kulun iradesiyle belirlendiği bir anlayışa sevk etmesi yönüyle İslâmî perspektiften uzak olduğu görülecektir. Çünkü ahlâkî olduğu kadar hukukî sınırları da ifade eden mahremiyet, İslâmî anlayışta sadece bireyin tekeline bırakılmayıp, sınırları Allah tarafından belirlenmiş bir alanı içerisine almaktadır.

Özetlemek gerekirse İslâm hukukuna göre mahremiyet temel insan hakkı ve şahsiyet hakkıdır.¹⁴ Dolayısıyla bütün insanlar dil, din, ırk, cinsiyet, makam, mevkii ayrımı olmaksızın mahremiyet hakkına sahiptir. Kişinin özel hayatının kendi rızası olmadan, başkaları tarafından gözetlenmesi, araştırılması ve başkalarıyla paylaşılması kişilik haklarına saldırıdır.¹⁵ Zira kişilik haklarının başkaları tarafından ihlal edilmesi hukuken yasaklanmıştır.

Öyleyse insanların sahip olduğu hakların Allah'ın onlara bir lütfu olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Söz konusu hakların korunması için İslâm hukukunda birtakım kurallar bulunmakta ancak bu hakları içine alan mahremiyet kavramının klasik hukuk kitaplarında özel bir tabirle geçmediği görülmektedir.¹⁶ O halde bu kavram, bilişim teknolojilerindeki gelişmeler dikkate alınarak güncel fıkıh kitaplarımızda tüm yönleriyle ele alınmalıdır.

1.2. Sosyal Medya

Allah Teâlâ Bakara Sûresi 142. âyetinde, dilediğini dosdoğru yola ileteceğini beyan etmektedir. Buradaki dosdoğru yol ifadesi “her türlü aşırılıktan uzak, adaletli, ölçülü, ılımlı ve dengeli bir yol, bir inanç ve yaşama biçimi” anlamına gelmektedir. Bir sonraki âyette ise “vasat (örnek) ümmet” ifadesi yer almakta ve aynı şekilde ifrat ve tefritten uzak kalarak inancında, ahlâkında ve her türlü davranışında doğru, dürüst, adaletli olmayı başaran dengeli fertler ve toplumlar oluşması kastedilmektedir. Çağımızda, ifrat ve tefritten uzak, ölçülü olunması gereken zeminlerden biri de sosyal medya platformlarıdır. Sosyal medya kavramı içeriği kullanıcılar tarafından oluşturulan her türlü ağ siteleri, bloglar ve görsel içerikli paylaşım araçlarının hepsini ifade eder.¹⁷ Yeni medya ismiyle de anılan sosyal medya bilgisayar, internet ve mobil teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan,

¹⁴ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri I-III*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1992), 3/186.

¹⁵ Abdullah Kahraman, “Fikhî Perspektiften Sırrın İfşası”, *Mahremiyet Hayatın Sırları ve Sınırları*, ed. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 82.

¹⁶ Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, 57.

¹⁷ Nagihan Tufan Yeniçiftçi, *Sosyal Medya Facebook ve Twitter Motivasyonlar* (Konya: Literatürk Akademi, 2017), 113.

kullanıcıların etkileşimde bulunurken zamandan ve mekândan bağımsız interaktif şekilde iletişim kurabildikleri sanal medya ortamıdır. Medyanın bir çeşidi olarak sosyal medya kavramıyla hayatımıza girmiş olan sosyal ağ siteleri, bazıları için bir başkasıyla dostluk kurma ve iletişim, bazıları için reklam ve tanıtım aracı, bazıları için ise kitleleri yönlendirme ve propaganda aracı olarak her kesimden kullanıcısıyla yaşamın vazgeçilmezleri arasında yerini almıştır.¹⁸

Sosyal medyayı oluşturan sosyal ağ sitelerinin en önemli özelliği açık ve özgür olduğunun¹⁹ düşünülmesidir. Kişilerin seçtikleri içerikleri yine kendi isteğiyle paylaşabildiği bir ortam sunan bu ağlarda fertler, bilgi ve görsel paylaşımını özgürce yapabilmekte, başkasının yaptığı paylaşıma erişebilmekte ya da paylaşımlar üzerine yorum yapabilmektedir.

Sosyal ağların, insanların çevresiyle olan iletişimlerinde yüz yüze kurdukları iletişimden daha etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Zira yapılan bazı araştırmalar bunu destekler niteliktedir. *We Are Social* tarafından hazırlanan “Digital 2020 Global Overview” raporuna göre dünyada 4,54 milyar kadar kişi internet kullanmakta olup bunlardan 3,8 milyar insan aktif sosyal medya kullanıcısıdır.²⁰ Yine “Digital 2020 in Turkey” ismiyle *We Are Social* ve *Hootsuite* tarafından yayınlanan 2020 yılı raporuna göre ülkemizde bir önceki yıla nazaran %4,2’lik artışla 54 milyon sosyal medya kullanıcısının olduğu belirtilmiştir.²¹ Aynı raporda ülkemizde en çok kullanılan sosyal medya platformunun Youtube olduğu, onu Instagram, Whatsapp ve Facebook’un takip ettiği belirtilmiştir. Twitter, Snapchat ve LinkedIn’in ise günümüzde en çok kullanılan diğer sosyal medya platformları olarak sıralanmıştır.

2. İSLÂM HUKUKUNDA MAHREMİYETİN BOYUTLARI

Fitratın bir gereği olan hayâ ilk insandan bu yana geçerli ve gerekli bir duygudur. Hz. Havva ve Hz. Âdem’in avret yerlerinin açılması üzerine hayâ edip hemen örtünmeye çalışmaları²² bunun ilk örneklerinden biridir. Hayâ duygusunun sonuçlarının en belirginini kişide utanma halini meydana getirmesidir. Bu duygu kendisi için özel ve aynı zamanda değerli olanı saklama, örtme, gizleme, kapatma ve başkalarıyla paylaşmamaya özen gösterme şeklinde tezahür ederek, kişinin sırrını ifşa etmeme anlayışına

¹⁸ Ümit Sanlav, *Sosyal Medya Savaşları* (İstanbul: Hayat Yayın Grubu, 2014), 13.

¹⁹ Asiye Kakırman Yıldız, “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi”, *Bilgi Dünyası Dergisi* 13/2 (2012), 530.

²⁰ *We Are Social (WAS)*, “Digital 2020: 3.8 Billion People Use Social Media” (Erişim 31 Ekim 2020).

²¹ *Dijilopedi*, “2020 Türkiye İnternet Kullanımı ve Sosyal Medya İstatistikleri” (Erişim 30 Ekim 2020).

²² el-A’râf 7/22.

sahip olmasını sağlar.²³ Dolayısıyla kişinin bedenini, meskenini ve özel bilgilerinin korumasının gerekliliği de aslında fitri bir duygudur.

Örtünme, bedenin değerini korumak için gerekli bir olgudur. Örtü ile beden başkalarının görüşüne, bakışına hatta bilgisine kapanır. Beden üzerinde, sahibinin dışında bir başkasının tasarrufla bulunmasına engel olunur. Dolayısıyla Allah'ın insana ihsan ettiği bedenin değerine layık bir duruş sergilenmiş olur. Mahremiyetine dikkat etmesi halinde insan, bedenini herkesin tasarrufla bulunabileceği normal bir eşyadan ayırarak dokunulmaz kılmış olmaktadır.²⁴

Fıkıh usûlündeki *makâsîdü's-şeriâ* yaklaşımına göre insanın canı, malı, aklı, nesli ve dini dokunulmazdır ve muhafaza edilmelidir. İslâm'ın ana gayelerini içeren üçlü tasnifin²⁵ temeli Cüveynî tarafından atılırken, talebesi Gazzâlî ise bunları "*zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât*" şeklinde sınıflandırmıştır.²⁶ Buna göre yukarıda saydığımız beş esas zarûriyyât kapsamında olup toplumsal hayatın dirlik ve düzeni için vazgeçilmezdir. İnsanın onur ve şerefini korumak aynı zamanda bunları güvence altında tutmaktadır. Özellikle canı ve nesli korumak konumuz olan mahremiyetle doğrudan bağlantılı olup canın dokunulmaz kılınması, insanın saygıya değer olması yani mükerrem olmasıyla ilişkilidir. Mükerrem kılınan insana yüklenen bu ahlâkî değer onu hukukî anlamda dokunulmaz hale getirmektedir. Sözü edilen hukukî dokunulmazlık "muhterem" kavramıyla ifade edilir. Dolayısıyla insan sahip olduğu muhteremliği muhafaza görevini bizzat üstlenmişken aynı zamanda dışarıdan gelecek zararlardan da hukuken korunmuş olmaktadır.

İslâm dininin kişiye tanıdığı en temel haklardan biri mesken dokunulmazlığı hakkıdır. Hiç kimsenin izni olmaksızın evine girilememesi, evinde arama yapılamaması, ev eşyalarına el konulamaması ve benzeri konuları içeren mesken dokunulmazlığı, birlikte yaşama ahlâkının doğal bir gerekliliğidir. Kur'ân-ı Kerim'de başkalarının evine izni ve rızası olmadan girilmemesi²⁷ ile Hz. Peygamber'in "*Hiç kimsenin izinsiz olarak bir başkasının evinin içine bakması helâl değildir. Eğer bakarsa (eve) girmiş demektir...*"²⁸ gibi uyarıları meskenlere giriş çıkışın belli edep kuralları dâhilinde yapılması gerektiğini gösterir. Buradaki amacın meskenin aile ve fertleri için huzur

²³ Kahraman, "Fıkıhî Perspektiften Sırrın İfşası", 79.

²⁴ Huriye Martı, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti", *Beden Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan (İstanbul: Açılım Kitap, ts.) 240-241.

²⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* (Devha: Abdülazîm ed-Dîb, 1399), 2/913-914, 923-958, 1338.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Hamza b. Zühayr (Medine-i Münevvere, ts.) 2/ 481-483.

²⁷ en-Nûr 24/27-28; el-Ahzâb 33/53.

²⁸ Buhârî, "İsti'zân", 11; "Diyât", 15; Tirmizî, "Salât", 148; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/280.

kaynağı olma vasfının korunması ile toplumsal huzur ve barış ortamının sağlam temeller üzerinde oturtulması olduğu dikkat çekicidir.

İslâm medeniyetinde meskenin fiziksel özellikleri ile içinde yaşanan toplumun hassasiyetlerini barındıran medeniyet arasında bir bağlantı olduğu görülür.²⁹ Nitekim Osmanlı medeniyetindeki bazı uygulamalar bunu doğrulamaktadır. Mecelle'nin 1202. maddesindeki "Bir kimse kendi arsasına yaptığı evde komşusunun avlusunu gören bir pencere açamaz." ve 1205. maddesinde "Kişi meyve toplamak için ağaca çıkmadan önce komşularına haber vermek zorundadır." hükümleri bu konuya örnektir. Ayrıca Osmanlı döneminde pencerenin önüne sarıçiçek konulması o evde hasta birinin olduğu ve o sokakta gürültü yapılmaması gerektiği anlamına gelirken, pencerenin önünde kırmızı çiçek olması ise o evde gelinlik çağında bekâr kız olduğu ve evin önünde küfürlü konuşmaların yapılmaması gerektiği anlamına gelmektedir.³⁰ Kapıların üzerinde yer alan iki tokmaktan birinin kapağına erkek geldiğini gösterir şekilde kalın, diğersinin ise kadın geldiğini gösterir şekilde ince olması o dönemdeki mahremiyet olgusu konusunda bize bilgi vermektedir.

Teknolojik gelişmelerle birlikte sosyal dönüşümün hız kazandığı modern dünyada mesken sakinlerinin birçok yönden olumsuz manada etkilendiği gözlemlenmiş ve aynı mekânda birbirinden bağımsız kendi dünyalarında yaşayan fertlerin arttığı ifadeleri gündeme gelmiştir. Geniş aileler günbegün azalarak yerini çekirdek aileye bırakmış, oturma odaları süreç içerisinde aile büyüklerinin kalabalıktan ve gürültüden kaçabildikleri muhtemel bir alanı oluşturmuştur.³¹ İletişim algısı değişen toplumun mahremiyet algıları da hızla dönüşmüş, bu dönüşümden evlerin mimari yapısı da nasibini almıştır. Neticede İslâm medeniyetinde bazı hassasiyetlerle inşa edilen meskenlerin yerini mahremiyet kurallarına çok da riayet edilmeyen çoklu dairelerden oluşan apartman ve site gibi yapıların aldığı görülmektedir.

Geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde mahremiyet algısındaki değişim ve dönüşümün olumsuz etkilerinden, aile ve fertlerinin mahremiyetinin korunabilmesi adına Allâh Teâlâ'nın Hz. Peygamber örneğinde mü'minleri eğitmesi hatırlanmaya değerdir. Hz. Peygamber Zeynep binti Cahş ile evlendiği gün tebrik ve ikramlar bittiği halde bazıları Allah Resulü'nün odasında sohbet etmeye devam etmiştir. Hz. Peygamber'in

²⁹ Nevzat Aydın, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Mesken Mahremiyetinin Korunmasına Yönelik Esaslar", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 2/296.

³⁰ Mustafa Yıldırım, "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 2/430.

³¹ Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", 190.

bu durumdan rahatsız olup kendini dışarı atması üzerine ilk hicab âyeti olarak nitelenen Ahzâb Sûresi 53. âyet nazil olmuştur.³² Aile fertlerinin birbirlerinin yanına girerken izin istemesine dair gelen Nûr Sûresi 58 ve 59. âyetler mahremiyet hususundaki hassasiyeti pekiştirir niteliktedir. İşaret edilen âyetlerde ailenin çocuklarıyla evin hizmetçilerinin, diğer aile fertlerinin odalarına ve özel mekânlarına girip çıkarken dikkat etmesi gereken hususlara dair açıklamalar yapılmaktadır.

Bunlara karşın insanların mahremiyet anlayışlarında gözlenen bazı değişimler kendi istekleri ile kendilerini ve evlerini ifşa etmesine, böyle yapmalarında da hiçbir sakınca görmemesine sebep olmuştur. Oysaki Hz. Peygamber, *“Bir kimse kapısı açık bırakılmış (veya giriş kısmında perde olmayan) bir eve uğrar da (içeriye) bakarsa kabahat onda değil, ev sahibindedir.”*³³ sözüyle mesken mahremiyetini koruma konusunda hem hane sahibine hem de topluma sorumluluk yüklemiştir. Bu nebevi yaklaşım mesken mahremiyeti hususundaki bakış açımızı genişletmektedir. Başkalarının evlerine izinsiz bakmanın uygun olmadığı gibi, ev sahibinin de olası bir mahremiyet ihlaline sebebiyet vermemesi için gerekli tedbirleri alması gerektiği vurgulanmaktadır.

Mahremiyet bağlamında değerlendirilen gizlilik hakkı da İslâm hukukunda temel insan hakkıdır. Şahsa ait özel bilgi ve belgelere herhangi bir suç unsuru olmadığı sürece izinsiz müdahale edilmemesi gerekir. Hz. Peygamber’in izinsiz olarak bir başkasının mektubunu okumayı men etmesi bu konuya örnek teşkil etmektedir.³⁴ Günümüzde internet ve basın yayın yoluyla gerçekleştirilen bilgi mahremiyetine dair ihlallerin bu kapsamda değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Söz konusu ihlallerin kişilerin namus, iffet ve onurunu zedeleyecek boyutlara ulaşması durumunda hukuki yaptırımların kaçınılmaz olduğu bir gerçektir.

3. MAHREMİYET VE SOSYAL MEDYA

Günümüz insanının vazgeçilmezleri arasında yer alan sanal ortamda zaman zaman sınırların aşıldığı, fertlerin kendilerine ilişkin her ne varsa paylaştığı müşahade edilmektedir. Böylece sanal ortamın öznesi ve zamanla da nesnesi haline geldikleri görülmektedir. Bu bağlamda özel bilgi ve alanlar özel olmaktan çıkarak değersizleşmekte ve buna bağlı olarak kişiler sahip oldukları değerleri yitirebilmektedir. Değerlerin aşınması toplumsal yapının bozulması unsurunu beraberinde getirmektedir.

Sefer Kalaman tarafından kaleme alınan “Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği” başlıklı çalışmada yer alan sonuçlar,

³² Müslim, “Nikâh”, 93.

³³ Tirmizî, “İsti’zân”, 16.

³⁴ Ebû Dâvûd, “Salat”, 358 (1485, 1489).

Türkiye’de sosyal medya ve mahremiyet dönüşümü hakkında bilgi vermektedir. Örneklemi 15 yaş ve üzeri 5000 Facebook kullanıcısının oluşturduğu çalışmanın verilerine göre araştırmaya katılanların mahremiyetlerine dair paylaşımları yüksek çıkmaktadır. Facebook paylaşımlarının mahremiyet ifşası olup olmadığı hususunda sorulan sorulara puanlama yapılmış ve şu sonuçlar ortaya çıkmıştır: 52,4 puanla katılımcıların Facebook’ta eşi, sevgilisi, akrabaları ve arkadaşları hakkında iltifat, sevgi, aşk ya da sitem içeren yazılar paylaştığı belirtilmiştir. Özel hallerini (denizde veya havuzda çekilmiş görsellerini) Facebook’ta paylaşmakta sakınca görmeme puanı 48,6, ev ortamındaki görsellerini paylaşma puanı 58,3, önemli anlarına ait görsel ya da bilgileri paylaşma puanının ise 68,6 olduğu görülmüştür.³⁵ Çalışmanın sonuçlarına göre; katılımcılar Facebook’ta kendilerine özel bilgi ve görsellerini paylaşırken rahatsızlık duymamakta ve bu sebeple mahremiyetlerini ifşa etme düzeyleri yüksektir.

2019 yılında yapılan başka bir çalışmada X, Y ve Z kuşakları özelinde sosyal medyanın mahremiyeti ne yönde etkilediğine odaklanılmış olup sosyal medya üzerinde yaşanan mahremiyet değişimleri incelenmiştir. Bir doktora çalışması³⁶ olarak yapılan araştırmada 1625 X, Y ve Z kuşağı kullanıcısına hem yüz yüze hem de online anket uygulanmıştır. Katılımcıların %28,2’si X kuşağından (39 yaş ve üzeri), %45,2’si Y kuşağından (19-38 yaş), %26,6’sı ise Z kuşağından (18 yaş ve altı) oluşan bireylerdir. Sosyal medyada yapılan paylaşımların kuşaklar açısından değerlendirmesine bakıldığında, Y kuşağı katılımcıların “kişisel bilgilerin çoğunun”, “önemli anlarına ait fotoğraf, video ve yazıların”, “eşi, sevgilisi, akrabası vs. hakkında duygusal içerikli yazıların”, “eşi, sevgilisi, çocuğu, akrabası ile birlikte olduğu fotoğraf ve videoların”, “eşi, sevgilisi, arkadaşı, dostu ya da akrabası tarafından alınan/verilen hediyelerin” paylaşımlarının, anlamlı düzeyde daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Z kuşağı katılımcıların “denizde ya da havuzda çekilmiş fotoğrafların” ve “evde çekilmiş fotoğraf veya videoların” paylaşımları, anlamlı düzeyde daha fazladır. Y ve Z kuşağı katılımcıların “yiyecek/içecek fotoğraflarının” ve “gittiği eğlence mekânlarıyla ilgili” paylaşımları, X kuşağı katılımcıların paylaşımından anlamlı düzeyde daha fazladır. X kuşağı katılımcıların “dini inancı ile ilgili” ve “siyasi görüşü ile ilgili” paylaşımları, Y ve Z kuşağı katılımcıların paylaşımından anlamlı düzeyde daha fazladır.

³⁵ Sefer Kalaman, “Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği”, *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Ocak/Şubat/Mart 2017), 16.

³⁶ Elif Kütükoğlu, *Sosyal Medyadaki Mahremiyet Algısının Belirlenmesi: X, Y ve Z Kuşakları Üzerinde Bir Araştırma*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 176-196.

Yine aynı çalışmada katılımcıların sosyal medya sitelerini kullanırken kişisel mahremiyetiyle ilgili kaygı düzeyleri değerlendirilmiştir. Buna göre X kuşağı katılımcıların sosyal medyada yapılan paylaşımlara ilişkin kaygı düzeyi, Y ve Z kuşağının kaygı düzeyinden; Y kuşağının kaygı düzeyi de Z kuşağının kaygı düzeyinden anlamlı düzeyde daha yüksektir. Bu bağlamda kaygı düzeyi en az olan kuşağın Z kuşağı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların sosyal medya paylaşımlarında en çok kaygı duydukları hususlar arasında 'kimlik hırsızlığı'ndan sonra 'kendisiyle ilgili fazla kişisel bilgi toplanması'nın olduğu tespit edilmiştir.

3.1. Sosyal Medya ve Mesken Mahremiyeti

Sosyal medya platformlarında tanık olduğumuz meselelerden biri kullanıcıların meskenlerindeki özel hallerini, kendilerine ait bazı bilgi, belge ve görsellerini yine kendi rızalarıyla paylaşması sebebiyle mahremiyet alanlarının alenileşmesidir. Oysa kendi meskenini ikinci, üçüncü kişilere açmamak ve özel yaşamını ifşa etmemek öncelikle kişinin kendi üzerine düşen bir sorumluluktur. Kişinin sorumsuzluğu beraberinde yine kendisi tarafından gönüllü ifşayı gündeme getirmektedir.

Genel olarak gözden kaçırılmaması gereken husus, gerçekleşmesi durumunda hem bireyin kendisine hem de topluma zarar veren mahremiyet ihlalinin sadece ahlâkî olmaktan çıkıp hukukî olmaya başlamasıdır. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de yer alan "Zarâr-ı âmmı def için zarâr-ı has ihtiyar olunur." şeklindeki 26. maddeye göre, toplumsal bir zararı def etmek için ferdi zararlar göze alınır. Bu kaide sosyal medya paylaşımları açısından değerlendirildiğinde kişinin yaptığı paylaşımlar onun ailesine, etrafındaki diğer insanlara ya da dolaylı olarak da olsa topluma zarar veriyorsa ihlali yapan açısından hukuki sorumluluklar başlamış demektir. Bu sebeple insan kendi sınırları ve mahremiyetleri üzerinde sınırsız bir tasarruf hakkına sahip olmamalıdır.³⁷

Mecellenin "Zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur." şeklindeki 22. maddesine göre bir kimse evine sonradan bir pencere açmak istediğinde oradan komşusunun ev halkının görünmeyeceği şekilde açması gerekir.³⁸ Mecellenin 1202. maddesine göre gayr-i müslim komşusunun da mesken mahremiyetine dikkat etmek zorunda olduğu beyan edilmiştir.³⁹ Bu maddeler ışığında diyebiliriz ki bir kimse mesken mahremiyetini ihlal edecek şekilde komşusunun mevcut penceresinin ışığını kesmek veya ev halkının sıklıkla kullandığı mutfağını, bahçesini görecektir şekilde pencere açmak gibi⁴⁰

³⁷ Kahraman, "Fıkhi Perspektiften Sırrın İfşası", 88-89.

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/82.

³⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2168.

⁴⁰ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları,

davranışlarda bulunamaz.⁴¹

Zikredilen kaideler ışığında İslâm medeniyetine bakıldığında kişisel mahremiyeti ve aile mahremiyetini önceleyen bir yaklaşım görülmektedir. Konutların inşasından, sokak, cadde, mahalle ve şehir planlamalarına varıncaya kadar sosyo-kültürel hayatın insanın saygınlığı üzerine kurgulandığı bir ortamın varlığı söz konusudur. Oysaki günümüzde modernite ile birlikte kentleşmenin getirdiği birtakım mahremiyet ihlalleri sonucu özel hayatın gizliliği bağlamında mesken mahremiyetinin yeterince muhafaza edilemediği görülmektedir. Modern insanın yaşam alanları olan apartman ve sitelere mahremiyet penceresinden bakıldığında, katlar arası ses yalıtımının zayıf olması, binalar arası mesafenin az olması gibi birtakım mahremiyet ihlallerini barındırıyor olması günümüzde konutların inşasında mahremiyet ilkelerine yeterince riayet edilmediğini gözler önüne sermektedir. Neticede bu denli değişen ve dönüşen mahremiyet algısıyla hareket eden insan, bir başkasının meskenindeki mahremiyetine gerek gerçek hayatta gerekse sanal alemde şahitliğinden rahatsız olmayacak duruma gelebilmektedir.

3.2. Sosyal Medya ve Bilginin Güvenilirliği

Sosyal medya paylaşımları hususundaki bir başka husus bu platformlarda paylaşılan bilgilerin güvenilirliği konusudur. Her türlü bilginin hiçbir kontrolden geçmeden sunulduğu bu mecrada yanlış ve yanıltıcı beyanda bulunmak, nefret söylemleri içine girmek ve iftira atmak kolaylaşmaktadır.⁴²

Yakın zamanda yazılı ve görsel basına yansıyan bir olay⁴³ sosyal medyada paylaşılan her bilginin güvenilirliğini sorgulamadan hareket edilmemesi gerektiğini kanıtlar niteliktedir. Olaya şahit olan bir veya birkaç kişi tarafından kayda alınarak, olaya konu olan kişilerin rızası alınmadan sosyal medyaya servis edilen video görüntüsünde, bir kızın annesini, kendisine ayakkabı almadığı için merdivenlerden ittiği iddia edilmektedir. Sosyal medyada paylaşıldıktan sonra hızla yayılan bu video üzerinden oluşturulan bir hashtag ile çok sayıda kişinin tepkisini dile getirdiği görülmektedir. Sözgelimi genç bir kızın toplum vicdanında kabul görmesi imkânsız bir hatasını kesin ve güvenilir bir bilgiye sahip olmadan kimliğini açık ederek yorumlamak, onun ve ailesinin rencide olmasına sebep olabilir

1968) 21.

⁴¹ Mecelle'de Muamelât-ı Civâriyye başlığı altında yer alan mesken mahremiyeti ile ilgili 1198. madde ile 1212. maddeler ve açıklamaları için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/2160-2176.

⁴² M. Raşit Akpınar, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/3 (2017), 496.

⁴³ *Sabah Gazetesi*, "Sosyal Medya Bu Son Dakika Haberini Konuşuyor: İsteddiği Ayakkabısını Almayan Annesini Merdivenden İtti!" (Erişim 1 Kasım 2020).

mi sorusunu akla getirebilmektedir. Yaşanan bu olayın sonucunda kendisini yeterince mağdur hisseden bir annenin, rızası olmadan kayda alınan ve sosyal medyada paylaşılan/yorumlanan bu görüntü karşısında kendisinin ve ailesinin mahremiyet hakkının hiçe sayıldığı sonucunu doğurabilmektedir. Söz konusu görüntüler üzerinden kesin olmayan bilgilere dayanarak yapılan yorumlar sonucunda görüntüleri kayda alan, görüntüye konu olan veya bu durumdan etkilenen kişilerin karşılaşabileceği mağduriyetler, İslâm hukuk sisteminin mahremiyeti koruyan kaidelerinin ehemmiyetini tekrar tekrar hissettirir nitelikte olduğu söylenebilir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus bu gibi olaylarda hukuki yaptırımların gerekliliğidir. Fert ve toplumun menfaatini korumak amacıyla İslâm Ceza Hukukunda bazı düzenlemeler getirilmiştir. Mahremiyet hakkını ihlal edene, insanların kişilik hakları ve onurlarının zarar görmesine sebep olana ta'zîr cezasının⁴⁴ uygulanması gerekliliği bu hükümlerdendir. Bir kimsenin Müslüman kardeşine (bu özellikler onda bulunmadığı halde) fasık, kâfir, alçak manasında habıs, hırsız gibi kişilik hakları ve onurunu zedeleyen, hakaret içeren lakaplar kullanması ta'zîr cezasının uygulanmasını gerekli kılmaktadır.⁴⁵ Zira bu gibi davranışlarla kişi, karşısındakini rencide etmiş ve onuruna leke sürmüş olmaktadır. Nitekim İslâm hukukunda, bu gibi eylemleri gerçekleştiren kişiye, yaptığı yanlıştan dönmesi adına ta'zîr cezasının verilmesi söz konusudur.⁴⁶ Başkası hakkında yalan haber yayarak ona iftira atmak söz konusu ferdin kişilik haklarına saldırı niteliği taşımaktadır. Böylece iftiraya maruz kalan kişiyle birlikte topluma da zarar veren bu konu sadece ahlâkî anlamda değerlendirilemez. Dolayısıyla hukuki boyuta ulaşan bu gibi durumlar İslâm hukukunun ta'zîr cezaları bölümünde yerini almalıdır.

İslâm hukukunda ta'zîr cezasına tabi suçlardan kul hakkı kapsamına dahil olan kısmının, takibi şikâyete bağlı suçlardan olduğu bilinen bir durumdur. Dolayısıyla bireysel düzeydeki mahremiyet ihlallerini bu kapsamda değerlendirmek uygun olacaktır. Ancak fukahadan bir kısmı "kul hakkına tabi suçlarda da Allah hakkının bulunduğu" kanaatine sahiptir.⁴⁷ Bu durum hakaret suçlarını takibi şikâyete bağlı suç olarak niteleyen ve suçun "nitelikli suç" olmasını hâkimin re'sen dava açmasına gerekçe sayan TCK 125. maddesindeki hukuki yaklaşımla benzeşmektedir. Dolayısıyla mahremiyet

⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, 215; Mevsilî, *Kitabü'l-ihityâr*, 4/114.

⁴⁵ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyirayn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 661; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümmam es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/333.

⁴⁶ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 5/333; Mevsilî, *Kitabü'l-ihityâr*, 4/114; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-Bahreyn*, 661.

⁴⁷ Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/201.

ihlallerini, özü itibariyle bireyin doğrudan şahsını ilgilendiren ve hem takibi şikâyete bağlı olan hem de şikâyet ortadan kalksa bile kamu davasına dönüşen suçlar içerisinde ele almakta sakınca olmadığı düşünülebilir. Kamu düzeninin temin edilmesi adına devletin bu yöndeki hukuki yaptırımları daha etkin hale getirmesinin yanında bu hususlarda genel ahlâk kurallarının toplumda kalıcı hale gelmesinin önemi izahtan varestedir.

3.3. Sosyal Medyanın Aile Mahremiyetine Etkisi

Dijital çağın etkisiyle anonimleşen bireysellik tarzları ortaya çıkmakta, ortak alan diyebileceğimiz kamusal alanda mahremliğini koruması gereken konular daha fazla gündeme gelmektedir. Dijital çağın sunduğu bazı imkânlar aile ve cinselliğe dönük mahremiyetin ifşasına yol açmaktadır.⁴⁸ Yıldırım'a göre son zamanlarda ülkemizde ve dünyada aile ilişkilerinde mahremiyet ifşa edilmeye başlanmıştır.⁴⁹ Birbirlerine doğum günü, evlilik yıldönümü gibi sürprizler yapan ve bunları sosyal medya platformlarında paylaşan eşlerin gündemi oldukça meşgul ettiği görülmektedir. Eşler arasında muhabbeti arttıran ve yeri geldiğinde Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği bu tür jestlerin -evet aile içerisinde muhabbeti arttırabildiği- toplumda eşlerin birbirinden olan beklentisini artırdığı da göz ardı edilmemelidir. Bu durum beklentilerinin kendi ailesinde karşılanmadığını düşünen eş sayısının artmasına sebep olmakla beraber aile mahremiyetinin ifşa edilmesine de sebep olabilmektedir.

Günümüzde hamileliğinin ilk anından itibaren bebeğinin belki de en özel halini herkese açık bir şekilde sosyal medya hesabından paylaşan ebeveynler görülmektedir. Gönüllü ifşanın bir parçası durumunda olan bu paylaşımlar bazı ülkelerde çocuk hakları bağlamında sakıncalı bulunmuş ve yasaklamalar getirilmiştir. BBC'nin haberine göre, Fransız hukukçular çocuklarının fotoğraflarını sosyal medyada paylaşan ebeveynleri uyarmıştır.⁵⁰ Hukukçulara göre sosyal medyada fotoğrafı paylaşılan çocuklar büyüdüklerinde ailelerine "özel hayatın gizliliğini ihlal" davası açabilir. Zira Fransız kanunlarına göre ebeveynler, çocuklarının rızaları olmadan fotoğraflarını paylaştıkları için "gizlilik hakkını ihlal etmekten" suçlu bulunmaları halinde, bir yıl hapis ve 45 bin euro para cezasına çarptırılabilir. Sosyal medyanın sadece iletişim kurmayı değil, sistemde paylaşılan verilerin saklanması ve gerektiğinde de kullanıcılara sunulmasını sağladığı⁵¹

⁴⁸ Hüseyin Köse ed., *Medya Mahrem Medyada Mahremiyet Olgusu ve Transparan Bir Yaşamdan Parçalar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 96.

⁴⁹ Ergün Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Yayınları, 2011), 121-139.

⁵⁰ *BBC Türkçe*, "Çocuklar, Facebook'ta Fotoğraflarını Paylaşan Ailelerine Dava Açabilir", (Erişim 1 Kasım 2020).

⁵¹ Lokman Cerrah, "Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2016), 72-73.

düşünülürse, ileride bu durumdan hoşlanmayan çocukların yukarıda bahsi geçen haklarını aramaları muhtemel tartışma konuları arasına girecektir.

İslâm hukukunda “Hidâne” başlığında yer alan çocuğun bakımını üstlenenler tarafından korunması ve gözetilmesi hakkı, çocuğun fiilen bakımını ve terbiyesini kapsamaktadır.⁵² Sosyal medyada çocukların görselleri paylaşarak yapılan gönüllü ifşa, çocuğun ihmal ve istismarına kapı aralayan bir durum olması bakımından çocuk hakkı ihlalidir. Dolayısıyla çocuğun ihmal ve istismardan korunması için öncelikle ailenin sonra da devletin bir mahremiyet hukuku geliştirmesi ve buna riayet etmesi önem arz etmektedir.

3.4. Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Boşanmalara Etkisi

2019 Ocak ayında basına düşen “Çok tartışılacak karar! Facebook paylaşımı dayaktan daha ağır...”⁵³ başlıklı bir haberde evli bir kadının Facebook hesabında yabancı bir erkekle samimi bir şekilde çekilmiş fotoğraflarını paylaştığı ve onunla yazıştığı, bunun sonucunda, kadının evli olduğu erkeğin kadına şiddet uyguladığı belirtilmiştir. Mahkemeye intikal eden ve çiftin boşanmasına sebep teşkil eden bu olayda, Yargıtay Hukuk Genel Kurulu verdiği kararlar kadını daha ağır kusurlu saydığını belirtmiştir. Burada davalı kadının davranışının daha ağır kusur içerdiğine karar veren mahkeme, kadının yaptığı davacı erkeğin kişilik haklarına saldırı niteliğinde olduğuna, bu nedenle de davalı erkeğin manevi tazminatı hak ettiğine hükmetmiştir. Toplumun farklı kesimleri tarafından çeşitli boyutlarıyla çokça tartışılması gereken bu olayda çalışmamızı ilgilendiren taraf mahremiyet ihlallerinin doğurduğu sonuçlardır.

Bahsi geçen olay İslâm hukuku açısından değerlendirildiğinde, kadının “açık bir hayasızlık” yapması gibi hoş olmayan davranışları karşısında, kocanın öncelikle marufa göre hareket etmesi öğütlenmektedir.⁵⁴ Eğer buna rağmen evliliğin devamı sağlanamazsa da karşılıklı haklara saygı gösterilerek güzellikle ayrılmaları tavsiye edilmiştir.⁵⁵ Burada gözden kaçmaması gereken husus sanal ortamdaki bu ihlalin gerçek hayatta gerçekleşen ihlalden hiçbir farkı olmadığıdır. Buna göre kocasının sanal ortamda da olsa evlilik hukukuna uygun hareket etmeyen karısına gerekli hukuki tasarrufları uygulama hakkının olması söz konusudur.⁵⁶ Aynı durumda naşiz kocaya da uygulanabilecek hükümler Maliki mezhebinin

⁵² Ali Bardakoğlu, “Hidâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/467.

⁵³ *SGK Rehberi*, “Çok Tartışılacak Karar! Facebook Paylaşımı Dayaktan Daha Ağır”, (Erişim 1 Kasım 2020).

⁵⁴ en-Nisâ 4/19.

⁵⁵ et-Talâk 65/1-2, 6-7.

⁵⁶ en-Nisâ 4/34.

görüşü doğrultusunda düzenleme yapan 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-u Âile Kararnâmesi'nde mevcuttur. Kararnâmenin 130. maddesine göre, eşler arasında ortaya çıkan bir geçimsizlik kendi aralarında çözüme kavuşamaz ve eşlerden biri mahkemeye başvurursa hâkim iki tarafın ailelerinden birer hakem tayin eder.⁵⁷ Bu hakemler eşlerin arasını düzeltmeye çalışır da başarılı olamazsa kusurun kimde olduğu tespit edilmeye çalışılır. Kusurlu tarafın koca olduğuna kanaat getirilirse hakemlerden oluşan aile meclisi⁵⁸ tefrik kararı verir.⁵⁹ Maliki mezhebinin içtihadının esas alındığı bu maddeye göre kadın da boşanma talebinde bulunabilecektir. Bu konu Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından değerlendirilmiş, kurul karar ve mütalaalarında yerini almıştır. Buna göre evli bir kadın, evliliğin hukuken getirdiği görev ve yükümlülükleri yerine getirmeyen veya kendisine karşı kötü muamelede bulunan kocası için mahkemeye başvurup evliliğini bitirmeyi isteme hakkına sahiptir. Eğer mahkeme eşlerin ayrılmaları yönünde karar bildirecek olursa, mahkemenin verdiği bu kararlar dinî hükümlere göre, bir bâin talak meydana gelmiş olmaktadır.⁶⁰

3.5. Sosyal Medya ve Kişilik Haklarının İhlali

Kişilerin rızası alınmadan yapılan paylaşımlar sosyal medyadaki hak ihlalleri arasında sayılabilir. Yargıtay'ın son günlerde gündeme gelen emsal kararı çalışmamızda savunduğumuz sosyal medyada gerçekleştirilebilen kişilik hakkı saldırısına bir örnektir.⁶¹ Twitter üzerinden kendisine hakaret edildiğini öne süren bir vatandaş internet yoluyla kişilik haklarının ihlalini sebep göstererek 1. Asliye Hukuk Mahkemesi'ne başvurarak manevi tazminat isteminde bulunmuştur. Mahkeme ise davalının sosyal medyada paylaştığı sözlerin davacıyı kastederek söylendiğinin kanıtlanamadığı gerekçesiyle davanın reddine karar vermiştir. Davacının temyiz istemi üzerine devreye giren Yargıtay 4. Hukuk Dairesi davalının Twitter hesabı üzerinden yazdığı ifadelerde, "Davacının ismini belirtmemiş olmasına rağmen isnatların mahiyetinden davacıyı kastettiği anlaşıldığından somut olayda matufiyet şartı gerçekleşmiştir." diyerek önceki kararın bozulmasına oy birliği ile karar vermiştir. Burada matufiyetten kastın, yayın yolu ile kişinin şeref ve haysiyetine veya özel yaşamına dolayısıyla kişilik haklarına saldırı olduğu ifade edilmiştir.

⁵⁷ Kararnâmenin 130. Maddesinin açıklaması için bk. Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 55-56; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/374.

⁵⁸ Çeker, *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnâmesi*, 99-100.

⁵⁹ Yılmaz Yurtseven, "1917 Tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2, (2003), 247.

⁶⁰ *Diyanet İşleri Başkanlığı*, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", (Erişim 1 Kasım 2020).

⁶¹ *Hürriyet Gazetesi*, "Sosyal Medyada İsim Vermeden Hakaret Etmişti! Yargıtay'dan Çok Önemli Karar", (Erişim 1 Kasım 2020).

Son günlerde basında yer alan bir başka haber, kişilik haklarını ihlal edici nitelikteki sosyal medya paylaşımlarının sebep olabileceği hadiselerin ne tür bir boyut kazandığının acı gerçeğidir. Basında yer alan haberde⁶² bir genç kızın erkek kardeşi tarafından gerçekleştirilen cinayete kurban gittiği belirtilmektedir. Haberde genç kızın eski sevgilisi olarak adı geçen şahsın, genç kızın bir süredir görüşmediği ailesinin yaşadığı yerin Facebook sayfasında, genç kızın fotoğrafı ile birlikte uygunsuz mesajlar paylaştığından söz edilmektedir. Bu mesajların söz konusu Facebook sayfasında herkese açık şekilde paylaşılması sonucunda tahrik olduğunu ifade eden erkek kardeşin, yanına aldığı silahla kız kardeşini öldürdüğü ifade edilmektedir. Çok acı bir şekilde sonuçlanan bu olayın İslâm dininin esasları doğrultusunda değerlendirilmesi ve toplumun maruz kaldığı ahlâkî çöküşün önüne bir an evvel geçilmesi gerekmektedir. İslâm'a göre kimse kimsenin canına kastedemez.

Söz konusu olaylar değerlendirildiğinde, çalışmamızın başından beri toplumda giderek kaybolmaya devam ettiğini ifade ettiğimiz mahremiyet sınırlarının, ne derece hayati bir ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken mesele İslâm'ın öngördüğü mahremiyet hukukunu sosyal medyada da hafife almamanın gerekliliğidir.

SONUÇ

Ferdi ve toplumsal hayatın yaşanılır kılınmasında önemli bir yeri olan mahremiyetin, güncel tartışma konuları arasına girdiği görülmektedir. Nitekim günümüzde özellikle internetin etkisiyle fertlerin mahremiyet alanını daraltan pek çok gelişme yaşanmıştır. Burada önemsenmesi ve unutulmaması gereken husus mahremiyetin kaynağıdır. Zira İslâm inancına göre kul Allah'a karşı sorumludur. Modern hukuktaki tanıma bakıldığında ise kişilerin mahremiyet alanlarının belirlenmesinde daha çok kendi kararının etkili olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle günümüz şartlarında mahremiyete yönelik ihtiyacı karşılayan yeni tanımların geliştirilmesi, bu tanımların İslâm hukuku bağlamında sınırlarının çizilmesi ve ihlal edilen mahremiyetler üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir. Dolayısıyla klasik fıkıh kitaplarında genellikle aile hukuku konularının ele alındığı bölümlere ek olarak özellikle "özel hayatın gizliliği" anlamında bir tabirle söz konusu bu kavramın yerini alması gerekmektedir.

Hayatın neredeyse merkezine alınan sosyal medyanın kullanımında dikkat edilmesi gereken hususların özellikle hukuki zeminde ele alınması gerekmektedir. Zira Müslüman her alanda olduğu gibi sosyal medyada da Müslümanca bir duruşa sahip olmalıdır. Dolayısıyla ilâhî buyruklar

⁶² *Hürriyet Gazetesi*, "Son Dakika Haberler: Melek Aslan Cinayetinde Dram Çıktı! İğrenç Mesajlarla Facebook'tan Cinayet Planı. 3 Ayrı Kimliği Var", (Erişim 1 Kasım 2020).

doğrultusunda çizilmiş olan özel alanın günümüz mahremiyet ihlalleri karşısında yeniden inşa edilmesi için öncelikle kendimizden başlayarak toplumda eleştirel bir sosyal medya okuryazarlığı oluşturulması elzemdir. Elde ettiğimiz bilgilere göre; güncel meselelerden olan sosyal medyada mahremiyet ihlalleri konusunda fıkhi anlamda kapsamlı bir çalışmanın olmaması, çalışmamızın çıkış noktasıdır.

Sosyal medya platformlarında müşahade edilen bazı paylaşımlardaki mahremiyet ihlalleri hem kadın hem de erkek için beden mahremiyeti konusunu gündeme getirmiştir. Kadın ve erkek için vücutlarında örtülmesi emredilen yerler naslarla belirlenmiş, İslâm hukuku âlimleri tarafından da bu konunun üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Buna göre kadın ve erkeğin avret yerlerini örtmesi farz, bir başkasının avret yerlerine bakması da haramdır. Gerçek hayatta geçerli olan bu sınırlar sanal âlem için de aynı ölçüde geçerlidir. Dolayısıyla kadın ve erkeğin sosyal medya ortamlarındaki görünürlüğünün hukuki zeminde ele alındığı bir sosyal medya ilmihalinin oluşturulması önemli bir ihtiyaçtır.

Bazen gönüllü bazen de dışarıdan müdahale ile gerçekleşen bir başka ifşa, meskenlerde mahremiyet konusu olabilecek bazı bilgi ve görsellerin sosyal medya ortamına servis edilmesidir. Neticede internet ve sosyal medyanın sunduğu imkânlarla ifşasına şahit olunan özel alanların sorumluluklarını çalışmamızda adı geçen Mecelle kaideleri kapsamında, İslâm hukuku perspektifinde yeniden değerlendiren kaynakların artması gerekmektedir.

Bir başka önemli mesele dijital çağın sunduğu bazı imkânlar vasıtasıyla, aileye yönelik birçok unsurun alışık olunanın aksine herkese açık şekilde yaşanmasıdır. Belki de kendi görsellerini mahrem görerek çocuklarının en sevimli hallerini sosyal medyaya tekrar tekrar servis eden bir kullanıcı profili bu konuya örnek teşkil etmektedir. Her türlü istismarın yaşanabildiği günümüzde özellikle çocuklara ait bilgi ve görsellerin sanal ortamda herkesin kullanımına sunulması, söz konusu mahremiyet ilkelerinin karşısında yer almakta ve çocukların ihmal ve istismardan korunma hakkını hiçe saymaktadır. Dolayısıyla bundan sonra yapılacak İslâm hukuku çalışmalarında sosyal medyada çocuk haklarının korunmasına dair bölümlerin yer alması önem arz etmektedir.

Aile içi ve eşler arası ilişkilere etkisi bağlamında gözden kaçırılmaması gereken husus ise eşler tarafından sanal ortamda gerçekleştirilen ihlalin, doğurduğu sonuç açısından gerçek hayatta yapılan ihlalden hiçbir farkı olmadığıdır. Kanaatimizce henüz İslâm Aile Hukuku metinlerinde göremediğimiz bir başlık olan sanal ortamda yaşanan ihlaller ve doğurduğu sonuçların yazılı metinlere girmesi gerekmektedir.

Öncelikle bir sosyal medya ahlâkının oluşması, sonrasında hukuki

sorumlulukların gözden geçirilmesi adına bu tarz çalışmalar sürdürülmelidir. Fakat her an doğrudan bir denetimin sağlanmasının çok güç olduğu bu mecrada en önemli tedbir, kişinin kendi mahremiyet alanını bizzat kendisinin oluşturması ve öncelikle kendi kendini denetlemesidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Akpınar, M. Raşit. "İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya". *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/3 (2017), 493-509.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aydın, Nevzat. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Mesken Mahremiyeti-nin Korunmasına Yönelik Esaslar". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağla-mında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/281-299. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/467-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/201. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- BBC Türkçe. "Çocuklar, Facebook'ta Fotoğraflarını Paylaşan Ailelerine 'Dava Açabilir'". Erişim 1 Kasım 2020. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/03/160302_facebook_ebeveynlere_uyari
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1968.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cerrah, Lokman. "Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2016), 72-73.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*. Devha: Abdülazîm ed-Dîb, 1399.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-u Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 1 Kasım 2020. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/861/koca-evlilikin-gerekerini-yerine-getirmiyorsa-kadin-bosanma-talebinde-bulunabilir-mi>
- Dijilopedi, "2020 Türkiye İnternet Kullanımı ve Sosyal Medya İstatistikleri", Erişim 30 Ekim 2020. <https://dijilopedi.com/2020-turkiye-internet-kullanimi-ve-sosyal-medya-istatistikleri/>
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Gazzâlî, İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Hamza b. Zühayr. Medine-i Münevvere: b.y. ts.

- Göçmen, Tuba Livberber. *Toplumsal Yaşamda Bireyin Mahremiyet Yönelimleri: Sosyal Ağ Kullanıcıları Üzerine Bir Saha Araştırması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, ts.
- Hürriyet Gazetesi. "Son Dakika Haberler: Melek Aslan Cinayetinde Dram Çıktı! İğrenc Mesajlarla Facebook'tan Cinayet Planı. 3 Ayrı Kimliği Var". Erişim 1 Kasım 2020. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/son-dakika-haberler-melek-aslan-cinayetinde-dram-cikti-igrenc-mesajlarla-facebooktan-cinayet-planı-3-ayri-kimligi-var-41644526>
- Hürriyet Gazetesi. "Sosyal Medyada İsim Vermeden Hakaret Etmmişti! Yargıtay'dan Çok Önemli Karar". Erişim 1 Kasım 2020. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/sosyal-medyada-isim-vermeden-hakaret-etmisti-yargitaydan-cok-onemli-karar-41209386>
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Darû's-Sadîr, 2010.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-Kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyirayn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kahraman, Abdullah. "Fıkhi Perspektiften Sırrın İfşası". *Mahremiyet Hayatın Sırları ve Sınırları*, ed. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kahraman, Abdullah. "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/30-45. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)*. Ankara: Ebâbil Yayınları, 2008.
- Kalaman, Sefer. "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği". *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2017), 11-27. <https://toad.edam.com.tr/sites/default/files/pdf/mahremiyet-olcegi-toad.pdf>
- Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri I-III*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1992.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Köse, Hüseyin (ed.). *Medya Mahrem Medyada Mahremiyet Olgusu ve Transparan Bir Yaşamdan Parçalar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kütükoğlu, Elif. *Sosyal Medyadaki Mahremiyet Algısının Belirlenmesi: X, Y ve Z Kuşakları Üzerinde Bir Araştırma*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti". *Beden Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan. 240-241. İstanbul: Açılım Kitap, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *Kitabü'l-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Öğüt, Salim. "Mahrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/388-389. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Sabah Gazetesi. "Sosyal Medya Bu Son Dakika Haberini Konuşuyor: İsteddiği

- Ayakkabısını Almayan Annesini Merdivenden İtti!". Erişim 1 Kasım 2020). <https://www.sabah.com.tr/yasam/2020/06/04/son-dakika-haberi-istedigi-ayakkabisini-almayan-annesini-merdivenden-itti-tepkiler-cig-gibi-buyuyor>
- Sanlav, Ümit. *Sosyal Medya Savaşları*. İstanbul: Hayat Yayın Grubu, 2014.
- SGK Rehberi. "Çok Tartışılacak Karar! Facebook Paylaşımı Dayaktan Daha Ağır". Erişim 1 Kasım 2020. <https://sgkrehberi.com/haber/138515/cok-tartisilacak-karar-facebook-paylasimi-dayaktan-daha-agir.html>
- TCK, Türk Ceza Kanunu (Kanun No. 5237). *Resmi Gazete 25611* (12 Ekim 2004). Erişim 1 Kasım 2020. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- WAS, We Are Social. "Digital 2020: 3.8 Billion People Use Social Media". Erişim 31 Ekim 2020. <https://wearesocial.com/blog/2020/01/digital-2020-3-8-billion-people-use-social-media>
- Yeniçikti, Nagihan Tufan. *Sosyal Medya Facebook ve Twitter Motivasyonları*, Konya: Literatürk Akademi, 2017.
- Yıldırım, Ergün. Toplumsal Değişme Sürecinde Aile. *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. İstanbul: Açılım Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Mustafa. "Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açından Mahremiyet". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/411. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yay., 2015.
- Yıldız, Asiye Kakırman. "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi". *Bilgi Dünyası Dergisi* 13/2 (2012), 530.
- Yurtseven, Yılmaz. "1917 Tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2003).
- Yüksel, Mehmet. "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/1 (2003).
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 2004.

EBÛ HANİFE'NİN RE'YİNİ HADİS İLE TEMELLENDİRMESİ VE UYGULAMAYA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Abū Ḥanīfa's Grounding his Ra'y in Ḥadīth and Some Examples of its Applications

Selahattin AYDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
Assist. Prof., Kayseri University Faculty of Develi Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Kayseri, Turkey
selarayd@yahoo.com.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15.09.2020
Kabul Tarihi / Accepted: 04.03.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

📄 Atıf / Cite as: Aydemir, Selahattin. "Ebû Hanîfe'nin Re'yini Hadis İle Temellendirmesi ve Uygulamaya Dair Bazı Örnekler". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 95-119.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939278>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EBÛ HANİFE'NİN RE'YİNİ HADİS İLE TEMELLENDİRMESİ VE UYGULAMAYA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Öz

Ebû Hanîfe farklı medeniyetlere beşiklik eden, siyasî ve itikâdî meselelerde ihtilafın merkezi olan ve hadis uydurmanın yoğun olduğu Irak bölgesinde dünyaya gelmiştir. Orada temel dinî bilgileri alarak ilimde derinleşmesi, fıkıh meclisinde talebe ve hoca olarak içtihat alanında uzmanlaşması ve ticaretle iştigal ederek sosyal yapının dinamik yönüne şahit olması onun meselelere karşı bakış açısının çok boyutlu olmasına ve pratik çözümlere yönelmesine katkı sağlamıştır. O, zaman ve mekânın etkisiyle ortaya çıkan sorunların çözümünde hadislerin muradını anlama adına akla ağırlık verdiği için onları yorumlaması, kimi zaman hadise aykırı görüşlerde bulunduğu şeklinde değerlendirilmiş ve bu durum kendisine karşı aşırıya varan ithamların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin re'ye başvurduğu meselelerde o konuya dair nakledilen bazı hadislere zahiren muhalefet ettiği görülmekle birlikte onun görüşünü ortaya koyarken meseleleri diğer rivayetler üzerinden temellendirmiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Bu yüzden onun, problemler karşısında çözüm üretirken hem re'yi sebebiyle muhalif kaldığı hadisi hem de görüşünü belirlerken esas aldığı rivayeti bir arada sunan örneklerin tespit edilmesi, Ebû Hanîfe'nin hadise menfi yaklaşım gösterdiği iddiasının gözden geçirilmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber, Sünnet, Re'y, İctihat.

Abû Hanîfa's Grounding his Ra'y in Ḥadīth and Some Examples of its Applications

Abstract

Abû Hanîfa was born in the region of Iraq which had been a cradle of various civilizations, a centre for con-flicts over political and creedal issues, and where ḥadīth concocting was common-place. The fact that he deepened his knowledge in Islamic fields there by receiving basic religious education, he got his ijtiḥad expertise as being both a learner and a lecturer at fiqh councils and he witnessed the dynamic side of social life by doing trades facilitated him to gain a multifaceted perspective towards matters and contributed to his approach towards practical solutions. He, in the name of understanding what ḥadīths meant, attached weight to reason to provide solutions towards problems arisen because of space and time. His interpreta-tions of them were sometimes regarded as heresy and this situation caused an eruption of extreme allega-tions against him. However, it could be thought that Abû Hanîfa seemingly opposed to some ḥadīths nar-rated regarding that specific topic in the issues he consulted ra'y. In contrast, it should not be disregarded that he might have grounded the issues in other narrations while putting forth his arguments. Therefore, both the ḥadīth to which he opposed due to his ra'y while providing solutions towards problems and the narration on which he predicated his argument will be presented together. The identification of these ex-amples will contribute to the review of the assumption that Abû Hanîfa approached ḥadīth in a negative way.

Keywords: Ḥadīth, Abû Hanîfa, Prophet Muhammad, Sunnah, Ra'y, Ijtiḥad.

GİRİŞ

Ebû Hanîfe, sahâbe ve tâbiîn arasında meseleleri çözme hususunda fikhî yaklaşımı temsil eden anlayışı¹ devam ettirmiş, geliştirmiş, sistematik hale

¹ Hz. Ömer, Ali, Âişe, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi hadisler üzerinde tefakküh etmeleriyle öne çıkan

getirmiş ve İslâm düşünce tarihinde önemli yer tutmuş özgün ve çok yönlü bir şahsiyettir. Buna karşın lafzî yaklaşımı esas alanlar, *selef-i sâlihîn* kabul edilenlerin yolundan sapma anlamı taşıyabilecek her türlü gelişmeye karşı direnç göstermişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, nas diye ifade edilen Kur'ân ve Sünnet'i her Müslüman gibi dinin iki temel kaynağı kabul etmesine rağmen hakkında rivayet bulunan bazı konularda içtihadta bulunması süregelen anlayışı sarstığı için toplumun belli bir kesimi tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu reaksiyonun sosyal hayatta karşılık bulması için hadis merkeze alınmış ve Ebû Hanîfe'nin rivayet bulunan konularda onları ihmal ederek kıyas ve istihsan benzeri yöntemlerle re'ye başvurduğu iddiası öne çıkarılmıştır.

Resûlullah, vahiy alması itibariyle dinî, yeni teşekkül eden İslâm toplumunu idare etmesi yönüyle dünyevî bütün konularda yol gösterici rolü kendisinde barındırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı sonrası gelen idarecilerin bu iki alanda Müslümanlar üzerinde otoriteyi benzer bir şekilde yakalama imkânı söz konusu olmamıştır. Ayrıca fetihlerle birlikte çeşitli milletlerle karşılaşılması ve yeni ihtiyaçların ortaya çıkması farklı yaklaşımlara kaynaklık etmiştir. Yabancı milletlerle etkileşimin gerçekleştiği dönemlerde onların kültür ve medeniyetlerinin tesirine karşı İslâm düşüncesinin özgünlüğünü koruma adına rivayeti ön plana çıkaran bir anlayış gelişmiştir.² Yine nasların sınırlı ancak zaman ve mekâna bağlı ortaya çıkan gelişmelerin sınırsız olması sebebiyle hayatın, dinî taleplere uygun olarak tanzim edilmesini düşünenler içtihadın gerekliliğini savunmuşlardır.³ Fikhî yaklaşım denilen bu anlayışta Resûlullah'tan gelen hadislerin, Müslüman toplumların yaşadığı zaman ve zemine bağlı olarak bireyin birikimi ve tecrübesi çerçevesinde yorumlanması gayretleri ortaya çıkmıştır. Yani Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetleri ihmal veya göz ardı edilmemiş aksine onlara dayalı çıkarımlara başvurulmuştur. Ancak Allah Resûlü, peygamber olmasının yanı sıra yönetici, hâkim, öğretici, komutan, imâm, baba ve eş gibi rollere binaen yaptığı fiillerin bağlayıcılığına yönelik farklı yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Hatta Allah Resûlü'nün Kureyza oğulları üzerine gönderdiği birliğe, ikinci namazının kılınmasına dair ifadelerinin zahirini esas alanlar olduğu gibi o tasarrufun maksadını anlamaya çalışan

sahâbîler hadislerin rivayeti yanında onların mana ve maksatlarına vakıf olmaya çalışmışlardır. Bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 192-199, 384-385; Zekeriyâ Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 125-126. Tâbiîn arasında re'y yaygın olmakla birlikte "Rabîâtü'r-re'y" olarak bilinen Rabâ b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) öne çıkmaktadır. Bilgi için bk. Arif Ulu, *Tâbiünün Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 184-195.

² Salahattin Polat, "İsnadlı Rivayet Metoduyla Yazılmış İslam Klasiklerini Okuma Sorunu", *Uluslararası Klasığı Yeniden Düşünmek Sempozyumu* (İstanbul: y.y., 2004), 19.

³ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y.: Müessesetü'l-Halebî, 1431), 2/4; Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilafı: Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 13, 387.

yaklaşımlar da görülmüştür.⁴ Fıkhî eğilimi devam ettiren Kûfe ekolü ve Ebû Hanîfe ile talebeleri, sünneti göz ardı etmeden Allah Resûlü'nün icraatlarını sınıflama ve buna bağlı yorumlama anlayışına sahip olmuşlardır. Böylece ehl-i hadis ve ehl-i re'y gibi bir tasnifin hicrî ikinci asrın başlarında söz konusu olabileceği ifade edilmekle birlikte belli bir sürecin yaşandığı da anlaşılmaktadır.⁵

Sosyal hayatın her alanında inananlarına rehberlik yapan Resûlullah'ın uygulamaları, tercihleri ve tavsiyelerinin vahiy kaynaklı olup olmadığı zaman zaman sahâbe tarafından sorulmuş ve dinî bir emir olmadığına farklı seçimler yapılmıştır. Hz. Peygamber'in kabağı yemesi ya da keleri yememesi sevip sevmemesiyle; nalın/ayakkabı ile namaz kılıp kılmaması ondaki necasetle; hüküm verirken uzlaştırma isteğinin kabul görüp görmemesi insanların özverisiyle; savaşta mekân seçimi görüşlerini alıp almaması harp tekniğiyle; aile meselelerinde tavsiyede bulunması karşısındaki çiftlerin bunu kabul edip etmemesi birbirlerine sevgileriyle ilgilidir.⁶ Başka sıralanabilecek diğer örnekler de dinî alanın dışındaki tasarrufların bağlayıcılığında farklı yaklaşımların olabileceğine işaret etmektedir. Bu misallerin bazılarında da anlaşılacağı üzere dünyevî alandaki bazı uygulamalarda verilen hükümler kişi ve topluma yararı öcelelemektedir. Aralarında farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte sahâbenin sosyal ve siyasal alanda Resûlullah'ın hangi tasarruflarının sünnet olup olmadığını göz önünde bulundurarak çözüm aradığı⁷ ayrıca özgüvenle hadislerde cevabını bulamadıkları hususlarda onun otoritesini sarsmadan fikir ve görüş beyan ettikleri anlaşılmaktadır.⁸

Ehl-i re'y bu anlayışı devam ettirmiş, bir konudaki hüküm illetlerinin akılla kavranacağını savunarak yeni meselelerde nassa dayalı içtihat metodunu geliştirmiştir.⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, vuku bulmuş ya da bulmamış hatta hayal edilmiş meselelerde bile içtihatla bulunarak hüküm vermesi onu nazarî hukukta öncü kılmıştır. Bu yöntemi benimsemeye çevre, örf, hoca ve anlayış farklılıklarının etkili olması¹⁰ yanında sünnetin

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), "Salâtü'l-havf", 3. İbn Kayyim (ö. 751/1350), iki eğilimi "lafzî esas alanlar zahirilerin, içtihatla bulunanlar mana ve kıyas ehlinin selefi" şeklinde açıklamıştır. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemin* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 2/355.

⁵ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları* (İstanbul: Akdem yayınları, 2011), 25.

⁶ Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 43-44.

⁷ Yûsuf el-Karadâvî, *es-Sünne masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 49.

⁸ Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 121-150.

⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431), 2/144-149. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 302-310.

¹⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*

bağlayıcılığı, mevsûkiyeti ve rivayetin aidiyeti hususunda bazı farklı yaklaşımları etkili olmuştur.¹¹ Bu yüzden İslâm dünyasında sınırlı şaz görüşler dışında herkesin sünneti ikinci kaynak kabul ettiği gibi Ebû Hanîfe de bu görüşte olmakla beraber onun hadislerin sübutu, âhâd haberi kabul şartları¹² ve rivayetleri kullanırken yaptığı tercihlerde farklı bir usûl benimsediği görülmektedir.¹³ Bu yöntemde gücünü Kur'ân'dan alan sünnetin bağlayıcılığı esas alınmakla birlikte akıl ve maslahatın göz ardı edilmediği anlaşılmaktadır. Hadisi re'y ve içtihadında kaynak aldığıнын belirlenmesi onun, menkûlü ihmal ettiği değil makulü görüşüne dâhil ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Ebû Hanîfe'nin usûl ile ilgili günümüze ulaşan mevcut bir eseri olmadığı için, onun Hz. Peygamber'in uygulamalarına dair bir tasnif çalışmasına da toplu olarak ulaşma imkânı olmamaktadır. Ancak rivayetlerle ilgili yaptığı içtihat örnekleri üzerinden onun hadislerde var olan şer'î hükümlerin illet keyfiyetini yani istihrâc yöntemini nasıl tatbik ettiğini tespit etmek mümkün hâle gelmektedir. Yine bu durum, öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin re'yleri hakkındaki değerlendirmeleri üzerinden de belirlenmektedir.¹⁴ Kısacası Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili görüşleri büyük ölçüde öğrencileri ve müntesipleri yoluyla edinildiği gibi, uyguladığı sistem çoğu zaman öğrencileri tarafından nakledilen eserlerden temin edilmektedir.¹⁵ Bu bilgiler tespit edilip Ebû Hanîfe'nin hadisi esas alarak re'yini belirleyen örneklerle işaret edilmesi "*Ebû Hanîfe'nin meseleleri*

(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 55-62.

- ¹¹ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin el-Bağdâdî, *el-Intisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* (Beyrût: Dârü'l-Lu'lue, 1428/2007), 15-16. Örneğin Cessâs ve Serahsî Resûlullah'ın fiillerinin bağlayıcılık ifade etmediği için mutlak olarak tâbi olunmayacağını ifade etmişlerdir. Ebû Bekr Ahmed b. Alf er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3/231-232; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/144-149. Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis - Debusi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 131-135.
- ¹² Ebû Hanîfe, uyguladığı usûlde meşhur ve ma'rûf sünnet ile haber-i vâhid arasında ayrıma giderek âhâd haberler için sıkı şartlar sürmesi sünnete itibar etmediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 67; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/319; Zâhid Kevserî, *Fikhu ehli'l-'Irak ve hadîsühüm* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 36.
- ¹³ Ebû Hanîfe'nin Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahâbe görüşlerinden birini alacağı sıralamasını yaptıktan sonra tâbiîn gibi kendinin de içtihat edebileceği düşüncesi onun deliller hiyerarşisine işaret etmektedir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Yahyâ b. Maîn ve kitâbühü't-târîh* (Mekke: y.y., 1399/1979), 4/63-64. Bu görüşüyle onun muhafazakâr bir anlayışa sahip olduğu düşünülebilir. H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ankara, 2002), 144; Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin re'y fikhî, nasları makul yorumla geliştirip, dinî metnin reyle ilişkisinde denge kurması yanında serbest re'y hareketini muhafazakâr çizgiye çekerek döneminde ilgi odağı olmuştur. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/2.
- ¹⁴ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ankara, 2002), 38.
- ¹⁵ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 62-72.

*çözümünde hadislerin asla önemli bir rol oynamadığı*¹⁶ gibi iddiaların aşırıya kaçan yorumlar olduğu görülecektir.

1. EBÛ HANİFE'YE HADİS ELEŞTİRİSİ

Ehl-i sünnet içinde iki farklı eğilim gösteren ehl-i hadis ve ehl-i re'y, ana kaynaklarının Kur'ân ve sünnet olduğunu belirtmelerine rağmen ehl-i hadis, ehl-i re'yi eleştirirken hakkında hadis bulunan meselelerde dahi re'ye başvurduklarını iddia etmektedir. Buna karşın ehl-i re'y içtihadı başvurulan konularda bile nassın ışığında görüş beyan ettiklerini savunmaktadır. Bu durum, iki ekolün metod farklılığına bağlı olarak hadis anlayışlarındaki çeşitliliğin doğru idrak edilmediğinde ehl-i re'yin hadisi ihmal ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Hâlbuki ehl-i re'y haberlere ihtiyatlı yaklaşarak isnad değerlendirmesi yanında Kur'ân'a, sünnete ve akla uygunluğu usûl olarak kabul etmeleri sistematik bir yaklaşım koyduklarına işaret eder. İbn Mes'ûd'un Irak'ta yeni çıkan meselelerde görüşlerini beyan etmesiyle başlayan süreçte Ebû Hanîfe de tesis ettiği müzakere meclislerinde önemli aşamalar kat etmiştir. Bu gelişme ışığında tartışılan konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine hadisler kaynaklık yapmakla birlikte re'ye başvurması sebebiyle kimi zaman ağır tenkide maruz kalmıştır.

Ebû Hanîfe ile ilgili en önemli eleştiri, onun hadislere karşı ihtiyatlı yaklaşımı ve metodu üzerine gelmektedir. Örneğin Evzâî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe'yi tenkit ederken *"Biz onu re'yle hüküm verdiği için kınamıyoruz. Zira biz de re'y ile içtihat yapıyoruz. Ama kendisine hadis nakledildiği halde ona aykırı görüşleri sebebiyle onu kınıyoruz."*¹⁷ demektedir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) de Ebû Hanîfe'ye *"er-Red alâ Ebî Hanîfe"* bab başlığı açarak bazı hadislerle amel etmemesi sebebiyle tenkide bulunmuştur.¹⁸ Örneğin Allah Resulü, Beşîr b. Sa'd'ın oğlu Nu'mân'a köle hediye etmesi üzerine *"Allah'tan sakınınız. Evlatlarınız arasında adaleti sağlayınız."* buyurmuştur.¹⁹ İbn Ebî Şeybe, bu rivayete binaen babanın çocukları arasında adil olmasını bağlayıcı görmüştür. O, Ebû Hanîfe'nin rivayeti fazilet bağlamında telakki ederek *"Önemli değil."* demesini hadise muhalefet olarak değerlendirmiş ve onu eleştirmiştir.²⁰ İbn Hibbân (ö. 354/965) ise Ebû Hanîfe'nin hadis alanında mahir olmaması ve yeterli hadis bilgisi bulunmaması iddiasını ileri sürerek

¹⁶ G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 156.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1393/1972), 52.

¹⁸ Zâhid Kevserî, İbn Ebî Şeybe'nin 125 fikhî meseledeki eleştirileri cevaplamış hatta üç ihtilaflı fikhî konuda "istidrâk" adıyla başlık açarak ayrıntılı bilgi vermiştir. Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüsi an rudûdi İbn Ebi Şeybe alâ Ebi Hanîfe* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000), 235-241.

¹⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 7/278.

²⁰ Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafı*, 113.

onun rivayetleriyle ihticâc edilemeyeceğini savunmaktadır.²¹ Hatta Gazzâlî (ö. 505/1111), tepkisinde bir adım daha ileri giderek Ebû Hanîfe'nin şeriatı altüst ettiği, yöntemi bozduğu ve düzeni değiştirdiğini iddia etmektedir.²²

Ebû Hanîfe fikhî meselelerde içtihatla bulunurken özellikle "hiyel"e başvurduğu iddiası gündeme gelmektedir. Abdullâh b. Mübârek'in (ö. 181/797) "*Kim Ebû Hanîfe'ye ait Kitâbu'l-Hiyel'ine bakarsa Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal, helal kıldığı şeyleri de haram kılmıştır.*" dediği nakledildikten sonra yine onun "*Kim Ebû Hanîfe'nin hiyel kitabından istifade eder veya fetva verirse onun hükmü bâtıldır.*" ifadeleri aktarılmaktadır.²³ Buhârî'nin özellikle *hiyel* bölümünde "*İnsanların bazısı dedi.*" (vekâle ba'du'n-nâs) ifadesiyle Ebû Hanîfe'yi kastetmesi onun da bu kanaatte olduğuna işaret eder.²⁴ İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de "*...Böylece biz de Yûsuf'a plan öğrettik...*"²⁵ âyetini tefsir ederken şeriate muhalif ve dinin asıllarını yok etmediği sürece hile yoluyla hedeflere ulaşmanın caiz olduğunu açıklamaktadır. Peşinden Ebû Hanîfe'nin şeriat ve dinin asıllarına karşı hileye cevaz verdiği iddiasıyla onu itham ederek örnek vermektedir.²⁶

Ebû Hanîfe'ye yönelik suçlamalara karşın örneğin Evzâî ile Abdullâh b. Mübârek arasında geçen şu diyalog bu tür bilgilerin bir kısmına ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Evzâî, İbnü'l-Mübârek'e Ebû Hanîfe hakkında Kûfe'deki bid'atçı diye bahsetmektedir. Bunun üzerine İbnü'l-Mübârek, Ebû Hanîfe hakkında araştırma yapar ve onun kitaplarını okuduktan sonra bazı notlar alır. Bu bilgileri gören Evzâî, "Nu'mân b. Sâbit kimdir?" diye sorar. O da "Irak'ta karşılaştığım bir üstattır." diye açıklar. Bunun üzerine Evzâî, "Bu zat üstün bir âlimdir. Kendisine çok şey sor ve öğren." der. O da "İşte bu üstat, daha önce bid'atçı dediğin Ebû Hanîfe'dir." diye karşılık verir.²⁷ Ayrıca İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe için "O, insanların en fakihidir."²⁸ ifadeleri daha önce nakledilenlerle birlikte

²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1996), 3/63-64.

²² Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min tâlikati'l usûl* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1988), 608.

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Alf b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 13/426-427. Ancak Abdullâh b. Mübârek'in *Kitâbu'l-Hiyel* ilgili sözleri başka eserlerde yer alsada Ebû Hanîfe isminin olmaması dikkat çekicidir. Saffet Köse, "Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2012), 159-161.

²⁴ Buhârî, "Hiyel", 3. Konuya dair değerlendirmeler için bk. Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 120.

²⁵ Yûsuf 12/76.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/94.

²⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l hisân fi menâkibi'l-imami'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrût: y.y., 1403/1983), 33-34.

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/127.

değerlendirildiğinde onun Ebû Hanîfe'yi tanıdıktan sonra kanaatini değiştirdiğine işaret etmektedir. Bu yüzden Ebû Hanîfe hakkındaki iddiaların kavram kargaşası, mezhebî taassup, Hanefî kaynaklara ulaş(a)mama, bazı münferit örneklerin mezhebe mal edilmesi, içtihatların bağlamından koparılması, ince ve keskin kavrayışını her türlü hileyi caiz gördüğü şeklinde anlama gibi sebeplerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²⁹

Ebû Hanîfe'nin kendisine gelen meselelerde problemin illetiyle hadisler arasında kurduğu bağlantı hüküm vermede ve sorunları çözmeye ona kolaylık sağlamıştır. Örnek olarak A'meşe (ö. 148/765) bir mesele sorulduğunda etrafında gördüğü Ebû Hanîfe'ye "Ey Nu'mân, soruyu sen cevapla!" demesi üzerine o: "Bu konuda re'yim şöyle şöyledir." der. A'meşe "Görüşünü neye dayandıryorsun?" deyince o "Senin bize naklettığın hadisten." cevabını verir. Bunun üzerine meşhur olan "Bizler eczacı, sizler doktorsunuz." sözünü söyler.³⁰ Bu yüzden Zebîdî'nin (ö. 1205/1791), "Ebû Hanîfe'nin kıyası, habere takdim ettiğine dair görüşler sahih değildir. Onun bazı âhâd haberleri reddetmesinin gerçek sebebi hadislerin sahihliği için muhaddislere göre sıhhat şartlarına artı koşullar ileri sürmesidir."³¹ ifadesi daima akılda tutulmalıdır. Yine Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere Tehânevî gibi bazı âlimler geçmiş müktesebatı da göz önünde bulundurarak Hanefîlerin fikhî anlayışını yansıtan çok önemli eserler telif etmişlerdir.³²

2. EBÛ HANİFE'NİN HADİS ANLAYIŞI

Ebû Hanîfe, fıkıh anlayışını tatbik eden bir fakih olarak hadise ihtiyaç duymaması veya onu ihmal etmesi mümkün değildir. Ancak fakihler, muhaddislerin hocalarından aldığı rivayetleri sonraki nesle aktarmalarından farklı olarak nakledilen haberleri delil olarak kullanma ve tercihte bulunmaları yönüyle ayrılmaktadır. Fakihin muhtevaya bağlı yorum faaliyeti ön plana çıkabildiği için hadisleri sıhhat değerlendirmeleri bakımından da başka yaklaşımları olmaktadır. Ehl-i hadis ve ehl-i re'y genelinde ayrışan bu yaklaşım tarzında Ebû Hanîfe Kur'ân'a ve akla uygunluk, insanî değerlere verilen öncelik, kolay ve amaca münasip olanı tercih ile örfü ve gelişmeleri dikkate alma gibi kriterleri göz önünde bulundurarak hadislerin içeriğine dayalı bir anlayış geliştirmiştir.³³

Dinin temel kaynağı Kur'ân'ın pratiği olan sünnet yoluyla dinî öğretinin sürekliliği, kapsayıcılığı ve evrensel niteliği Müslümanlara gösterilmiştir. Ancak İslâm âlimleri arasında sünnetin ikinci derece kaynak olduğu kabul

²⁹ Köse, *Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar*, 153.

³⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadhîhî* (Beyrût: Müessesetü'r-Rayyân - Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 2/257.

³¹ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Ukûdu'l-cevâhiri'l-münife fi edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 32.

³² Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen* (Karâçî: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1418).

³³ İsmail Hakkı Ünal, "Ebû Hanîfe ve Hadis", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ankara, 2002), 4-6.

görse de Hz. Peygamber'in uygulamalarının bağlayıcılığı tartışılmalıdır. Resûlullah'ın risâlet görevi yanında diğer konularından birine bağlı olarak gerçekleştirdiği uygulamaların taksimi fetvâ, irşâd, kaza, imamet, hasâis ve cibillî tasarrufu şeklinde kategorik ayrıma tabi tutularak değerlendirilmiştir.³⁴ Fetvâ ve irşâd, kaza ve imamete göre daha bağlayıcı kabul edilmiş ama bazı gruplar dışında hasâis ve cibillî davranışı bağlayıcı nitelikte görülmemiştir. Bu konuda ortaya çıkan yaklaşımlar re'y ve rivayet eğilimi yanında re'ye sınırlı veya çokça başvurma şeklinde de farklılıklar göstermiştir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin hadisler arasında tercihte bulunurken nelerin etkili olduğunu ve içtihadı başvurmasının nedeni, re'yini hadislerle temellendirdiğine dair örnekler üzerinden daha net anlaşılacaktır.

Hız. Peygamber, risâleti tebliğ etmesi yanında hakkında âyet bulunmayan dinî konularda da hükümler koymuştur.³⁵ İslâm düşünce tarihinde Resûlullah'ın içtihadına dair teorik boyutu hakkında ekoller arasında farklı yaklaşımlar olmuştur.³⁶ Ebû Hanîfe'nin bu konudaki düşüncesi kaynaklarda yer almasa da öğrencileri Hz. Peygamber'in içtihat meselesini sünnet başlığı altında incelemeleri bir kısım görüşlerinin re'ye dayandığı şeklinde yorumlanmıştır.³⁷ Bu kabul, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinin daha dinamik bir yapı arz etmesine ve metot olarak geliştirilmesine yol açmıştır. Örneğin Cessâs (ö. 370/981), Hz. Peygamber'in içtihadta bulunmasını birtakım delillerle ortaya koymuş,³⁸ Debûsî (ö. 430/1039) ise toplumsal ihtiyaçların farklılık arz etmesi, zamana ve mekâna bağlı değişim göstermesi sebebiyle vahyin sınırlı, re'yin sınırsız olduğunu ifade ederek aynı minvalde görüş beyan etmiştir.³⁹ Bu yüzden Hanefî mezhebi, Resûlullah'ın vahye bağlı uygulamaları yanında onun içtihat ve istidlali olan sünneti de bilgi kaynağı olarak görmüştür. İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) "O, kendi yanında sahih olan ve sika râviler tarafından rivayet edilen hadisleri ve ayrıca Hz. Peygamber'in en son uygulamalarını dikkate alırdı."⁴⁰ açıklamaları Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerine

³⁴ Hz. Peygamber'in risâlete bağlı tasarrufları ile diğer tasarrufları değerlendirildiğinde risâletin genel (âmm) nitelikli olduğu, diğerlerinin ise özel (hâss) nitelikli olduğu görülmektedir. Bu yüzden kazâ, imâmet ve fetvâ alanlarında sorumluluğun bunlar için gerekli şartlara bağlı olduğu ifade edilebilir. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât* (Beyrût: Dâr ü İbn Affân, 1417/1997), 2/411-412.

³⁵ Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ ettiği gibi örneğin namaz gibi ibadeti tebyin etmiş (Buhârî, "Ezân", 18), aynı nikâh altında hala ve teyzenin haram olması gibi teşrî' de bulunmuştur. Buhârî, "Nikâh", 27; Ehli ilmin icmâsına işaret edilir. Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, 11/27.

³⁶ Şimşek, *Hız. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 126-190.

³⁷ Şimşek, *Hız. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 166-167. Bununla birlikte Hanefilerde, sünnetin büyük bir kısmının ilham ve kalbe ilkâ şeklinde vahyin kontrolü altında olduğu görüşü hâkimdir. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/239.

³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/239-240.

³⁹ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401/2001), 251.

⁴⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî* (Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1417/1997), 262.

bakışını özetler niteliktedir.

Ebû Hanîfe'nin eserlerinde sünnetin sınır ve kapsamını ifade eden bir açıklama net olarak yer almasa da öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Hz. Peygamber'i merkeze alarak sahâbenin söz ve fiillerini de sünnet kategorisinde değerlendirmesi belli bir fikir vermektedir. Hadisin kaynağı açısından hücciyeti farklı olmakla birlikte sahâbe fiilinin Resûlullah'tan tevarüs ettiği düşüncesi, ashâbın tatbikini meşhur hadis kapsamında görülmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Ebû Hanîfe, kendisinin ilmi ve metodu hakkındaki soruya "Hz. Ömer, Ali, Abdullâh b. Mes'ûd ve Abdullâh b. Abbâs"ı örnek göstermesi onun fıkıh anlayışının kaynağına işaret eder.⁴² Bu etkiye işaret eden Dihlevî (ö. 1176/1762), Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını benzer düşüncelerle açıklamaktadır: "Hz. Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi sahâbenin, Resûlullah'ın söz ve fiillerine şahitlik ederek onlardan anladıkları üzerinden hükmü açıklamasına benzetir."⁴³ Bu genel bilgiler ışığında Ebû Hanîfe'nin hadis usûlü anlayışına göre bir mesele hakkında sahâbeden elde edilen haberleri de bir bütünlük içinde ele aldığı ve tercihte bulunduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

Meselelerin çözümünde re'ye ihtiyaç duyulduğunda bazen diğer rivayetlere başvurularak içtihatla bulunulmuştur. Ebû Hanîfe hadislerin zahirine bağlı kalmaktan ziyade mananın maksadına ulaşmayı hedeflemiştir. Haddizatında fıkıh, Resûlullah'tan rivayet edilen bilgiler yoluyla düşüncelyi harmanlama ve yorumla değerlendirme çabasıdır.⁴⁴ Muhalifleri tarafından iddia edildiği gibi hadisi bir tarafa bırakıp arzu ve hevesine uygun kıyas, istihsan, örf ve maslahata başvurduğu iddiası peşin hükümden öteye gidememektedir. Hadise dayalı içtihat örneklerinin bulunması İbn Ebî Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) Ebû Hanîfe ve onu takip edenleri hedef alarak "Re'y sahipleri, yoldan sapmış bid'atçılardır, onlar sünnet ve esere düşmandırlar."⁴⁵ görüşünün altında önyargıların olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Usûl olarak böyle bir yöntemi tercih etmesinde özellikle Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de yaşaması sebebiyle hadislerin kaynağına olan aidiyeti hususunda ihtiyatlı yaklaşım sergilemesinin etkili olduğu söylenebilir. Bu temkinli tutum içtihat yoluyla hüküm koymada aklın devreye girmesini daha belirgin hale getirmiştir.⁴⁶ Bu gerçekleşirken sünnet ve hadise kasıtlı bir muhalefetin olmadığı ama onlarla ilgili tercihinde farklılık olduğu, rivayetleri

⁴¹ Hanefiler meşhur haberin bilgi değerini selef döneminde kabul görmesi ve yaygınlaşması şartıyla mütevâtire yakın görmüşlerdir. Serahsî, *Usûl*, 1/292; Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 89-90.

⁴² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/334-335.

⁴³ Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *Hucetullâhi'l-bâliğa* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1426/2005), 1/228-229.

⁴⁴ Murteza Bedir, *İslâm'ın Yolu: Sünnet* (İstanbul: İSAM, 2013), 29-30.

⁴⁵ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/35.

⁴⁶ Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/432-433.

Kur'ân ve akla arz ederek re'ye daha fazla yer verdiği ve değişken şartları göz önünde tutarak değerlendirmede bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Bu yüzden İmam-ı Şâfiî'nin "*Fıkıh ilminde derinleşmek isteyen kişi Ebû Hanîfe'ye muhtaçtır.*"⁴⁸ sözü toplumun ihtiyaç hissettiği bir dönemde onun bu gereksinime karşılık verebildiği şeklinde yorumlanabilir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde hadislerin etkisi sabit olmakla birlikte, bütün re'yelerinde sadece hadisleri referans aldığı gibi bir iddia elbette söz konusu değildir. Çünkü o içtihat yaparken nasların yanında istihsan, örf, kıyas, maslahat ve zaruret ilkesi gibi diğer metotlardan da istifade etmiştir. Ancak onun hakkında özellikle hadise rağmen kıyas yaptığı iddialarına karşın verilecek iki örnek, aslında onun sünnet ve hadise ne kadar ittiba ettiğine işaret edecektir. Hz. Ali'nin torunu Muhammed el-Bâkır, Ebû Hanîfe'ye "Sen, Hz. Peygamber'in hadislerine muhalefet ediyormuşsun!" demesi üzerine o, "Allah muhafaza!" dedikten sonra aralarında şöyle bir diyalog geçmektedir. Ebû Hanîfe'nin, "Kadın mı erkek mi zayıftır?" sorusuna Bâkır "Kadın zayıftır." demesi üzerine o "Kadın mirasta hakkı yarım, erkeğin ise tamdır. Şayet sadece kıyas ile hüküm verseydim zayıfı koruyarak kadının miras payını artırırdım!" der. Yine Ebû Hanîfe "Namaz mı oruç mu efdaldir?" diye sorar. O, "Namaz daha üstündür." deyince "Şayet kıyasla hükmetseydim, bu üstünlük sebebiyle hayızlı kadınların kılamadıkları namazları eda etmelerini isterdim!" açıklamasında bulunur. Bu konuşmanın sonunda Ebû Hanîfe "Ben Allah Resûlü'nün görüşünü alırım, hadise muhalif görüş beyan etmekten Allah'a sığınırım!" der.⁴⁹ Yine İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'ye elbiseye temas eden meninin kurumasından sonra ovalanması hususundaki görüşünü sorunca o, bunun yeterli olduğunu ifade etmiştir. Bu re'yini Hz. Âişe'den nakledilen "*Ben, Resûlullah'ın elbisesindeki (meniyi) ovalayarak çıkardığımı biliyorum. O, (yıkamadan) onunla namaz kılardı.*"⁵⁰ ve "*Ben, Resûlullah'ın elbisesine buluşan ve kuruyan menisini elbisesinden tırnağım ile kazıyarak çıkarıyordum.*"⁵¹ hadisleri üzerine temellendirmiştir. İmam Muhammed bunun üzerine kan ve pisliğin dokunduğu çamaşırın hükmünü sorunca o, bunun yeterli olmayacağını ifade ettikten sonra onların aralarındaki farkı şöyle açıklamaktadır: "Kıyas yapıldığında ikisi aynıdır. Ama meni ile ilgili eser (hadis) var ve biz böyle kabul ettik."⁵²

Ebû Hanîfe, re'yinde naslardan bağımsız olarak hüküm koymayı değil, önceden var olan nassa veya onların genel ilkelerine dayalı çözümler bulma

⁴⁷ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 93-139.

⁴⁸ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (Beyrût: Dârü Râidi'l-Arabî, 1970), 68.

⁴⁹ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1981), 1/143.

⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrût: Dârü lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Tahâret", 105.

⁵¹ Müslim, "Tahâret", 109.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1433/2012), 1/47.

yöntemini benimsemiştir.⁵³ Ebû Hanîfe'nin "İnsanlara şaşarım, benim sadece re'ye bağlı görüş belirttiğimi söylerler oysa ben rivayeti esas alarak fetva veririm."⁵⁴ demiştir. Yine "Biz bir meseleyi Kur'ân ve sünnete ya da ümmetin ittifak ettiği bir asla dayanarak kıyas ederiz ve içtihadımızı da hali hazırdaki esaslara tabi kılmaya önem vererek yaparız."⁵⁵ ifadeleri onun hadis anlayışını ve metodunu açıklar mahiyettedir. Bu yüzden Ebû Hanîfe, re'yi nassın önüne geçirmemiş ama ihtiyaç hâlinde naslarda bulunmayan bir meselede içtihadı başvurmuştur.⁵⁶

Ebû Hanîfe toplantılarda müzakere ortamını sağlamıştır. "Ebû Hanîfe, mecliste istişare metodunu esas almış ve orada bulunanlara karşı baskın (istibdad) bir rol almamıştır."⁵⁷ ifadeleri de bu tartışma ortamına ve imkânına işaret etmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe, "Bu, görüşümüzdür. Kimseyi bu re'yi almaya zorlamayız. 'Herkes bu görüşü kabul etmelidir.' de demeyiz. Başkasının yanında görüşümüzden daha iyisi varsa buyursun ortaya koysun."⁵⁸ ve "Biliyoruz ki bu bir re'ydir. Ulaşabildiğimiz en iyi re'y budur. Daha iyisine gücü yeten de re'yde bulunma hakkına sahiptir. Biz de ulaştığımız kendi re'yimizi alma hakkına sahibiz."⁵⁹ şeklindeki ifadeleri eleştiri ve tahammül boyutuna işaret etmektedir.⁶⁰ Böylece o, naslar çerçevesinde re'ye başvururken görüşlerinin kesin ve kat'î olmadığını, tenkide açık olduğunu ve güçlü bir delille bu düşüncesinden vazgeçeceğini belirtmektedir. Naslarda imkân verdiği ölçüde kişisel muhakemeyi esas alan ve müstakil hüküm veren Ebû Hanîfe'nin bir meselede hadisin varlığına rağmen başka haberlere binaen farklı içtihat ve kanaatte olduğunu gösteren örnekler konunun daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

3. EBÛ HANİFE'NİN RE'YİNİ HADİSİN BELİRLEDİĞİNE DAİR ÖRNEKLER

Ebû Hanîfe, sırasıyla Kur'ân, Sünnet, sahâbe icmâsı ve içtihadın fikhî anlayışında öncelik sahibi olduğunu kendisi belirtmiştir. Bu kabule rağmen bu asılların verdiği bilgileri anlama ve yorumlama faaliyetinde bütüncül yaklaşmayı tercih etmiştir. Hayatın canlı ve dinamik sürecine uygun olarak bu gayretinde mümkün olduğu kadar akli devreye sokmuş ve deliller arasında tercihlerde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin haber ve âsâra fikhî

⁵³ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", 147.

⁵⁴ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahrülislâm el-Pezdevî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/30.

⁵⁵ Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/74.

⁵⁶ Uzunpostalcı, "Ebû Hanife ve Nasları Değerlendirmesi", 39.

⁵⁷ Zâhid Kevserî, *Fikhu ehli'l-İrak*, 56.

⁵⁸ İbn Abdilberr, *İntikâ'*, 258.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/12.

⁶⁰ Hanefî fakihleri, Ebû Hanîfe'nin fikhî meselelerde görüş değiştirmesini ayırt edici özellik olarak görmüşler ve ilimde gelişme için önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *Mukaddimetü'l-İlâ'ü's-sünen: Ebû Hanîfe ve ashâbühü'l-muhaddisân* (Karâçî: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, ts.), 3/53.

yaklaşımında bulunması onun hadisleri ihmal ettiği iddialarına sebep olmuştur. Bu yüzden birkaç âyetle ilgili örnekler verildikten sonra misaller hadisler üzerinde yoğunlaşacaktır. Aşağıda verilen örnekler sonrasında bu görüşler hakkında daha net yorum ve değerlendirme yapılacaktır.

Örnek 1: Zâninin İtirafından Rücu Etmesi

İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), kişinin Allah hakları (kamu hakları) kapsamına giren had cezalarından biri olan sanığın zina yaptığını itiraf ettikten sonra kişinin itirafından rücu etmesinin hiçbir şekilde kabul görmeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca sanığın ilk beyanı gereği zina fiilinin müeyyidesi olan had cezasının tatbik edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir.⁶¹ Suçunu itiraf etmesi şahadet olarak değerlendirilir ve ikrara bağlı şahadeti bizatihi görme gibi yorumlanarak fiili sabit olur düşüncesiyle o kişiye had cezası uygulanmasını savunur. Böylece Kur'ân'da muhsan ve muhsana ayırımına gidilmeksizin hürlere yüz,⁶² kölelere elli sopa⁶³ haddi uygulanır. Ebû Hanîfe ise bu konuda Mâiz hadisi diye bilinen rivayeti görüşüne delil kabul etmiştir.

*"Mâiz b. Mâlik bir cariye ile ilişkiye girer. Hz. Peygamber'e gelerek suçunu itiraf eder ve kendisine Allah'ın Kitâb'ının hükmünü uygulanmasını ister. Allah Resûlü ondan yüz çevirir ama tekraren bunu dört kez yineler ve sonuçta recm cezası kararı çıkar. Bu kararın uygulama aşamasını düşününce sabretmeyip kaçır ama yakalanarak karar uygulanır. Bu, Resûlullah'a haber verilince 'Keşke bıraksaydınız belki de tövbe eder ve Allah da tövbesini kabul ederdi.' buyurmuştur."*⁶⁴

Ebû Hanîfe, Mâiz'in yaptığını itiraftan rücu etme şeklinde yorumlayarak kendi re'yiine istidlal kabul etmiştir.⁶⁵ Ayrıca Ebû Hanîfe, iki şahidin bir adamın aleyhinde zina ettiğine şahitlik etse ve sanığın da hâkim karşısında suçunu itirafı söz konusu olsa ve hâkim haddin uygulanmasını emrettiğinde kişi yaptığı itiraftan dönse yine de had cezasının uygulanmayacağı görüşündedir.⁶⁶

Örnek 2: Mescid-i Harâm'da Had Cezasının Uygulanması

*"Orada apaçık nişâneler (ve) İbrâhîm'in makamı vardır. Kim oraya girse emniyette olur..."*⁶⁷ Umum ifade eden bu âyete rağmen Ebû Hanîfe çalma ve başkasının organına zarar verme gibi ölüm gerektirmeyen hadlerde Mescid-

⁶¹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (Kâhire: Matbaatü'l-Vefâ, 1357/1938), 156-157.

⁶² en-Nûr 24/2.

⁶³ en-Nisâ 4/25.

⁶⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Riyâd, Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998), "Hudûd", 23.

⁶⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsât* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 30/168.

⁶⁶ Şeybânî, *Asl*, 7/223.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/97.

i Harâm'ın içi ve dışı ayrımının olmayacağı görüşündedir.⁶⁸ Bu re'yinde İbn Abbâs'ın "Kişi Mescid-i Harâm'da had cezasını gerektiren bir suç işlerse ona uygulanır. Ancak Mescid-i Harâm dışında böyle bir suç işler sonra oraya sığınırsa onunla sohbet edilmez, arkadaşlık kurulmaz, yemek sunulmaz ve emân verilmez ki oradan çıkmak zorunda kalsın. Daha sonra yakalanır ve had cezası ona uygulanır."⁶⁹ ve İbn Ömer ile İbn Abbâs'ın "Şayet babalarımızın katilini Mescid-i Harâm'da bulursak onu öldürmeyiz."⁷⁰ mevkûf hadislerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹ Ebû Hanîfe'nin "Umûmî lafız yoluyla elde edilen bilgi husûsî lafız kadar bağlayıcı ve kapsayıcı değildir."⁷² ilkesi ile asıllarda genel ve özel nitelikli lafızlar arasında ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Böylece Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın umum ifadelerini sahâbe görüşleriyle tahsis ettiği görülmektedir.⁷³

Örnek 3: Hayvana İşaret Konulması

İbn Ebî Leylâ, kesilecek kurbanın işaretlenmesi gerektiğini "Hz. Peygamber hedy kurbanlığına gerdanlık taktı ve hayvanına alamet koyup (iş'ar) umre için ihrama girdi."⁷⁴ hadisini delil olarak kabul etmiş ve devenin hörgücünün sol tarafına yapılması görüşünü kabul etmiştir.⁷⁵ Yine sahâbeden de rivayetlerin olduğunu belirterek kurbanlık hayvana iş'ar yapılmasını uygun görmüştür. Ebû Hanîfe ise hayvana gerdanlık takmanın ona değer vereceği, kan ile yapılan işaretlemenin değer verme anlamı taşımayacağı sebebiyle iş'arın hayvana eziyet verdiği düşüncesiyle bedene işaret yapılmamasını savunmuştur. Bu görüşünde "Allah Rasulü, yüze alamet yapılmasını kerih gördü."⁷⁶ hadisini esas almıştır. Hz. Peygamber'in hayvana işaret koyduğuna dair pek çok rivayete rağmen Ebû Hanîfe'nin bu eylemi kerih görmesinde sünnetin amacına uygun olarak hayvanın boynuna takılacak bir nişane ile kaybolmasının ve diğer hayvanlarla karışmasının engelleneceği düşüncesi hâkim olmuştur.⁷⁷

⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İSAM, 1418/1998), 2/313-314.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmî'd-dehri ve hadîsihîf* (Beyrût: Dârü'l-Hıdr, 1419/1998), 3/360.

⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 5/554.

⁷¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/429-430.

⁷² Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed, *Te'sîsü'n-nazar* (Kâhire: Dârü İbnü'z-Zeydün, ts.), 22.

⁷³ Abdullâh b. Mes'ûd hadis rivayetinde titiz davranarak onları bazen kendi sözü gibi nakleder bazen "İnşallah böyle veya buna yakın" ifadeleriyle ihtiyatlı aktarırdı. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrût: Dârü Sâdır, ts.), 3/156. Ebû Hanîfe'de bu temkinli yaklaşımı sürdürmüş o da Hz. Peygamber yerine sahâbe ile tâbiine nispet etmeyi tercih ederdi. Bu anlayış onların uygulamalarının nebevî sünneti yansıttığı düşüncesi etkili olmaktadır. Şâtıbî, *Muvâfakât*, 4/289-291.

⁷⁴ Buhârî, "Hâc", 107, 109.

⁷⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 136.

⁷⁶ Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 35.

⁷⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 2/266-267.

Örnek 4: İhramlının Evlenmesi

İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadiste “Hz. Peygamber ihramlı iken *Meymûne ile evlendi.*”⁷⁸ bilgisi nakledilmektedir. Ebû Râfi'den aktarılan hadiste ise “*Resûlullah, ihramsız iken Meymûne ile evlendi, ihramlı değilken gerdeğe girdi ve ikisinin arasında dünür başı ben idim.*”⁷⁹ şeklinde rivayet söz konusudur. İki rivayet arasında Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğinde ihram ile ilgili ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanîfe, İbn Abbâs'ın naklettiği hadisi Ebû Râfi'nin aktardığı hadise tercih etmiştir. Bu seçiminde İbn Abbâs'ın Ebû Râfi'den daha fakih olduğu düşüncesi etkili olmuştur.⁸⁰

Örnek 5: Namazda Bismelenin Açık veya Gizli Okunması

Bismelenin açık ve gizli okunduğuna dair ihtilafli rivayetler vardır. “*Resûlullah namaza başladığında besmele okuyarak başladılar.*”⁸¹ Yine “Hz. Peygamber namazda besmeleyi okurdu.”⁸² rivayetlerini esas alanlar bismelenin cehrî okunması görüşündedir. Abdullâh b. Muğaffel “Namaz kılariken babam, besmeleyi açıktan söylediğimi işitince ‘*Ey oğlum, bu yaptığın bid'attır... Ben Allah Resûlü, Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile birlikte namaz kıldım, hiçbirinin açıktan besmele okuduğunu işitmedim...*’ demiştir.”⁸³ Enes'in naklettiği “*Resûlullah, Ebû Bekir, Ömer ve Osman kıraate ‘Elhamdülillah’ diye başladılar.*”⁸⁴ hadisi de bunu teyit etmekte ve bu rivayetleri esas alanlar da bismelenin gizli okunması görüşündedir. İhtilafli rivayetler olduğu için İbn Ebî Leylâ gibi bazı âlimler namazda bismelenin gizli veya açık okunması hususunda muhayyer olunmasını kabul etmişlerdir.⁸⁵ Ebû Hanîfe ise bismelenin gizli okunması gerektiği rivayetleri esas almıştır.⁸⁶

Örnek 6: Alacaklının, Borçlunun Bazı Mallarını Ele Geçirdiğinde Tahsil Etmesi

Hind bt. Utbe kocası Ebû Süfyân'ın aile fertlerine karşı cimriliğinden şikâyet etmesi üzerine Hz. Peygamber “*Kendin ve çocuğun için yetecek miktarda malı örfe uygun şekilde al.*”⁸⁷ buyurmuştur. Ebû Hanîfe alınabilecek metayı türünün ortak özellikleri bulunan ve temini mümkün olan mislî mallarla sınırlamıştır. Kıyemî malları (mislî olmayan eşya) zarara uğraması durumunda benzer bir mal ile telafi edilmediği için onları kapsam dışı

⁷⁸ Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 10; Müslim, “Nikâh”, 47.

⁷⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Hac”, 23. Tirmizî: Hasen-sahîh.

⁸⁰ Şeybânî, Huce, 2/217. Metin Yiğit, “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2012), 88.

⁸¹ Tirmizî, “Salât”, 68. Tirmizî: Hadisin isnâdı böyle değildir.

⁸² Ebû'l-Hasen Alf b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, 1386/1966), “Salât”, 30.

⁸³ Tirmizî, “Salât”, 67. Tirmizî: Hasen.

⁸⁴ Tirmizî, “Salât”, 69. Tirmizî: Hasen-sahîh.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 1/17-18.

⁸⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 1/17.

⁸⁷ Buhârî, “Buyû", 95; Müslim, “Akdiye", 7-9.

tutmuştur.⁸⁸ Bu düşüncesini Hz. Peygamber'in "*Sana emanet edileni sahibine iade et. Sana hainlik eden kişiye de hainlik etme!*"⁸⁹ hadisi bağlamında yorumlamıştır. Buna göre Ebû Hanîfe farklı cins bir malın dışında sadece aynı cins olan bir malın alınabileceği kanaatindedir.⁹⁰

Örnek 7: Savaşta Öldürülen Askerin Yanında Bulunan Malın Hükümü

"*Kim (savaşta) bir düşmanı öldürdüğünü ispat ederse onun selebi*⁹¹ *öldürene aittir.*"⁹² rivayeti temel hadis kaynaklarında nakledilmiştir. Bu rivayet hakkında mezhep imamları ihtilaf etmiş, hepsi kendi hadis usûlü anlayışları çerçevesinde yorumlamış ve ortaya beş farklı görüş çıkmıştır.⁹³ Ebû Hanîfe de ilgili hadisi başka savaşta Hâlid b. Velîd ile gönüllü asker arasında benzer bir meselenin Hz. Peygamber'e aktarılması üzerinden değerlendirmiştir. Avf b. Mâlik, Zeyd b. Hârise komutasında Mûte savaşında cereyan eden bir olayı nakletmiştir. "Müslümanlara karşı saldırgan olan atlı Rum askerini kayanın arkasında bekleyen Yemenli gönüllü savaşçı, Rum süvarinin önünden geçmesini fırsat bilerek atının ayaklarını kesmesi üzerine yere düşürmüştür. Müslüman asker üzerine atlayarak onu öldürmüş ve selebi almıştır. Zafer sonrası Hâlid b. Velîd, Yemenlinin ele geçirdiği malın bir kısmını aldırınca o, Hâlid'e '*Resûlullah, selebin öldürene ait olduğuna dair vermiş olduğu hükümü bilmiyor musun?*' diye sormuştur. O da bildiğini ama bu miktarın fazla olduğu şeklinde karşılık vermiştir. Avf, meseleyi Hz. Peygamber'e aktarınca Resûlullah: '*Ey Hâlid! Seni böyle yapmaya sevk eden nedir?*' diye sormuştur. Hâlid'in selebi fazla bulduğunu söylemesi üzerine Allah Resûlü '*Ey Hâlid! Ondan aldığımı geri ver.*' buyurmuştur. Avf, Hâlid'e '*Buyur! Ey Hâlid, dediğimi yaptın mı?*' deyince Hz. Peygamber '*Bu nedir?*' diye sormuştur. O da Hâlid ile aralarındaki münakaşayı aktardığında Resûlullah öfkelenerek '*Ey Hâlid! (Selebi) ona iade etme!*' dedikten sonra Avf'a '*Komutanlarımı bana bırakmaz mısınız? Hâlbuki onların yaptıklarının en güzel sonuçları sizin olur ama kötü neticeler onların üzerlerine kalır.*' buyurmuştur."⁹⁴ Ebû Hanîfe, bu hadisi delil alarak selebin ganimet hükmünde olduğu görüşüne vararak öldürülen kişiye ait malların öldürene

⁸⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959), 5/109.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 24/150; Ebû Dâvûd, "İcâre", 45. Elbânî: Sahîh. Tirmizî, "Buyû", 38. Tirmizî: Hasen-garîb.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1975), 2/75; Ayrıca bk. İshak Emin Aktepe, "Ebû Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 119.

⁹¹ Savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silâh vb. eşyayı ifade eden fıkıh terimi.

⁹² Buhârî, "Fardu'l-humus", 17; Müslim, "el-Cihâd ve's-siyer", 41.

⁹³ İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 2/75.

⁹⁴ Ebû Dâvud, "Cihâd", 146. Elbânî: Sahîh.

verilmeyeceğini beyan etmiştir. Fakat kumandanın, selebin öldürene ait olduğunu bildirdiği takdirde eşyalarını alabileceğini re'yinde bulunmuştur.⁹⁵

Örnek 8: Namazda Rükûya Gitme ve Rükûdan Kalkmada Ellerin Kaldırılması

Evezâî, Mescid-i Harâm'da Ebû Hanîfe ile karşılaşınca "İraklılar niçin rükûya gittiğinde ve rükûdan kalktığında ellerini kaldırmıyorlar? Bana Zuhrî Sâlim'den, o İbn Ömer'den o da Hz. Peygamber'den *"Namazda rükûya gittiğinde ve rükûdan kalktığında ellerini kaldırırdı."*⁹⁶ buyurduğunu nakletmiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe "Bana Hammâd, o İbrâhîm en-Nehâf'den, o da Alkame'den, o ise İbn Mes'ûd'dan *'Hz. Peygamber, sadece iftitâh tekbirinde ellerini kaldırırdı; ama rükûda ellerini kaldırmazdı.'*" buyurmuştur. Evezâî bu yaklaşıma kendi rivayetinin âli isnâd olduğunu ifade ederek üstünlüğüne işaret etmiştir. Ebû Hanîfe buna karşılık "Hammâd Zuhrî'den İbrâhîm Sâlim'den daha fakihtir. İbn Ömer'in sahâbî olması bakımından ayrı bir fazileti var ancak Alkame ise İbn Ömer'den fıkıh hususunda daha geri değildir. Abdullâh b. Mes'ûd ise malum, onun için açıklamaya ihtiyaç yoktur."⁹⁷ Ebû Hanîfe, kendisinin rivayet ettiği hadisi senedindeki râvilerinin diğer râvilere göre daha fakih bulması sebebiyle tercih etmiştir.⁹⁸

Örnek 9: Ateşte Pişmiş Yemeğin Abdesti Bozması

Hz. Peygamber *"Ateşin temas ettiği yemekten yiyenler abdest alsın."*⁹⁹ buyurmuştur. Ebû Hanîfe, ateşte pişirilen yemeği yemesinden dolayı abdestin yeniden alınmasına gerek olmadığı görüşüne sahiptir. Bu kanaate sahip olmasında başka hadisleri delil olarak kullanmıştır. *"Allah Resûlü bir koyunun pişmiş kürek etini yedi. Daha sonra abdesti yinelemeden namaz kıldı."*¹⁰⁰ ve eşi Meymûne ve halası Safiyye'den rivayet edilen *"Resûlullah pişmiş kürek etini yedikten sonra abdesti tekrarlamadan namaza durdu."*¹⁰¹ bu hadislere göre Ebû Hanîfe görüşünü oluşturmuştur. Ebû Hanîfe ihtilaflı rivayetler arasında nesh ve mensûhu dikkate alarak re'yini şekillendirmiştir. Aslında başka rivayetlerde Hz. Peygamber'in pişmiş yemeği yedikten sonra

⁹⁵ Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl, 4/233; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 8/5.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Yemenî, *el-Muvatta'* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Salât", 99.

⁹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 1/14. Zâhid Kevserî, rükûda ellerin kaldırılmasına dair rivayetler hakkında hadislerin illetli olduğunu hatta İbn Ömer'in hadisi dışındakilerin sahih olmadığını görüşündedir. Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkâhû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (b.y.: y.y., 1410/1990), 166.

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, 68-77.

⁹⁹ Müslim, "Hayz", 90.

¹⁰⁰ Müslim, "Hayz", 91; Muvatta, "Tahâret", 19.

¹⁰¹ Buhârî, "Vudû", 50-51.

mazmaza yapması,¹⁰² vudû' kelimesinin bazen eli ve ağzı yıkama şeklinde anlaşılabilirliğine işaret etmektedir.

Örnek 10: Sahipsiz Arazinin İhyası

“Ölü bir araziye kim ihya ederse o arazi onundur.”¹⁰³ ve “Sahipsiz bir araziye imar eden kişi oraya başkasından daha fazla hak kazanır.”¹⁰⁴ hadisleri, sahipsiz toprakla ilgilenen kişinin söz konusu yeri mülk edinmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe böyle bir mülkün imarı sonucunda sahip olunmayı yöneticinin iznine bağlamaktadır. Bu re'ye sahip olmasında “Yöneticinin rızası olmadan kişiye bir şey yoktur.”¹⁰⁵ hadisinin etkili olduğu görülmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca Hz. Ömer'in bu tür toprağı ihya etmek için kendisinden izin isteyene “Arazinin rakabesi¹⁰⁷ bizimdir.” görüşünü delil kabul ettiği eserlerde ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Bu yüzden Ebû Hanîfe, yöneticinin izni olmaksızın gerçekleştirilen mülk edinmenin geçerli olmadığını belirtmiştir. Bu kanaatte olmasının sebebi, insanların araziye sahip olması durumunda aralarında gerçekleşecek husumete ve ortaya çıkacak zarara işaret etmiştir.¹⁰⁹

Örnek 11: Sabah Namazı Ne Zaman Kılınırsa Daha Üstündür?

Resûlullah “Amellerin hangisi daha üstündür?” sorusuna “Vaktin evveliyatında kılınan namazdır.”¹¹⁰ buyurmuştur. Yine İbn Mes'ûd'un Allah Resûlü'ne “Hangi amel daha üstündür” şeklinde bir soru sorduğunu ve Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Namazları vakitlerinde kılmak.”¹¹¹ Nakledilen bu rivayetlere karşın Ebû Hanîfe sabah namazının geç vakitte kılınması görüşündedir. O bu re'inde hem uyuyanın hem de uyumayanın namaza katılımı için “Sabah namazını gün ağardığında kılınız zira o vakitte kılmanın eciri daha büyüktür.”¹¹² hadisini tercih ederek Müslümanlar için tağlis (sabahın karanlık vakti) yerine isfâr (sabahın

¹⁰² Buhârî, “Vudû”, 51.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Harâc”, 37. Elbânî: Sahîh; Tirmizî, “Ahkâm”, 38. Tirmizî: Hasen-sahîh.

¹⁰⁴ Buhârî, “Hars”, 15; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 37. Elbânî: İsnâdı sahîh.

¹⁰⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1404/1983), 4/20. Zeylaî, Muâz hadisi hakkında zayıf hükmünde bulunmuştur. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-hidâye* (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 4/290.

¹⁰⁶ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/84.

¹⁰⁷ Kuru/Çıplak mülkiyet şeklinde günümüzde ifade edilen rakabe, araziden başkası yararlınsa da taşınmazın mal sahibine ait olduğunu ifade eden fikhî terimdir. Halit Çalış, “Rakabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 34/427-428.

¹⁰⁸ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/268, 270.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *el-Harâc* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye İt-Turâs, 2000), 76-77. Ayrıca bk. Aktepe, “Ebû Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, 119-120.

¹¹⁰ Tirmizî, “Salât”, 3. Tirmizî: Leyse bi'l-kavî. Ebû Dâvûd, “Salât”, 9. Elbânî: Sahîh.

¹¹¹ Tirmizî, “Birr ve's-sıla”, 2. Tirmizî: Hasen-sahîh.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/518; Tirmizî, “Salât”, 3. Tirmizî: Hasen-sahîh.

ağarması) anını seçerek sonuç odaklı yaklaşım göstermiştir.¹¹³

Örnek 12: Vitir Namazının Binit Üzerinde Kılınması

Abdullâh b. Ömer “*Resûlullah vitir namazını deve üzerinde kılar.*” diye nakletmiştir.¹¹⁴ Bu rivayete rağmen Ebû Hanîfe hayvan üzerinde vacip olan bir namazın kılınması caiz değildir diye görüş bildirmiştir. Bu re'yiye ise “*Allah Resûlü biniti üzerinde yüzü hangi tarafa yönelse de nafîle ve vitir namazı kılar. Ancak Resûlullah hayvanı üzerinde farz namazını kılmaz.*”¹¹⁵ hadisini delil göstermiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre vacip olan vitir namazının hükmü farz namazıyla aynıdır.¹¹⁶ Bu yüzden geçerli bir mazerete bağlı özrü olmaksızın bineğin üzerinde vitir namazının kılınmayacağı re'yiye hadise göre temellendirmiştir. Ayrıca İbn Ömer'den nakledilen “*Resûlullah yolculuğunda vitir namazını yerde kılar ve bunu hep böyle yapardı.*”¹¹⁷ rivayeti de bu görüşü desteklemektedir.

Örnek 13: Davacı ve Davalı Arasında Yemin ve Şahitlik

İbn Ebî Leylâ, davacıya şahitler ile birlikte yemini gerekli görmüştür. Bu görüşünde İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den naklettiği “*Allah Resûlü bir yemine ve bir şahide dayanarak hükümde bulunmuştur.*”¹¹⁸ hadisini esas almıştır. İbn Ebî Leylâ bu olayda Resûlullah'ın, davasına tanıklık eden şahidi bulan ve haklı olduğu iddiasıyla yemin eden kişinin lehine hüküm verdiği hadisi hüccet kabul etmiştir.¹¹⁹ Yine İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'nin “*Davacıların yeminleri kabul olunmaz.*” ifadesini hadise muhalefet olarak değerlendirmiştir.¹²⁰ Ancak Ebû Hanîfe ise “*Beyyine davacıya, yemin iddia sahibine (davalı) gerekir.*”¹²¹ hadisini delil kabul ederek bir kişinin başkası aleyhine dava açarak kanıt getirirse tanıklardan başka yemini gerek görmediğini esas almıştır.¹²² Ebû Hanîfe bu hadise dayanarak “*Biz, Resûlullah'ın davacıya koymadığı yükümlülüğü koyamayız. Yemin sorumluluğunu da Allah Resûlü'nün mesul tuttuğu kişiden başkasına veremeyiz.*”¹²³ re'yiye savunmuştur.

¹¹³ Şeybânî, *Hucce*, 1/1-2.

¹¹⁴ Buhârî, “*Vitr*”, 5; Müslim, “*Musâfirûn*”, 38.

¹¹⁵ Müslim, “*Musâfirûn*”, 39.

¹¹⁶ Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 1/154.

¹¹⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsar*, 1/429.

¹¹⁸ Müslim, “*Akdiye*”, 3.

¹¹⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 79.

¹²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsar*, 7/316.

¹²¹ Buhârî, “*Rehn*”, 6; Tirmizî, “*Ahkâm*”, 12.

¹²² Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 146-147; Ayrıca bk. Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları*, 102-103.

¹²³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 78-79.

Örnek 14: Erkeklik Organına (Zeker) Dokunmanın Abdesti Bozması

Erkeklik organına dokunma sebebiyle abdestin bozulacağına dair rivayetler vardır. Tirmizî *“Biriniz erkeklik uzvuna dokunursa abdest almadan namaza durmasın.”*¹²⁴ hadisini naklettikten sonra bu konu hakkındaki rivayetleri eserine almış ve devamında sahâbe ile tâbiînin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Evzâî, Şâfiî, İbn Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin de bu düşüncüyü paylaştığını aktarmıştır. Ancak Tirmizî bir sonraki babta Allah Resûlü'nün *“Erkeklik organı insanın bir parçası değil midir?”*¹²⁵ hadisini nakletmiştir. Bu hadisin anlamına uygun olarak Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan: *“Erkeklik organı ile burnuma ve kulağıma dokunmak arasında bir fark görmüyorum.”*¹²⁶ şeklinde mevkûf hadisler de rivayet edilmiştir. Ebû Hanîfe bu iki farklı rivayetler arasında ikinci rivayeti esas alarak re'yini oluşturmuştur.¹²⁷

Örnek 15: Şehide Ganimetten Pay Verilmesi

Evezâî, Hz. Peygamber'in savaşta öldürülen bir Müslümana ganimetten pay vermesi sebebiyle harpte öldürülenlere ganimet payının verilmesini savunmuştur.¹²⁸ Evzâî, bu görüşünü teyit için zaman zaman *eimme* diye isimlendirdiği yöneticilerin uygulamalarını referans almıştır.¹²⁹ Ebû Hanîfe, savaşta şehit edilen Müslümanın ganimetten payı olmayacağı re'yinde bulunarak varislerinin de böyle bir talebinin karşılanmayacağını iddia etmiştir. Ebû Hanîfe bu görüşünde Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda vefat eden Ubeyde b. Hâris'in Safrâ denilen yerde şehit olması üzerine yakınlarına ganimet vermemesini delil olarak kabul etmiştir.¹³⁰

Örnek 16: Kervanların Şehir Dışında Karşlanması

Allah Resûlü *“Bir malı biriniz diğerinizin satışı üzerine alım satımda bulunmasın. Siz satılık malları pazara indirilinceye kadar (onları yolda) karşılamayınız.”*¹³¹ Bu hadis, satıcıların şehir dışında ve yolda karşılaşmasını yasaklamıştır. Ebû Hanîfe'ye göre çarşıya gelmekte olan malın pazara gelmeden karşılaşmasında bir mahzur yoktur. Yani Ebû Hanîfe, şehir dışından gelen satıcının malını alıcının karşılaşması hususunda bir sakınca

¹²⁴ Tirmizî, “Tahâre”, 61. Tirmizî: Hasen-sahîh.

¹²⁵ Tirmizî, “Tahâre”, 62. Tirmizî: Bu konudaki rivayet edilenlerin en güzeldir.

¹²⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/77-78.

¹²⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/79.

¹²⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 23.

¹²⁹ Nevzat Aydın, “H. II. Asırdaki “Sünnetin Neliği” Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 261.

¹³⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 23-24.

¹³¹ Buhârî, “Buyû”, 71; Ebû Dâvûd, “İcâre”, 9.

görmemiştir.¹³² Bu re'yinde “*Din nasihattir.*”¹³³ hadisini delil almıştır. Ebû Hanîfe bu hadise bağlı olarak şehirlinin köylü adına alım satımını caiz görmüş ve bunu yasaklayan hadislerin nesh edildiğini savunmuştur.¹³⁴ Dolayısıyla yasak bildiren bir hadise aykırı görünen re'yinde başka bir hadisi hüccet kabul etmiştir.

Ebû Hanîfe hakkında müspet ve menfî yönden değerlendirmelerin yoğunluğu bilinse de kendisiyle ilgili iddialar genellikle hadis alanında öne çıkmaktadır. Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe, uyguladığı hadis usûlü metoduyla bazı konularda haber-i vâhidler arasında tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin görüşlerini temellendirmede hadise başvurmuş olması, onun hadis bilgisinin yeterli olmadığı iddiasını çürütmektedir.

SONUÇ

Allah Resûlü dinî ve dünyevî otoriteyle Medine'de ortaya çıkan problemlere etkin çözümler üretmiştir. Resûlullah'tan sonra meydana gelen sınırlı birtakım meselelerde sahâbe, içtihadı başvurmakla birlikte rivayet merkezli çözümler genel olarak yeterli olmuştur. İlerleyen süreçte Hicaz bölgesinin nispeten kapalı bir toplum olması sebebiyle sorunlar sınırlı kalmıştır. Ancak Kûfe'de meydana gelen olaylar daha karmaşık ve çok yönlü olduğundan rivayetlerin sınırlı kaldığı düşüncesiyle içtihadı daha fazla başvurulmuştur. Dinin asıllarını delil olarak kullanan ehl-i hadis ve ehl-i re'y yaklaşımları buna karşın birbirlerine rekabeti aşan ve ithama varan söylemlerde bulunmuşlardır. Türedi anlayış olmayan ve belli gelenekten gelen ehl-i re'y, İmam-ı Azam ile daha sistematik bir hal alınca tenkitler onun üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu eleştiriler Ebû Hanîfe'nin hadis bulunan konularda onları göz ardı ederek re'ye başvurması üzerinden özellikle hadise yaklaşımına yönelik olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin, deliller sıralamasında Kur'ân, Sünnet, sahâbe icmâsı, kıyas, istihsan ve örfün olması yöntem olarak keyfi bir re'y anlayışının olmadığına işaret eder. Ancak tâbiîn âlimleri gibi kendisinin de görüşte bulunabileceği söylemesi, rivayetleri referans alanlar tarafından yadırganarak daha fazla kritik edilmesine neden olmuştur. Hâlbuki o, ilim meclislerinde kendi görüşünü dayatmayıp müzakere imkânı sağlamış, öğrencilerin rahat bir şekilde düşüncelerini dile getirmelerine fırsat vermiş ve fikirlerin olgunlaşması için dinamik bir yapı kurmuştur. Ebû Hanîfe, ilim meclisinde içinde bulunduğu zaman ve mekâna binaen problemlere kıyas, istihsan, örf ve maslahat gibi yaklaşımlardan yararlanarak çözümler

¹³² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimu's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1933), 3/109.

¹³³ Müslim, “İmân”, 95.

¹³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu en-Nevevî alâ Sahîhi Müslim (el-Minhâc)* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 10/164.

üretmiştir. Bu metotları kullanırken onları alternatif bir asıl görmemiş ve nasları ihmal etmemiştir. Aksine Kur'ân ve Sünnet'ten sonra ve o ikisinden hareketle meseleleri vuzuha kavuşturmayı hedeflemiştir. Bunu gerçekleştirirken Kur'ân'da umum ifadelerin bazılarını ma'rûf, meşhur ve âhâd haberle tahsis etmiş, hadisler arasında bazen tercihte bulunmuş bazen bir kısmını mensuh olarak değerlendirmiştir. Tespit edilen örneklerde görüldüğü üzere çok farklı meselelerde bazı hadisleri re'yine temel alması o konudaki diğer hadisleri delil almadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin hadise önem vermediği hatta hadisi inkâr ettiği söylemi, onun hadis usûlü yaklaşımı ve ilgili örnekler incelendiğinde kabulü mümkün olmayan bir hakikat olarak durmaktadır. Böylece hadisi ihmal ettiği iddiası üzerinden onun hakkında olumsuz görüşte bulunanların kanaatlerini tekrar gözden geçirmelerinin gerektiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahrü'lislâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. thk. Şuayb el-Arnaût. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Aktepe, İshak Emin. "Ebû Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Apaydın, H. Yunus, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ankara, 2002), 143-147.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-433. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aydın, Nevzat. "H. II. Asırdaki "Sünnetin Neliği" Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 253-286.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bedir, Murteza. *İslâm'ın Yolu: Sünnet*. İstanbul: İSAM yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Çalış, Halit. "Rakabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/427-428. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf: Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Dârekutnî, Alf b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1386/1966.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nazar*. Kâhire: Dârü İbnü'z-Zeydûn, ts.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. Riyâd, Mektebetü'l-Maârif,

- 1419/1998.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâf*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Kâhire: Matbaatü'l-Vefâ, 1357/1938.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *el-Harâc*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Fâkihî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Hıdr, 1419/1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid. *el-Menhûl min tâliki'ti'l usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1419/1988.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Güler, Zekeriya. *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî. *Meâlimu's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1933.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Rayyân & Dârü İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*. Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1417/1997.
- İbn Ebü Şeybe, Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musanneffi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebü Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *el-Hayrâtü'l hisân fî menâkibi'l-imami'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrût: y.y., 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1996.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1975.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin*. 7 Cilt. Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kuteybe Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1393/1972.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Juynboll, G.H.A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

- Köse, Saffet, "Hile-i Şer'îyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2012), 149-162.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. el-Yemenî. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1981.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu en-Nevevî alâ Sahîhi Müslim (el-Minhâc)*. 18 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Polat, Salahattin. "İsnadlı Rivayet Metoduyla Yazılmış İslam Klasiklerini Okuma Sorunu". *Uluslararası Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyumu*. 17-27. İstanbul: y.y., 2004.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1431.
- Semerkindî, Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn el-Bağdâdî. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. Beyrût: Dârü'l-Lu'lue, 1428/2007.
- Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî. *Hucetullâhi'l-bâliğa*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1426/2005.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. 5 Cilt. el-Huber: Dârü İbn Affân, 1417/1997.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî, 1431.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. Beyrût: Dârü Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1418/1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usulünde Hadis - Debusi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

- Ulu, Arif. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 15/1-2 (Ankara, 2002), 19-50.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe ve Hadis", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (Ankara, 2002), 75-81.
- Yahyâ b. Maîn, el-Mürri el-Bağdâdî. *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbühü't-târîh*. 4 Cilt. Mekke: y.y., 1399/1979.
- Yiğit, Metin. "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2012), 69-114.
- Yûsuf el-Karadâvî. *es-Sünne masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 1423/2002.
- Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî. *İ'lâ'ü's-sünen*. 22 Cilt. Karâçî: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1418.
- Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî. *Mukaddimetü İ'lâ'ü's-sünen: Ebû Hanîfe ve ashâbühü'l-muhaddisîn*. 3 Cilt. Karâçî: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, ts.
- Zâhid Kevserî. *Fıkhu ehli'l-'Irak ve hadîsühüm*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Zâhid Kevserî. *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1420/2000.
- Zâhid Kevserî. *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkâhû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. b.y.: y.y., 1410/1990.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. el-Hüseynî. *Ukûdu'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zeylâî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.

MEHMET AKİF ERSOY'UN ESERLERİNDE 'İTTİHÂD-I İSLÂM' DÜŞÜNCEİ

The Idea of "İttihâd-ı İslam" in the Works of Mehmet Akif Ersoy

Akif ÇARKÇI

Dr., Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı,
İstanbul, Türkiye

*Dr., University of Health Sciences, Library and Documentation Department, İstanbul,
Turkey*

akif.carkci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6522-7140>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.11.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09.03.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

📄 **Atıf / Cite as:** Çarkçı, Akif. "Mehmet Akif Ersoy'un Eserlerinde 'İttihâd-ı İslâm' Düşüncesi". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 121-142. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939279>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MEHMET AKİF ERSOY'UN ESERLERİNDE 'İTTİHÂD-I İSLÂM' DÜŞÜNCESİ*

Öz

Osmanlı İmparatorluğunun çökmeye başladığı dönemde devletin nasıl kurtarılacağı sorusu dönemin aydınlarınca neredeyse en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bu dönemde pek çok fikir ve düşünce akımı ortaya çıkmış, dönemin aydınları Osmanlıcılık, Türkçülük, Panİslâmizm, Sosyalizm gibi siyasal akımlar içerisinde çeşitli siyasi, kültürel ve sosyal faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde ortaya çıkan fikir hareketleri Osmanlı'nın son döneminde birer siyasi laboratuvar işlevi görmüşlerdir. Bu anlamda dönemin önde gelen fikir hareketlerinden birisi de İslâmcılık ya da ortaya çıktığı adıyla İttihâd-ı İslâm'dır. Başlangıçta dernek faaliyeti ve dergi gibi çalışmalarla ortaya çıkan ve Osmanlı toplumu da dahil tüm İslâm ümmetinin kurtuluşunu, emperyalizm karşısında bağımsızlığını ve özgürlüğünü savunan İttihâd-ı İslâm düşüncesi Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergileri etrafında toplanan aydınların da benimsediği ve uğrunda mücadele verdikleri bir siyasi fikri akımdır. Mehmed Âkif Ersoy da bu fikri akımın önemli temsilcilerinden birisi olup gerek imparatorluğun çöküş yıllarında gerekse Millî Mücadele döneminde hem fikri hem de fiili anlamda etkili olmuş şahsiyetlerden birisidir. Bu çalışmada Mehmed Âkif'in şiirleri, düzyazıları ve tefsir yazıları üzerinden İttihâd-ı İslâm ve İslâmcılık düşüncesine olan katkısı ve söz konusu fikriyatla olan ilişkisi irdelenmiştir. Çalışmada yöntem olarak literatür taraması ve literatür analizi esas alınmış, Akif külliyyatı içerisinde İttihâd-ı İslâm vurgusunun geçtiği fikri ve edebi eserler analiz edilerek Akif'in İslâmcılığının temel parametreleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Bilimi, İdeolojiler, İslâmcılık, İttihâd-ı İslâm, Mehmed Âkif.

The Idea of "İttihâd-ı İslâm" in the Works of Mehmet Akif Ersoy

Abstract

In the period when the Ottoman Empire started to collapse, the question of how to save the state was one of the most discussed topics by the intellectuals of the period. During this period, many ideas and movements emerged. The intellectuals of the period engaged in various political, cultural, and social activities within political movements such as Ottomanism, Pan-Turkism, Pan-Islamism, and Socialism. The intellectual movements that emerged especially in the Tanzimat and Constitutional periods served as political laboratories in the last period of the Ottoman Empire. In this sense, one of the leading intellectual movements of the period was Islamism, or "İttihad-i İslâm" as it was called when it emerged. The idea of "İttihâd-ı İslâm", which emerged initially through activities such as associations and journals, and defending the independence and freedom of the entire Islamic society (ummah), including the Ottomans, against imperialism, is a political intellectual movement that was adopted and fought for by the intellectuals gathered around Sırât-ı Müstakîm and Sebîlürreşâd Journals. Mehmed Âkif Ersoy is one of the important representatives of this intellectual movement and is one of the figures who have been influential both intellectually and on the field during the collapse of the empire and the national struggle. In this study, Mehmed Âkif's contribution to İttihâd-ı İslâm and Islamism through his poems, prose, and tafsir writings and his relationship with the said intellectual ideas were examined. The essential method of the study consists of a literature review and analysis of the related literature. The basic parameters of Akif's

* Bu çalışma, yazarın "Milliyetçilik ile Ümmetçilik Arasında Bir Aydın Portresi: Mehmed Akif" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Islamism were tried to be determined by analyzing the idea and literary works in which the emphasis of Ittihad-ı Islam was placed in the corpus of Akif.

Keywords: Political Science, İdeologies, Islamism, Ittihad-ı İslâm, Mehmed Âkif.

GİRİŞ

Özellikle Meşrutiyet dönemi,¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmaya yüz tuttuğu, Osmanlı'yı oluşturan farklı dini ve etnik unsurların birer birer imparatorluk şemsiyesi altından çıkmaya başladığı, Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı gibi imparatorluk üzerinde travmatik etkiler bırakan kanlı savaşların yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan bütün siyasal ve ideolojik tartışmaların en can alıcı sorusu "devlet nasıl kurtulur, dağılma ve yıkım nasıl önlenir?"² olarak ifade edilebilir. Böylesine zor bir dönemde ortaya çıkan fikri tartışmalara zemin oluşturan meşrutiyet, dönem itibariyle adeta bir laboratuvar işlevi görmüş,³ imparatorluğun yıkılmasından sonra kurulacak genç cumhuriyetin siyasi ve fikri temellerini atacak olan bazı argümanların da bu dönemde ortaya çıkması bakımından araştırılmaya değer zengin bir içerik üretmiştir. Meşrutiyet dönemi aydınlarının üzerinde yoğunlaştığı ve tartıştığı konulara bakıldığında Osmanlı aydınınının belki kökleri Tanzimat dönemine kadar uzanan bazı temel tartışmalara ek olarak İmparatorluk sonrası siyasal yaşamı da etkileyecek yeni arayışlar içerisinde girdikleri söylenebilir. Bu yeni arayışlar ise fikri düzlemde kendisini çeşitli ideolojik ve siyasi akımlar olarak göstermiş, İslâmcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük, Sosyalizm, Batıcılık gibi akımlar bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sürecinde başta Anadolu olmak üzere İslâm coğrafyasının çeşitli bölgeleri işgal, savaş, çatışma ve parçalanma gibi durumlarla karşı karşıya kalmıştır.⁴ Bu tablo karşısında nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin aydınları, ezilen, savaş tehlikesi altında bulunan, sömürülen ve işgal altında zulme uğrayan Müslüman toplulukların kurtuluşlarının ne şekilde olabileceğine dair çeşitli fikirler geliştirmişlerdir. Osmanlı aydınları bu fikirlerini bazen risaleler yayınlarken bazen süreli yayınlar aracılığı ya da bizzat çeşitli mahfillerde şifahi anlatmak suretiyle dile getirmişlerdir.⁵ Dile getirilen bu düşünceler arasında belli dönemlerde

¹ Çalışmada Meşrutiyet Dönemi olarak ifade edilen dönem hem birinci hem de ikinci meşrutiyeti kapsamaktadır.

² İbrahim Kaya, *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler Türk Deneyimi* (Ankara: İmge Yayınları, 2006), 70.

³ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler 1* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 15.

⁴ Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/352-357.

⁵ Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 31.

öne çıkan akımlardan birisi İttihad-ı İslâm ya da Panislâmizm fikridir. İkinci Abdülhamid döneminde İttihad-ı İslâm düşüncesi bir devlet politikası haline getirilmiştir.⁶

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde Osmanlıcılık, Batıcılık ve Türkçülük ile birlikte dergi faaliyeti anlamında öncülüğünü *Sırât-ı Müstakîm* çevresinin ve Mehmed Âkif'in yaptığı, Said Halim Paşa, Namık Kemal gibi aydınların da temsilcisi bulunduğu İslâmcılık, Panİslâmizm ya da İttihâd-ı İslâm fikri etkisini cumhuriyet sonrasında da devam ettirecek olan bir fikir akımı olarak Osmanlı'nın parçalanma sürecinde kendisine varlık alanı bulmuştur.⁷

Bütün Müslümanların tek bir çatı altında toplanmasını ve birlik olmasını temin etmesi beklenen İttihad-ı İslâm fikri daha sonra Türkçülük ve Osmanlıcılık gibi ana akım bir ideoloji haline dönüşmüş, Mehmed Âkif ve *Sırât-ı Müstakîm* çevresi bu hareketin öne çıkan ismi haline gelmiştir.

İkinci Meşrutiyet dönemi İslâmcı aydınları içerisinde önemli yeri olan Said Halim Paşa, Cemâleddin Afgâni gibi aydınlar birinci kuşak İslâmcılar adına daha sonraki dönemlerde de öncü nesil olarak fikirleriyle etkili olmuşlardır.⁸

Gerek İkinci Meşrutiyet dönemindeki etkinliği gerekse Millî Mücadele dönemindeki fikri ve amelî gayretiyle Mehmed Âkif de Osmanlıyı oluşturan milletlerin kurtuluşu için çeşitli öneriler getirmiş, geri kalmışlığın giderilmesi ve Müslümanların tekrar tarih sahnesine çıkabilmesi için başta *Safahat* olmak üzere eserlerinde bazı kavramlar üzerinde ciddiyetle durmuştur.⁹ Ümmet, millet, ırk ve benzeri kavramlar bunlardan bazılarıdır.

Millî Mücadele sonrasında ise imparatorluğun eski haline dönmesinin mümkün olmadığını gören Akif elde kalan son toprak parçasında, son müstakil İslâm vatanında yaşayan tebânın ne şekilde terakki edeceğinin ve ne şekilde özgür ve bağımsız olacağına ipuçlarını eserlerinde vermiştir.¹⁰ Bu eserlerde yer yer milliyetçilik olarak algılanabilecek kavramlara rastlanırken baskın görüşün Müslümanların birliği anlamına gelen İttihâd-ı İslâm fikri olduğu pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir.¹¹

⁶ Tufan Bozpınar, *Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Alfa yayınları, 2016), 124.

⁷ Muhammed Sarıtaş, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı* (Ankara: Mesaj Yayınları, 1986), 37.

⁸ Michelangelo Guida-Ömer Çaha, "İslâmcılık", *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, (Ankara: Orion Yayınları, 2015), 597.

⁹ Satılmış Öz, "Mehmet Akif Ersoy'da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi (Safahat Örneği)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30, (2013), 140-161.

¹⁰ Ahmet Kabaklı, *Mehmed Âkif* (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2012), 89.

¹¹ İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 16.

1. İTTİHÂD-I İSLÂM FİKRİNİN DOĞUŞU

İttihâd-ı İslâm fikrinin ortaya çıkışı aşığı yukarı 19. yüzyılın son çeyreğine rastlamaktadır. Bu tarihlerde Osmanlı İmparatorluğu siyasal anlamda büyük sarsıntılar geçirmekte, çöküşün ayak sesleri yavaş yavaş hissedilmektedir. İmparatorluğu oluşturan pek çok kavmin Osmanlı şemsiyesi altından ayrılmasını ve parçalanmayı engellemek üzere pek çok fikir serdedilmiştir. Bunlardan en dikkat değer olanı ise İttihâd-ı İslâm fikridir. İttihad-ı İslâm; Mehmet Akif Ersoy Mustafa Sabri Efendi, Derviş Vahdeti ve Said Halim Paşa gibi isimleri bünyesinde barındırmıştır. 1908 Devrimi sonrasında ortaya çıkan İslâmcılar başlıca üç ana grupta incelenebilir.¹² Bunlar sırasıyla Derviş Vahdeti'nin yönettiğı İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ve *Volkan Gazetesi*, muhafazakar olarak nitelenebilecek Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Mustafa Sabri Efendi gibi ulemanın yönetiminde çıkan *Beyanü'l Hak Dergisi* çevresi ve Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye adlı dernek, üçüncü olarak da *Sırât-ı Müstakîm ve Sebülirreşâd Dergisi* etrafında toplanan daha çok yenilikçi vasıflarıyla öne çıkan Müslüman aydınlar.¹³

1873 yılında Esad Efendi tarafından neşredilen "İttihâd-ı İslâm" isimli eserin İttihâd-ı İslâm kavramının ilk kullanıldığı yazılı yayın olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Ayrıca dönemin gazeteleri arasında yer alan *Basiret* isimli yayında da aynı tarihlerde bir makale yayınlanmış o makalede de İttihâd-ı İslâm'ın gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Yine Azmzade Refik'in *İttihâd-ı İslâm Risalesi*, Celal Nuri İleri'nin *İttihâd-ı İslâm Risalesi* ve Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin *İttihâd-ı İslâm Risalesi* de İttihâd-ı İslâm üzerine yazılmış ilk risalelerdir. Bunlardan başka Osmanlı'da İttihâd-ı İslâm düşüncesi etrafında kurulmuş bazı dernekler ve cemiyetler de vardır ki bunlardan bazıları: İhya-ı İslâm Cemiyeti, Memalik-i İslâm Coğrafya Cemiyeti gibi cemiyet ve derneklerdir.

Dünyadaki Müslümanların birlik oluşturması, bir araya gelmesi ve ortak hareket etmesi anlamına gelen İttihâd-ı İslâm (Panİslâmizm) düşüncesi; Yeni Osmanlılar hareketiyle başlayıp, oldukça geniş bir coğrafyayı etki sahası olarak gören ve Batı'nın emperyalist gücüne karşı Müslümanların tek bir çatı altında toplanmalarını esas alan dini referansları güçlü siyasi bir projedir.¹⁵

İttihâd-ı İslâm kavramının belirgin bir siyasal araç olarak kullanılmaya

¹² Cem Doğan, "İttihad-ı İslâm Yahut Bu Vatan Nasıl Kurtulur?: Mehmed Âkif'in Osmanlısı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5, (2013), 93-106.

¹³ Doğan, *İttihad-ı İslâm Yahut Bu Vatan Nasıl Kurtulur?: Mehmed Âkif'in Osmanlısı*, 93-106.

¹⁴ Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 31.

¹⁵ Hasan Kaya, *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasî Fikirleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 115.

başlanması II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemden sonra özellikle söylemsel düzeyde “*Padişah, sultan, hükümdar yerine halifenin kullanımı yaygınlaştırılmıştır. Siyasal İslâmcılık İttihâd-ı İslâm adıyla 1870’ten sonra Osmanlı devlet düşüncesinde yer bulmuş bir siyasi akımdır.*”¹⁶ Bu düşüncenin toplumsal alanda ortaya çıkışı ise daha çok II. Meşrutiyet’in ilân edilmesiyle *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin yayın hayatına başlamasıyla gelişmiştir.

İttihad-ı İslâm cereyanının yukarıda belirttiğimiz üçüncü grubun üyesi ve en etkili savunucularından birisi de *Sebîlürreşâd Dergisi* yazarı, şair Mehmed Âkif Ersoy’dur. Mehmed Âkif, Sultan İkinci Abdülhamid döneminin havasını teneffüs etmiş, II. Meşrutiyeti yaşamış, genç cumhuriyetin kurulmasına tanıklık etmiş bir şahsiyettir. Büyük değişim, çöküş ve kuruluşlara tanıklık eden Mehmed Âkif dünyadan elini ayağını çekmiş bir mutasavvıf olmadığı gibi siyasal ve sosyal hayatın çarpıklıklarını yazılarında eleştirmiş cesur bir aydındır.¹⁷ Bu anlamda Mehmed Âkif’in başyazar olduğu *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Dergileri*, İttihad-ı İslâm fikrinin savunulmasında önemli mecralar haline gelmiştir.¹⁸

İslâmcılık Sultan İkinci Abdülhamid döneminin kaotik koşullarında bir ittihâd hareketi olarak öne çıkmıştır. Dolayısıyla İslâmcılığın başlangıç itibarıyla bir İttihâd-ı İslâm yani Panislâmizm olarak ortaya çıktığını söylemek yanlış olmaz. Bütün Müslümanların birliği, yekvücut olması, fikir ve gaye birliği yapmaları gibi anlamlara gelen İttihâd-ı İslâm düşüncesi esas olarak Osmanlı topraklarında doğmuş ve büyük ölçüde İslâm ülkelerinin kahir ekseriyetinde hükümlenmiş olan Osmanlı İmparatorluğu içinde gelişmiştir. Mehmed Âkif de işte böyle bir siyasal ve sosyal atmosfer içinde yetişmiş, Osmanlı’nın son döneminde etkili olan bu akımdan hem etkilenmiş hem de ilerleyen yıllarda bu akımın önemli bir temsilcisi olmuştur.

2. MEHMED ÂKİF ERSOY’DA İTTİHÂD-I İSLÂM FİKRİ

Mehmet Âkif Ersoy, İslâm ümmetinin birlik ve beraberliğine taraftar, Müslümanların kendi içinde bölünmelerine ve parçalanmalarına karşı bir düşünce adamıdır. Akif’e göre çağlar üstü mesajıyla İslâm, her asrın sorunlarına çözüm üretebilen bir dindir ve o bunu “*Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı*” şeklinde ifade etmiştir. O esasını inanç, emir ve nehiylerde İslâm’dan alan bir hayat tarzı idealindeydi. Bu yüzden, İslâm’ın karşı çıktığı kavmiyetçilik ve benzeri ihtilaf

¹⁶ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 1408-1409.

¹⁷ Doğan, *İttihad-ı İslâm Yahut Bu Vatan Nasıl Kurtulur?: Mehmed Âkif’in Osmanlısı*, 93-106.

¹⁸ Suat Mertoğlu, “Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad Sermuharriri Akif”, *Vefatının 75. Yılında Mehmet Akif Ersoy, Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2011), 83-84.

sebepleriyle ortaya çıkan tefrika, husumet ve parçalanmaları asla tasvip etmemiş, bu konudaki fikrini “İttihad yaşatır ve yükseltir, tefrika yakar ve öldürür” şeklinde ifade etmiştir.¹⁹ Bu başlıkta yazdığı makalede Mehmed Âkif şunları ifade etmektedir:

“Ey mü’minler! Hepiniz Allah’ın habl-i metînine, din-i celîl-i İslâm’a elbirliği ile sarılız, Allah’ın ve resulünün emirlerine itaat, nehiyelerinden ictinâb idiniz, hiçbir zaman ayrılmayınız, kalbleriniz, ruhlarınız daima sımsıkı birbirinize bağlı olsun! Allah’a ve resulüne itaatle aranızda her dürlü niza’ı, çekişmeyi terk idiniz. Siz bütün mü’minler kardaşınız kardaş gibi geçinmelisiniz. Eğer niza’ ider, kavgaya tutuşursanız dağılırsınız, sonra rüzgârınız esmez olur. Bire hükmünüz kalmaz, düşmanlarınızın zulüm ve kahrı altında mahv olur gidersiniz. Bunun için aranızdan fitneyi, fenâlığı kaldırmağa çalışınız. Belâdan, gazabdan çok korkunuz. Zira belâ gelince yalnız fenâlara, zâlimlere erişmekle kalmaz, iyilere de zararı dokunur, bir kaçınızın uğruna bütün ümmet mahv olur.”²⁰

Yine Mehmed Âkif Sebîlürreşâd’daki bir yazısında İttihâd-ı İslâm hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“İslâm ümmeti arasındaki vahdet ancak İslâm’ın Müslümanlar arasında vücuda getirdiği içtimai ve ahlâkî nizamın neticesidir. İttihâd-ı İslâm demek fikirde ittihâd demektir. Tarzı hayatta ittihâd demektir. Temayülatta ittihâd demektir. Vicdanda ittihâd demektir. Hâsılı bir itthâd-ı ailidir. Yoksa zannolunduğu gibi ne kendi akvamı arasında edyanı sairenin kurduğu ittihâddır, ne de Avrupa’da, Amerika’da ve sair yerlerde iktisadi cemiyetlerin, siyasi cemaatlerin kasdettiği ittihâddır.”²¹

Böylece Mehmed Âkif ittihâd meselesine bakışını tarif etmekte ve İttihâd-ı İslâm’ı tanımlamaktadır. Bu tanıma göre İttihâd-ı İslâm Müslüman toplulukların toplumsal ve ahlâkî müştereklerde birleşmeleri, vicdan birliği yapmaları, fikir ve hayat tarzında ortak eğilimler geliştirmeleri olarak anlaşılmaktadır.

İttihâd-ı İslâm meselesinde Mehmet Akif’in hareket noktasını İslâm’ın ana kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve Hadisler oluşturmaktadır. Mehmed Âkif bu meseleye bir dini gereklilik olarak bakmaktadır. Kur’an-ı Kerim ve Hadisler açısından “İttihâd” fikrine bakıldığında; Müslümanlara sosyal dayanışmayı, birlikteliği ve ortak hareket etmeyi tavsiye ve bazen de emreden birçok (hatta fazlasıyla) dini referansın olduğu bilinmektedir.²² Dünya Müslümanlarını birbirinden sorumlu hale getirecek olan bu İttihad düşüncesinin dini bir gereklilik ve zorunluluk olduğunu Akif, şöyle ifade

¹⁹ Murat Sarıcık, “Mehmet Âkif’e Göre Müminleri İslâm’da Birleştirmek ve Kardeşleştirmek Açısından Âl-i İmran Suresi 103. Ayeti”, *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 261-289.

²⁰ Mehmed Âkif Ersoy, “İttihad Yaşatır, Yükseltir, Tefrika Yakar Öldürür”, *Sırat-ı Mustakîm*, 5/116, (11 Teşrinisani 1326), 205.

²¹ Mehmed Âkif Ersoy, “Müslümanların İlerlemeleri İslâm’a Sarılmalarına Bağlıdır”, *Sebîlürreşâd*, 22/565 (1923), 15.

²² Kaya, *Mehmed Âkif’in Dini ve Siyasi Fikirleri*, 115.

etmektedir:

“Bir adam ki Müslümanların derdiyle dertlenmez; onların imdadına koşmaz, o adam hiçbir vakit Müslüman olamaz. Müslümanlık yalnız lafz ile değildir. Sorarım: Şarktaki Müslüman garptakinin imdadına koştu mu? Şimaldeki Müslüman cenuptaki din kardeşinin halinden müteessir oldu mu? Lâ vallahi, olmadı. Öyle ise âlem-i İslâm felaket üstüne felaket göreceğine, birinden kurtulur kurtulmaz başkasına uğrayacağına şüphe etmesin.”²³

Safahat'ın beşinci kitabı olan “Hatıralar”da ise Mehmed Âkif, İman ile ittihâd arasındaki ilişkiyi aşağıdaki mısralarla ifade etmektedir:

“O îmandan velev pek az nasîb olsaydı millette,

Şu üç yüz elli milyon halkı görmezdin bu zillette!

O îman ittihâd isterdi bizden, vahdet isterdi...

Nasıl “bünyân-ı mersûs” olmamız lâzımsa gösterdi.

*Peki! Bizler ne yaptık? Kol kol olduk, târumâr olduk...”*²⁴

Müslümanlar arasındaki İttihad'ın gerekliliği sadece Kur'an ve Hadis'ler referans gösterilerek ortaya konmaya çalışılmaz. Akif'in düşünce dünyasındaki köşe taşlarından birini oluşturan Sünnetullah, yani Allah'ın tabiatı ve insanlar arasında koyduğu değişmez kanunlar da bu birliğin gerekli ve faydalı olduğunu ortaya koymaktadır. “Demek, milletlerin hayatı, bekası, istiklali, mahkûmiyetten selameti için aralarında vahdet hükümferma olması lüzumu bir kanun-ı ilâhî imiş!”²⁵ diyen Mehmet Akif tam olarak da bundan bahsetmektedir. Akif, Müslüman unsurların güçlerini birleştirmesini, mantıklı düşünmenin bir neticesi olarak da görür:

*“Madem ki tek başına sarfolunan mesâînin kıymeti yoktur, biz de aramızda vahdeti temin ederek topluca çalışmaya koyulmalıyız. Cemaatsiz yaşamaya, cemaatten ayrılmaya gelmez, cemaat-i İslâmiyenin kesâfet peydâ etmesi için çalışmalıyız.”*²⁶

Safahat'ın Dördüncü kitabındaki şu mısralar da İslâm Birliğinin olumlu yönlerini ve aksi bir durumda meydana gelebilecek menfi neticeleri şu şekilde ifade etmektedir:

“Sizin felâketiniz: Târumâr olan ‘vahdet’.

Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa;

Eğer o his gibi tek, bir de gâyeniz varsa;

Düşer düşer yine kalkarsınız, emîn olunuz...

²³ Mehmed Âkif Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016), 215.

²⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Fide Yayınları, 2008), 275.

²⁵ İsmail Hakkı Şengüler, *Mehmed Âkif Külliyyatı* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1990), 9/276.

²⁶ Mehmed Âkif Ersoy, “Aleml-i İslâm”, *Sebülürreşâd*, 18/458 (1920), 183-186.

Demek ki birliği te'min edince kurtuluruz.”²⁷

3. MEHMET ÂKİF'İN “SÜLEYMANİYE KÜRSÜSÜNDE” İSİMLİ ŞİİRİNDE İTTİHÂD-I İSLÂM FİKRİ

Mehmed Âkif'in İttihâd-ı İslâm fikrini yoğun olarak işlediği şiiri *Safahat*'ın ikinci kitabını oluşturan “Süleymaniye Kürsüsünde” isimli bölümdür. Bu şiir parça parça Sebîlürreşâd'da yayınlanmış daha sonra da müstakil bir kitap olarak aynı yıl yayınlanmıştır. Bu şiirde kavmiyetçiliğin reddi, İslâm kardeşliğinin önemi, ümmetin birliği, tefrika ve benzeri kavramlar işlenmiştir.

“Süleymaniye Kürsüsü”nde isimli eser, Âkif'in, Müslüman milletleri ve İslâm coğrafyasını dikkate alarak, İslâmi ideallerini dile getirdiği ilk eseridir. Mehmed Âkif'e göre İslâm toplumu İslâm'ın ana kaynaklarından uzaklaşmayla alakalıdır. Mehmed Âkif bu eserinde ünlü seyyah Abdürreşid İbrahim'i konuşturmakta, seyyahın Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet adlı kitabına atıfta bulunarak İslâm memleketleri hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır.

Mehmed Âkif, “Süleymaniye Kürsüsü”nde, İslâm Birliği düşüncesini, Abdürreşid İbrahim üzerinden anlatmayı tercih etmiştir. Âkif'in şiirinde bahsettiği bu yazar, Sibiryâ'da yetişmiş, erken yaşlarda Çarlık Rusyası ile mücadeleye girişmiş, Rusya Türkleri arasında bilinen ve Osmanlı dostu olarak tanınan birisidir. Rusya'da Livaü'l-Hamd adıyla bir broşür yayınlayan Abdürreşid İbrahim, yetmiş bin kadar Rusya Türkünün Anadolu'ya göçmelerine ön ayak olmuştur.²⁸

Mehmed Âkif İslâm Birliği kavramından ne anladığını Abdürreşid üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Akif'e göre İslâm dünyası siyasal olarak birleşmekten ziyade kendi arasında iş birliği yapmalı, zor dönemlerde dayanışma içerisine girmeli, Batı zulmü karşısında dik durmalıdır. Buna liderlik edecek olan ülke ise Osmanlı olmalıdır. Osmanlı özellikle bilim ve teknoloji alanında Japonya ile ortak hareket etmelidir. Mehmed Âkif Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki gayretlerini takdir etmekte, İslâmiyet'in yayılması için gösterdiği çabayı övmektedir. Abdürreşid İbrahim öncülüğünde Rusyada dört adet İslâm kongresi düzenlenmiş, bunlardan bazıları Rusya hükümetinin bilgisi dahilinde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Abdürreşid İbrahim özellikle Kazan'da matbaa kurarak dergi ve gazeteler çıkartmış Panislâmist faaliyetlerde bulunmuştur. Bu çalışmalar İslâmi

²⁷ Ersoy, *Safahat*, 247.

²⁸ Caner Arabacı, “Mehmet Akif'te İslâm Birliği Düşüncesi”, http://www.canerarabaci.com/makaleler_mehmet_akifte_İslâm_birligi_dusuncesi-sayfa_id-333-id-51604 (03.02.2020).

politikalara karşı olan Rus güvenlik güçlerinin takibi ve baskısı altında yapılmıştır.²⁹

Akif, Kürsüde konuşan Abdürreşid'in bir tasvirini yaptıktan sonra, adeta Abdürreşid'i konuşturarak hadiseleri bizzat onun ağzından anlatmaya başlar. Şair mısralarında Abdürreşid üzerinden amacını dile getirir:

*"Beni kürsüde görüp, va'zedecek sanmayınız;
Ulemâdan değilim, şeklime aldanmayınız!
Dînin ahkâmını zâten fukahanız söylesin,
Anlatırlar size bir müşkiliniz varsa eğer,
Bana siz âlem-i İslâm'ı sorun, söyleyeyim;
Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim.
Şark-ı Aksâ'dan alın, Mağrib-i Aksâ'ya kadar,
Müslüman yurdunu baştanbaşa kaç devrim var!
Beni yormuştu bu yıllarca süren yolculuğun,
Daha başlangıcı... Lâkin, gebereydim yorgun,
O zaman belki devâm ediyemezdim yoluma;
Yoksa âram edemezdim. Bana zirâ "Durma,
Yürü, azminde devâm et..." diye vermezdi aman,
Bir sadâ benliğimin fişkırıp a'mâkından.
O sadâ işte benim gayret-i dîniyyemdir,
Coşuvermez mi, içim sanki yanardağ kesilir;
Yeniden davranırım, eğlenemem bir yerde.
Ne cihan kaygusu derman bu devâsız derde,
Ne de can, sonra filân duygusu engel, heyhat!
Can, cihan hepsi de boş, "gâye" dedir varsa hayat."³⁰*

Şiirde bir vaaz amacının güdülmediği, Âlem-i İslâm hakkında çeşitli bilgiler aktarıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin başşehri İstanbul Abdürreşid İbrahim'in yaşamında merkezi bir role sahiptir. Seyyah uzun süren ve kitabında anlattığı seyahatini İstanbul'dan başlatıp, İstanbul'da sona erdirmiştir. Dolayısıyla İstanbul'da yaşanan her önemli hadise Abdürreşid'i yakından ilgilendirmektedir. Şiirde İstanbul'un, dinî, idari, askeri yapısı hakkında anlatılanlar pek de pembe bir tablo çizmemektedir.³¹

*"Bir zamanlâr yine İstanbul'a gelmiştim ben.
Hâle baktıkça fakat, ümmetin âtisinden,
Pek derin ye'se düşüp Rusya'ya geçtim tekrar.*

...

²⁹ Arabacı, "Mehmet Akif'te İslâm Birliği Düşüncesi".

³⁰ Ersoy, *Safahat*, 145-146.

³¹ Namık Kemal Karabiber, "İslâm Birliği, Abdürreşid İbrahim ve Mehmed Âki", *Köprü Dergisi* 108 (2009), 25.

*Saltanat nâmına; din nâmına bin maskaralık..
 Ne felâket ne rezâletti o devrin hâli!
 Başta bir kukla, bütün milletin istikbâli
 İki üç kuklacının keyfine mahkûm olmuş.
 Bir siyâset ki didiklerdi, emînim, Karakuş!
 Nerde bir maskara sivrilse, hayâsızlara pîr,
 Haydi Mâbeyn-i Hümâyûn'a! Ya bâlâ, ya vezîr!
 Ümmetin hâline baktım ki: Yürekler yarası!
 Ne bir ekmek yedirir iş; ne de ekmek parası.
 Kışla yok dâire yok, medrese yok mektep yok;
 Ne kılıç var, ne kalem... Her ne sorarsan, hep yok!*

...
İnkılâb eyledi bir nâmütenâhî ye'se"³²

Abdürreşid İbrahim, İstanbul'daki ilmi, siyasi ve dini durumdan rahatsız olmuş bunu mısralarına da yansıtmıştır. Osmanlı'da liyakat sisteminin bozulduğuna işaret eden İbrahim, Rusya Müslümanlarını irşad etmek üzere Rusya'ya gitmiştir.³³ Özellikle orada yürüttüğü yayın faaliyetleri bu anlamda oldukça değerlidir. Rusya'da ilme ve düşünceye yapılan baskı ve Avrupa'nın bu duruma göz yumması Mehmed Akif'in eserlerine de yansımıştır:³⁴

*"O zaman Rusya'da hâkimdi yaman bir tazyik...
 Zulmü sevdirmek için var mı ya bir başka tarik?
 Düşünen her kafanın mutlak ezilmektir sonu!
 Medeni Avrupa, bilmem, niye görmezdi bunu?"
 "Evvvela gizlice bir matbaa tesis ettim.
 Beş on öksüz bularak basmacılık öğrettim.
 Kalemim çok pürüzlüydü, fakat çaresi ne?
 Sonra, bilmem kimin üslubu avamın nesine!
 Dilimin döndüğü şiveyle bütün gün yazdım;
 Okuyanlar o kadar çoktu ki, hiç ummazdım.
 Usta, asarını verdikçe çocuklar bastı;
 Altı ay geçti, bizim matbaanın çıktı adı.
 Göğsü imanlı beş on tane fedai gelerek,
 Dediler; "Sen ne basarsan, onu tevzi edecek,
 Vasıtan işte biziz, korkulacak şey yoktur...
 Para lazımsa da bildir ki, verenler bulunur."
 Bir cerideyle hemen başlayıverdim vaaza.
 Zaten en başlıca yol halkı budur ikaza."*

³² Ersoy, *Safahat*, 145-146.

³³ Karabiber, "İslâm Birliği, Abdürreşid İbrahim ve Mehmed Âkîf", 25.

³⁴ Karabiber, "İslâm Birliği, Abdürreşid İbrahim ve Mehmed Âkîf", 26.

*Medeniyetteki insanlar için Matbuât,
Şimdi Kürsilerin en yükseği, lakin, heyhât,"³⁵*

Rusya Müslümanlarının genç nüfusu fen ve ilim tahsil etmek üzere Avrupa'ya göndermesi, bu kesimin daha sonra Avrupa'dan kendi kimliklerine yabancılaşmış olarak dönmeleri Abdürreşid İbrahim'i üzmüştür:³⁶

*"Sonra zenginlerimiz: "Haydi gidin, fen getirin."
Diye, her isteyenin şahsına bilmem kaç bin
Ruble tahsis ile sevkeylediler Avrupa'ya;
Pek fedâkâr idi hemşehrilerim doğrusu ya.
Bu giden kâfileden birçoğu cidden tahsil
Ederek döndü. Fakat geldi ki üç beş de sefil,
Hepsinin nâmını telvîse bihakkın yetti..
Gönderenler ne peşîmân oluyorlar şimdi!
Hiç unutmam ki, cömerdin biri, hem zengin adam,
Beni yüzdürdü nihâyette şu sözlerle: "İmam,
Günde on kere gelip istediniz, hep verdim.
Yine vermezsem eğer millet için, nâ-merdim.
Yalnız, ehline gitsin bu emekler... Olur a,
İş bizim Avrupa yârânına benzer sonra!
Hâli islâh edecekler, diyerek kaç senedir,
Bekleyip durduğumuz zübbelerin tavrı nedir?
Geldi bir tânesi akşam, hezeyanlar kustu!
Dövüyordum, bereket versin, edebsiz sustu.
Bir selâmet yolu varmış... O da neymiş: Mutlak,
Dîni kökten kazımak sonra, evet Ruslaşmak!
O zaman iş bitecekmiş... O zaman kızlarımız
Şu tutundukları gâyet kaba, pek mâ'nâsız
Örtüden sıyrılacak... Sonra da erkeklerden,
Analık ilmini tahsil edecekmiş... Zâten,
Müslümanlar o sebepten bu sefâlette imiş:
Ki kadın "sosyete" bilmezmiş, esârette imiş!
Din için, millet için iş görecektir alçağa bak:
Dîni pâmâl edecek milleti Ruslaştıracak!
Bunu Moskof da yapar, şimdi rızâ gösterelim,
Başka bir ma'rifetin varsa haber ver görelim!
Al okut, Avrupa tahsîli desinler, gönder,
Servetinden bölerek nâ-mütenâhî para ver;*

³⁵ Ersoy, *Safahat*, 147-148.

³⁶ Ersoy, *Safahat*, 26.

*Sonra bir bak ki: Meğer karga imiş beslediğin!
Hem nasıl karga? Değil öyle senin bellediğin!
Sâde bir fuşşumuz eksikti, evet, Ruslardan...
Onu ikmâl ediverdik mi, bizimidir meydan!”³⁷*

4. MEHMED ÂKİF’TE İTTİHÂDA ÇAĞRI VE KAVMİYETÇİLİĞİN REDDİ

“Süleymaniye Kürsüsü”nde bölümünde, bir seyyahın gözünden İslâm dünyası için yapılan tespitler dışında Mehmed Âkif’in kavmiyetçiliğinin reddine dair aşağıdaki mısralar “Süleymaniye Kürsüsü”nde şu şekilde yer almaktadır:

*“Müslümanlık sizi gâyet sıkı, gâyet sağlam,
Bağlamak lâzım iken, anlamadım, anlayamam,
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı milliyetin altında tutan İslâm’ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyettir.
Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.”³⁸*

Yine aynı bölümde birlik fikrine ve tefrikanın reddine işaret eden şu mısralarda da millet-i İslâm’ın birliğine vurgu yapılmaktadır:

*“Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez,
Toplu vurdukça yürekler onu top sindiremez.”³⁹*

İslâm dünyasının bir araya gelmesi hem dünyevi açıdan ümmetin faydasına olacak; hem de ilâhî bir emre itaatın bir sonucu olarak ahirette bunun karşılığı görülecektir. Yani İttihadın, Müslümanlar için hem dünyada hem de ahirette faydalı neticeleri olacaktır.⁴⁰ Bunun aksi bir durumda yani, vahdetin sağlanamaması halinde ise Müslümanlar dünyalarını kurtaramadıkları gibi ahiretlerini de kurtarmış olamayacaklardır. O halde öncelikli olarak bu dayanışma ve İttihadın gerçekleştirilmesi icap etmektedir. Bundan sonrası Allah’ın yardımıyla halledilecektir.⁴¹ Beyazıt Kürsüsündeki bir vaazında, Vaiz cemaate seslenirken Osmanlı Hükümet ve Saltanat’ının bu gücünden bahsetmektedir:

“Ey cemaat-ı Müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira

³⁷ Ersoy, *Safahat*, 149-150.

³⁸ Ersoy, *Safahat*, 161.

³⁹ Ersoy, *Safahat*, 162.

⁴⁰ Şengüler, *Mehmed Âkif Külliyyatı*, 9/249.

⁴¹ Şengüler, *Mehmed Âkif Külliyyatı*, 9/269-270.

taht-ı saltanat gıncırdıyor! Böyle gidersek -el iyazu billah- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa; eğer Fransızların taht -ı idaresindeki dindaşlarımız hala tanassur etmemişlerse; eğer İngiltere, Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... İyi biliniz ki hep çürük, çarık yine bu hükümet sayesinde. Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçareler de mahvolacaklar. Onların bütün nazarları bütün ümitleri buraya matuf idi. Hep bizden bir hayır bekliyorlardı.”⁴²

5. İTTİHÂD-I İSLÂM FİKRİYATI ÇERÇEVESİNDE MEHMED ÂKİF'İN HİLAFET VE OSMANLI'YA BAKIŞI

Mehmed Âkif'in hilafetle olan ilişkisine baktığımızda karşımıza aşağı yukarı şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Mesela, *Safahat*'ın “Hakkın Sesleri” bölümünde hilafet kavramı şu şekilde geçmektedir:

*“Ey millet-i merhume, sabah oldu uyan!
Sana az geldi ezanlar, diye ötsün mü bu çan?
Ne Araplık ne de Türklük kalacak aç gözünü!
Dinle Peygamber-i Zışan'ın İlahi sözünü.
Türk Arapsız yaşamaz, kim ki yaşar der delidir!
Arabın, Türk ise hem sağ gözü hem sağ elidir.
Veriniz başbaşa, zira sonu hüsrân-ı Mübin;
Ne hilafet kalıyor ortada billahi ne din!
“Medeniyyet”! size çoktan beridir dış biliyor,
Evvla parçalamak, sonra da yutmak diliyor.”⁴³*

“Fatih Kürsüsünde” isimli “Safahat” bölümünde ise hilafet kavramı şu mısralarda karşımıza çıkmaktadır:

*“Zavallı alem-i İslâm eğer salibe henüz
Sarılmıyorsa, kolundan çeken: Hilafetiniz
Hilafet olmasa dünya tanassur eyleyecek...
O halde şimdi bizim hakkımız değil ölmek.
Yetişmiyor mu ki dünya evinde çektüğümüz,
Yarın da yüklenelim alemin günahını biz,
Hayata karşı nedir söyleyin bu yılgınlık?
Reis-i ailenin intiharı: çılgınlık!*

⁴² Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 186.

⁴³ Ersoy, *Safahat*, 184.

*Hilafetin, o henüz payidar olan arşın
Sükûtu müdhiş olur...Düşmesin aman yapışın!”⁴⁴*

Yine aynı kısımda hilafet ve halife kavramı şu mısralarda karşılığını bulmaktadır:

*“Yüz elli bin bu kadar hanumanı buldu sönen!
Siz, ey bu yangını izhar eden beş-altı sefil,
Ki ettiniz bizi Hırvat’la Sırb’a karşı rezil!
Neden Halife’ye Kur’an’la bağlı Arnavudu
Ayırdınız da harab ettiniz bütün yurdu?”⁴⁵*

Yukarıdaki mısralardan da anlaşılacağı üzere Mehmed Âkif “hilafet” ve “halife” kavramlarına hem dini hem de siyasi bir içerik yüklemekte, mesela Arnavud’un Kur’an’la bağlı olduğu halifeden kopmasını mısralarında açıkça eleştiri konusu etmektedir. Tabii bu yaklaşım Osmanlı henüz tamamıyla dağılmadan, yıkılmadan evvel sergilenmiştir. Yani o dönemde henüz halife güçsüz de olsa iş başındadır ve Osmanlı henüz yıkılmamış hilafet henüz kaldırılmamıştır.

Yine Mehmed Âkif “Hilafet olmasa dünya tanassur eyleyecek” diyerek, hilafetin yokluğunda dünyanın hristiyanlaşma tehlikesi ile karşı karşıya geleceğini ifade etmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla Mehmed Âkif’in anlayışında hilafet makamı hem Alem-i İslâm’ın koruyucu şemsiyesi hem de çeşitli etnik unsurları İslâm şemsiyesi altında tutan siyasi bir bütünlüktür.

Safahat’ın beşinci kitabında bulunan Berlin Hatıraları başlıklı şiirde ise Mehmed Âkif;

*“Sen ey Boğaz ki, uzattın da ahenin kolunu,
Halife yurdunu tehdid eden deniz yolunu,”⁴⁷*

Osmanlı topraklarını halifenin yurdu olarak görmekte, bu kavrama siyasi bir anlam yüklemektedir. Yine şiirin bir başka yerinde

*“Bakın ilerledi... Asker! Huda bilir asker!
Evet, gözüm seçiyor şimdi bir bir efradı
Halife ordusunun en muazzam evladı,
Ki pak alınları İslâm için son istihkam”⁴⁸*

Diyerek Çanakkale’de çarpışan askeri halifenin askerleri ve İslâm’ın son

⁴⁴ Ersoy, *Safahat*, 245.

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 257.

⁴⁶ Ersoy, *Safahat*, 284-285.

⁴⁷ Ersoy, *Safahat*, 303.

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, 303-304.

istihkamı olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan Mehmed Âkif'in *Safahat*'in beşinci bölümü ya da beşinci kitabı olan "Hatıralar"ı "Hanedan-ı Hilafet'in erkan-ı muazzamasından Ömer Faruk Efendi hazretlerine takdime-i tazimimdir" şeklinde ithaf etmiş, bu satırlar da *Safahat*'ın 1928 baskısından çıkarılmıştır.⁴⁹

Akif'in zamanında hemen bütün Müslüman toplumlar esaret altında yaşadığı için Müslümanların tek bir siyasi çatı altında yaşamaları mümkün değildir. Akif'in hilafete yüklediği misyon tabii olarak Osmanlı Devleti'ni teşkil eden kavimlerin her birinin güçlü olarak hilafet makamı etrafında toplanmalarıydı. Güçlenen hilafet devleti sayesinde bağımsızlıklarını kazanacak olan öteki Müslüman kavimlerin belki "Müslüman Milletler Topluluğu" gibi bir teşkilat şeklinde Osmanlı Devleti'nin başkanlığında toplanabileceğini düşünmüştür.⁵⁰

Mehmed Âkif *Sebilürreşâd*'daki bir makalesinde Osmanlı'yı "Hükümet-i İslâmiye" olarak tavsif etmiş, Osmanlıyı İslâm birliğini sağlayacak bir kuvvet olarak görmektedir.⁵¹

"Eğer yaşamak istiyorsak bu ruhu öldürmeyelim. Yani vahdet-i İslâmiyeyi tarumar edecek hareketler şöyle dursun, tahriklerden bile Allah'a sığınalım. Şu son hükümet-i İslâmiye ağıyâra karşı yekpare bir kitle, mersus bir bünyan halinde kaldıkça, bütün dünya bir araya gelse devrilmek değil kımıldanmaz bile!"⁵²

Mehmed Âkif, Süleymaniye Kürsüsündeki bir vaazında, Osmanlı'nın Müslüman toplumlar ve İslâm dini için böylesine önemli bir mertebede bulunmasına dayanak olarak, Hilafet müessesesini göstermektedir:⁵³

"İslâm'ın son penahı bu hükümettir; dinin son yurdu burasıdır. Ah, ya Rabbi sen o günleri gösterme, bu da giderse Müslümanlığın hali ne olur? O zaman ne namaz kalır ne cami ne namus kalır, ne aile; ne Hac kalır, ne Beytullah! Vallahi hepsini çiğnerler, yıkarlar... Vallahi yıkarlar... Yüzlerce milyon İslâmı taht -ı esaretlerinde tutan o hükümetler şimdilik hep bu hükümetten biliyorlar: diyorlar ki: (Müslümanların meydanda bir hükümetleri var. Şayed dinlerine, Kâbelerine hücumla kalkışırsak hepsi onun etrafında toplanırlar, neticesi bizim için hoş gelmez.) Hilafeti de verdikten sonra görürsünüz: şiar-ı dinden bir şey bırakırlar mı? O zaman haddine düşsün de Hind, Mısır Müslümanları, Rus Müslümanları yahut Fas, Cezayir Müslümanları "İslâm" kelimesini ağızlarına alabilsinler: O anda dillerini koparırlar."⁵⁴

⁴⁹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 195.

⁵⁰ Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, 44.

⁵¹ Kaya, *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasi Fikirleri*, 120.

⁵² Sebilürreşâd, 9/214 (1912).

⁵³ Sebilürreşâd, 9/214 (1912).

⁵⁴ Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 221.

Müslümanların birbirlerine karşı kayıtsız kalmalarına üzülen Mehmed Âkif, Hz. Peygamber'in, İslâm cemaatinin her bir bireyi ile özel olarak ilgilenmesi ve varsa sıkıntılarını gidermesinden hareketle, tevhid şuurunun oluşması için ilk İslâm cemaatinin uygulamalarına vurgu yapmıştır. O yıllarda Kastamonu'nun kazalarında yaptığı vaazlarının birinde Mehmed Âkif, Anadolu halkına şöyle seslenmektedir:⁵⁵

"Fahr-ı Âlem Efendimiz ümmetiyle bu kadar meşgul iken, her birine karşı bu derecelerde alakadar iken bizler bugün bunun büsbütün aksine olarak yekdiğerimizden külliyyen ayrı, külliyyen bihaber, birbirimize karşı büsbütün yabancı bulunuyoruz. Avrupalılar olmasa dünyanın nerelerinde ne kadar Müslüman olduğunu da bilemeyeceğiz. Dünya'nın başka taraflarını bırakalım. Konyalı Ankaralıdan, Ankaralı Kastamonuludan, Kastamonulu Sivaslıdan, Sivaslı Erzurumludan, Erzurumlu Diyarbekirliden acaba hiç haberdar mı? Yahud haberdar olmak lüzumunu bir kere olsun duymuş mu?"⁵⁶

1920 yılında yapılan bu vaazda, Akif'in İttihâd-ı İslâm için büyük umutlar beslemeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Anadolu insanının şahsında Türkiye topraklarında gerçekleşecek bu ittihâdın ileride bütün İslâm Âlemini de bünyesine dâhil edeceği düşüncesi, Akif'e ümit vermektedir. Mehmed Âkif özellikle bu dönemde İslâmiyetin Türkler tarafından tekrar ayağa kaldırılacağı düşüncesini öne çıkarmış bulunmaktadır.

6. MEHMET ÂKİF'E GÖRE İSTİKLAL MÜCADELESİ VE İTTİHÂD FİKRİ

Mehmet Akif için İstiklal Savaşı İttihâd-ı İslâm'ın gerçekleşmesi için bir basamaktır. Akif'in aynı yıllarda Kastamonu'daki vaazında bir Hintli yazardan aktardıkları, bu fikri adeta haklı çıkartmaktadır:⁵⁷

"Dünyada istiklaline sahip bir hükümet-i İslâmiye var ki o da sizsiniz. Aman aranızdaki vahdeti sarsacak en ufak bir harekete bile meydan vermeyiniz. Sonra bütün Müslümanların akibeti pek vahim olur."⁵⁸

Vaaz'ın devamında Akif, bu Hintli yazarın söylediklerini onayladıktan sonra Müslüman unsurların esaretten birlikte kurtulacaklarına dair beslediği umudu;

"Hamdolsun bugün Müslümanlık âleminde büyük bir intibah başladı. Artık dünyanın her tarafındaki din kardeşlerimizle birçok yerlerde birleşiyoruz, dertleşiyoruz. El birliğiyle kıyam ederek asırlardan beri Müslümanlığı kuşatmış olan esaret zincirlerini kırmak çarelerini düşünebiliriz."⁵⁹

Cümleleriyle ifade eder. Ancak, İttihâd-ı İslâm idealine omuz vermiş ve bu

⁵⁵ Kaya, *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasi Fikirleri*, 123.

⁵⁶ Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 271.

⁵⁷ Kaya, *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasi Fikirleri*, 123.

⁵⁸ Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 271.

⁵⁹ Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 337.

uğurda nice çabalar sarf etmiş bulunan Akif, hedefine ulaşamamış; ideali O dünyada iken karşılığını bulamamıştır. Akif, 1922 Nisan'ında kaleme aldığı Leyla isimli şiirinde bu idealinin gerçekleşmesinin ne denli zor olduğunu anlamış biri olarak İttihâd-ı İslâm'ı ulaşılması ve kavuşulması neredeyse imkânsız olan Leyla'ya benzetmekte ve kendisi bir Mecnun olup, bunun çilesini çekerek ona kavuşma arzusuyla ve ümidiyle yaşamaya razı olmuş görünmektedir:⁶⁰

*“Hayır! Şârk'ın, o hodgâm olmayan Mecnûn-i nâ-kâmın,
Bütün dünyâda bir Leylâ'sı var: Âtisi İslâm'ın.
Nasıldır mâsivâ, bilmez; onun fânîsidir ancak,
Bugün, yâdıyla müstağrak, yarın, yatın yâdında müstağrak!
Gel ey Leylâ, gel ey candan yakın cânan, uzaklaşma!
Senin derdinle canlardan geçen Mecnun'la uğraşma!”⁶¹*

7. MEHMED ÂKİF'İN “HATIRALAR” İSİMLİ ŞİİRİNDE İTTİHÂD-I İSLÂM FİKRİ

Mehmed Âkif'in İttihâd-ı İslâm meselesine bakışı esasında İslâmcılığının önemli bir cephesini oluşturmaktadır. Bu cephe hem Müslümanların kader birliği yapmalarını hem de İslâm'ın özüne sarılarak kendi özlerine dönmelerini esas almaktadır. *Safahat*'ın “Hatıralar” bölümünde yer alan bir şiiri bu konudaki görüşlerini edebi olarak şu şekilde özetlemektedir:

*“Demek İslâm'ın ancak namı kalmış Müslümanlarda,
Bu yüzdenmiş demek hüsrân-ı milli son zamanlarda.
Eğer çiğnenmemek isterseler seylab-ı eyyama;
Rücu etsinler artık Müslümanlar Sadr-ı İslâm'a.
O devrin yadı nuranuru bi payan şehamettir
Mefahir onların tarihidir, ümmet o ümmettir.”⁶²*

Bu mısralara göre Mehmed Âkif'in İslâmcılığı dar manada Müslüman cemiyetlerinin hurafelerden kurtararak kendilerine İslâm'ın özünü, ruhunu aşılacak, itikad ve amelde onları hakiki manada İslâm'a yaklaştırmak, geniş manada ise İslâm Alemi'nde din kardeşliği hukukundan doğan birlik fikrinin dayanışma düşüncesi ile pekiştirilmesi ve tevhidin sağlanmasıdır. Yukarıdaki mısralarda Mehmed Âkif İslâmcılığın hem dar manasına hem de geniş manasına işaret etmiş bulunmaktadır.

⁶⁰ Kaya, *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasi Fikirleri*, 123.

⁶¹ Ersoy, *Safahat*, 432.

⁶² Ersoy, *Safahat*, 276.

Burada bir hususun irdelenmesi gerekmektedir ki o da şudur: Mehmed Âkif'in yaşadığı dönemde bugün kullanıldığı şekliyle "İslâmcılık" kavramı neredeyse kullanılmamıştır. Dönemin dini ve siyasi eğilimlerine -cılık, -cilik gibi ekler ya da yaftalar eklemek Babanzade Ahmed Naim gibi Mehmed Âkif'in yakın arkadaşları tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Hata Babanzade'nin bu konuda ciddi tenkitleri olduğu çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.⁶³ Bu anlamda Mehmed Âkif'in de Babanzade gibi düşüneneği varsayıldığında İslâmcılık teriminden çok İslâmlaşma, İttihâd-ı İslâm gibi kavramların dönemsel olarak kullanımında olduğu düşünülebilir. Nitekim dönemin bir diğer İslâmcı aydını Sait Halim Paşa da eserlerinde benzer yaklaşımı kullanmış, Mehmed Âkif kendisinden yaptığı bir tercümede eserin başlığına İslâmlaşmak ifadesini koymayı tercih etmiştir. Ancak biz çalışmada gerek İttihâd-ı İslâm kavramını gerekse İslâmcılık kavramını benzer yaklaşımları ve eğilimleri ifade etmek üzere kullanıyoruz. Burada sadece şöyle bir nüans gözetilebilir; İttihâd-ı İslâm diğer bir deyişle Panİslâmizm, İslâmcılığın daha çok bir cephesini anlatan ya da açıklayan bir eğilim ya da ideolojidir. Yani İttihâd-ı İslâm, İslâmcılığın tamamını karşılamak üzere kullanılmış bir kavram değildir. Nitekim Akif'in İslâmcılığını oluşturan unsurlar arasında ahlâk, iktisat, ilim, medeniyet gibi alanlara işaret eden fikirler ve düşünceler de bulunmaktadır. Ancak burada daha çok Mehmed Âkif'in siyasal eğilimleri inceleme konusu yapıldığından diğer alanlardan daha ziyade Mehmed Âkif'in siyasal görüşleri ele alınmıştır. Bu çerçeveden bakıldığında Mehmed Âkif'in yetiştiği dönemde etkili olan fikri ve siyasi akımların memleketin kurtuluşu, insanlığın gidişatı ve istikbal hakkında farklı görüşleri bulunmaktadır. Mesela dönemin akımlarından birisi olan Pantürkistler daha çok Türk kavimlerinin kader birliği yapmasından yana iken Garpçılar ise tamamıyla garp alemiyle sağlanacak bir entegrasyon neticesinde memleketin kurtulacağını ve istikbâlin daha aydınlık olacağını savunmuşlardır. Mehmed Âkif'in de içinde bulunduğu varsayılan İslâmcılar ise kurtuluşun daha çok büyük İslâm milleti, halifeliğin siyasi anlamda yeniden ihyası gibi idealler etrafında birleşmişlerdir.

SONUÇ

İttihâd-ı İslâm diğer bir deyişle Panİslâmizm İslâmcılığın daha çok bir cephesini anlatan ya da açıklayan bir eğilim ya da ideolojidir. Yani İttihâd-ı İslâm İslâmcılığın tamamını karşılamak üzere kullanılmış bir kavram değildir. Zaten İslâmcılık terimi çok sonra ortaya çıkmış ve genelleştirilmiş bir kavramdır. İttihâd-ı İslâm bir siyasi birliğe de işaret eden yönüyle İslâmcılığın sadece bir cephesini oluşturmaktadır.

⁶³ Metin Önal Mengüşoğlu, *Müstesna Bir Şair Mehmed Âkif* (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2016), 35.

Bu çerçeveden bakıldığında Mehmed Âkif'in yetiştiği dönemde etkili olan fikri ve siyasi akımların memleketin kurtuluşu, insanlığın gidişatı ve istikbal hakkında farklı görüşleri bulunmaktadır.

Mesela dönemin akımlarından birisi olan Türkçüler daha çok Türk kavimlerinin kader birliği yapmasından yana iken Batıcılar ise tamamıyla Batı alemiyle sağlanacak bir entegrasyon neticesinde memleketin kurtulacağını ve istikbalin daha aydınlık olacağını savunmuşlardır.

Mehmed Âkif'in de içinde bulunduğu varsayılan İslâmcılar ise kurtuluşun daha çok büyük İslâm milleti, halifelğin siyasi anlamda yeniden ihyası gibi idealler etrafında birleşmişlerdir. Mehmed Âkif'in yetiştiği Meşrutiyet dönemi pek çok milletin nerdeyse dağılma noktasına geldiği talihsiz bir döneme denk gelmesi hasebiyle İslâmcılık açısından farklı değerlendirilmesi gereken bir zaman dilimidir. Ancak her ne olursa olsun Mehmed Âkif'in savunduğu İttihâd-ı İslâm fikrinin çekirdeğinde millet-i İslâm yani ümmet bulunmaktadır. Bu fikrin etrafında birleşecek olan milletlerin birtakım esaslara göre hareket etmeleri gerekmektedir. Bunlar sırasıyla Müslümanların hür olması, Müslümanların yabancıları dost edinmemeleri ve Müslümanların kendi aralarında birbirlerinin dostu, kardeşi ve sırdaşı olmalarıdır. Akif bütün bu hususlara gerek *Safahat*'taki şiirlerinde (özellikle "Süleymaniye Kürsüsünde" ve "Hatıralar" adlı yapıtlar) gerekse *Sebîlürreşâd* ve *Sırât-ı Müstakîm*'deki makalelerinde gerekse tefsir yazılarında detaylı olarak değinmiştir.

Mehmed Âkif sadece imparatorluk döneminde değil aynı zamanda Millî Mücâdele döneminde de İttihâd-ı İslâm fikrini savunmuş, elde kalan son toprak parçasının yani Anadolu'nun kurtuluşu için çalışırken de ümmetin, milleti de kapsayacak şekilde ihyasına vurgu yapmıştır. Aslında Mehmed Âkif İttihâd-ı İslâm'ı savunurken burada millet-i İslâm kavramına da sarılmış Anadolu Türklüğünün bu çatı altında muhafaza edilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Mehmed Âkif'te ümmet, millet gibi kavramlar iç içe geçmiş, bir nevi milliyetçilikle ümmetçilik mezcedilmiştir. Mehmed Âkif ırkçılığa ve kavmiyetçiliğe karşı durmakla birlikte İttihad fikrinin içine kendi yaşadığı toplumu da dahil ederek imparatorluk döneminde Müslüman Osmanlı toplumunun ve Osmanlı Devleti'nin, Millî Mücâdele döneminde ise Anadolu Türkünün kurtuluşunu ittihâd fikriyle açıklamış bir aydındır.

Mehmed Âkif'in siyasal anlamda hilafete olan ihtiyaca dair vurguları ise Osmanlı'nın parçalanma ve yıkılma dönemiyle mahduttur. Akif bu dönemde en azından Osmanlı'dan kopma ihtimali bulunan Müslüman kavimler ayrılıkçı hareketler içerisine girmesinler Osmanlı şemsiyesi altında kalsınlar düşüncesinden hareketle İttihad fikriyle hilafeti bir arada değerlendirmiştir. Zaten imparatorluk yıkıldıktan sonra Akif hilafet düşüncesinden ziyade elde

kalan son İslâm topraklarında yaşayan Müslümanların birliği fikrine yönelmiştir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Atif. "Mehmet Akif Ersoy'un Türk Dünyası Şairlerindeki Tesir Alanına Bir Bakış", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6(4) (2017), 2389-2413. <http://dx.doi.org/10.7884/teke.4019>
- Arabacı, Caner. "Mehmet Akif'te İslâm Birliği Düşüncesi", www.canerarabaci.com, (3.02.2020).http://www.canerarabaci.com/makaleler_mehmet_akifte_İslâm_birliği_dusuncesi-sayfa_id-333-id-51604
- Atsız, H. Nihal. "*Mehmet Akif*", Tarih, Kültür ve Kahramanlar (Makaleler-2). İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Beydilli, Kemal. "Şark Meselesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/352-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Bozpinar, Tufan. *Hilafet ve Saltanat*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Doğan, Cem. "İttihâd-ı İslâm Yahut Bu Vatan Nasıl Kurtulur?: Mehmed Âkif'in Osmanlısı". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5 (2013), 93-106.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Ersoy, Mehmed Âkif. "İttihad Yaşatır, Yükseltir Tefrika Yakar Öldürür", *Sırat-ı Mustakîm*, 5/116, (11 Teşrinisani 1326), 205.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ersoy, Mehmet Akif, Safahat. İstanbul: Fide Yayınları, 2008.
- Guida, Michelangelo; Çaha Ömer. "İslâmcılık", *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ankara: Orion Yayınları, 2015.
- Kabaklı, Ahmet. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. "Türkiye'de İslâmcılık Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Hareketi Sempozyumu*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Karabiber, Namık Kemal. "İslâm Birliği, Abdurresîd İbrahim ve Mehmed Âkif". *Köprü Dergisi* 108 (2009), 25. 145-146.
- Karakoç, Sezai. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
- Kaya, Hasan. *Mehmed Âkif'in Dini ve Siyasal Fikirleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kaya, İbrahim. *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler Türk Deneyimi*. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- Mengüşoğlu, Metin Önal. *Müstesna Bir Şair Mehmed Âkif*. İstanbul: Okur Kitaplığı, 2016.
- Mertoğlu, Suat, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Sermuharriri Akif", *Vefatının 75. Yılında Mehmet Akif Ersoy, Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı, 83-84*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2011.
- Öz, Satılmış. "Mehmet Akif Ersoy'da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi (Safahat Örneği)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30, (2013), 140-161.
- Sarıcık, Murat. "Mehmet Âkif'e Göre Müminleri İslâm'da Birleştirmek ve Kardeşleştirmek Açısından Âl-i İmran Suresi 103. Ayeti". *EKEV Akademi Dergisi*

- 20/67 (2016), 261-289.
- Sarıtaş, Muhammed. *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı*. Ankara: Mesaj Yayınları, 1986.
- Sebülürreşâd*, 22/565 (1923).
- Sebülürreşâd*, 18/458 (1920).
- Sebülürreşâd*, 9/214 (1912).
- Şengüler, İsmail Hakkı. *Mehmed Âkif Külliyyatı*, 9. Cilt, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1990.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Ercan. *İslâmcılığın İki Kurucusu Mehmed Âkif ve Necip Fazıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİNİN BİLİNİP BİLİNEMEMESİ İLE İLGİLİ YORUMLARIN OLUŞMASINDA ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 7. ÂYETTEKİ VAKF YERİNİN ROLÜ

The Role of the Place of Waqf in the 7th Verse of the Al-i Imran in the Formation of the Interpretations Regarding the Absolute Knowledge of the Meaning of the Mutashabih Verses

Mehmet KARA

Öğr. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
Lecturer. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Çanakkale, Turkey
mehmetkara@comu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2350-9323>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.11.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18.02.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

🗨️ **Atıf / Cite as:** Kara, Mehmet. "Müşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 143-163. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939285>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİNİN BİLİNİP BİLİNEMEMESİ İLE İLGİLİ YORUMLARIN OLUŞMASINDA ÂL-İ İMRÂN SÜRESİ 7. ÂYETTEKİ VAKF YERİNİN ROLÜ*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in okunması, anlaşılması, dinlenmesi gibi fiillerin her biri, ibadet yönü bulunan amellerdir. İhtiva etmiş olduğu mana ise aynı zamanda inanan insanın zihin dünyasını inşa etmekte ve hayatının farklı evrelerinde kendisine rehberlik etmektedir. Bunun için de muhtevası doğru anlaşılmalıdır. Tilâvet edilen bir âyetteki murad-ı ilâhînin doğru anlaşılması için öncelikle âyetin mefhumuna vâkıf olmak gerekmektedir. Bu sebeple âyetin nüzûl sebebi ve ortamı, siyak ve sibakı, anlamını belirleyen anahtar kelimelerin tahlili, cümle yapısı gibi bazı verilerin göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Bu veriler çerçevesinde tercih edilen anlama göre lafız ve anlam bütünlüğüne riayet ederek âyetlerde vakfa uygun olan yerler tayin edilmekte ve okumanın da buna göre icra edilmesi beklenmektedir. Dolayısıyla âyetteki murad-ı ilâhî, âyetin i'rabını ve buna bağlı olarak kabule şayan olan anlam tercihini belirlemektedir. Tercih edilen i'rab ve anlam ise âyetteki vakf ya da vasl yapılması gereken yerleri tayin etmektedir. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinmeyeceği bağlamında tefsirlerde serdedilen yorumlar ve buna göre âyetteki vakf yerinin tercihine dair vakf-ibtidâ literatüründeki farklı kanaatler konumuz açısından güzel bir örnektir. Biz de çalışmamızda bu örnek âyet üzerinden âyetin anlaşılmasında vakf yerinin önemini tahlil etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Vakf, Vasl, Müteşâbih, Muhkem.

The Role of the Place of Waqf in the 7th Verse of the Al-i Imran in the Formation of the Interpretations Regarding the Absolute Knowledge of the Meaning of the Mutashabih Verses

Abstract

Reading, understanding and listening to the Quran are acts that have the characteristic of worship. The meaning it carries also shapes the mind of the believer and guides him in different aspects of his life. For this, the content must be understood correctly. To understand the meaning of a verse read correctly, it is necessary to know the interpretation of the verse. For this reason, it is important to know some data such as the reason of the verse, siyak and sibak (context), analysis of words that determine the meaning. Within the framework of these data, the places that are suitable to briefly stop(waqf) in the verses are determined by respecting the integrity of the word and meaning and the reading is expected to be done accordingly. Therefore, the meaning of the verse determines the sentence structure of the verse and the preference of meaning accordingly. The preferred sentence structure and meaning determine the places in the verse that should be dwelled on or passed through. The interpretations in the commentaries in the 7th verse of the Âl-i Imrân, in the context of whether the meaning of the verses of mutashabih is known or not, and the different interpretations in the waqf and ibtidâ literature on the choice of the place in the verse are a good example for our topic. In our study, through this sample verse, we will try to analyze the importance of waqf in understanding the verses.

Keywords: Recitation, Waqf, Wasl, al-Mutashabih, al-Muhkam.

* Bu çalışma, yazarın "Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması sürecinde âyetlerdeki kelimelerin lügat ve terim anlamları, âyetin nüzûl sebebi, siyak-sibakı ve tefsirine dair rivayetler dikkate alınmalıdır. Buna göre tercih edilen anlam doğrultusunda okuyucu ve dinleyicinin âyeti doğru bir şekilde anlayabilmesi için tilâvet esnasında âyetin bazı yerlerinde vakf ya da vasl yapılması önemlidir. Dolayısıyla âyetin anlamı, vakf ya da vasl tercihinin tayin etmektedir. Diğer taraftan âyet içerisindeki vakf ya da vasl tercihi de âyetin anlamını etkilemektedir. Nitekim bu bağlamda tarihi süreçte tefsir, fıkıh, kelâm, nahiv, kıraat vb. ilimlerden istifade edilerek âyetlerdeki vakfa uygun olan yerleri belirlemeyi konu edinen ciddi bir vakf-ibtidâ literatürü de oluşmuştur. Bu eserlerde Mushaf tertibine göre sûrelerin her bir âyeti, lafız ve anlam açısından tahlil edilmiş ve buna göre farklı vakf türleri ihdas edilmiştir.¹ Bunların içerisinde Secâvendî'nin (ö. 560/1165) ihdas ettiği vakf sistemi ve belirlediği vakf alametleri, Türkiye ve diğer birçok ülkenin mushafında kabul görmüş ve şöhret bulmuştur.²

Secâvendî'nin vakf sistemini tercih eden Türkiye'deki mushaflarda bulunan bazı vakf alametleri, âyetin mefhumunu doğru yansıtıp yansıtmaması açısından bazı çalışmalarda incelemeye ve kritik edilmeye değer bulunmuştur. Örneğin; M. Zeki Duman; Bakara 2/283, Tevbe 9/128, Yûsuf 12/24 âyetlerindeki vakf alametlerini anlam açısından hatalı olarak değerlendirmiştir.³ Mustafa Karagöz ise Bakara 2/96 ve A'râf 7/188 âyetlerindeki vakf alametlerini, tefsirlerde serdedilen yorumlar muvacehesinde kritik etmiştir.⁴ Recep Koyuncu da yukarıda zikri geçen âyetlerden Bakara 2/96 ve Tevbe 9/128 âyetlerindeki vakf alametlerini tahlil etmiştir.⁵ Ayrıca örnek sadedinde aktardığımız bu çalışmaların haricinde Kur'ân'ın anlaşılmasında âyetlerdeki vakf yerlerinin etkisini konu edinen farklı bilimsel araştırmalar da yapılmıştır.⁶ Bu çalışmalar da

¹ Vakf-ibtidâ literatürü ve vakf tasnifi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 3-4, 6.

² Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr dirasatün nazariyyetün me'â tabîkî 'ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-mute'ânik ve'l-memnu'*, (Medine: Mucemme'ül-Melik Fehd li tubâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1431), 179, 269.

³ M. Zeki Duman, "Tefsir Te'vil ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından "Secavend"lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010), 510-516.

⁴ Mustafa Karagöz, "Ayetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Ayet Örneği)", *Biliname* 21/2 (2011), 199-221; Mustafa Karagöz, "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -Arâf Sûresinin 188. Ayeti Örneği-", *Biliname* 34/2 (2017), 31-96.

⁵ Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidâ'nın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife* 15/1 (Yaz 2015), 183-185.

⁶ Örneğin bk. İsmail Ahmet et-Tahhân, "Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü", çev. Necattin Hanay, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 233-278; Muhammed Ersöz, Vakf-ı Murâkabe ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelü'l-vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 159-186.

göstermektedir ki âyetin anlamına göre tayin edilen vakf yerlerinin, âyetin anlamı üzerinde belirleyici bir etkisi söz konusudur.

Kur'ân'ın anlaşılmasında âyetteki vakf yerinin rolüne dair örnek olarak zikredilebilecek en önemli yerlerden birisi kanaatimizce Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetidir. Zira bu âyetteki vakf yerinin tercihi müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinemeyeceğini beyan etmektedir. Bu itibarla çalışmamızda öncelikle müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilgisinin sadece Allah'a mahsus olup olmadığı bağlamında bu âyetin mefhumu anlaşılacak ve buna göre âyetteki vakf yapmaya uygun olan yer belirlenecektir. Âyetin mefhumuna vâkif olabilmek için ise siyak-sibak ve nüzûl sebebi dikkate alınacaktır. Âyetteki *muhkem, müteşâbih, âyet, te'vil* gibi bazı anahtar kelimelerin tahliline de yer verilecektir. Ayrıca bu âyet ile ilgili olarak tefsirlerde serdedilen yorumlardan istifade edilerek âyetin anlamı tayin edilecektir. Buna göre tebeyyün eden anlam doğrultusunda âyetteki *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* kısmı, ilgili eserlere müracaat edilerek vakf-ibtidâ açısından değerlendirilecektir. Akabinde âyet için tercih edilen anlamın, vakf yerini tayin ettiği ve belirlenen vakf yerinin de âyetin anlamını etkilediği sonucu kritik edilecektir. Nihayetinde ise tercihe şayan olan anlam ve buna göre vakfa uygun olan yer hususunda belli bir kanaate varılmak istenecektir.

1. SİYAK-SİBAK VE NÜZÛL ORTAMINA GÖRE ÂYETİN ANLAMI

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (م) وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

Bu âyette, Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân'ın, muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluştuğu ve müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinemeyeceğine değinilir. Müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilgisinin Allah'a mahsus olup olmadığı ya da âyetteki ifadeyle ilimde derinleşmiş olan kimselerin de bu âyetlerin te'vilini bilip bilemeyeceği tefsirlerde tartışılan bir meseledir. Buna göre tercih edilen anlam ekseninde *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinin sonunda vakf ya da vasl yapılması yönünde farklı kanaatlerden bahsedilmiştir. Dolayısıyla mezkûr yerde hem vakf hem de vasl yapılmasına göre âyete iki farklı şekilde meâl verilebilir. Vakf yapılması durumunda âyetin meâli şu şekildedir:

"Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı indiren Allah'tır. Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğer bir kısmı ise müteşâbih âyetlerdir. Kalbinde hak yoldan sapma meyli olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için müteşâbih âyetlere tâbi olurlar. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. Kalbi istikamet üzere olan kimseler⁷ ise 'bunların hepsinin Rabbimiz katından

⁷ Hz. Peygamber, genellikle "ilimde derinleşmiş kimseler / ilimde rûsûh sahibi kimseler" olarak tercüme edilen *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesini, "eli temiz, dili doğru, kalbi istikamet üzere olan kimseler" şeklinde tefsir etmiştir. bk. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 8/152; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyad, 2003),

olduğuna inandık' derler. Bu inceliği, ancak akıl sahipleri düşünüp anlayabilir."

Vasıl yapılması durumunda ise âyetin meâlindeki anlam değişikliği şu şekildedir: "...Kalbinde hak yoldan sapma meyli olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için müteşâbih âyetlere tâbi olurlar. Halbuki onun te'vilini Allah ve kalbi istikamet üzere olan kimseler bilir. Bu kimseler, 'bunların hepsinin Rabbimiz katından olduğuna inandık' derler..." Görüldüğü üzere vakf yapılması durumunda müteşâbih âyetlerin te'vili sadece Allah'a mahsus bir bilgi olarak anlaşılırken vasıl yapıldığı takdirde ise kalbi istikamet üzere olan kimselerin de bu âyetlerin te'vilini bileceği söylenebilir.

Müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinmeyeceği meselesinin açıklığa kavuşması için kanaatimizce öncelikle nüzûl ortamı ve siyak-sibakına riayet ederek âyetin anlaşılması önem arz eder. Ayrıca âyetteki muhkem, müteşâbih, âyet, te'vil gibi anahtar kelimelerin de incelenmesi gerekir. Zira buna göre müteşâbih âyetlerin maksûdu beyan edilmiş olur ve bu âyetlerin te'vili hakkında yorum yapılabilir. Tercih edilen yoruma göre de âyetteki vakfa uygun olan ya da uygun olmayan yerler belirlenebilir. Bu sebeple öncelikle âyetin mefhumunu tayin etmeye çalışacağız.

İncelemeye medar olan 7. âyetin bulunduğu sûre, hurûf-ı mukattaa ile başlamakta ve 2. âyette, Allah'tan başka ilah olmadığı zikredilmektedir. Devamındaki âyetlerde Kur'ân, Tevrât ve İncil'in Allah tarafından indirildiği ve O'nun âyetlerini inkâr edenlerin azaba uğrayacağı anlatılmaktadır. 5. âyette, yeryüzünde ve göklerde hiçbir şeyin O'na gizli olmayacağı belirtildikten sonra 6. âyette Allah'ın, insanları rahimlerde dilediği şekilde tasvir ettiği ve O'ndan başka ilah olmadığı vurgulanmaktadır. Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden 7. âyette ise yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'ân'ın, muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluştuğuna değinilmektedir. Hak yoldan sapmaya meyilli olan bazı kimselerin, fitne çıkarmak ve te'vil etmek için müteşâbih âyetlere tâbi olduğu belirtilmektedir.

Bir âyetin anlaşılması sürecinde nüzûl ortamı ve sebab-i nüzûlüne dair rivayetlerden de istifade edilmelidir. Bu meyanda mezkûr âyetin nüzûl sebebi ile ilgili iki rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Necran'dan Medine'ye gelen Hıristiyan bir heyeti İslâm'a davet etmiş ve aralarında soru-cevap şeklinde uzun bir konuşma geçmiştir. Özetle; Hz. Peygamber, heyetteki Abdülmesih isimli birisine, "...Siz, 'İsâ Allah'ın oğludur' demekle dinden çıktınız." demiş ve Abdülmesih de ona "Sen, İsâ'nın, 'Allah'ın bir kelimesi ve O'ndan bir ruh' olduğuna inanıyor musun?" diye sormuştur. Hz. Peygamber de ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ "Meryem

5/223; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye (Riyâd: İslami İşler Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.), 6/2357. Ayrıca âyette, kalplerinde eğrilik bulunan kimselerden sonra bu ifadenin zikredilmesi, kanaatimizce ilgili ifade ile "istikamet ehli kimselerin" kastedildiğinin bir karinesi olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple çalışmamızda mezkûr ifade için "istikamet üzere olan kimseler" anlamını tercih edeceğiz.

oğlu İsâ, Allah'ın resulü, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve O'ndan bir ruhtur."⁸ âyeti ile cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdülmesih de bu cevabın kendisi için yeterli olduğunu beyan ederek kendince tartışmayı sona erdirmiştir.⁹ Âyetin Hz. İsâ ile ilgili olduğunu gösteren bir diğer karine ise öncesindeki ﴿هُوَ﴾ "Allah, sizi rahimlerde dilediği şekilde tasvir eder."¹⁰ âyetinin, Hz. İsâ hakkında olduğuna dair olan rivayettir.¹¹

Hız. Peygamber'in cevaben okuduğu âyette Hz. İsâ, "Allah'tan bir ruh ve O'nun bir kelimesi" olarak tavsif edilmiştir. Allah'ın zatını idrak etmek beşer için muhal olduğuna göre "Allah'ın ruhu ve kelimesi"nin hakikati ve mahiyeti de beşer idrakinin ötesinde bir hakikattir. Bunları inkâr etmek mümkün olmadığı gibi "İsâ Allah'ın oğludur" şeklindeki bir te'vil de câiz değildir. Bu konuda iman edip teslimiyet içerisinde olmak esastır.¹² Yukarıdaki rivayetten de anlaşıldığı üzere bahsi geçen Hıristiyan heyet, Hz. Peygamber'in okuduğu âyeti, "Hz. İsâ'nın, Allah'ın (hâşâ) oğlu" olduğu şeklindeki bir te'vile gerekçe göstermiştir. Halbuki Hz. İsâ'nın, "Allah'ın kelimesi" ya da "O'ndan bir ruh" olarak tavsif edilmesi böyle bir çıkarımı mümkün kılmaz. Ayrıca Kur'ân'da başka âyetlerde de böyle bir kullanım söz konusudur. Örneğin; Allah, Hz. Âdem¹³ ve diğer insanlara¹⁴ ruhundan üflediğini belirtmiş ya da Cebrâîl (a.s.) için "*ruhumuz*"¹⁵ ifadesini kullanmıştır.

Diğer bir rivayete göre bazı Yahudilerin, sûrenin evvelinde de bulunan mukattaa harflerinden hareketle ebced hesabıyla¹⁶ Hz. Peygamber ve ümmeti için ömür takdir etmeye çalışmaları üzerine bu âyet nazil olmuştur.¹⁷ Buna göre Yahudiler, müteşâbih olarak değerlendirilen mukattaa harflerini te'vil etmeye kalkışmıştır. Her iki rivayette bahse konu edilen ve müteşâbih olarak değerlendirilen Hz. İsâ'nın yaratılışı, Allah'ın bir kelimesi veya O'ndan bir ruh olması ya da mukattaa harfleri gibi meselelerin hakikatini ve

⁸ en-Nisâ 4/171.

⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/206; Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 7/167, 187; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997), 2/660; Selîm b. İdi'l-Hilâlî - Muhammed b. Mûsâ Âl-i Nasr, *el-İst'âb fî beyâni'l-esbâb* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2004), 1/230.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/6.

¹¹ Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 1/263; Muhyissünne Ebü Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Begâvî, *Tefsîrü'l-Begâvî Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409/1988), 2/7.

¹² M. Zeki Duman, Müteşabihatın Tevili, *Bilimname* 9/3 (2005), 41.

¹³ el-Hicr 15/29, es-Sâd 38/72.

¹⁴ es-Secde 32/9.

¹⁵ Meryem 19/17.

¹⁶ Ebced Hesabı: Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/68-70.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/166, 187; İbn Hacer el-Askalânî, *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, 2/659.

mahiyetini Allah'tan başkasının bilmesi mümkün değildir. Kanaatimizce böyle bir hüküm, bu meselelerin haricindeki farklı müteşâbihler için de geçerlidir. Zira âyetteki hükmün hususi bir mesele hakkında olması, diğer benzer meselelere şamil olmasına engel değildir.

2. ÂYETİN ANLAMINI BELİRLEYEN ANAHTAR KELİMELER

Âyet: Kur'ân nasslarının, *muhkem* ve *müteşâbih âyetler* şeklinde ikili tasnife tâbi tutulduğu Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen *âyet* kelimesi, Kur'ân'da tek veya birçok cümleden oluşan söz dizesi veya mucize anlamlarını hâizdir.¹⁸ Kur'ân'da bu kelime ayrıca alamet, işaret,¹⁹ mucize,²⁰ ibret²¹ gibi farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Buna göre âyetteki *muhkem* ve *müteşâbih âyetler* ile tilâvete konu olan âyetler ya da Kur'ân'da işaret edilen mucizeler kastedilmiş olabilir. İncelediğimiz âyette ise genellikle ilk anlamı ile yani tilâvete konu olan âyetler şeklinde anlaşılmıştır.²² Buna rağmen *müteşâbih âyetler* ifadesiyle Hz. İsa'nın yaratılışı, Allah'ın ruhu veya kelimesi olarak nitelenmesi gibi Allah'tan başkasının bilemeyeceği mucizelerin anlaşılması da mümkündür.²³ Nitekim nüzûl sebebinden de hatırlanacağı üzere Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın mucizevî yaratılışını, Allah'tan bir ruh ve O'nun kelimesi olmasını takdir edememişlerdir. Bu sebeple burada geçen "âyet" kelimesi, "mucize" anlamında da değerlendirilebilir.²⁴ Bize göre bu kelimenin maksûdu, Kur'ân âyetleri olmalıdır. Zira âyetin evvelinde, Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân âyetleri kategorize edilmektedir. Zikri geçen mucizevî meseleler, Kur'ân'ın sadece bazı âyetlerinde yer bulmaktadır. Bunların haricinde Allah'ın sıfatları, ruh, sûr, levh-i mahfûz vb. hakikat ve mahiyetlerini sadece Allah'ın bildiği ve mucize olarak değerlendirilmeyen müteşâbih âyetler de vardır. Kanaatimizce "mucize" olarak anlaşıldığı takdirde âyet kelimesinin anlamı sınırlandırılmış olur. Dolayısıyla mezkûr kelimenin, "Kur'ân âyetleri" şeklinde anlaşılması, mucizeleri konu edinen âyetleri de kapsayan bir anlamdır.

Muhkem: Men etmek, reddetmek, engel olmak anlamına gelen "*hakeme*" fiilinin if'âl babının ism-i mef'ûl veznindeki "*muhkem*" kelimesi; manası açık olan, delaleti bilinen, kendisinde şüphe bulunmayan ve te'vile ihtiyacı olmayan anlamındadır.²⁵ Bir lafzın; muradının tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 25.

¹⁹ el-Bakara 2/248.

²⁰ el-Bakara 2/211.

²¹ el-Ankebût 29/44.

²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/188.

²³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/180.

²⁴ M. Fatih Kesler, "Âl-i İmran Sûresi 7. Ayet Meâlini Yeniden Okumak", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 141.

²⁵ Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), "hkm" 12/141; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), "hkm" 249-250.

neshten uzak olması hasebiyle anlaşılır olmasıdır.²⁶ Buna göre farklı anlam ihtimali bulunmayan ve maksûdu açık olan ifadeler şeklinde anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ifadesiyle âyetteki “*muhkemât*”, *ihimâl* ve *istibâh*'tan korunan ve ibaresi sağlamaştırılmış âyetlerdir.²⁷ Bu sebeple muhkem âyetleri anlamak için herhangi bir izaha yani başka bir âyete, hadis rivayetine ya da linguistik bir tahlile ihtiyaç söz konusu değildir.²⁸

Kur'ân'ın esasları olarak nitelenen muhkem âyetler ile neyin kastedildiği tefsirlerde de farklı yorumlara konu olmuştur:

1. En'âm 6/151-153 ve İsrâ 17/23 âyetlerindeki yapılması ve yapılmaması istenen fiillerdir.²⁹ Bu âyetlerde; Allah'ın şerîkinin bulunmadığı, ana-babaya güzel davranılması,³⁰ rızık endişesi ile çocukların ve haksız yere insanların öldürülmemesi, gizli-aşikâr çirkinliklere yaklaşılmaması, yetim hakkının gözetilmesi, ölçü ve tartı hususunda titiz ve âdil olunması, ahde vefa gösterilmesi, istikâmet üzere hareket edilmesi³¹ yönünde bazı ilâhî tavsiyeler vardır. Zikredilen bu hususlar, Allah'ın indirdiği tüm kitaplarda ve ilâhî dinlerin hepsinde var olduğu için muhkem âyetler, “*Kitabın Esası*” şeklinde nitelenmiştir.³² Ya da müteşâbih âyetlerin anlaşılmasındaki belirleyici rolüne istinaden böyle bir niteleme yapılmıştır.³³

2. Peygamber kıssaları ya da insanın yaratılış sürecinden ve yaratıcıdan bahseden âyetlerdir.³⁴

3. Kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılacak derecede açık olan,³⁵ farklı anlam ihtimali ve başka kelimelerle anlam benzerliği bulunmayan ifadelerdir.³⁶

²⁶ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 205.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 1/527.

²⁸ Zülfikar Durmuş, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife* 3/3 (2003), 263.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati - Muhammed Ali en-Neccar (Beyrut, 1983), 1/190; Ebû'l-Fidâ 'îmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kâhire: Mektebetü Evladi's-Şeyh li't-Türâs, 2000), 3/8.

³⁰ el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23.

³¹ el-En'âm 6/151-153.

³² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/263-264.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/528.

³⁴ Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*, thk. Abdülcelil Abdhu eş-Şelebî (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1988), 1/376; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/197; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/397.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005), 2/246; Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1998), 2/6.

³⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsirihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnüni 'ulûmih*, thk. Komisyon (Birleşik Arap Emirlikleri:

4. Te'vilini, anlamını ve tefsirini âlimlerin bildiği âyetlerdir.³⁷

5. Kendisi ile amel edilen nâsîh âyetlerdir.³⁸

Bu değerlendirmelere göre murad edilen mefhumun anlaşılabilir olduğu tek bir anlama delalet eden muhkem âyetler, Kur'ân'ın çoğunluğunu oluşturmaktadır. Mezkûr âyette, müteşâbih âyetlere “diğerleri” ifadesiyle işaret edilmesi de bunun bir teydididir. Muhkem âyetlerin, “*Kitabın Aslı*” olarak isimlendirilmesi de kanaatimizce muhatapları için bu âyetlerin delaletinin açık olmasını gerekli kılar.

Müteşâbih: “*şebehe*” fiilinin tefâ'ul babının ism-i fâil veznindeki “*müteşâbih*” kelimesi, iki şeyin görsel ya da manen birbirine benzemesi sebebiyle birinin diğerinden ayırt edilememesi,³⁹ benzerlik nedeniyle manasında kapalılık, iltibâs ve işkâlin bulunması⁴⁰ gibi anlamları hâizdir. Buna göre *müteşâbih âyetler*; bir nassın başka bir nass ile olan lafız ya da anlam benzerliği nedeniyle tefsirinde işkâl bulunan ve muradı tam olarak anlaşılmayan,⁴¹ lafzın kendisindeki anlam gizliliği sebebiyle idrâki umulmayan âyetlerdir.⁴² Bu itibarla kelimenin lügat anlamından da anlaşılacağı üzere birbirine benzeyen iki şeyin ayırt edilememesi şeklinde muradın anlaşılmağı ve bilinmezliği söz konusudur.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin önemli bir kısmı, mefhumu anlaşılan âyetlerdir. Diğer taraftan Kur'ân'da, bizatihi kendisi ya da insanın zaafı nedeniyle te'vili yani ifade ettiği hakikati ve mahiyeti tam olarak bilinmeyen âyetler de vardır.⁴³ Râgıb el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) tasnifiyle müteşâbih âyetler üç kısımdır: Birincisi, Kıyametin vakti, Dâbbetü'l-Arz'ın keyfiyeti ve çıkış zamanı gibi sadece Allah'ın bileceği âyetlerdir. İkincisi, garîb lafızlar, muğlak hükümler gibi insanların idrakine açık olan âyetlerdir. Üçüncüsü ise bu iki madde arasında bulunan ve ilim ehli kimselerin de bileceği âyetlerdir.⁴⁴ Buna göre delaleti anlaşılan âyetler, “muhkem âyetler”; mefhumuna tam olarak vâkıf olunamayan âyetler ise “müteşâbih âyetler” şeklinde isimlendirilmiştir.

Yukarıda da değinildiği üzere “âyet” kelimesi, “mucize” anlamına da gelir. Bu itibarla âyette ifade edilen “muhkem âyetler”, Kur'ân'da zikri geçen

Şarika Üniversitesi, 2008), 2/951; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/527; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/6.

³⁷ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 5/199; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/396.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/246; Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 5/192-196; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/184.

³⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, “şbh” 443; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şbh” 13/503.

⁴⁰ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-lugâ ve şihâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987), “şbh” 6/2236; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), “şbh” 1/493.

⁴¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, “şbh” 443; Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, thk. Mecmûatü mine'l-Muhakkikîn (Kuveyt, 1993) “evl” 36/411.

⁴² Cürçânî, *et-Ta'rifât*, “müteşâbih”, 199.

⁴³ M. Zeki Duman, “Kur'an'da Müteşâbihât”, *Bilimname* 9/3 (2005), 14.

⁴⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, “şbh” 443.

güneş ve ayın belli bir yörüngede hareket etmesi,⁴⁵ gündüz ile gecenin birbirini izlemesi⁴⁶ gibi herkesin anlayabileceği mucizeler anlamına gelir. “Müteşâbih âyetler” ise Hz. Îsâ'nın yaratılışı,⁴⁷ Hz. Mûsâ ile Allah'ın konuşması,⁴⁸ Hz. Mûsâ'nın, âsası ile sihirlere geçersiz kılması⁴⁹ gibi keyfiyeti tam olarak bilinmeyen harikulade olaylar şeklinde anlaşılır.⁵⁰ Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere kanaatimizce âyet kelimesi, sadece “mucize” anlamına hasredilmeden bu manayı da içine alacak şekilde Kur'ân âyetleri olarak anlaşılmalıdır. Zira Kur'ân'da mucizevî olayların haricinde farklı meselelere de değinilmekte ve bu meseleler de keyfiyeti, hakikati, mahiyeti ve delaleti anlaşılabilen ya da anlaşılmayan şekilde tasnife tâbi tutulabilmektedir.

Nitekim incelediğimiz âyetteki müteşâbih âyetler ifadesinin maksûduna dair tefsirlerde de farklı yorumlar bulunmaktadır:

1. الم , المر , المص , الم gibi mukattaa harfleri, kıyametin vakti, Hz. Îsâ'nın nüzûlü, ruhun mahiyeti gibi sadece Allah'ın bileceği meselelerdir.⁵¹ Yahudiler, mukattaa harflerini te'vil ederek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmeti için belli bir zaman takdir etmeye çalışmışlardır.⁵² Müteşâbih olarak nitelenen bu harfler, insanlar için bir imtihandır. Allah, dilediği şekilde insanları imtihan edebilir.⁵³

2. Öldükten sonra dirilişi konu edinen âyetler, inanmak ve anlamak istemeyenler için müteşâbih bir meseledir. İnsanların tekrar diriltilmesi onlara göre anlaşılmayan bir konudur. Halbuki bu âyetler, dirilişten bahseden Yâsin sûresinin 78-81. âyetleri⁵⁴ gibi bazı âyetler çerçevesinde anlaşılabilir.⁵⁵

3. Te'vile yani farklı anlamlara ihtimalli olan ifadelerdir. Bu özelliği hâiz müteşâbih âyetler, “Kitabın Aslı” olarak nitelenen muhkem âyetler göz önünde bulundurularak anlaşılabilir.⁵⁶

⁴⁵ Yâsin 36/38-39.

⁴⁶ el-Hadîd 57/6.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/47, 59; Meryem 19/20.

⁴⁸ en-Nisâ 4/164; el-A'râf 7/143.

⁴⁹ el-A'râf 7/107; eş-Şu'arâ 26/32.

⁵⁰ Kesler, “Âl-i İmran Sûresi 7. Ayet Meâlini Yeniden Okumak”, 141-142.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/264; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/190; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/376; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/199.

⁵² Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/397.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/246.

⁵⁴ ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ﴿قَالَ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَنَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ “Bir de insan, kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: ‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ diyor. De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilir.’ Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız. Göklere ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O, yaratan ve bilendir.” Yâsin 36/78-81.

⁵⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/376-377.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/247; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/197; Kaysî, *el-Hidâye*, 2/951;

4. Kendisi ile amel edilmeyen mensûh âyetlerdir.⁵⁷

Te'vil: Müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinmemesini belirleyen diğer bir ifade ise *te'vil* kelimesidir. “*e-v-l*” kökünden gelen tef'îl veznindeki “*te'vil*” kelimesinin, bir şeyi döndürmek, asıl olana rücu' ettirmek,⁵⁸ farklı anlam ihtimali bulunan bir kelamın tefsir edilmesi,⁵⁹ ilk anda manası anlaşılmayan kelamın açıklanması,⁶⁰ müteşâbihin anlamının açıklanması,⁶¹ lafzın zâhirî anlamının yerine Kitâb ve sünnete uygun muhtemel manalarından birine hamledilmesi⁶² gibi anlamları vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de “netice, sonuç”⁶³, “bir olayın iç yüzü, mahiyeti”⁶⁴ vb. anlamlarda da kullanılan *te'vil* kelimesine, istılahların ortaya çıkmasından sonra “tefsir ve açıklamak, yorumlamak” gibi anlamlar da yüklenmiştir.⁶⁵ Nitekim *te'vil* ile *tefsir* aynı manada kullanılabilmiştir.⁶⁶ Hz. Peygamber'in, İbn Abbas'a yaptığı “Allahım! Ona te'vili öğret” duasında yer alan “*te'vil*” de bu manadadır.⁶⁷ Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* ve Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirlerinin isimlerinde geçen “*te'vil*” kelimesi de tefsir anlamında değerlendirilmiştir. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vili ile ilgili olarak *te'vil* kelimesi, “*takdir ve tefsir etme ya da meşrû bir sebep veya delilden ötürü âyeti zâhirî manasından alıp, kendisinden önceki ve sonraki âyete mutâbık, kitâb ve sünnete uygun manalardan birine hamledilmesi*”⁶⁸ şeklinde tarif edilirse bu tür müteşâbihleri, ilim ehli kimselerin tefsir etmesi yani bilmesi mümkündür. Eğer bir şeyin künhüne, hakikatine vâkıf olmak şeklinde anlaşılırsa eşyanın hakikatini sadece Allah bilir.⁶⁹

3. İLGİLİ VERİLERE GÖRE TEBEYYÜN EDEN ANLAM TERCİHİ

Çalışmamızda konu edindiğimiz âyetteki kelimelerin farklı anlamlara ihtimalli olması, âyetin mefhumunu farklı kanaatlere açık hale getirmektedir.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/528; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/6.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/246; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/192-196; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/184; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/396.

⁵⁸ İsfehânî, *el-Müfredât*, “*evl*” 99; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 54; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “*evl*” 28/33.

⁵⁹ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “*evl*” 8/368-369; Cevherî, *es-Sıhah*, “*evl*” 4/1627.

⁶⁰ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 52.

⁶¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “*evl*” 28/33.

⁶² Örneğin; Yûnus 10/31: *وَمِنْ مَّخْرُجِ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمِنْ مَّخْرُجِ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ* âyetinin muradı, “kuşun, yumurtadan çıkması” şeklinde anlaşılırsa bu, tefsir; “mü'minin, küfürden kurtulması” olarak anlaşılırsa bu da te'vil olur. Bk. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 54; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “*evl*” 28/33.

⁶³ en-Nisâ 4/59.

⁶⁴ Yûsuf 12/6.

⁶⁵ Durmuş, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife* 268.

⁶⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “*evl*” 28/33.

⁶⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, “*sbh*” 443.

⁶⁸ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 310.

⁶⁹ Abdulazîz b. Abdulfettâh el-Kârî, *et-Takrîru'l-ilmiyyu an Mushafî'l-Medineti'n-Nebeviyye*, (Medine: Müccemmâ Melik Fahd li Tibâ'atil-Mushafî's-Şerif, 1406/1985), 54-55.

Yukarıdaki değerlendirmelerin akabinde oluşan kanaatimize göre âyette, Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân âyetleri, muhkem ve müteşâbih olarak tasnif edilmektedir. Bu âyetlerin içerisinde "Kitabın aslı" şeklinde tavsif edilen ve Kur'ân'ın önemli bir kısmını oluşturan delaleti, maksûdu ve mefhumu açık ve anlaşılabilir olan muhkem âyetler vardır. "Diğerleri" ifadesiyle işaret edilmesinden de anlaşılacağı üzere ayrıca hakikatine ve mahiyetine tam olarak vâkif olunamayan az da olsa bazı müteşâbih âyetler de söz konusudur. Bunun örneği, sebab-i nüzûlüne dair aktardığımız rivayetlerden hareketle Hz. İsâ'nın mucizevî yaratılışı, Allah'ın bir kelimesi veya O'ndan bir ruh olması, Hz. Peygamber'in ve ümmetinin ömrü, kıyametin zamanı ya da mukattaa harfleri olabilir. Nitekim bunların keyfiyeti hakkında bilgi sahibi olunması mümkün değildir. Açıkçası bunların bilinmemesi bir eksiklik de değildir.

Mezkûr âyette geçen "âyet" kelimesinin "Kur'ân âyetleri" olarak anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Zira böyle bir tercih neticesinde bu kelime, sebab-i nüzûl rivayetlerinde yer verilen mucizeleri ve diğer harikulade olayları ihtiva ettiği gibi diğer taraftan mahiyeti tam olarak bilinmeyen tüm âyetleri de kapsayıcı olur. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vilini sadece Allah bilir. İstikamet üzere olan kimseler ise diğer müslümanlar için de örnek bir tutum sergileyerek bu âyetleri te'vil etmek için zorlama yorumlar peşinde koşmadan inançlarının gereğini yerine getirir ve bunların Allah'tan olduğuna iman ederler. Nitekim inceleyebildiğimiz tefsirlerde de genel olarak bu yönde bir anlam tercihi söz konusudur.⁷⁰ Bu anlama göre âyette *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesinde kelamın tamamlanması nedeniyle devamındaki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* cümlesi, ibtidâ cümlesi (yeni bir cümle başlangıcı) olarak kabul edilmiştir.⁷¹ İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-653) nakledilen *إِنَّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...* rivayeti ve Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) *... يَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* kıraatı⁷² da bu görüşün teyididir. Zira bu iki rivayette, müteşâbihlerin te'vilinin sadece Allah'a mahsus olduğu, istikamet ehli kimselerin ise *"biz onlara iman ettik, bunların hepsi Rabbimiz katındandır"* diyerek teslimiyet içerisinde oldukları görülmektedir.

Diğer taraftan İbn Abbas'ın bu âyetle ilgili olarak kendisini "ilimde rüsûh sahibi" şeklinde tavsif ettiği nakledilmiştir. Mücâhid'den (ö. 103/721) de *الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَعَلَّمُونَا تَأْوِيلَهُ* veya *الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* ifadeleri nakledilmiştir.⁷³ Buna göre istikamet üzere olan kimseler,

⁷⁰ Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/264; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/212, 215, 221; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/378; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/190; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 3/165.

⁷¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/190; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/10; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 2/400.

⁷² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/191; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/529; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 2/401.

⁷³ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 6/203; Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzirî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002), 1/132; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/403.

müteşâbihlerin te'vilini bilir. Nitekim Mücâhid'in kendisinin, bu âyetlerin te'vilini bildiğini belirttiği rivayet edilmiştir.⁷⁴ Zemahşerî de müteşâbih âyetlerin te'vilini, Allah ve ilimde rûsûh sahibi olan kimselerin bileceği görüşündedir.⁷⁵ Âyetteki *te'vil* kelimesi, Kur'ân'ın tefsiri şeklinde değerlendirildiğinde⁷⁶ veya *müteşâbih* terimi, "...*haricî bir delile veya açıklamaya ihtiyaç gösteren hafî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlak ve genel manalı âyetlerle garib kelimeler ve dâcilerin manalarında ihtilaf ettikleri lafızların bulunduğu âyetler*"⁷⁷ olarak kıyas ve te'vilin mümkün olduğu şeylerle ilgili düşünüldüğünde de müteşâbihlerin anlaşılabilirliği imkan dahilindedir. Bu anlam takdirinde وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ cümlesi, öncesindeki اللّٰهُ lafzına ma'tûftur. يَتَّقُونَ آمَنًا بِهِ ise وَالرَّاسِخُونَ 'deki zamirden hâldir.⁷⁸ Bu itibarla âyetin ilgili kısmı, "...*müteşâbihlerin te'vilini, Allah ve 'biz onlara inandık, bunların hepsi Rabbimiz katındandır' diyen istikamet ehli kimseler bilir...*" şeklinde anlaşılır.

Müteşâbih ve te'vil kelimesi için tercih edilen anlama göre böyle bir anlam makul görülebilirse de mezkûr i'rab takdirinin bazı mahzurları da vardır. Bahsi geçen i'rab takdirinde hâl cümlesi olan يَتَّقُونَ آمَنًا بِهِ ifadesinin zü'l-hâli وَالرَّاسِخُونَ olduğuna göre bu kelimenin, öncesindeki اللّٰهُ lafzına ma'tûf olması, lafza-i celâlin de zü'l-hâl olmasını gerektirir. Bu durumda âyetin manası şöyle olur: "*müteşâbihlerin te'vilini, sadece 'biz onlara inandık, hepsi de Rabbimizin katındandır' diyen Allah ve istikamet ehli kimseler bilir.*" Görüldüğü üzere böyle bir sözü söylemek kullar için makul ise de '*biz onlara inandık, hepsi de Rabbimizin katındandır.*' şeklindeki bir ifadenin Allah'a nispet edilmesi muhaldir.⁷⁹ Bu değerlendirmeler de göstermektedir ki tebeyyün eden anlam doğrultusunda اللّٰهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ ifadesinde kelamın tamamlanması ve devamındaki وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ cümlesinin ise yeni bir cümle başlangıcı olması tercihe şayandır.

4. ÂYETİN VAKF-İBTİDÂ AÇISINDAN TAHLİLİ

İncelediğimiz âyetteki kelimelerin farklı anlamlara ve âyetin farklı i'rab ihtimallerine konu olması sebebiyle müteşâbih âyetlerin te'vilini, istikametini kaybetmemiş kimselerin bilip bilmeyeceği tefsirlerde ihtilafî hâiz bir mesele olmuştur. Bu hususta iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bir görüşe göre müteşâbihlerin bilgisi sadece Allah'a mahsus

⁷⁴ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/10.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/527-529.

⁷⁶ Zebidî, *Tâcül-'arûs*, "evl" 28/33; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2002), 126; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtida*, thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref (Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2006), 58.

⁷⁷ Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, 223.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/362-363; Kârî, *et-Takrîru'l-'ilmiyyu 'an Mushafî'l-Medineti'n-Nebeviyye*, 54-55.

⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Duman, "Kur'an'da Müteşâbihât", 36-37.

iken diğer görüşe göre ise istikamet üzere olan kimseler de bu âyetlerin te'vilini bilir. Bunun bir yansıması sadedinde vakf-ibtidâ ile ilgili eserlerde de âyetteki vakf yerine dair farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Nitekim وَمَا يَعْلَمُ اللهُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ cümlesinin sonundaki vakf gerekliliği, âyette geçen kelimelerle ilgili tercih edilen anlama ve i'rab takdirine göre değişkenlik arz etmiştir. Biz de bu sebeple konuyu ilgili rivayetler çerçevesinde iki yoruma göre tahlil edeceğiz:

1. Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-688), İbn Mes'ûd, Hasan Basrî (ö. 110/728), Dahhâk (ö. 105/723), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Nâfi' (ö. 169/785), Ya'kub (ö. 205/821), Kisâî (ö. 189/805), Ahfeş (ö. 215/830), Ferrâ (ö. 207/822) gibi sahabe ve tâbiinden olan kurrâ, fukaha ve dil bilginlerinin çoğunluğuna göre وَمَا يَعْلَمُ اللهُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ cümlesinde kelam tamam olur.⁸⁰ Devamındaki وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ cümlesi ise yeni bir cümle başlangıcıdır.⁸¹ Bu i'rab takdirine göre müteşâbih âyetlerin te'vilini sadece Allah bilir. İstikamet üzere olan kimseler ise bu âyetlerin Allah'tan olduğuna iman ederler. Secâvendî'nin ifadesiyle Kur'ân'a imanın şartı, onun muhkem âyetleri ile amel etmek, müteşâbih âyetlerine ise teslimiyet göstermektir.⁸² Bu sebeple İbn Mes'ûd'dan nakledilen ... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ... rivayeti ve Übey b. Kâ'b'ın ... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... kıraatının⁸³ de teyid ettiği üzere âyetin bu minvalde anlaşılabilmesi için وَمَا يَعْلَمُ اللهُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ cümlesinin sonunda vakf yapılmalıdır.⁸⁴ Zeccâc da burada vakf yapılmasını *vakf-ı tam*⁸⁵ olarak değerlendirmiştir.⁸⁶

Kur'ân tilâvetinde nerede ve nasıl vakf yapılması, nereden ve nasıl başlanılması gerektiğini konu edinen vakf-ibtidâ literatüründe farklı vakf tasnifleri yapılmış ve buna bağlı olarak farklı vakf türleri ihdas edilmiştir. Bu meyanda vakf-ibtidâ ile ilgili eserlerde tarihî süreçte genellikle *vakf-ı tam*,

⁸⁰ Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvab (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 572; Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ammânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim min bâki'l-eimmeti'l-kurrâ-i ve'l-müfessirîn...* (min evveli'l-kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ), thk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî (Riyâd: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 2/106-111; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 182.

⁸¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/264; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/190.

⁸² Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/361.

⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan (Dımaşk, 1971), 2/566-567; Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî İbnü'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Tâhir Muhammed el-Hems (Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000) 212.

⁸⁴ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/362-363; Secâvendî, *Aynü'l-meânî fi tefsîri seb'i'l-mesânî*, (Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, nu. 34 Fa 109), vr. 49b.

⁸⁵ Vakf-ı Tam: Kelamın tamam olduğu ve sonrası ile lafız ve anlam irtibatının bulunmadığı bir kelimedeki vakf yapılmasıdır. Bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/149; Dâni, *el-Müktefâ*, 19-20; Ahmed b. Muhammed el-Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, nşr. Ebû'l-Alâ el-Adevî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 27-30.

⁸⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/378.

vakf-ı kâfi, *vakf-ı hasen*, *vakf-ı kabîh* şeklindeki vakf tasnifi (bazı ilave vakf türleri söz konusu ise de) yaygındır.⁸⁷ Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin ihdas ettiği *vakf-ı lâzım* (م), *vakf-ı mutlak* (ط), *vakf-ı câiz* (ج), *vakf-ı mücevvez* (ج), *vakf-ı murahhas* (ص), *vakf-ı lâ* (ل) şeklindeki vakf tasnifi ve belirlediği remizler⁸⁸ ise günümüz mushaflarının çoğunluğunda tercih edilmesinden de anlaşılacağı üzere daha çok bilinen ve kullanılan bir vakf sistemi olmuştur.

Vakf-ibtidâ ile ilgili eserlerde incelediğimiz âyetteki *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinin sonunda vakf yapılması; *vakf-ı tam*, *vakf-ı lâzım*⁸⁹ ve *vakf-ı murakabe*⁹⁰ şeklinde üç vakf türüne konu edilmiştir. Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939), Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/949), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ammânî (ö. 500/1106), İbnü'l-Gazzâl (ö. 516/1122), Nikzâvî (ö. 683/1284), Kastallânî (ö. 923/1517) ve Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1519) mezkûr yerde vakfın evlâ olduğunu *vakf-ı tam* ile belirtmiştir.⁹¹ Secâvendî ise vakf yapılmasının zorunlu olduğuna işaret eden *vakf-ı lâzım*'i⁹² tercih etmiştir:

Vakf Türleri:	Âlimler:
<i>Vakf-ı Tâm</i>	İ. Enbârî, Nehhâs, Dâni, Ammânî, İ. Gazzâl, Nikzâvî, Kastallânî, Ensârî
<i>Vakf-ı Lâzım</i>	Secâvendî, Nisâbü'rî
<i>Vakf-ı Murakabe</i>	Üşmûnî

Genel tercihin vakf yapılması gerektiği yönünde olması da göstermektedir ki, vakf-ibtidâ ile ilgili eser telif eden bu âlimler de "Müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah bilir." şeklindeki görüşü esas almıştır.

⁸⁷ Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım*, 22-23.

⁸⁸ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/108 vd.

⁸⁹ Vakf-ı Lâzım: Vasl yapıldığında mefhumun değişmesi ve anlamın bozulması sebebiyle vakfın zorunlu olmasıdır. Bu özellikteki yerlerde tercih edilen bir vakf türüdür ve remzi (م) harfidir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *Kitâbü'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhsin Haşim Derviş (Ürdün: Dârü'l-Menâhic, 2001), 105.

⁹⁰ Vakf-ı Murakabe/Mu'âna: Vakf yapılmaya elverişli iki yerin birinde vakf yapılması, diğesinde vasl yapılması şeklinde icra edilen bir vakf türüdür. Her ikisinde aynı anda vakf yapılması ya da vasl yapılması muteber kabul edilmemiştir. Bu vakf türüne dair geniş bilgi için bk. Mücella Hacımsıroğlu, *Vakf-ı Mu'âna ve Kur'ân Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁹¹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/565; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 124; Dâni, *el-Müktefâ*, 57; Ammânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf*, 2/107; Abdullah b. Muhammed en-Nikzâvî, *el-Iktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Mes'ûd Ahmed Seyyid Muhammed İlyas (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413/1992), 1/453; İbnü'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 212; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, 572; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fününi'l-kiraât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Riyad: İslami İşler Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.), 4/1792; Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Maksid li telhisi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Üşmûnî, Menâru'l-hüdâ içinde), (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 155.

⁹² Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/361; Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, nşr. Zekeriyya 'Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/99.

Vakf-ibtidâ âlimlerinin ekserisinin tercih ettiği *vakf-ı tam*, kelamın tamamlandığı ve devamı ile lafız ve anlam irtibatının bulunmadığı bir yerde vakfın yapılmasıdır.⁹³ Bu özellikleri hâiz bir yerde vasl yapılması, âyetin i'rabı ve anlamında bir değişikliğe yol açmayabilir. Dolayısıyla vakf yapılması tercihe şayan ise de vasl da yapılabilir. Secâvendî'nin ifadesiyle “*vasl yapılması neticesinde âyetin i'rabının ve mefhumunun değişmesi nedeniyle vakf yapılmasının zorunlu olması*”⁹⁴ şeklinde tarif edilen *vakf-ı lâzım*'da ise vakf yapılması zorunludur. Bu vakf türünde, kelamın tamam olduğu bir yerde vasl yapılması neticesinde âyetin i'rabı ve buna bağlı olarak anlamı da değişmektedir. Buna göre vakf-ı lâzım olarak değerlendirilen bir yerde vasl yapıldığı takdirde muteber olmayan bir anlama yol açan i'rab ve anlam değişikliği söz konusudur. Bu sebeple incelediğimiz âyette *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* 'de vasl yapıldığı takdirde devamındaki cümle ile oluşması muhtemel *ma'tûf-ma'tûfun 'aleyh* şeklindeki i'rab takdirini ve buna bağlı olarak oluşan anlam değişikliğini doğru bulmadığı için Secâvendî, vakf yapılmasını zorunlu addetmiştir.⁹⁵

Secâvendî'nin vakf sistemini tercih eden Türkiye, Pakistan, Hindistan, Haddâd, Libya, Ezher, Kuveyt, Şemerlî Mushafı gibi birçok mushafta da mezkûr âyette ilgili yerde vakf gerekliliğini sembolize eden vakf-ı lâzım alametine (م) yer verilmiştir.⁹⁶ Bu bağlamda vakf-ibtidâ âlimlerinin çoğunluğunun tercihi, birçok mushafta da muteber kabul edilmiş ve mezkûr yerde vakf yapılması gerektiğine işaret eden vakf alameti kullanılmıştır. Böylece “Müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah bilir.” yorumu esas kabul edilmiştir.

2. Bir diğer görüş ise Mücâhid'den nakledilen *الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ* rivayetlerine istinaden *الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يُقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَيَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ* veya *وَيُقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* istikamet üzere olan kimselerin de müteşâbihlerin te'vilini bileceğine dairdir.⁹⁷ Daha önce de ifade edildiği üzere âyetteki te'vil kelimesi, Kur'ân'ın tefsiri şeklinde anlaşıldığı takdirde veya müteşâbih terimi, müşkil, mücmel, mübhem, mutlak ve genel manalı âyetlerle garib kelimeler ve dilcilerin manalarında ihtilaf ettikleri lafızların bulunduğu âyetler olarak te'vilin mümkün olduğu şeylerle ilgili düşünüldüğünde müteşâbihlerin te'vilinin bilinmesi mümkündür. Bu anlam takdirinde *الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* cümlesi, öncesindeki *اللَّهُ* lafzına ma'tûftur. *وَيُقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* ise *الرَّاسِخُونَ* 'deki zamirden hâldir.⁹⁸

⁹³ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/1335, 2/544; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûrî es-Safâkûsî, *Tenbihü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn*, nşr. Muhammed Şazeli en-Neyfûr (Tunus: Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, 1974, 131-134.

⁹⁴ Secâvendî, *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 105.

⁹⁵ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/361.

⁹⁶ Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım*, 222 (Ek 2: Mushaflarda ve Bazı Vakf-İbtidâ Eserlerinde Vakf-ı Lâzımlar).

⁹⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu izâhi'l-vakf ve'l-ibtida*, 2/565; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 126; İbnü'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 212.

⁹⁸ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/362-363; Kârî, *et-Takrîru'l-İlmiyyu 'an mushafî'l-Medineti'n-nebeviyye*,

Yukarıda aktarıldığı üzere her ne kadar böyle bir i'rab takdirinin, âyetin anlamı açısından bazı mahzurları olsa da bahsi geçen açıklamalara göre وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ âyetinde vakf yapılmasının zorunlu olmadığı anlaşılır.

Tabloda da görüldüğü üzere vakf-ibtidâ âlimlerinin içerisinde Üşmûnî (ö. hicrî 11.asır), burada farklı bir vakf türüne yer vermiştir. Tercih etmiş olduğu vakf-ı murâkabe olarak isimlendirilen bu vakf türü, vakf veya vasl yapılmasının her ikisinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinmemesi ile ilgili nakledilen farklı görüşlere değindikten sonra Üşmûnî, vakfa konu olabilecek iki yerin yani وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ cümlelerinin sonundaki vakf tercihinin vakf-ı murâkabe veya vakf-ı mu'ânaka olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Ona göre bu vakf türünde vakfa uygun olan iki yerin herhangi birisinde tercih edilen vakf, bir görüşün tercih edilmesine; diğer görüşün ise iptaline neden olur.⁹⁹ Buna rağmen diğer yorumun varlığına da işaret edilmiş olur. Diğer vakf türlerinde ise sadece tek bir yorumun evlâ olması söz konusudur.

İncelediğimiz âyetle ilgili müteşâbihlerin te'vilinin bilinip bilinmeyeceği hususunda selef ulemâdan nakledilen bilgiler çerçevesinde “müteşâbih” ve “te'vil” kelimelerine verilen anlamla da bağlantılı olarak iki tercihin de kendi bağlamında doğru olduğu düşünülebilir. Buna göre ihtilafa konu olan vakf yerinde vakf-ı lâzım veya vakf-ı tam tercih edilirse “Müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah bilir.” görüşü esas alınmış olur. Diğer görüşün (müteşâbihlerin te'vilini istikamet üzere olan kimseler de bilir) ise iptali söz konusudur. Dolayısıyla her iki görüşün de kendi bağlamında sahih kabul edilebilmesi sebebiyle vakf-ı tam veya vakf-ı lâzım olarak değerlendirilmesi uygun olmayabilir. Zira buna göre ilk görüş tercih edilirken diğer görüşün doğru olmadığı vehmedilebilir. Ancak İbnü'l-Cezerî ve Üşmûnî'nin de yer verdiği وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ve وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ifadelerindeki vakf türü, vakf-ı murâkabe olarak tercih edilirse âyetin mezkûr görüşlerden herhangi birisini öncelemeden her iki yorumu da ihtiva ettiği vurgulanmış olabilir.¹⁰⁰

SONUÇ

Anlam eksenli bir Kur'ân tilâvetinde hem okuyucu hem de dinleyicinin âyetteki uygun vakf ve ibtidâ yerlerini tayin etmesi ve tilâvetin ya da dinlemenin buna göre icra edilmesi önemlidir. İncelediğimiz âyette de göstermeye çalıştığımız üzere bunun için öncelikle âyetin mefhumuna vâkıf olunmalıdır. Zira tercih edilen i'rab takdiri ve anlam, âyetteki vakf yerinin belirlenmesini etkilemektedir. Bu itibarla âyetin mefhumu, âyetteki vakf ve ibtidâ tayinini belirlemektedir. Diğer taraftan bunun bir sonucu olarak tercih edilen vakf yerinin de âyetin anlamı üzerindeki etkisi bârızdır.

54-55.

⁹⁹ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 154.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 154; Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'ân*, 182-183.

Müteşâbih âyetlerin te'vilinin Allah'a mahsus bir bilgi olup olmadığının tespiti bağlamında serdedilen farklı görüşler, âyetteki vakf yerinin tayinini de ihtimali hale getirmektedir. Bu husustaki genel kanaat ise müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah'ın bileceğidir. Buna bağlı olarak da âyetteki vakf yerinin *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* cümlesinin sonunda olmasıdır. Nitekim vakf-ibtidâ alanındaki müellefatın çoğunluğunda mezkûr yerde vakf yapılmasının evlâ olduğuna ya da gerekliliğine işaret eden vakf-ı tam ya da vakf-ı lâzım türleri tercih edilmiştir. Bunun bir sembolü olarak Türkiye'deki Mushaflarda da olduğu üzere vakf gerekliliğine delalet eden vakf-ı lâzım alametine (ر) yer verilmiştir. Ancak kanaatimizce bu vakf alametinin tanımından hareketle vakfa konu olan yerde vasl yapılması neticesinde âyetin i'rabının ve anlamının değişmesi gerekçesiyle vakfın zorunlu olduğu, vaslın ise kesinlikle câiz olmadığına hükmedilmemelidir. Zira "müteşâbih" ve "te'vil" ifadeleri için tercih edilen anlama göre diğer kanaat de yani "müteşâbihlerin te'vilini istikamet üzere olan kimseler de bilir" görüşü de kendi bağlamında muteber kabul edilmiştir. Bu da ilgili yerde vaslın kesinlikle câiz olmadığı şeklindeki hükmü geçersiz kılmaktadır. Muhtemelen bu sebeple Secâvendî'nin vakf sistemini tercih etmesine rağmen Medine-i Münevvere'de basılan mushafta vakfın evlâ olduğunu belirten "*vakf evlâ*" (قَلْبِي) alametine yer verilmiştir.

Bu değerlendirmelere göre yukarıda aktarılan iki farklı i'rab ve anlam ihtimalini hâiz bu âyette sadece tek bir görüşün anlaşılmasını netice verecek şekilde vakf tercihi yapılmaması önerilebilir. Bahse konu yerde vakf yapılmasının zorunlu olduğu, aksi takdirde âyetin i'rabı ve buna bağlı olarak anlamının değişeceği anlamına gelen vakf-ı lâzım alametinin yerine farklı vakf türleri de tercih edilebilir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî ve Üşmûnî'nin *vakf-ı murakabe* şeklinde farklı bir vakf türüne işaret etmesi dikkat çekicidir. Zira bu vakf türünde, iki i'rab ve anlam ihtimaline de işaret edilmektedir. Bu sebeple mezkûr yerde hem vakf hem de vasl yapılması mümkündür. Böylece müteşâbihlerin te'vilinin bilinmesi hususunda nakledilen iki farklı görüşün varlığına da işaret edilmiş olur. Ancak bu vakf türünde hangi görüşün tercihe şayan olduğu belli değildir. Dolayısıyla tefsirlerde ve vakf-ibtidâ ile ilgili eserlerde serdedilen ve genel olarak kabul edilen görüş doğrultusunda çalışmamızın neticesinde bizim ulaştığımız kanaat ise mezkûr yerde vakfın evlâ olduğunu yansıtan bir vakf türünün tercih edilebileceği yönündedir. Ya da Türkiye'deki Mushaflarda tercih edilen vakf-ı lâzım alametinin bu şekilde yorumlanması gerektiği ve buna bağlı olarak vasl yapılmasının câiz olmadığına hükmedilmemesi gerektiği şeklindedir.

KAYNAKÇA

- Ammânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim min bâki'l-eimmeti'l-kurrâ-i ve'l-müfessirîn (min evveli'l-kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ)*. thk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî. 2 Cilt. Riyâd: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*.

- thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrül-Beğavî Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Haraş. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409/1988.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihah tâcu'l-lugâ ve sıhâhi'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtida*. thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref. Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşâbihât". *Bilimname* 9/3 (2005), 13-37.
- Duman, M. Zeki. "Müteşâbihâtın Tevili". *Bilimname* 9/3 (2005), 39-54.
- Duman, M. Zeki. "Tefsir Te'vil ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından "Secavend"lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010, 467-516.
- Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife* 3/3, 2003, 259-273.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed. *el-Maksîd li telhîsi mâ fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. (Üşmûnî, Menârü'l-hüdâ içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ersöz, Muhammed. Vakf-ı Murâkabe ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelü'l-vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 159-186.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati - Muhammed Ali en-Neccar. Beyrut: y.y., 3. Basım, 1983.
- Hacımısıroğlu, Mücella. *Vakf-ı Muânaka ve Kur'ân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hilâlî, Selîm İbn 'Îd - Âl-i Nasr, Muhammed b. Mûsâ. *el-İstî'âb fi beyâni'l-esbâb*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım. *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan. 2 Cilt. Dımaşk, 1971.
- İbnü'l-Gazzâlî, Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Tâhir Muhammed el-Hems. Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed - Muhammed Seyyid Reşad - Ali Ahmed Abdülbâkî - Muhammed Fadl el-Acmâvî - Hasan Abbas Kutb. Kahire: Mektebetü Evladi's-

- Şeyh li't-Türâs, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Münzirî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. *Tefsîrül-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Kara, Mehmet. *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lazım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karagöz, Mustafa. "Ayetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Süresi 96. Ayet Örneği)". *Bilimname* 21/2 (2011), 199-222.
- Karagöz, Mustafa. "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -Arâf Süresinin 188. Ayeti Örneği-". *Bilimname* 34/2 (2017), 31-96.
- Kârî, Abdulazîz b. Abdulfettâh. *et-Takrîru'l-ilmîyyu an Mushafî'l-Medineti'n-Nebeviyye*. Medine: Mücemmâ Melik Fahd li Tîbâ'atil-Mushafî's-Şerif, 1406/1985.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 10 Cilt. Riyad: İslâmî İşler, Davet ve İrsat Bakanlığı, ts.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Âl-i İmran Süresi 7. Ayet Meâlini Yeniden Okumak", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (Ankara: 2013), 131-148.
- Koyuncu, Recep. "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü". *Marife* 15/1 (Yaz 2015), 163-187.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Boynukalın - Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005.
- Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsirihi ve ahkâmihi ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. Komisyon. Birleşik Arap Emirlikleri: Şarika Üniversitesi, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2002.
- Nikzâvî, Abdullah b. Muhammed. *el-İktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Mes'ûd Ahmed Seyyid Muhammed İlyas. 2 Cilt. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413/1992.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*. nşr. Zekeriya 'Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1996.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Safâkusî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûrî. *Tenbihu'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn 'ammâ yeka'u lehüm mine'l-hatai hâle tilâvetihim li-Kitâbillâhi'l-mübîn*. nşr. Muhammed Şazeli en-Neyfûr. Tunus: Müessesâtü Abdulkerîm b. Abdillâh, 1974.
- Secâvendî, Ebû Cafer Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Hâşim Derviş. Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2001.
- Secâvendî, Ebû Cafer Muhammed b. Tayfûr. *İlelül-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Secâvendî, Ebû Cafer Muhammed b. Tayfûr. *'Aynü'l-meânî fi tefsiri seb'i'l-mesânî*. Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, nu. 34 Fa 109.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed. *Cemâlül-kurrâ ve kemâlül-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvab. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Riyad: İslâmî İşler, Davet ve İrsat Bakanlığı, ts.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemû'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad, 2003.
- Tahhân, İsmail Ahmet. "Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü". çev. Necattin Hanay. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 233-278.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Vukûfü'l-Kur'ân ve eseruhâ fî't-tefsîr dirasatün nazariyyetün me'a tatbiki 'ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-mute'ânik ve'l-memnu'*. Medine: Mucemmeü'l-Melik Fehd li tbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1431.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menâru'l-hudâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. nşr. Ebü'l-Alâ el-Adevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs*. thk. Mecmûatü mine'l-Muhakkikîn. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1993.
- Zeccâc, Ebü İshak İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İrabuhu*. thk. Abdülcelil Abduh eş-Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî. Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İBN HAZM'IN KUR'ÂN'IN DİL VE ÜSLÛP ÖZELLİKLERİNE YAKLAŞIMI

Ibn Hazm's Approach to the Features of Language and Wording of the Qur'an

Mehmet YAŞAR

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
Res. Assist. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Hermeneutics, Canakkale, Turkey
mehmetyasar1985@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 06.01.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 16.03.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

📄 Atıf / Cite as: Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Kur'ân'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 165-187. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939288>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İBN HAZM'IN KUR'ÂN'IN DİL VE ÜSLÛP ÖZELLİKLERİNE YAKLAŞIMI*

Öz

İbn Hazm, İslâmî ilimlerin değişik alanlarında uzman kimliğiyle ve özgün kişiliğiyle tanınan bir isimdir. Nitekim birçok alanda yetkin olduğunu ortaya koyan eserler kaleme almıştır. Eserlerinde yer verdiği konulardan biri de Kur'ân'ın dil özellikleri ile ilgilidir. İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde konuyla ilgili çok özgün görüşlere sahip olduğu görülür. Kur'ân'ın dil özelliklerine dair kapsamlı incelemelerde bulunmuş, meseleyi çok farklı açılardan ele almış ve âlimlerin konuyla ilgili bazı görüşlerine eleştirel yaklaşmıştır. İbn Hazm'ın kendine has metodu, muhalif kişiliği ve eleştirel yaklaşımı bu konuları ele alış biçimine de yansımıştır. Bu nedenle Kur'ân'ın üslûbu ve Arap dilinin incelikleri konusunun, muhalif ve özgün kişiliğiyle meşhur bir kişinin bakış açısıyla incelenmesi, Kur'ân'ın dil özelliklerinin farklı açılardan değerlendirilmesi açısından son derece önemlidir. Bu çalışma, İbn Hazm'ın Kur'ân tefsirinde Arap dilinin özelliklerinden istifade etme ve bu özellikleri yorumlama anlayışını konu edinmektedir. Araştırma İbn Hazm'ın Kur'ân'ın dil özelliklerinin ve üslûbunun incelenmesinde hangi yöntemleri takip ettiğini ve dikkate aldığı ilkelerin neler olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Arap Dili, Kur'ân Üslûbu, İbn Hazm, Yöntem.

Ibn Hazm's Approach to the Features of Language and Wording of the Qur'an

Abstract

Ibn Hazm is a person known as an expert in different fields of Islamic sciences and with his unique personality. He has written works that show his competence in many fields. One of the topics in his works is about the language features of the Quran. When Ibn Hazm's works are examined, it is seen that he has very original views on the subject. He made extensive examinations on the language features of the Quran, dealt with the issue from many different angles and approached critically to the views of some scholars on the subject. Ibn Hazm's unique method, opposing personality and critical approach are also reflected in the way he handled these issues. For this reason, it is very important to examine the style of the Quran and the subtleties of the Arabic language from the perspective of a person who is famous for his opposition and unique personality. This study focuses on Ibn Hazm's understanding of benefiting from the features of the Arabic language and interpreting these features. The research study aims to reveal which methods Ibn Hazm applied while examining the language features and wording of the Quran and what were the principles he followed.

Keywords: Tafsir, Arabic Language, Qur'an's Wording, Ibn Hazm, Method.

GİRİŞ

Kur'ân'ın sahih yöntemlerle yorumlanmasının, anlaşılmasına katkısı göz ardı edilemez. Nitekim âlimler tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in en güzel şekilde fehmedilmesi için çeşitli yöntemler ortaya konmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in meselelerini farklı pencerelerden ele almış birçok âlim zikretmek mümkündür. İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu âlimlerden biridir. Müstakil bir tefsiri olmayan İbn Hazm, Kur'ân'ı yorumlamada kendine has yaklaşımı ve

* Bu çalışma, yazarın "İbn Hazm'ın Kur'ân'ı Yorumlama Metodolojisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

yöntemi olan bir âlim olarak bilinmektedir.¹ Nitekim eserlerine bakıldığında onun Kur'ân'ın muhtevasına, dil özelliklerine, tarihine, ilimlerine vb. konularda değerlendirmelerine rastlanılmaktadır.

Bu çalışma, İbn Hazm'ın Kur'ân metodolojisine kapsamlı bir şekilde odaklanmaktan ziyade onun Kur'ân'ın üslubuna ve dil özelliklerine dair bazı okumalarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın yönteminin bütüncül bir şekilde incelenmesi mevcut Kur'ân araştırmalarına katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla araştırma, İbn Hazm'ın mezkûr konulara dair anlayışını tespit etmek ile sınırlıdır. Bunu yaparken de onun yorum anlayışının hakikat-mecaz, garîbü'l Kur'ân, muhkem-müteşâbih gibi meselelere nasıl yansıdığı bu çerçevede incelenecek ve mezkûr konuları nasıl ele aldığı ortaya konulacaktır.

Diğer taraftan pek çok araştırmada İbn Hazm'ın bazı ön kabullerle zâhirî bir okumaya hapsediğine dair tenkitlere rastlamak mümkündür.² Böylece İbn Hazm'ın, Kur'ân'ın lafzî anlamlarıyla sınırlı kaldığı ve yorum anlayışının olmadığı iddia edilmiştir. Bu çalışma İbn Hazm'ın Kur'ân'ın dil özellikleri ve üslûbuna dair yaklaşımını ortaya çıkarmak ile sınırlı olduğundan dolayı, mezkûr iddiaların İbn Hazm'ın tefsir anlayışını ne kadar yansıttığı konusu bu araştırmada yer yer temas edilse de ayrıntılı yer verilmeyecektir. Ancak Kur'ân'ın üslûbu ve diline dair analizlerinde zâhirî bir yaklaşımı benimseyip benimsemediği meselesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

1. ÂYETLERİ ARAP DİLİ AÇISINDAN TEFSİRİ

İbn Hazm nasların Arap diliyle anlaşılabilirliğini iddia eder.³ Bu sebeple de o, nasların yorumunda Arap dilinin özelliklerinin dikkate alınmasını gerekli görür. Hatta ona göre Arapça öğrenmek farz-ı kifâyedir. *“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁴ âyetinden hareketle âlimin Arap dilinin özelliklerini bilmesinin gerekli olduğunu, Arap dili olmadan Kur'ân ve sünnetin anlaşılamayacağını ifade eder.⁵ Ayrıca İbn Hazm, *“Hatırlayın ki, Tûr dağının altında sizden söz almış: Size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri*

¹ Abdülvâhid b. Ali et-Temimî el-Merrâküşî Muhyiddîn, *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, thk. Selâhaddîn el-Hevvarî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 43; Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühü ve 'asruhü-ârâ'ühü ve fikhuh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978), 14; Muhammed b. Rızık b. Abdünnasır, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garb İfrîkiyâ* (Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426), 2, 537.

² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, *Tabakatü 'ulemâ'i'l-hadîs*, nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 3/342; Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhiri İmam Ehli Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), 33.

³ İbn Hazm, *et-Telhîs li-vücûhi't-tahlîs*, thk. Abdülhak et-Türkmanî (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2003), 125.

⁴ İbrâhîm 14/4.

⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1979), 5/126.

anlayın, demiştik..."⁶ âyetinden de istidlalde bulunur. Ona göre mezkûr âyet, kelimelerin lügavî mânalarının dikkate alınmasını gerekli kıldığını, bunu dikkate almamanın tahrif olduğunu ve bunun da câiz olmadığını iddia eder.⁷

Bu düşünceye sahip İbn Hazm, Kur'ân ve sünnet yorumunda Arap dilinin inceliklerinden istifade etmiştir. Onun bu konudaki yaklaşım ve istidlallerini şu başlıklar altında irdelemek mümkündür:

1.1. Müfred ve Cem'i İfadelerinden Kaynaklı Tespitleri

Ekallü'l-cem' yani cem'in en azının ne olduğu meselesinde ihtilaf olduğunu belirten İbn Hazm, âlimlerden bazılarının cem'in en azını ikiyle tahdit ettiklerini; bazılarının da bunu üç ile sınırladıklarını belirtir. İbn Hazm, Şâfiî'nin de (ö. 204/820) görüşü olan ikinci görüşü tercih eder.⁸ Bu minvalde de nasları yorumlar. Örneğin, zekâtın kimlere verileceği meselesindeki değerlendirmelerinde bu yaklaşım belirgindir. Ona göre Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gruplardan en az üç kişiye zekâtın verilmesi farzdır. Bunun dayanağı olarak Allah'ın cem' lafzıyla grupları zikretmesini gösterir. İbn Hazm, cem'in en azını iki olarak değerlendiren kimi Zâhirîler'in görüşlerini ise hata olarak görür. İbn Hazm, bu görüşü destekleyen bir delilin olmadığını belirtir.⁹ Zâhirî âlimlerinin bazı dayanaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Birincisi,

"İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğilmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır. Eğer sizi boşayacak olursa Rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir."¹⁰

Bazı Zâhirîler'e göre mezkûr âyette zikredilenler iki kişidir. Buna rağmen Allah, cem'i ifadesi ile muhataplarına seslenmiştir. Bu da cem'in en azının iki ile sınırlı olduğuna işaret etmektedir.¹¹ İbn Hazm, bu görüşün doğru olmadığını dolayısıyla da delil olamayacağını belirtir.¹² İbn Hazm, çeşitli âyetlerle görüşünü güçlendirir. *إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فُفِرَعٍ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ حَصْمَانُ بَعَىٰ بَعْضُنَا* "Dâvûd'un yanına girmişlerdi. Dâvûd onları görünce telâşlanmıştı. "Korkma" dediler, "Birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz."¹³ Ona göre bu âyette sadece bir gruptan bahsedilmektedir. Ancak âyetin devamına bakıldığında ise *إِلَىٰ نِعَاجِهِ* "...senin dışı koyununu

⁶ el-Bakara 2/93.

⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/41.

⁸ Ebû Muhammed Alî b, Ahmed Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: y.y., 1352), 6/146.

⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2.

¹⁰ et-Tahrîm 66/4-5.

¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2.

¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2.

¹³ Sâd 38/21-22.

kendi dişi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur."¹⁴ onların iki kişi oldukları ifade edilmektedir. Ancak buna rağmen ifade cem' şeklinde gelmiştir. İbn Hazm, hasım ifadesinin bir-iki yahut birçok kişi için eşit derecede kullanıldığını, bu ifadeyi belli bir sayıyla tahdit etmenin hata olduğunu ifade eder. Bu görüşüne dayanak olarak *رَجِمَ* "İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir."¹⁵ âyetini gösterir. Bu âyetin iki kişiyi konu edinmesine rağmen altı kişi hakkında indiğini belirtir. Çünkü âyetin Bedir'de mübarezede bulunan kişileri konu edindiğini söyler.¹⁶ Nitekim "Bunlardan inkâr edenler için ateşten gıysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür."¹⁷ ifadesinin bu kişilerin ikiden fazla olduklarının delili olduğunu belirtir.¹⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm, âyetin zâhiri anlamıyla amel etmemiş ek karineleri de dikkate alarak bir tefsirde bulunmuştur.

İkincisi, bazı Zâhirîler *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا* "Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin."¹⁹ âyetinin iki kişiden bahsetmesine rağmen onları bir grup olarak belirttiğini ifade ederek cem'in en azının iki olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Hazm, onların bu iddialarını yanlış bulur. Âyetin tüm insanları kastettiğini zira tâife ifadesinin hem tekil hem de çoğul için kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla âyetin âm olarak tefsir edilmesi gerektiğinin altını çizer.²⁰

1.2. Kur'ân İfadelerinin Şer'î ve Lugavî Anlamını Tespit Etme

İbn Hazm Kur'ân'da zikredilen ifadelerin lugavî ve şer'î mânalarını tespitinde Arap dilinin inceliklerinden yararlanmışır. Bunun birçok örneğine rastlamak mümkündür. İbn Hazm'ın bu bağlamda incelediği ifadelerden birisi *وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا* "Sahip olduğunuz kölelerden mükâtebe yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın."²¹ âyetindeki "hayır" kelimesidir. İbn Hazm, bazılarının mezkûr ifadeyi "mal" şeklinde bazılarının da "din" olarak yorumladıklarını aktarır. Ona göre mezkûr ifade, "din" olarak yorumlanmalıdır. Zira âyette mal kastedilseydi, bu durumda ifade (أَوْ مَعَهُمْ خَيْرًا), (أَوْ عِنْدَهُمْ خَيْرًا), (إِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ خَيْرًا) şekillerinden biriyle olurdu. Ona göre Arap dilinde bir kimsenin mal sahibi olması zikredilen şekillerden biriyle belirtilir. Mezkûr âyet, bu şekilde kullanılmadığına göre âyet dini kastetmiştir.²²

İbn Hazm'a göre İslâm dininin bizzat kendisi en büyük hayırdır.

¹⁴ Sâd 38/24.

¹⁵ el-Hac 22/19.

¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2-6.

¹⁷ el-Hac 22/19.

¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/2-6.

¹⁹ el-Hucurât 49/9.

²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2-6.

²¹ en-Nûr 24/33.

²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/222.

Müslüman olmayanda hayır yoktur. Bu sebeple de âyetin kafirleri kastetmediği açıktır. Bu bağlamda İbn Hazm, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin âyetin yorumuna kâfirleri de katıp, kâfirin de mükâtebeye dâhil olduğunu belirtip, bu şekilde azat edilmesini câiz görmelerini kabul etmez. O, tüm hadislerde mükâtebenin yalnızca Müslümanlarla sınırlı kılındığını iddia eder.²³ Ayrıca İbn Hazm, mükâtebeyi farz olarak görmektedir. Bunun mendup olduğunu belirten mezheplerin²⁴ görüşlerini eleştirir. Âyetin, vücûbiyet ifade ettiğini, bununla amel edilmesi gerektiğini belirtir. Âyette mükâtebenin mendup olduğuna ilişkin herhangi bir delilin bulunmadığını iddia eder.²⁵

1.3. Zamirin Mercii

Tefsir ilminde zamirin mercii'nin tespiti konusunda ihtilafların yaşandığı bilinmektedir. İbn Hazm da bu ihtilaflara yer verir. Bu minvalde bazı tercihlerde de bulunmuştur. Söz gelimi İbn Hazm, *فَلَا أَجْدُ بِمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا* "De ki: 'Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki pistir- ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum.'"²⁶ âyetinden hareketle domuzun yağının, tüylerinin, etinin, kemiklerinin kısacası her şeyinin haram kılındığını ifade eder.²⁷ Ona göre âyetteki "hû" zamiri, domuzun kendisine râcidir. Zamirin domuzun etine rücû edilmesi yanlıştır. Zira zamirin en yakınına rücû ettiğini belirtir.²⁸ Bu yorumuyla İbn Hazm, Arap dilinin bir kaidesini temel almış ve yorum anlayışını bunun üzerinden şekillendirmiştir. Ancak İbn Hazm'ın bu tefsiri eleştirilmiştir. Ebû Hayyân'a göre âyetin yorumunda iki ihtimal mevcuttur. Birincisi, âyetin domuz etinden bahsetmesi sebebiyle domuzun âyette zikredilmesi izâfî bir durumdur. İkincisi, âyette domuz etine vurgu yapılması domuzda yararlanılan en çok parça olmasından dolayıdır.²⁹

Zamirin mercii konusunda İbn Hazm'ın bazen tutarlı olmadığı da görülmektedir. Mesela ona göre *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ* 2/321; Ebû'l-Meâli Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1/109.

"Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçın ki saadete eresiniz."³⁰ âyetinde uzak durulması gereken şey ricsin kendisidir. Bu durumda zamir

²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/222.

²⁴ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/446; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/321; Ebû'l-Meâli Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1/109.

²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/222.

²⁶ el-En'âm 6/145.

²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/390.

²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/390.

²⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr fî't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1999), 4/674.

³⁰ el-Mâide 5/90.

ricse rücû etmektedir. Âyetteki zamirin, kumar, içki, fal okları ve putlara taalluk etmediğini, çünkü zamirin müfred geldiğini ifade eder.³¹

Zamirin şeytana rücû etme ihtimalini de değerlendiren İbn Hazm, bunun mümkün olmadığını belirtir. Zira insanların şeytanın kendisinden uzak durmasının mümkün olmadığını, onun amelinden uzaklaşmanın mümkün olduğunu iddia eder.³² Böylece İbn Hazm, bir önceki meselede âyetteki zamirin en yakın kelimeye raci olduğunu belirtirken, mezkûr âyette ise te'vile gidip zamirin en yakın kelimeye raci olmadığını iddia etmiştir. Böyle davranarak da iki âyette de kendisine bir çıkış yolu bulmuştur. Böylelikle zamirin domuzla raci olduğunu söyleyerek domuz yağı vb. haramlığına hükmetmiş ve bazı âlimlerin istinbatlarını yanlış bulmuştur. Mezkûr âyette ise, zamirin şeytana raci olmadığını iddia ederek rics olan şeylerin haramlığına hükmetmiştir. Böylece her iki te'vilde de görüşüyle uyumlu bir tefsirde bulunmuştur.

1.4. Mefhûm-i Muhâlif

Mefhûm-i muhâlif, “meskût anhin mezkûr olana muhalif olmasıdır.”³³ Hanefîler haricindeki âlimlerin çoğunluğu mefhûm-ı muhâlifi delil olarak kabul etmişlerdir.³⁴

İbn Hazm ise mefhûm-ı muhâlifi şiddetle eleştirir. Bu şekilde akli delillendirmelerin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre belli bir mekâna, zamana ve sayıya dikkat çeken âyetlerin mefhûmu ile amel etmek doğru değildir. Zira onun düşüncesine göre söylenmemiş, emredilmemiş bir şeyin söylenilmiş, emredilmiş bir şeyden hüküm açısından aykırı ve farklı olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Bunların delilsiz iddialardan ibaret olduğunu savunur.³⁵

Ona göre bu minvaldeki âyetler, yalnız kendi anlamlarını ifade etmektedirler. Başka mânaların ise başka delillerle mümkün olduğunu belirtir.³⁶ İbn Hazm bir ifadenin, mânasının tamamını ifade ettiğini, mânanın bir bölümünü ifade etmediğinin altını çizer.³⁷ İbn Hazm, Kur'ân ve sünnetin onaylamadığı pek çok hükmün, mefhûm iddiasıyla dinin hükmü gibi sunulduğunu iddia etmektedir.³⁸ Bu nedenle de mefhûmu delil olarak

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/390.

³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/390.

³³ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/38.

³⁴ Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 107.

³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/4.

³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/4.

³⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletî'l-fikhiyye*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1900), 150.

³⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 150.

görenleri³⁹ şiddetle eleştirmiştir.⁴⁰ Söz gelimi İbn Hazm, Şâfiî'nin adam öldürmenin kefaretlerinden biri olan kölenin mümin olma şartını zihâr kefaretinde de şart koşmasını tenkit eder.⁴¹ Ona göre mezkûr hükümler arasında bağ kurmak doğru değildir. Zira her iki hükümde farklıdır.⁴² Bu yorumuyla o, Hanefîlerin görüşüyle uyumlu bir tercihte bulunur. Zira Hanefîler de adam öldürmenin kefaretlerinden biri olan kölenin mümin olma şartının zihâr kefareti içinde geçerli kılınmasını doğru görmemektedir.⁴³

İbn Hazm'ın mefhum anlayışından kaynaklı bazı çelişkilerine rastlamak da mümkündür. O, anne ve babaya karşı sorumluluğu konu edinen “*öf bile demeyin*” âyetini çok farklı bir şekilde te'vil eder. Bahsi geçen âyetin tefsirinde ısrarla Arap dilinin kurallarına vurgu yapar; “*öf*” ifadesinin Arap dilinde dövme, öldürme vb. anlamlara gelmediğini belirtir. Bu sebeple de bu kelimeye dövme, öldürme gibi anlamları yüklemenin doğru olmadığını savunur. İbn Hazm bu düşüncesini örnekler üzerinden de somutlaştırmaya çalışır. Buna göre birini döven, yüzüne tüküren, öldüren vb. kimsenin haline şahit olan biri, “*şahsa öf dedi*” dediğinde bu kişi yalan konuşmuş olur.⁴⁴ Aslında İbn Hazm bu yorumuyla, Arap dilini nasların tefsirinde ölçüt görmüş; ifadelerin örfî ve şer'î mânalarını dikkate almayı göz ardı etmiştir. Esasen “*öf*” ifadesinin lafzını temel almak yerine, “*öf*” demenin neden yasaklandığına odaklanılması gerekmektedir. Öf demenin yasaklanmasının sebebi eziyete yol açmamadır. Bu bağlamda eziyete sebep olacak her şey yasaklanmış olmaktadır. Kaldı ki “*öf*” demeyi yasaklayan âyetin onlara öf demekten daha kötü eziyetleri kabul etmeyeceği açıktır. Zaten dilin kendisi de bu mânaları ifade etmektedir.⁴⁵ Ama İbn Hazm, mefhumu kabul etmediğinden dolayı yorumunda ısrarcı olmuştur.

Öte yandan İbn Hazm her ne kadar mefhumu kabul etmediğini iddia etse de mezheplerin mefhum deliliyle ulaştığı neticelere, kendisi başka naslarla ulaştığı görülür. Örneğin o, “*Ameller niyetlere göredir*”⁴⁶ hadisinin mefhumunun dikkate alınmasını kabul etmez. Dolayısıyla da amelde aranan niyet şartının bu hadisten çıkarılmasını yanlış bulur. Niyetin “*Gerçekten de insan, ancak çalıştığını elde eder.*”;⁴⁷ “*Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve Hanîfler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât*

³⁹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/236.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/11.

⁴¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/41.

⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/11; 8/71.

⁴³ Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/163.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/7.

⁴⁵ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nüsûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 672.

⁴⁶ Müslim, “*İmâre*”, 45.

⁴⁷ en-Necm 53/39.

vermeleri emrolunmuştu."⁴⁸ âyetleriyle şart koşulduğunu iddia eder.⁴⁹ Her ne kadar İbn Hazm, âyetlerden hareketle böyle bir sonuca ulaşmış olsa da, mezkûr hadisın amellerde niyetin gerekliliğine işaret ettiği açıktır. Ancak kendisi mefhumu kabul etmediği için hadise dar bir anlam yüklemiş ve hadisın ifade ettiği niyet şartını başka naslarla ortaya çıkarmaya/koymaya çalışmıştır.

2. İBN HAZM'IN KUR'ÂN'IN DİL ÖZELLİKLERİ VE ÜSLUBUNA YAKLAŞIMI

2.1. Hakikat ve Mecaz

İbn Hazm'ın yorum anlayışında aslanan ifadelerin hakikî anlamlarıyla amel etmektir. Ona göre birçok âyet gerçek anlamdadır.⁵⁰ Bu nedenle de Kur'ân ve sünneti yorumlarken ifadelerin hakikî mânalarını göz önünde bulundurmak gerekir. Mecaz ise bir karine/delil olduğunda dikkate alınır. Bu delil; bir ismin gerçek anlamından başka bir anlama menkul olduğunu gösteren nas, his/akıl, icmâ ile mümkündür. Bu şartlar olmadığı takdirde bazı isimlerin mecaz olduğunu iddia edip o çerçevede nasları yorumlamak câiz değildir.⁵¹ O bu yaklaşımını "*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik...*"⁵² âyetiyle delillendirir. İbn Hazm, Allah ve elçisinin kelimelerin hakikî anlamlarıyla muhataplarına seslendiklerini ifade eder.⁵³ Bu durumda bir kelimenin mecaz ifade etmesi mezkûr şartlardan biriyle mümkündür. Dolayısıyla mezkûr şartlar olmadığı durumlarda nasların gerçek mânaları dikkate alınmalıdır.⁵⁴

İbn Hazm'a göre mecazın sözlük anlamı, bir yerden bir yere geçmeyi ifade eder. İbn Hazm sonraları, mecazın gerçek anlamından başka mânalarda da kullanıldığını ifade etmiştir. Ancak o, herhangi bir şeyde mecazın olduğunun ancak bir delille bilinebileceğini belirtir. İbn Hazm, mecazın istilâhî anlamını ise şu şekilde açıklar: "Allah'ın ve elçisinin bir kelimenin sözlük anlamından başka bir müsemmaya ve ikinci bir mânaya naklettiği ifadedir." Ona göre Kur'ân ve sünnet lafızlarından biri için bir kimsenin mecaz iddiasında bulunması doğru değildir. Bu sadece başka bir nassın teyit ettiği delille veya icmâ ile yahut zaruri hisle olabilir.⁵⁵ İbn Hazm, "*Bunlar, ancak sizin ve babalarınızın taktığı birer isimdirler. Allah, bu konuda hiçbir delil indirmemiştir. Onlar, ancak zanna ve kendi hevalarına uyarlar. Hâlbuki Rablerinden kendilerine doğru bir bilgi gelmiştir.*"⁵⁶ âyetini de görüşünü teyit

⁴⁸ el-Beyyine 98/5.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/18.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/28.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/28.

⁵² İbrâhîm 14/4.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/28.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/28.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/48.

⁵⁶ en-Necm 53/23.

etmek için zikreder.⁵⁷ İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerine bakıldığında bir lafzın mecaz ifade edip etmediği noktasında çok zor şartlar öne sürdüğü anlaşılmaktadır.

Başka bir ifadeyle o, bir lafzın mecaz olup olmadığının kanıtlanmasını ya tevatürle sabit bir nakille veya Kur'ân ve sünnetten bir delil ile yahut sahih bir his ile mümkün görmektedir. Bunun dışında bir delilin desteklemediği mecaz iddialarını ise kabul etmemektedir. Nitekim Zerkeşi'de İbn Hazm'ın mecazı Kur'ân ve sünnette geçerli olmadığı sürece istimalini câiz kabul etmediğini belirtir.⁵⁸ Zerkeşi İbn Hazm'ın bu yaklaşımıyla şer'î mecazı diğer mecaz türlerinden ayırdığını ifade eder.⁵⁹

Bu bilgilerden hareketle şunu söylemek mümkündür: İbn Hazm her ne kadar mecaz için çok ağır şartlar ileri sürse de netice itibariyle Kur'ân ve sünnette mecazın varlığını kabul etmektedir.⁶⁰ Ayrıca İbn Hazm'ın, Kur'ân ve sünnette mecazın varlığını tamamen reddeden⁶¹ Dâvûd ez-Zâhirî'den farklı bir yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da İbn Hazm'ın Kur'ân'ın bir ifadeyi farklı bir anlama nakletmesini her şartta mecaz olarak görmemesidir. Mesela İbn Hazm zekât, *salat* (namaz), *savm* (oruç) gibi kelimeleri mecaz olarak değerlendirmemektedir. Allah'ın mezkûr ifadelerle yüklediği anlamları gerçek mânalar olarak kabul etmektedir. O sadece "*Onlara acıyarak alçak gönüllülük kanatlarını ger ve şöyle de: "Rabbim! Küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et!"*"⁶² âyetinde olduğu gibi fiilî ibadetin mevcut olduğu naslarda mecazın olduğunu iddia etmektedir.⁶³ Çünkü mezkûr âyetin tatbikinde emrin zâhirine tam anlamıyla uymanın şart olmadığını söyler. Şöyle der:

"Eğer Kur'ân'da Arapça bir ifade; zekât, oruç, salât gibi sözlükteki hakikî anlamından başka bir mânada kullanılırsa, bu ifadeler lugavidir. Şer'î mânalarına nakledilmişlerdir. Araplar bunu (Kur'ân'ın nüzûlünden) önce bilmiyordu. Bu durum mecaz değildir. Aksine sahih bir isimlendirmedir. Allah kelimelerin yaratıcısıdır. Bu mânaları bu isimlerle adlandırmakla emrolunduk..."⁶⁴

Bu değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere o, çok özgün bir yaklaşımı

⁵⁷ İbn Hazm, her ne kadar âyetin umumuyla görüşünü teyit etmeye çalışsa da zikrettiği âyetin görüşünü destekler mahiyette olmadığını söylemek mümkündür.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/50.

⁵⁹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/50.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 2/285; Süyûtî, *el-İtkan*, 3/120.

⁶¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsul*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1997), 1/333; Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/285.

⁶² el-İsrâ 17/24.

⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/31.

⁶⁴ İbn Hazm, *en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1984), 39.

benimsemiştir. Zira İbn Hazm, zekât, salat vb. ifadeleri ilk isimlendirilmesi açısından lugavî hakikat şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre bu kelimelerin sonradan şer'î bir anlam ifade etmesi de lugavî hakikattir.⁶⁵ Şunu da ifade etmek gerekir ki; mecaz noktasında onun bazı detaylarda farklı düşündüğü bir gerçek olsa da mecazı kabul etmesi yönüyle Ehl-i sünnet âlimleriyle hemfikirdir.

İbn Hazm'ın kimi âyetleri zikrettiğimiz şekilde incelediği görülür. Söz gelimi "...hem bulunduğumuz şehre sor hem içinde geldiğimiz kervana... Biz hakikaten doğru söylüyoruz."⁶⁶ âyetinin yorumunda İbn Hazm bazılarının âyeti (أهل القرية), (أهل العير) ifadeleriyle tefsir ettiklerini⁶⁷ bazılarının ise, "eğer Yakup kervana yahut köye sorsaydı, cevap vereceklerdi" şeklinde bir yorumu tercih ettiklerini aktarır.⁶⁸ İbn Hazm "Onda yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular."⁶⁹ âyetini temel alıp her iki yorumunda mümkün olduğunu şu şekilde ifade eder: "Akıl zaruretiyle duvarın aklının olmadığını biliyoruz. İrade ise diri kalpte bulunur. İşte bu malum iradedir ki, sözlükte "irade" ismi bundan başka bir şeye konulmaz."⁷⁰ Bu sebeple de İbn Hazm burada irade ifadesinin duvarın meyline nakledildiğini, duvarın meylinin irade olarak isimlendirildiğini belirtir.⁷¹ Böylelikle o, his/akıl zaruretiyle mezkûr âyeti hakikat-mecaz yaklaşımına uygun bir şekilde tefsir etmiştir.

Bununla beraber İbn Hazm'ın Kur'ân'ın bazı âyetlerinin tefsirinde bu metodu yansıtmakta başarılı olmadığı görülür. Mesela "*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.*"⁷² âyetini mecaz olarak değil, gerçek anlamda yorumlamıştır. Ona göre Allah yeri ve dağları muhayyer bıraktı. Ancak onlar bu yükümlülüğü almak istememeleri nedeniyle bu görev kendilerine verilmedi.⁷³ Böylelikle o, âyetteki diyalogları hakikî anlamda tefsir etmeyi tercih etmiştir. Aynı şekilde "*O gün cehenneme: 'Doldun mu?' deriz, o: 'Daha var mı?' der.*"⁷⁴ âyetine de mecaz penceresinden yaklaşmadığı görülür. O, cehennemin mezkûr ifadeleri kullanmış olma ihtimalinin olduğunu belirtir.⁷⁵ Bu yorumuyla o, âyeti mecaz değerlendirenlerden⁷⁶ farklı bir tercihte bulunmuştur. Aslında İbn Hazm'ın

⁶⁵ Ebî't-Tîb Mevlüt es-Serirî, *Mesâdiru't-teşrî el-İslamî ve turuku istismariha inde'l imam'il-fakih el-müctehid: Ali b. Ahmet b. Hazm ez-Zâhirî* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 136.

⁶⁶ Yûsuf 12/82.

⁶⁷ Ebû Zekeriyâ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/146.

⁶⁸ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), 3/56.

⁶⁹ el-Kehf 18/77.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/31.

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/31.

⁷² el-Ahzâb 33/72.

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/29.

⁷⁴ el-Kâf 50/30.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/29.

⁷⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsiddin

âyeti bu şekilde yorumlamasını yani âyeti zâhirî anlamıyla ele almasını destekleyen deliller mevcuttur. Çünkü hadislerde cehennem konusuna dair rivayetlere rastlanılmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın konuyla doğrudan ilgili hadislerden istidlalde bulunmaması düşündürücüdür. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) konuyla ilgili hadislerden hareketle “*Bu ateş onları uzak bir mesafeden görünce onun kaynamasını ve uğultusunu işitirler.*”;⁷⁷ “*O gün cehenneme: ‘Doldun mu?’ deriz, o: ‘Daha var mı?’ der.*”;⁷⁸ “*Çağırır, sırtını dönüp gidene...*”;⁷⁹ “*O gün ki aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şehadet edecektir.*”⁸⁰ âyetlerini gerçek anlamda değerlendirmiş ve mecaz olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira konuyla ilgili hadislerin⁸¹ âyetlerin zâhirini desteklediğini ifade etmiştir.⁸² Benzer şekilde Şinkî de (ö. 1907-1974) cehennem konusunu mecaz olarak değerlendirmemiştir. Cehennem görüp konuşmasının hakikat olduğunu, mecaz olarak değerlendirilmesinin naslara muhalif olduğunu belirtmiştir.⁸³

Öte yandan İbn Hazm şu âyete ise farklı bir yorumla yaklaşır: “*...taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukarıdan aşağı yuvarlanır.*”⁸⁴ Ona göre taşların canlı olması ihtimal dâhilinde değildir.⁸⁵ Oysa cehennem konuşabileceğini ifade eden birinin, taşların haşyet özelliğinin olmadığını söylemesi anlamlı değildir. Zira ikisi arasında benzerlik açıktır. Buradan hareketle onun hakikat-mecaz anlayışının Kur’ân ve sünnete tatbikinin çok başarılı olmadığını söylemek mümkündür.

2.2. Garîbü'l-Kur’ân

İbn Hazm'ın eserlerinde yer verdiği bir konuda garîbü'l Kur’ân kapsamına giren bazı ifadelerdir. İbn Hazm garîbü'l Kur’ân kapsamına giren bazı ifadeleri ele alırken bu alanı tüm yönleriyle inceleme ve katkı sağlama gayesiyle hareket etmemiştir. Bilakis garîbü'l Kur’ân’a dair bazı ifadeleri açıklamak ile fikhî tercihlerinin ne denli güçlü olduğunu ortaya çıkarma gayesindedir. İbn Hazm'ın *hîn* (حِنْ) kelimesini değerlendirmesinde bu durum açıkça görülür. Ona göre şayet bir kişi “ben şunu bir müddet

(Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 72.

⁷⁷ el-Furkân 25/12.

⁷⁸ el-Kâf 50/30.

⁷⁹ el-Me’âric 70/17.

⁸⁰ en-Nûr 24/24.

⁸¹ “Cennet ve Cehennem tartıştı; (Cehennem); ‘Bana kibirliler ve zorbalara girer’ dedi. (Cennet); ‘Bana zayıflar ve miskinler girer’ dedi...” Müslim, “Cennet”, 13; “Ateş, Rabbinin şikâyetinde bulundu...” Buhârî, “Mevakîf”, 9.

⁸² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî'l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 11/27.

⁸³ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkî, *Edevvâ‘ü'l-beyân fi izâhî'l-Kur’ân bi'l-Kur’ân* (Lübnan: Dârü'l-fikr, 1995), 6/25.

⁸⁴ el-Bakara 2/74.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/35.

yapmayacağım” der ve bir vakit sonra o işi yaparsa bu kişi yeminini bozmuş değildir. Çünkü zamanın bir kısmı da zamandır.

İbn Hazm konuyla ilgili bazı görüşler aktarır. Buna göre âlimlerin hîn ifadesine yüklediği anlamlar âyetlerin yorum anlayışından kaynaklı değişiklik ifade ettiği görülür. İbn Abbas (ö. 68/687-88) *hîn* kelimesinin ifade ettiği sürenin bir sene olduğunu söylemiştir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) “*Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir.*”⁸⁶ âyetinden hareketle bu sürenin altı-dokuz ay gibi bir zaman dilimine karşılık geldiğini ifade etmiştir. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) *hîn* kelimesinin ifade ettiği süreyi bir hurmanın olgunlaşma müddeti şeklinde te’vil etmiştir. Katâde (ö. 117/735) ise bahsi geçen âyeti, “meyvelerinin hem kış hem yaz yenmesi” olarak yorumlamıştır. İbn Abbas ise bunun süresini altı ay ile sınırlamıştır. İkrime (ö. 105/723) kendisine “bir *hîn* bu işi yapmayacağım” ifadesindeki *hîn* kelimesinin süresi sorulduğunda bu müddetin idrak edilen ve idrak edilmeyen bir müddeti kapsadığını; فَأَمَّنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ “*Bu defa onlar iman ettiler, biz de kendilerini belirli bir vakte kadar nimetlerimizle yaşattık.*”⁸⁷ âyetinin anlaşılamayan bir zamâna vurgu yaptığını, İbrahim 25. âyetinin ise anlaşılabilir bir zamâna işaret ettiğini ve bu sürenin altı ay olduğunu ifade eder. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) bu sürenin iki ay olduğunu söyler. Ayrıca İbn Abbas bu kelimenin bazen sabah ve akşam vakitleri anlamına da gelebileceğini belirtir.⁸⁸

Zikredilen görüşlere bakıldığında *hîn* kelimesinin birçok anlama geldiği bu sebeple de farklı te’vil ve yorumları kaçınılmaz kıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Abbas’ın birden çok görüşü olması çeşitli âyetleri ve farklı anlamları göz önünde bulundurduğunun delilidir.

İbn Hazm ise konunun ihtilaflı olduğunu, *hîn* ifadesinin birçok anlamı olduğunu, tüm anlamlarının dikkate alınması gerektiğini ifade eder.⁸⁹ O da *hîn* kelimesinin anlamını Kur’ân’dan hareketle tespit etmeye çalışır. وَتَعْلَمُونَ نَبَأَهُ “*Onun haberini bir zaman sonra bileceksiniz.*”⁹⁰ âyetindeki *hîn* kelimesine kıyamete dek devam edecek süre anlamını yükler. Sâffât 148. âyetini “insanın bu hayatta ölünceye kadarki yaşadığı ömür” şeklinde te’vil eder. “*Onu bir süre zindana atmayı uygun buldular.*”⁹¹ âyetini ise, “...o, birkaç sene daha zindanda kaldı.”⁹² âyetindeki *bid’* (بِضْعٍ) ifadesinden hareketle *hîn* kelimesinin, üç-dokuz yıl arası bir zaman dilimini ifade ettiğini söyler. Ayrıca

⁸⁶ İbrâhîm 14/25.

⁸⁷ es-Sâffât 37/148.

⁸⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2000), 27/576-582; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Berdevüni (Kahire: Dârü’l-kütübü’l-Misriyye, 1964), 1/323.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/57-58.

⁹⁰ Sâd 38/88.

⁹¹ Yûsuf 12/35.

⁹² Yûsuf 12/42.

İbn Hazm “Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikinci vaktinde Allah’ı -ki göklerde ve yerde hamd O’na mahsustur- tesbih edin, namaz kılın.”⁹³ âyetinin deliliyle Allah’ın hîn süresini; sabah, öğlen ve akşam şeklinde de isimlendirdiğini belirtir.⁹⁴ Böylece İbn Hazm hîn kelimesini tek bir anlamla sınırlamamış âyetlerin bağlamını da dikkate alarak farklı anlamlar yüklemiştir. Böylelikle vakti parçalara ayırmanın imkân dâhilinde olmadığını ortaya çıkarmaya çalışmış ve bu bakış açısıyla fikhî tercihlerini şekillendirmiştir.

2.3. Mücmel ve Mübeyyen

İbn Hazm’ın yorum anlayışında beyan önemli bir yere sahiptir. Ona göre beyan, “Bir şeyin gerçekliğini kendisinden öğrenmenin imkân dâhilinde olduğu şeydir.” O, Allah’ın dininin açık olduğunu, her şeyin naslar aracılığıyla açık ve mufassal bir şekilde açıklandığını ifade eder.⁹⁵ İbn Hazm, bir âyetin başka bir âyeti açıklayabileceğini, bu gerçekliği kabul etmemenin doğru olmadığını söyler. Bunu somut örnekler üzerinden de açıklar. Buna göre Kur’ân’da talâk, bir yerde mücmel olarak ele alındıktan sonra, Talâk sûresinde mücmel ifadeler beyan edilmiştir. Aynı şekilde sünnetin kimi mücmel hükümleri de Kur’ân’da açıklanmıştır.⁹⁶ İbn Hazm bu anlayıştan hareketle dinin Allah tarafından beyan edildiğini dolayısıyla da müşkil bir şeyin bırakılmadığını ifade eder.⁹⁷ İki ihtimalin olduğu naslarda ise başka bir nassın yahut icmân âyetin gayesini beyan ettiğini belirtir. Böylelikle İbn Hazm, nasların mücmel ifadelerinin başka naslar tarafından beyan edilmesini, beyanın belirginleşmesi için gerekli olarak değerlendirmektedir. Ancak İbn Hazm önemli bir konuya da temas eder. Buna göre muhatabın anlayış düzeyine göre kimi naslar açık yahut kapalı olabilir. Bunun neticesinde de farklı anlayışların ortaya çıkması mümkündür.⁹⁸

İbn Hazm’ın bu anlayışının fikhî hükümleri yorumlama yöntemine de yansıdığı görülür. Ona göre naslarda haramlığı açıkça beyan edilmemiş her şey helaldir.⁹⁹ Bu sebeple de bir delile müstenit olmayan fetvaları yanlış bulmuştur. İbn Hazm, “...size haram kıldığı etleri ayrıntılı biçimde açıkladı.”¹⁰⁰ âyetinin de bu mefhumu desteklediğini söyler. Zira zikredilen âyetin, Kur’ân’da haramların apaçık beyan edildiğine vurgu yaptığını belirtir. Bu durumda haramlığı apaçık bir şekilde açıklanmamış hükümlerin helal kapsamında olduğunu iddia eder.¹⁰¹ Başka bir deyişle Kur’ân ve sünnet

⁹³ er-Rûm 30/17-18.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/57-58.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/163.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/82.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/137.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/88.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/83.

¹⁰⁰ el-En’âm 5/119.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/291.

ifadeleri, muradını ifade etmede yeterlidir. Te'vile gitmeyi zorunlu kılan bir gerekçe olmadığı sürece nasların ifade ettiğiyle yetinmek gerekir.

Öte yandan İbn Hazm beyanı sadece Kur'ân ile sınırlı görmemiştir. Ona göre, “Allah size Kitap'ı apaçık indirmişken O'ndan başka bir hakem mi isteyeyim? Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onun gerçekten Rableri katından indirilmiş olduğunu bilirler. Öyleyse, sen şüpheye düşenlerden olma!”¹⁰² ilgili âyetin ifadesiyle, bir meselenin hükmünün Kur'ân ve sünnette apaçık bir şekilde beyan edilmesiyle cari olabileceğini ifade eder. İbn Hazm beyanın “Sana her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kur'ân'ı indirdik.”;¹⁰³ “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.”¹⁰⁴ âyetlerinden hareketle Kur'ân ve sünnet ile imkân dâhilinde olabileceğini belirtir.¹⁰⁵ İbn Hazm Hz. Muhammed'in Kur'ân'ın açıklamalarını aktarmakla sorumlu olduğunu, Kur'ân'da zekat, namaz, hac gibi meselelerde birçok mücmel âyetin olduğunu ve bunların muradının yalnızca Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla öğrenilebileceğini söyler.¹⁰⁶ Bu durumda İbn Hazm'a göre Hz. Muhammed'in sünnetinin muhafaza edilmiş olması zorunludur. Zira onun sünneti korunmuş olmasaydı, Kur'ân âyetlerinden faydalanmak mümkün olmayacak ve pek çok hükmün de geçersiz kılınmasına yol açacaktı.¹⁰⁷

Anlaşıldığı üzere İbn Hazm, tebyini sadece Kur'ân'la sınırlı görmemiş, bilakis sünneti de tebyinin bir parçası kılmıştır. Hatta ona göre kabul açısından Kur'ân ve sünnetin beyanı arasında bir fark yoktur. Şöyle der: “Hz. Peygamber'in sözleriyle onun Rabbinin sözü, her ikisinin de vahiy olması yönüyle ve her ikisinin de itaatinin gerekli olması açısından eşittir.”¹⁰⁸

2.4. İ'câz

Kur'ân'ın i'câz özelliklerine dair pek çok görüş zikredilmiştir. Âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında Kur'ân'ın hangi yönlerden mucize olduğu konusunda bir ittifak olmadığı görülmektedir.¹⁰⁹ Kur'ân'ın hangi yönlerden mûcize olduğu konusundaki bazı görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, Kur'ân'ın i'câzından kasıt Allah Teâla'nın zatıyla kaim hakikatleridir. Ancak bu hakikatler bize nâzil olmamıştır. İbn Hazm mezkûr görüşü savunanların Eş'arîler olduğunu ve bu görüşün bâtil olduğunu söyler.

¹⁰² el-En'âm 5/114.

¹⁰³ en-Nahl 16/89.

¹⁰⁴ en-Nahl 16/44.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/44.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/22.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/22.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/110.

¹⁰⁹ Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkadir er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve belagatu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 76.

Zira böyle bir durumda Kur'ân'ın bir benzerinin olabileceği düşüncesi ortaya çıkacaktır ki, bu da küfürdür. Kaldı ki Allah'ın müşriklerden birkaç sûre getirmelerini talep ederek meydan okuması bu görüşü çürütmektedir.¹¹⁰

Ancak İbn Hazm'ın mezkûr görüşü tüm Eş'arîler hakkında genellemesi problemlidir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla bu görüş Eş'arîler'den bazılarına aittir. Mesela Bâkîllânî (ö. 403/1013), Kur'ân'ın harflerinin muciz olmadığını, nazmının muciz olduğunu belirtir. Ayrıca i'câzdan kastın, "Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim kelamı" şeklinde olmadığını ifade eder ve bunu iddia edenleri tenkit eder. Bâkîllânî bu görüşü, Eş'arîler'den bazılarına dayandırır. Ancak Bâkîllânî'ye göre "Eş'arîler'in itimat ettiği, kendisinin zikrettiği görüştür."¹¹¹ Dolayısıyla tüm Eş'arîler'in görüşünün bu olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İkincisi, i'câzın geçici olup olmadığı başka bir ifadeyle kıyamete kadar sürüp sürmeyeceği ile ilgilidir. Âlimlerin çoğunluğunun görüşü, i'câzın kıyamete kadar süreceği yönündedir.¹¹² İbn Hazm da bu düşünceyi destekler.¹¹³ İbn Hazm'a göre konuyla ilgili âyetler incelendiğinde, gelecek zaman kipiyle zikredildiği görülecektir. Gelecek zaman ifadesinin, geçmiş zamanı kastetmesi mümkün değildir. Ayrıca ona göre "De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar."¹¹⁴ âyeti, i'câzın kıyamete kadar süreceğini desteklemektedir.¹¹⁵

Üçüncüsü, Kur'ân'ın aciz bırakan yönlerinin neler olduğu ile ilgili ihtilaftır. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın hangi yönü mucizedir, nazmı mı¹¹⁶ veya âyetlerin içerdiği gaybî ikazlar ve haberler mi Kur'ân'ın i'câzını yansıtmaktadır? Bazılarına göre sûrelerin içerdiği gaybî haberler mucizedir.¹¹⁷ İbn Hazm'a göre bu görüş şu âyetle çelişmektedir: "...bunun benzeri bir sûre getirin."¹¹⁸ Çünkü Allah "sûre"ye vurgu yapmıştır. Kimi sûrelerin gaybî haberler ihtiva etmediğini ifade eden İbn Hazm, hem Kur'ân'ın nazmının hem de gaybî haberlerinin Kur'ân'ın i'câzına dâhil edilmesi gerektiğini belirtir.¹¹⁹

Dördüncüsü, Kur'ân i'câzının vecih yönü hakkındadır. Başka bir ifadeyle

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/9-13.

¹¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dârü'l-maârif, 1997), 160.

¹¹² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Abdurrahman Halife (b.y.: Mektebetü's-selâm el-âlemiyye, ts.), 3/9-13.

¹¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-13.

¹¹⁴ el-İsrâ 17/88.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-13.

¹¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1987), 78.

¹¹⁷ Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33.

¹¹⁸ el-Bakara 2/23.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-13-4/157.

muhataplar hangi yönden Kur'ân'ın benzerini getirememiştir? Bazılarına göre i'câzın vecih yönü Kur'ân'ın eşsiz belâgatının benzerinin getirilememesi, onun erişilmez yönüdür. Bu görüş sahiplerine göre hiç kimse Kur'ân'ın belâgatine ulaşamamıştır.¹²⁰ Ancak İbn Hazm, bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre Kur'ân'ın belâgat yönünün mucize olması imkân dâhilinde değildir. Çünkü âyetlerin tümü belâgat açısından eşit derecede değildir. Mesela “*Kısta sizin için hayat vardır.*”¹²¹ âyetinin üslûbuyla bazı peygamberlerin isimlerini konu edinen “*Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshâk'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik.*”¹²² âyetinin üslûbunun bir olmadığını belirtir.¹²³ Hatta ona göre bu görüşün kimi şairler için de geçerli olduğunu; Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]), Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Câhiz (ö. 255/869), İmruülkays (ö. 540 dolayları) gibi Arap edebiyatında önemli şairlerin de belâgat açısından başkalarından üstün olduklarını ifade eder.¹²⁴ Kaldı ki İbn Hazm, “*Onlar derler ki: 'Namaz kılanlardan değildik...'.*”¹²⁵ “*Bu, sadece bir insan sözüdür.*”;¹²⁶ “*Kâfirler şöyle dediler: 'Sen, bizim için yerden suyu kesilmeyen bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanmayacağız.'*”¹²⁷ meâlindeki ifadelerin müşriklere ait olduğunu, eğer bu sözler gerçek sahiplerinin sözleriyse, mezkûr ifadelerin bir i'câzının olmadığını iddia eder. Ama mezkûr ifadeleri Allah söylediği için ve kelamı haline geldiğinden dolayı mucizeye dönüştüğünü belirtir.¹²⁸ Görüldüğü üzere o, sözün kendisi yönüyle değil, söyleyeni açısında i'câzlığını ön plana çıkarmıştır.¹²⁹

Beşincisi, i'câzın hangi uzunlukta bir sûrede geçerli olduğu ile ilgilidir.¹³⁰ Eş'arî âlimlerine göre i'câz en az Kevser sûresi kadar olmalıdır.¹³¹ Bu görüş sahiplerinin delili مثله مثله قُلْ فَآتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ âyetidir.¹³² Zira Allah mezkûr âyetten daha kısa bir âyetle meydan okumamıştır. Ancak İbn Hazm, bu görüşü tenkit eder. Bu konuda belli bir uzunluk yahut kısalığı şart koşmanın doğru olmadığını, Allah'ın bu konuda delaletinin açık bir âyeti olmadığını dolayısıyla da

¹²⁰ Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2004), 113; Necmüddîn et-Tûfî, *el-İntisârâtü'l-İslâmiyye fi def'i şübehi'n-Nasrâniyye*, nşr. Sâlim b. Muhammed el-Karnî (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, ts.), 2/606.

¹²¹ el-Bakara 2/179.

¹²² en-Nisâ 4/163.

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-13.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-13.

¹²⁵ el-Müddessir 74/43.

¹²⁶ el-Müddessir 74/25.

¹²⁷ el-İsrâ 17/90.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/13- 4/157.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/13- 4/157.

¹³⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzil*, thk. Seyfeddin Abdülkadir el-Kâtib (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1981), 27.

¹³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/13, 4/157.

¹³² Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 1/164.

Kur'ân'ın her şeyinin mucize olduğunu belirtir.¹³³

Öte yandan İbn Hazm'ın sarfe nazariyesine¹³⁴ yakın bir görüşte olduğu görülmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın i'câzından kasıt onun benzerinin getirilmesinin mani olunmasıdır. Bu görüşüyle o, sarfe nazariyesini ilk dile getiren Nazzâm¹³⁵ ile benzer bir tercihi benimsediği anlaşılmaktadır.¹³⁶ Ancak İslâm âlimleri tarafından bu görüş kabul görmemiştir. Nitekim pek çok âlim tarafından âyetlerde Allah Teâlâ'nın, "muhataplardan, güçlerini bir araya getirmelerini istemesi"¹³⁷ sarfeyi çürüten delil olarak gösterilmiştir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Hazm'ın i'câz konusunda birçok açıdan cumhurla aynı düşüncede olduğu görülürken bir yönüyle de sarfe nazariyesini savunan Mu'tezile¹³⁸ ile paralel bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır.

2.5. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih ifadelerini içeren bazı âyetler mevcuttur. Âlimler mezkûr ifadelerin anlamına ve Kur'ân'ın hangi konularına şâmil olduğuna dair birçok görüş dile getirmiştir. Âl-i İmrân 7. âyeti bu meselenin merkezini oluşturmaktadır. Çünkü bahsi geçen âyette *müteşâbihât ifadesi, muhkem kelimesinin mukabilinde kullanılmıştır.*¹³⁹ İbn Hazm'da bu konuda fikirlerini aktaranlar arasındadır. İbn Hazm Âl-i İmrân 7. âyetini çok özgün bir şekilde ele alır. Ona göre Allah'ın nehyettiği bir şeyden uzak durmak için onların bilinmesi zorunludur ve emrettiği şeylerin de ortaya çıkarılmasının gerekli olduğunu ifade eder.¹⁴⁰ Bu amaçtan hareketle İbn Hazm müteşâbihlerin bilinmesinin gerekliliğini ifade eder.

Bunun için de İbn Hazm âyetlerden hareket eder. Buna göre Kur'ân'da zikredilen nübüvvet, tevhid, cennet ve cehenneme iten ameller, önceki milletlere yapılan uyarılar, haram ve helal konularını ele alan hükümler vb. konular müteşâbihlerin konusu değildir. Bilakis mezkûr meseleler muhkemin konusudur.¹⁴¹ Zikredilen konular haricinde Allah Teâlâ'nın emrettiklerinin iki kısma şâmil olduğunu belirtir. Bunlar; hurûf-ı mukattaa' ve bazı sûrelerin başında yer alan yeminlerdir. İbn Hazm'a göre bu kısımların

¹³³ İbn Hazm, el-Fasl, 3/13- 4/157.

¹³⁴ "Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade eder." Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Şubat 2021).

¹³⁵ Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1977), 128; Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (Mısır: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 80.

¹³⁶ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 80.

¹³⁷ Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife* 3/3 (2003), 212.

¹³⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 80.

¹³⁹ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Teymiyye: Hayâtühü ve 'asruhü-ârâ'ühü ve fıkhuhu*, Mısır (b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1973), 236.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

anlamının araştırılması ve mahiyetinin sorgulanması haramdır.¹⁴² Kur'ân ve sünnetin yasakladığı meteşâbihlerin mezkûr iki kısım sınırlı olduğunu iddia eder.¹⁴³

Bu yorumuyla İbn Hazm Araplar'ın mukattaa' harflerinin anlamını bildiklerini söyleyen¹⁴⁴ muasırı İbnü'l-Arabî ile yalnız fihhi meselelerde değil, Kur'ân ilimleri ile ilgili de farklı yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bunlarla beraber onun müteşâbihâta yaklaşım biçimi bir yönüyle yeminleri müteşâbihât kapsamında değerlendiren Mukâtil (ö. 150/767) ve müteşâbihâtı sadece hurûf-ı mukattaa' ile sınırlı gören İbn Abbas ile benzerlik arz etmektedir.¹⁴⁵ Şunu da belirtmek isteriz ki; İbn Hazm Allah'ın fiillerini ve sıfatlarını ele alan âyetleri müteşâbih kapsamında görmemektedir. Bu bilgilerden hareketle İbn Hazm'ın müteşâbihâtın tespitini Allah'ın emir ve yasakları üzerinden ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle istikrâ (tümevarım) ve aklî deliller üzerinden bir tespit bulduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında kendi yöntemiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Zira kendisi kesin bir delil olmadığı sürece herhangi bir konuda bir hükme varmayı yanlış görmektedir. Oysa burada zanna dayalı yöntemlerle bir sonuca ulaşmıştır.

İbn Hazm müteşâbih âyetlerin (kasem ve hurûf-ı mukattaa') te'vilinin câiz olmadığını belirtir. Onun delillerinden biri Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetiyle ilgili Hz. Âişe'den rivayet edilen şu hadistir: "Şayet (bu Kitab'ın) müteşâbihine uyanları görürseniz, biliniz ki Allah'ın isimlendirdiği kişiler onlardır. Onlardan sakının!"¹⁴⁷ İbn Hazm'a göre bu rivayet müteşâbihâtın te'vilini câiz kılmamaktadır. Ayrıca âyetteki "*ve'r-râsîhûne...*" kelimesinin başındaki vav harfinin birçok âlimin aksine¹⁴⁸ bağlaç olmadığını dolayısıyla da müteşâbihâtın anlamının yalnız Allah'ın bildiğini ifade eder.¹⁴⁹ Âyetten hareketle Müslümanların müteşâbihâtı te'vil etmelerini, anlamlarını araştırmalarını haram görür.¹⁵⁰

İbn Hazm'ın müteşâbihlerle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra müteşâbihlerle ilgili dile getirilen bazı görüşlere dair değerlendirmelerini ele almakta fayda görüyoruz. Bu kapsamda bazılarının müteşâbihâtı Kur'ân

¹⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/30.

¹⁴⁵ Mehmet Emin Maşalı, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008) 25.

¹⁴⁶ Ebû Zehre, *İbn Hazm*, 224.

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁴⁸ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 1/26; Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 1/38.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

hükümlerindeki ihtilaf şeklinde değerlendirmelerini eleştirir.¹⁵¹ Bu görüşü destekleyen bir delilin olmadığını iddia eder. İbn Hazm, ihtilafli konulardaki hakikatin araştırmayla, anlamaya çalışmayla bilineceğini ve bu alanın muhkem olduğunu, ortaya çıkarılması gerektiğini söyler.¹⁵² “Kur’ân’ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah’tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.”¹⁵³ “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’ân’ı indirdik.”¹⁵⁴ âyetlerinin de bunun delili olduğunu belirtir. Bazı âlimlerin müteşâbihâtı delillerin tezatlığından dolayı içlerinden birinin tercih edilememesi¹⁵⁵ şeklinde yorumlamalarını da doğru bulmaz. Hakikatin tek olduğunu bu nedenle de bunun mümkün olmadığını söyler.

Aynı şekilde İbn Hazm, müteşâbihâtı dinde derinleşen âlimlerin bildiklerine dönük görüşü de¹⁵⁶ yanlış bulur. İbn Hazm dinde derinleşen âlimlerin müteşâbihleri bilemeyeceğini ifade eder. Zira bilseydiler “Allah, Kitap verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye ahit almıştı. Onlar ise, onu arkalarına atıp az bir değere değiştiler. Alışverişleri ne kötüdür!”¹⁵⁷ “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu –Kitap’ta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder.”¹⁵⁸ âyetlerinin tatbiki gereği insanlara bildiklerini aktarmaları gerekecekti. Bunun sonucunda da herkes bilecek ve müteşâbih alan muhkeme dönüşecekti. Bu durumun tabîi neticesi olarak müteşâbihi bilenlerle bilmeyenler arasında bir farklılık kalmayacaktı.¹⁵⁹

İbn Hazm, hükümlerin müteşâbihliği meselesine de değinir. Onun meseleye çok özgün yaklaştığı görülür. Buna göre Peygamberimizin “Helal ve haramlar bellidir; ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. İnsanların çoğu bunu bilmez...”¹⁶⁰ mezkûr ifadesi ile âyette geçen müteşâbih birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber’in vurguladığı müteşâbih Kur’ân ve sünnetle bilinebilen alanı teşkil etmektedir. Âlimler Hz. Peygamber’in değindiği kısmı bilmektedir. İbn Hazm “Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”¹⁶¹ âyetinin de buna işaret ettiğini belirtir.¹⁶²

¹⁵¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dârü’l-fikr, ts.), 25.

¹⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁵³ en-Nisâ 4/82.

¹⁵⁴ en-Nahl 16/44.

¹⁵⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zı me’ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bülâk, ts.), 1/196.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, 6/203; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 1/26.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân 3/187.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/159.

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

¹⁶⁰ Müslim, “Müsâkat” 107.

¹⁶¹ en-Nahl 16/43.

¹⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-127.

SONUÇ

Bu çalışmada İbn Hazm'ın Kur'ân yorumunda Arap dilinin inceliklerinden istifade etme yöntemi incelendi. Çalışmada iki bölüm üzerinde duruldu. Birinci kısımda İbn Hazm'ın tefsir anlayışında Arap dilinden istifade etme şekilleri incelendi. İkinci kısımda ise İbn Hazm'ın yorum anlayışı çerçevesinde hakikat-mecaz, muhkem-müteşâbih, garîbü'l Kur'ân, mufassal-mübeyyen, i'câz gibi konular irdelendi.

Bu bağlamda İbn Hazm'ın Kur'ân'da mecazın varlığını mümkün gördüğü anlaşılmıştır. Ancak onun hac, zekât, salât vb. kavramlarda, başka bir deyişle mecazi taabbüdî ibadetlerin istilâhlarında reddettiği; mecazi yalnız ameli emirlerde imkân dâhilinde gördüğü bulgusuna ulaşılmıştır.

Kur'ân'ın icazı konusunda ise Kur'ân'ın benzerinin getirilememesini, izin verilmemesine bağladığı anlaşılmıştır. Bu yönüyle de Mu'tezile gibi düşündüğü, gözlemlenmiştir.

Tüm bunlardan yola çıkarak onun Kur'ân yorumunda sanıldığı gibi literalist okumadan çok te'vilin ön planda olduğu söylenebilir. Te'vil eksenli bu yaklaşımın İbn Hazm'ın Kur'ân'ın dil özellikleri ve üslûbuna bakışında açık bir şekilde ön planda olduğu bu çalışma süresince tespit edilen sonuçlardan biridir. Bu te'vilci yaklaşım örneğin muhkem-müteşâbih meselesini incelerken açık bir şekilde görülür. Nitekim İbn Hazm'a göre hurûf-ı mukattaa' ve yeminler dışında Kur'ân'ın hepsi anlaşılır ve muhkemdir. Bu bakış açısının İbn Hazm'ın yorum anlayışında Kur'ân'ın hepsinin anlaşılır olmasından ve Allah Teâlâ'nın anlaşılmayan/kapalı bir kitap indirmediği yaklaşımından dolayı olduğu söylenebilir. Bu okumanın bir uzantısı müteşâbihe yaklaşım biçiminde de belirgindir. Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere o, Kur'ân'da müteşâbihât alanını çok dar bir alanla sınırlamaktadır. Onun bu neticeye ulaşmasının arka planında his/akıl delili ön planda olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan garîbü'l Kur'ân meselesine İbn Hazm'ın Kur'ân ilimlerinin bir konusu olarak yaklaşmadığı, bilakis istidlalde bulunduğu görüşlerini desteklemek için ele aldığı anlaşılmıştır. Kur'ân'ın beyanı meselesinde ise İbn Hazm'ın konuyu Kur'ân ve sünnet penceresinden değerlendirdiği görülmüştür. O, naslarda müşkil bir şeyin bırakılmadığını Kur'ân ve sünnet tarafından her şeyin beyan edildiğini savunur.

KAYNAKÇA

- Abdünнасır, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garb İfrîkiyâ*. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1426.
- Apaydın, Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*. Ankara: İSAM Yay., 2017.
- Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1977.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-maârif, 1997.

- Bâküllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1987.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bursevî, İsmâil Hakki, *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Ebû Suayleyk, Muhammed Abdullah. *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî, İmam Ehli Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-kalem, ts.
- Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978.
- Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*. Mısır. b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1973.
- Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. Mısır: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ., *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *El-Bahrü'l-muhîd fi't-tefsir*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1999.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-i'tikad*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye. 2004.
- İbn Abdilhâdî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tabakatü 'ulemâ'i'l-hadîs*. nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek. Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1996.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ*. thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî. Kahire: y.y., 1352.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Abdurrahman Halife. b.y.: Mektebetü's-selâm el-âlemiyye, ts.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Şakir. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1979.
- İbn Hazm, *en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984.
- İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmîyye ve'l-emsiletü'l-fikhîyye*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1900.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Maşalî, Mehmet Emin. "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 331-358.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Muhyiddîn, Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî. *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib*. thk. Selâhaddîn el-Hevvarî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife* 3/3 (2003), 185-218.
- Râfiî, Mustafâ Sâdik. *İ'câzü'l-Kur'ân ve belagatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsul*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrû'n-nüsûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serirî, Ebî't-Tîb Mevlüt. *Mesâdiru't-teşrî el-İslâmî ve turuku istismariha inde'l imam'il-fakih el-müctehid: Ali b. Ahmet b. Hazm ez-Zâhirî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*. thk. Seyfeddin Abdülkadir el-Kâtib. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Şinkitî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dârü'l-fikr, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'a lâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmî rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matbaatü Bûlâk, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tûfî, Necmüddîn. *el-İntisârâtü'l-İslâmiyye fî def'i şübehi'n-Nasrâniyye*. nşr. Sâlim b. Muhammed el-Karnî. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, ts.
- Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Selebî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sarfe>
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

KUR'ÂN'IN NÜZÛL SÜRECİNDE RAB KAVRAMININ SEMANTİK ALANI

Semantic Domain of the Concept of Rab In the Course of Qur'an's Revelation

Hasan NAS

Dr., İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam-Hatip Lisesi, İstanbul, Türkiye
Dr., *Istanbul Recep Tayyip Erdogan Anatolian Imam-Hatip High School, Istanbul, Turkey*
Hasannas29@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6879-5389>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.02.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25.03.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Nas, Hasan. “Kur’ân’ın Nüzûl Sürecinde Rab Kavramının Semantik Alanı”.

Mütefekkir 8/15 (2021), 189-216. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939292>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN'IN NÜZÛL SÜRECİNDE RAB KAVRAMININ SEMANTİK ALANI*

Öz

Allah Teâlâ'nın tüm evreni kuşatan fiillerinin ve mahlûkat üzerindeki kesintisiz tasarruflarının Kur'ân'da rab kavramı üzerinden takdim edildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân, muhataplarının sahip olduğu, varlığı yarattıktan sonra onu kendi haline terk eden ve hayata dokunmayan rubûbiyet telakkisine mukabil ilk nazil olan vahiylerden itibaren yaratan, yaşatan, yöneten, hayatın en küçük ve önemsiz görünen ayrıntılarını bile kontrolü altında tutan dinamik bir rubûbiyet anlayışı ikame etmek istemiştir. Buna göre Allah Teâlâ'nın evrene yönelik tasarrufları bütüncül olarak değerlendirildiğinde tarihe ve tabiata seküler açıdan bakmak neredeyse imkânsız hale gelmekte ve O'nun gerek kozmik gerekse beşerî düzeyde geçerli olan fiilleriyle müdahil bir fail olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda Kur'ân'da rubûbiyetin -doğrudan veya dolaylı olarak- temas etmediği herhangi bir alandan söz etmek mümkün olmamakla birlikte muhataplarda etkin bir rubûbiyet zihniyeti ikame etmek amacıyla bazı kavramlar öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Rab olarak Allah Teâlâ'nın kâinatta cari olan fiillerinin semantik alanına dâhil olan anahtar kavramlar Kur'ân'ın nüzûl süreci ve muhatap kitlenin zihniyeti dikkate alınmak suretiyle yine Kur'ân merkezli olarak incelenecektir. Bu minvalde Allah'ın insana, topluma, tarihe ve tabiata yönelik süregelen tasarrufları -anahatlarıyla- ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Rab, Semantik, Rubûbiyet.

Semantic Domain of the Concept of Rab In the Course of Qur'an's Revelation

Abstract

It is evident that in the Qur'an, the word "Rab" is used to refer to all of Allah's works related to the universe and creatures in it. As opposed to its interlocutors' understanding of rububiyah (adjective form of the word Rab), in which God left everything and everyone alone after he created the universe and mankind since its first verses were revealed, the Qur'an offered a very different understanding of rububiyah. According to this understanding, Allah constantly touches every aspect of life, he creates, directs, and controls every single detail in our daily lives. From this perspective, it is almost impossible to approach nature and history from a secular point of view. There are plenty of examples in the Qur'an where Allah directly influences the events on earth. To establish a consistent understanding of rububiyah in the minds of its interlocutors, some pivotal concepts are highlighted all over the holy text. In this research study, these concepts which are included in the field of semantics as examples of Allah's active involvement in everyday life will be inspected within the scope of Qur'anic understanding. To do that, some examples of Allah's involvement in individuals' life, societies, history, and nature will be presented.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Rabb, Semantic, Rububiyah.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en fazla *Rab* ismi kullanılmaktadır. Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ın anahtar kavramlarından biri olan bu kelime üzerinden muhataplarına dinamik ve fonksiyonel bir Rab tasavvuru bağlamında yepyeni bir rubûbiyet telakkisi takdim ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle vahyin nüzûlünün ilk beş yılında Rab isminin Allah

* Bu çalışma, yazarın "Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'ân'da Rubûbiyet" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

lafza-i celâlinin yaklaşık üç katı bir kullanıma sahip olduğu dikkate alındığında, bu durumun cahiliye Araplarının sahip oldukları ulûhiyet ve rubûbiyet anlayışı bakımından özel bir amaca hizmet ettiği daha anlaşılır olmaktadır.

Rab kavramının semantik alanı, tüm evrende kesintisiz bir şekilde gerçekleşen ilahî tasarrufların kapsamına giren hususiyetleri ihtiva etmektedir. Bu kapsamda Kur'ân'da rab kavramının anahtar terimleri konumunda bulunan kavramları anlambilim açısından incelemek, ilgili kavramın boyutlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bunun yöntemi olarak semantik, "anlatmak" anlamını dile getiren Yunanca "semainein" sözcüğünden türemiş olup dilbilimin anlamları inceleyen bir dalıdır.¹ Modern dönemde doğru anlamının imkânıyla ilgili olarak ortaya çıkan bir dilbilim dalı olan semantikle ilgili pek çok şey söylenmiş olmakla birlikte bu kavramın, üzerinde ittifak edilmiş bir tanımı yoktur. Semantik/anlam bilim, kendi içinde iyi entegre olmuş bir tek disiplin olmayıp net bir şekilde tanımı yapılmış bir dilbilim alanı da değildir. Henüz oluşum aşamasında bulunan semantik, bir bakıma insan bilgisinin tamamıyla ilişkilidir.²

Kur'ân'ın merkezi kavramlarından biri olan rab kavramının semantik alanıyla ilgili bir makale çalışması bulunmakla birlikte³ öne çıkarılacak farklı hususiyetler sebebiyle bu çalışma, kavramın Kur'ân'daki karşılığını ortaya koyması bakımından katkı sağlayacaktır. Zira bu çalışma Kur'ân'ın nüzûl sürecini dikkate alması, konuyu incelerken muhataplarının silik ve çelişkili rubûbiyet telakkilerine atıfla yeni bir zihniyet inşasına işaret etmesi, Kur'ân merkezli olması ve kavramla ilgili Kur'ân'daki odak kullanımları göstermeye çalışması, rab kavramının semantiğinde bulunan daha çok sayıda kavramı incelemesi ve ilgili kavramları daha geniş bir perspektifle ele alması gibi nitelikleri haizdir. Bu çalışmada öncelikle rab kavramı üzerinde durulacak ve akabinde Kur'ân'da bu kavramın semantik alanında bulunup Allah'ın insana, topluma, tarihe ve tabiata yönelik kesintisiz tasarruflarını açık bir biçimde yansıtan ve muhataplarının zihninde dinamik rubûbiyet algısını inşa eden merkezî bazı kavramlar ele alınacaktır. Bu kavramlar incelenirken Kur'an'ın canlı ve etkin bir rubûbiyet zihniyeti inşa sürecinde muhatapları üzerinde

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1976), 1/72.

² Frank R. Palmer, *Semantik (Yeni Bir Anlambilim Projesi)*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 184. Semantik alanındaki çalışmalarıyla bilinen Toshihiko Izutsu da semantiğin karmaşık bir alan olup konuya yabancı biri için onun neye benzediğine dair genel bir fikir sahibi olmanın bile son derece zor olduğuna işaret etmektedir. Ona göre bunun nedeni, büyük ölçüde semantiğin tam da etimolojisinin ifade ettiği gibi kelimenin en geniş anlamıyla "anlam" olgusuyla ilgili bir bilim dalı olmasıdır. Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 32-33. Semantikle ilgili bu kısa açıklama ile yetinmek istiyoruz. Geniş bilgi için bk. Frank Robert Palmer, *Semantik*; Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

³ Aydın Temizer, "Kur'ân'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, (2013/1), 39-66.

gerçekleştirmek istediği dönüşümler gösterilmeye çalışılacaktır.

1. RAB KAVRAMI

Rab (رَبّ) kelimesi sözlük anlamı olarak “mâlik, sahip, seyyid/efendi, yaratan, ıslah eden, işleri idare eden, yetiştiren/büyüten (terbiye eden), itaat edilen, tamamlayan” anlamlarına⁴ gelmektedir. Temel/kök anlam olarak “mâlik/egemen, sahip” anlamına gelen bu kelimenin Kur’ân terminolojisinde “Mahlûkatın sahibi olarak her şeyi egemenliği altında bulunduran Allah Teâlâ’nın varlık âlemi üzerinde kesintisiz tasarruflarda bulunması” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rab kelimesinin cahiliye şiirlerinde yine aynı anlamlarda geçtiği görülmektedir. Örneğin Cezîme el-Ebraş’ın (ö. 268 [?]) bir şiirinde kelime “melik” ve “seyyid” anlamında geçmekte,⁵ el-Hısl b. Hâtim el-Hemdânî (ö. 538) de kelimeyi babasını överken “yetiştiren, büyüten” anlamında kullanmaktadır.⁶ Rab kelimesi aynı ‘adl kelimesinde olduğu gibi muhtevasında bulunan mübalağayı ifade etmek amacıyla, mastar olduğu halde ism-i fâil anlamında kullanılmakta ve rubûbiyete dâhil olan bütün anlamları karşılamış olmaktadır.⁷

Kur’ân’ın nüzûl sürecinde rab kelimesinin ağırlıklı olarak Mekki sûrelerde yer aldığı görülmektedir. Vahyin nüzûlünün ilk beş yılında Rab isminin 261 kez kullanılmasına mukabil aynı dönemde Allah ismi 89 kere zikredilmiştir. Kur’ân’da bu kelime 971 yerde⁸ zikredilmekte ve 965 yerde doğrudan Allah’a nispet edilmektedir. Rab kelimesi 886 yerde zamirlere, 82 yerde ise 21 farklı isme izafetle yer almış, 3 yerde de yine rubûbiyeti ifade etmek üzere izafetsiz olarak kullanılmıştır. Bunlardan beş yerde ulûhiyet ve rubûbiyet anlamı dışında “efendi/hükümdar” anlamında,⁹ bir yerde de Allah’ın dışında Rab aranmaması gerektiği bildirilirken geçmektedir.¹⁰ Ayrıca dört yerde çoğul olarak “erbab” şeklinde¹¹ zikredilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de rab kelimesiyle aynı kökten olup üç yerde geçen

⁴ Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2003), “rbb”, 2/86; Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî - Mahmûd Ferec Ukde (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, ts.), “rbb”, 15/176-177; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979), “rbb”, 2/381-382; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dımaşk: Dârü'l-kalem; Beyrut, Dârü’s-şamiyye, 1412), “rbb”, 336.

⁵ “أَنَّ رَبَّ النَّاسِ كُلِّهِمْ عَزَّ رَبِّي الْكَافِرَاتِ” Bk. Âdil el-Füreycât, *eş-Şuarâu'l-câhiliyyüne'l-evâil* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1994), 151.

⁶ “تَدَارَكُنِي رَأْفَةُ حَاتِمِ قَبِيْعَمِ الْمُرَيْبِ وَالْوَالِدُ” Bk. Doha dictionary, “رب ب” (Erişim, 10 Ocak 2021).

⁷ Bk. Ebü'l-Kasım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâika gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vüçûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407, 1/10; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 1/68.

⁸ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemu'l-müfehres lielfâzi'l-Kur’âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2007), “rab”, 350-367.

⁹ Yûsuf 12/41, 42, 50; en-Nâziât 79/24.

¹⁰ el-En‘âm 6/164.

¹¹ Âl-i İmrân 3/64, 80; et-Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39.

“rabbâniyyûn/rabbâniyyîn” kelimesi¹² ise, fa'lân vezninde sıfat-ı müşebbehe olan “rabbân” kelimesinin çoğulu ve sonu nispet yâ'lı olarak gelip “hikmet ehli gibi ilim sahibi olan, kendini ilimle terbiye eden kimse”¹³ anlamındadır ve Kur'ân'da Yahudi din bilginleri ve âlimlerini belirtmek için gelmiştir. Yine aynı kökten türeyip bir yerde geçen¹⁴ “ribbiyyûn” kelimesi de “binlerce insan, çok sayıda topluluk” manasına gelmekte olup¹⁵ Kur'ân'da Allah'ın emir ve yasaklarına uygun rabbânî bir hayat süren topluluklar için kullanılmıştır. Fiil formunda kullanımı bulunmayan rab kelimesine lafız ve mana bakımından yakın olan “رَبِّي” fiili ise Kur'ân'da 2 yerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

2. KUR'ÂN'DA RAB KAVRAMININ SEMANTİK ALANIYLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Rab kavramının Kur'ânî semantik alanıyla ilgili olarak öncelikle, rubûbiyetin âfâkı ve enfüsü kuşatması¹⁷ ve mütekelimin “Rab” olmasından ötürü Kur'ân'ın bütününde varlığını hissettirdiğini belirtmek gerekir. Zira Kur'ân'da rubûbiyetin doğrudan veya dolaylı olarak temas etmediği herhangi bir alandan söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple rab kavramının semantik alanında bulunan ve Yüce Yaratıcıyı tavsif eden nitelikler, bütün evreni kuşatan bir muhtevaya sahiptir. Mamafih bu çalışmada makale sınırlarını aşmayacak şekilde Allah'ın varlık âlemine yönelik kesintisiz tasarruflarını açık bir biçimde yansıtan merkezî bazı kavramlar yakından incelenecektir.

Kâinat üzerinde her an tasarrufta bulunan ve bütün hayatı kapsayan bu dinamik, canlı rubûbiyet anlayışı ile Mekke müşriklerinin sahip oldukları Allah ve Rab telakkisi karşılaştırıldığında paganist Arapların ulûhiyet ve rubûbiyet telakkilerinin oldukça silik ve çelişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira cahiliye Arapları, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Allah tasavvurunun da etkisiyle uzaklarda, dünyadan elini eteğini çekmiş, konuşmayan, hayata dokunmayan, yükseklerde, aşkın, kendisine ulaşılabilmesi ancak araçlarla mümkün olan bir Allah'a inanıyorlardı. Yine onlar Allah'ı gücü azalmış, ihtiyar, göklerde olan, uyuklayan, uyuyan bir varlık olarak düşündükleri için O'nun kendileriyle sağlıklı bir iletişimini de mümkün görmüyorlardı.¹⁸

¹² el-Mâide 5/44, 63; Âl-i İmrân 3/79.

¹³ Râgıb el-İsfahânî, “r-b-b”, 336.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/146.

¹⁵ Cevherî, *es-Sihah tâcû'l-luğâ ve shâhi'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2009), “rbb”, 417.

¹⁶ İsrâ 17/24; Şuarâ 26/18. Her iki âyette r-b-v kökünden gelen kelime de terbiye anlamı bulunmakla birlikte kelime r-b-b kökünden değil farklı kökten türemiş olduğu için “rab” kelimesiyle aynı kapsamda değildir.

¹⁷ Fussilet 41/53.

¹⁸ Ömer Müftüoğlu, “Nüzûl Döneminde Putlar Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırlıkları Örneği)”, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 92-93. Bk. Remzi Kaya, “Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları”, *Kur'ân'ın*

2.1. Yaratan (الخالق)

Kuşku yok ki Rab olmanın en başta gelen hususiyeti yaratmadır. Zira Rab olmak yaratmayı gerektirir ve ancak yaratıcı olan Zat, varlık âlemine çıkardığı mahlûkat üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Sözlükte temel anlam olarak h-l-k, takdîr etmek, bütün mahlûkatı hayır üzere düzenlemektir.¹⁹ Halk kelimesinin aslı “dosdoğru bir planlama” olup herhangi bir şeyi “bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmak” demektir. Ayrıca “O, sizi bir tek nefisten yarattı.”²⁰ âyetinde olduğu gibi “bir şeyi bir şeyden yaratma” için de bu kelime kullanılmaktadır. Bu, Allah’ın mevcudiyeti olmayan bütün şeyleri icat etmesidir. Arap keliminde halk, bir örneği olmaksızın yoktan var etmektir. Her şeyi Allah yaratmıştır ve O, varlığa gelmeden önce bir örneği olmaksızın varlığı başlatandır.²¹

H-l-k kökü çeşitli türevleriyle birlikte Kur’ân’da 261 kez geçmektedir.²² İstisnalar dışında²³ hemen her yerde Allah’ın sonsuz kudretini ve yaratıcı vasfını ortaya koyar. Halk kavramı Allah ile evren arasındaki münasebeti yani ilâhî fiilleri ifade eden bir kavram olarak Kur’ân’da merkezi bir role sahiptir.²⁴ İlk nazil olan Alak sûresinin 1 ve 2. âyetleri başta olmak üzere bariz bir çoğunlukla Mekkî sûrelerde yer alır.²⁵ Her şeyin Rabbi olan Allah’ın insanlığa gönderdiği son kelâmına “yaratıcı” sıfatına vurgu yaparak başlaması dikkat çekicidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ aynı zamanda yarattığı varlıkların mevcudiyetini devam ettiren ve sürekli yaratma halinde olandır (الخالق)²⁶ ve yaratanların en güzelidir²⁷ (أحسنُ الخالقين).²⁸

Kur’ân’da yaratmadan bahsedilen bazı âyetlerde keskin bir şekilde rubûbiyete vurgu yapılır: Yaratanla yaratamayan hiçbir zaman bir olmaz,²⁹

Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 123.

¹⁹ Halil b. Ahmed, “hlk”, 1/438; İbn Fâris, “hlk”, 2/381-382.

²⁰ en-Nisâ 4/1.

²¹ Râgıb el-İsfahânî, “hlk”, 296; İbn Manzûr, “hlk”, 10/85; Muhammed Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcûl-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), “hlk”, 25/251.

²² M. Fuâd Abdülbâkî, “hlk” 296-301.

²³ Hz. İsa’nın Allah’ın izniyle yaratmasını bildiren iki âyet (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110), “yalan söylemek/uydurmak” anlamında iki âyet (el-Ankebût 29/17; Sâd 38/7), “gelenek/ahlak” anlamında iki âyet (eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4) ve “pay/nasip” anlamında dört âyet (el-Bakara 2/102, 200; Âl-i İmrân 3/77; et-Tevbe 9/69).

²⁴ Bekir Topaloğlu, “Hâlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/303.

²⁵ Bu kelime Medenî sûrelerde sadece 35 civarında zikredilmektedir.

²⁶ el-Hicr 15/86; Yâsîn 36/81.

²⁷ Râgıb el-İsfahânî bu ifadenin “takdîr edenlerin/planlama yapanların en güzeli” anlamında olduğunu söylemektedir. Yahut bu ibare müşriklerin inançları ve kanaatleri bağlamında olmak üzere “yaratanların en güzeli” demektir. Çünkü onlar Allah’ın dışında da yaratan varlıklar olduğuna inanıyorlardı. Yani her hâlükârda Allah en güzel yaratandır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “hlk”, 296-297.

²⁸ el-Mü’minûn 23/14; es-Sâffât 37/125.

²⁹ en-Nahl 16/17.

Allah'ın dışında tapılanların hepsi bir araya gelseler yine de tek bir sinek dahi yaratamazlar.³⁰ Kâfirler Allah'ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan tanrılar edindiler.³¹ “İşte Allah'ın yarattıkları! Haydi, siz de Allah'ı bırakıp da yaptıklarınızın yarattığını bana gösterin! ...”,³² “...Yoksa onlar Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlara benzer mi göründü? ...”,³³ “Yoksa o inkârcılar bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yahut onlar mı yaratıcıdırlar?”³⁴ Yaratma da emretme/yönetme de yalnızca O'na mahsustur.³⁵ Mademki gerçek Rab olan Allah'tan başka ilah yoktur ve O, her şeyin yaratıcısıdır; o halde kulluk da O'na yapılmalıdır.³⁶

Zikredilen âyetlerden hareketle Allah Teâlâ'nın ulûhiyet ve rubûbiyetin ancak kendisinin hakkı olduğunu öncelikle, yalnızca kendisinin “yaratıcı” olmasıyla irtibatlandığını söyleyebiliriz. Zira O'nun dışında kendisine kulluk edilenler, en küçük bir şey olan hurma çekirdeğinin zarına bile sahip değillerdir.³⁷ Rab ile Hâlik arasındaki güçlü ilişkiyi gösteren işaretlerden biri de Allah Teâlâ'nın Rab oluşu ile yaratıcı oluşunun aynı âyetlerde sıkça zikredilmesi³⁸ ve ayrıca “رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ (Her şeyin Rabbi)”³⁹ ile “خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (Her şeyin yaratıcısı)”⁴⁰ ifadelerinde görüldüğü üzere Rab ile Hâlik kelimelerinin aynı biçimsel yapı içerisinde gelmiş olmasıdır.⁴¹

Kur'ân-ı Kerîm'deki yaratma ile -doğrudan veya dolaylı olarak- ilgili fiillere bakıldığında bu fiillerin çok geniş bir alana yayıldığı hemen fark edilecektir.⁴² Bu fiillerin çok ve çeşitli olması bir yandan yaratma mefhumunun önemini vurgularken diğer yandan da yaratmanın çeşitli yönlerini ve inceliklerini ortaya koyar. Bu da yaratmanın, ulûhiyete ve rububiyete layık olan varlığın ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'da Allah'ın yaratma sanatının yayıldığı alana baktığımızda da bunun bütün varlık alanlarını kuşattığını diğer bir ifadeyle vücut bulan her şeyin ancak O'nun tasarrufu ve yaratmasıyla varlık alanına çıktığını görüyoruz: Meleklerin ve cinlerin yaratılması, hayatın ve ölümün yaratılması, göklerin, yerin ve diğer cansızların yaratılması, canlıların ve bitkilerin yaratılması, hayvanların yaratılması ve nihayet eşref-i mahlûkat

³⁰ el-Hac 22/73.

³¹ el-Furkân 25/3.

³² Lokmân 31/11.

³³ er-Ra'd 13/16.

³⁴ et-Tûr 52/35.

³⁵ el-A'râf 7/54.

³⁶ el-En'âm 6/102.

³⁷ Fâtır 35/13.

³⁸ el-En'âm 6/102; el-A'râf 7/54; el-Mü'min 40/62 vd.

³⁹ el-En'âm 6/164.

⁴⁰ ez-Zümer 39/62.

⁴¹ Temizer, “Kur'ân'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, 55.

⁴² İlgili fiiller ve açıklamaları için bk. Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 35-54.

olarak insanın yaratılması.⁴³

2.2. En Büyük Kerem Sahibi (الْكَرِيمُ) ve Rızık Veren (الرَّزَّاقُ)

Kur'ân'ın ilk inen pasajı olan Alak sûresinin ilk beş âyetinde zikredilen rubûbiyete ait niteliklerden biri de O'nun en büyük kerem sahibi⁴⁴ olmasıdır. Allah Teâlâ vadettiğinde sözünü yerine getiren, verdiği umulandan fazlasını veren, inanç ayırt etmeksizin herkese bolca verendir. O, kendisine başvurup sığınan kimseyi boş çevirmez ve araçlara da ihtiyaç bırakmaz. İşte bu özelliklerin hepsini kendisinde toplayan kimse mutlak kerimdir ki O da Allah'tır.⁴⁵ Hiçbir cömert O'na denk olamaz. İkramda bulunma hususunda hiç kimse O'nunla eşit olamaz.⁴⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de kırk yedi yerde geçen k-r-m kökünün⁴⁷ sadece altısı fiil formunda, diğerleri isim formunda olup istisnalar dışında genellikle çeşitli varlıklara sıfat olarak gelmiştir. Yirmi yedi yerde zikredilen “كَرِيمٌ” kelimesinin ise yalnızca iki tanesi ulûhiyet için kullanılmıştır.⁴⁸

Kâinatın Rabbi varlık alanına getirdiği mahlûkata nihaysiz keremiyle ihsanda bulunmuş ve onların maddî-manevî bütün ihtiyaçlarını karşılamıştır. İnsanoğlu bu hususta diğerlerinden ayrı bir mevkiye sahiptir. Çünkü ona birçok yönden ayrıcalık tanınmış, ikramda bulunmuş ve o, yaratılanların birçoğundan üstün kılınmıştır.⁴⁹ Diğer taraftan Yüce Allah takdim ettiği bu nimetlerine karşılık olarak muhataplarından, tevhide getiren elçilerinin çağrılarına uygun bir hayat sürmelerini isteyerek Kerîm Rabbe karşı aldanışta olanları uyarılmış⁵⁰ ve bu doğrultuda istikamet üzere yaşayan kullarını bir bağışlanma ve yine “kerîm” bir rızıkla müjdelemiştir.⁵¹

Allah'ın kullarına ihsanını ifade eden kelimelerden bir başkası olan r-z-k kökü ise “kimi zaman dünyevî yahut uhrevî bağış, kimi zaman pay/nasip, kimi zaman da mideye giden ve kendisiyle gıdalanılan şey” anlamına gelmektedir.⁵² Kur'ân-ı Kerîm'de r-z-k kökü isim ve fiil olarak farklı şekillerde 123 kez geçer⁵³ ve bütün kullanımlarında her şeyin Rabbi Allah'ın, yarattığı ve mâliki olduğu varlıkları doğrudan veya dolaylı olarak⁵⁴

⁴³ Bk. Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, 54-78.

⁴⁴ el-Alak 96/3.

⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 89.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sıfât*, thk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 1/103.

⁴⁷ M. Fuâd Abdülbâkî, “krm”, 706.

⁴⁸ en-Neml 27/40; el-İnfîtâr 82/6.

⁴⁹ el-İsrâ 17/70.

⁵⁰ el-İnfîtâr 82/6.

⁵¹ el-Enfâl 8/74; el-Hac 22/50; Sebe' 34/4; Yâsîn 36/11 vd.

⁵² Râgıb el-İsfahânî, “rzk”, 351.

⁵³ M. Fuâd Abdülbâkî, “rzk”, 382-384.

⁵⁴ en-Nisâ 4/5, 8.

rızıklandırmasını konu edinir. Allah'ın mahlûkata olan rızıkı maddî,⁵⁵ manevî,⁵⁶ dünyevî⁵⁷ ve uhrevî⁵⁸ olmak üzere çok geniş bir alana sahiptir. Kur'ân'da “الرَّزَاقِ” kelimesi müfred ism-i fâil olarak geçmemekle birlikte bir yerde “bolca ve karşılıksız veren” “الرَّزَاقِ”⁵⁹ ve beş yerde de “rızkı verenlerin en hayırlısı” “خَيْرُ الرَّازِقِينَ” şeklinde yer alır.⁶⁰ Aynı kökten gelmekle birlikte “الرَّزَاقِ” kelimesi “الرَّزَاقِ” ifadesinden farklı olarak “nimetlerinden art arda ve fazlasıyla faydalandıran” anlamına gelmektedir ve bu ifade yalnızca Allah için kullanılır.⁶¹

Mahlûkatın yaşaması ve varlığını devam ettirmesi için zaruri olan yeme-içme, beslenme gibi ihtiyaç duyduğu temel maddeleri karşılamak, Rab olmanın hususiyetlerindedir.⁶² Zira ancak rubûbiyete sahip olan bu rızıkları sağlayabilir. Bu sebeple müşriklerin Allah'ı bırakıp da kendilerine gökten ve yerden hiçbir rızık veremeyecek ve buna asla güçleri yetmeyecek şeylere tapmaları kınanır.⁶³ Çünkü onlar rızık hususunda hiçbir surette sebep olamazlar. Kur'ân'da müşriklere hitaben Allah'ın yaratan, rızık veren, öldüren ve diriltten olduğu vurgulandıktan sonra sorulur: “Peki sizin (Allah'a eş tuttuğunuz) ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mıdır?”⁶⁴ Başka bir âyette insanlara Allah'ın onlar üzerindeki nimetleri hatırlatıldıktan sonra yine şöyle sorulur: “Allah'tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mıdır?”⁶⁵ Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın.⁶⁶ Allah insanlara verdiği rızıkı kesecek olsa onlara kim rızık verebilir?⁶⁷ Yine Allah Teâlâ kullarından kendisi için bir rızık beklemediğini yahut kendisini yedirmelerini istemediğini beyan ettikten sonra şüphesiz kendisinin bolca ve karşılıksız rızık veren olduğunu (الرَّزَاقِ) bildirmektedir.⁶⁸

2.3. Mülkün Sahibi ve Her Şeyi Egemenliği Altında Bulunduran (الْمَالِكِ)

Kur'ân'da rab kavramının merkezinde yer alan hususiyetlerden biri, O'nun bütün mülkün ve egemenliğin sahibi olmasıdır. Nitekim ilk dönem sözlük ve tefsirlerde rab kelimesine temel anlam olarak

⁵⁵ el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/88; el-En'âm 6/142 vd.

⁵⁶ Hûd 11/88.

⁵⁷ el-İsrâ 17/70; en-Nahl 16/72; el-A'râf 7/160 vd.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/129; el-Enfâl 8/4; el-Mü'min 40/40 vd.

⁵⁹ ez-Zâriyât 51/58.

⁶⁰ el-Mâide 5/114; el-Hac 22/58; el-Mü'minün 23/72; Sebe' 34/39; el-Cuma 62/11.

⁶¹ Bekir Topaloğlu, “Rezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/47.

⁶² Hûd 11/6.

⁶³ en-Nahl 16/73.

⁶⁴ er-Rûm 30/40.

⁶⁵ Fâtır 35/3.

⁶⁶ Hûd 11/6; el-Ankebût 29/60.

⁶⁷ el-Mülk 67/21.

⁶⁸ ez-Zâriyât 51/57-58.

“mâlik/egemen/sahip” anlamı verilmiş, diğer anlamları daha sonra zikredilmiştir. Göklerde ve yerde her ne varsa hepsi Allah’ın mülkü olduğundan O, her şeyin Rabbi demektir. Çünkü O’nun dışında kendisine ibadet edilenler, göklerde ve yerde zerre ağırlığınca bir şeye⁶⁹ ve yine en küçük bir şey olan hurma çekirdeğinin zarına bile sahip değillerdir.⁷⁰ Bu yüzden, Rab olmak mâlik olmayı gerektirdiği için ancak mâlik olan gerçek Rab olabilir.

Sözlük anlamı olarak el-Melik: Mâlik, melîk demektir.⁷¹ Leys b. Muzaffer’e (ö. 187/803) göre el-Melik, Allah Teâlâ’dır. O, meliklerin meliki- dir. Mülk O’nundur ve O, din gününün mâliki, bütün yaratılmışların meliki, yani onların Rabbi ve mâlikidir.⁷² Melik aynı zamanda “cumhur üzerinde emretme ve yasaklama yetkisine sahip kimse” demektir ve insanlar düzleminde kullanılır. Bu yüzden “insanların meliki” denir ama “eşyaların meliki” denmez. Allah Teâlâ’nın din gününün meliki olması ise o gün bütün otorite ve hükümlerinin yalnızca O’na ait olmasındandır.⁷³ Allah zatında ve sıfatlarında hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan, bilakis her varlığın kendisine muhtaç olduğu Yüce Zat’tır. Hiçbir varlık, hiçbir hususta; ne zatında, sıfatlarında, varlığında ve ne de bekasında O’ndan müstağni değildir. Bu sebeple mutlak anlamda el-Melik ancak Allah’tır.⁷⁴

M-l-k kökü farklı türevleriyle birlikte Kur’ân’da 118 kez geçmekle birlikte⁷⁵ çoğunlukla yaratılmışlarla ilgili bağlamlarda yer alır. On sekiz yerde ise doğrudan “göklerin ve yerin mülkünün Allah’a ait olduğunu” bildirir. Melik kelimesi Kur’ân’da kral/hükümdar anlamında da yer almakla beraber⁷⁶ bu kullanımlar izafidir; zira mutlak anlamda mülk, göklerin ve yerin sahibine aittir. Mutlak melik olarak Allah kendisinden başka ilah olmayan, değerli arşın Rabbidir⁷⁷ ve O, “mülkün maliki” sıfatıyla mülkü dilediğine verir ve dilediğinden alır.⁷⁸ Ayrıca O, “din gününün mâlikidir”,⁷⁹ sonsuz kudret sahibidir,⁸⁰ göklerin ve yerin mâliki olarak dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder,⁸¹ öldürür ve diriltir ve O, her şeye kâdirdir.⁸²

Kur’ân’da bâtil tanrıların acizlikleri sıralanırken sıkça zikredilen hususlardan biri, onların ne kendilerine ne de onlara tapanlara en küçük bir

⁶⁹ Sebe’ 34/22.

⁷⁰ Fâtır 35/13.

⁷¹ Halil b. Ahmed, “mlk”, 4/165.

⁷² İbn Manzûr, “mlk”, 10/491.

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, “mlk”, 774.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 45.

⁷⁵ M. Fuâd Abdülbâkî “mlk”, 769-771.

⁷⁶ el-Bakara 2/246, 247; Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 76; el-Kehf 18/79.

⁷⁷ el-Mü’minûn 23/116.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/26.

⁷⁹ el-Fâtıha 1/4.

⁸⁰ el-Kamer 54/55.

⁸¹ el-Fetih 48/14.

⁸² el-Hadîd 57/2.

fayda yahut zarar verme gücüne sahip olmamalarıdır.⁸³ Buna karşılık birçok âyette göklerde ve yerde bulunan bütün varlıkların, kâinatın Rabbi Allah'ın mülkü olduğu ısrarla vurgulanır.⁸⁴ Öte yandan bu dünyada bütün varlıkların sahibi ve mâliki Allah olduğu gibi sûra üfürüldüğünde ve ahirette de bütün mevcûdat yine O'na aittir ve O'nun mülküdür.⁸⁵ Kur'ân'da üzerinde durulan hususlardan biri de göklerin, yerin ve içinde bulunan her şeyin mâliki olan Allah'a mülkünde hiçbir ortağının bulunmamasıdır.⁸⁶

Melik kelimesinin Arap dilindeki ilk ve aslî anlamının “kral/hükümdar” olduğu dikkate alınacak olursa bu kelimenin kullanımının ilk muhataplar nezdinde ne kadar etkili ve işlevsel olduğu da fark edilir. Bu bakımdan Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da kendisinden “Melik” olarak söz etmesi, muhatap toplumun algısına göre O'nun sınırsız güç ve kudretini, iktidar ve egemenliğini etkili bir ifadeyle ortaya koyması anlamına gelmektedir.⁸⁷ Kur'ân'ın takdim ettiği bu her şeyi kuşatan Rab telakkisiyle birlikte yeni bir zihniyet inşa ediliyor ve böylece cahiliye Araplarının, putların sahip olduğuna inandıkları iktidar alanları ortadan kaldırılmış oluyordu.

2.4. Her Şeye Gücü Yeten (الْقَدِيرُ)

Kadîr kelimesi “hikmeti muktezâsınca, gerekli olandan ne bir eksik ne bir fazla olmak üzere dilediğini yapan” anlamına gelir. Bundan dolayı bu kelimenin Allah'tan başkası için kullanılması doğru olmaz. Kudret kelimesiyle insan nitelendirildiğinde bu, onun herhangi bir işi yapmaya güç yetirdiği anlamına gelirken bu kelime Allah için söz konusu olduğunda acziyeti O'ndan nefyetmek anlamında kullanılır.⁸⁸ Halîmî (ö. 403/1012), Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Kadîr isminin tam bir kudreti ifade ettiğini, O'na hiçbir aczin erişmeyeceği anlamına geldiğini belirtmektedir.⁸⁹ Kadîr ve Kâdir, Allah'ın sıfatlarından olup O'nun her şeyi planlaması ve gerçekleştirmesidir.⁹⁰

K-d-r kökü Kur'ân'da çeşitli türevleriyle 132 yerde geçmekte⁹¹ olup 33 yerde doğrudan “Allah her şeye kâdirdir.” formuyla yer alır. 5 yerde ise hepsi de Mekkî sûrelerde olmak üzere azamet cem'i ile “قَادِرُونَ” “kâdirler” şeklinde Allah'ı niteler.⁹² Bu kullanımların yanı sıra yine âlemlerin Rabbinin sonsuz güç ve kudretini ifade etmek üzere birkaç farklı formda daha gelir.⁹³ Allah

⁸³ el-Mâide 5/76; en-Nahl 16/73; Tâhâ 20/89; el-Furkân 25/3 vd.

⁸⁴ el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17; el-A'râf 7/158 vd.

⁸⁵ el-En'âm 6/73; el-Hac 22/56; el-Furkân 25/26 vd.

⁸⁶ el-İsrâ 17/111; el-Furkân 25/2.

⁸⁷ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 263-265.

⁸⁸ Râğb el-İsfahânî, “kdr”, 657-658.

⁸⁹ Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ'*, 81.

⁹⁰ İbn Manzûr, “kdr”, 5/74.

⁹¹ M. Fuâd Abdülbâkî “kdr”, 646-647.

⁹² el-Mü'minûn 23/18, 95; el-Meâric 70/40; el-Mürselât 77/23; el-Kıyâmet 75/4.

⁹³ Bk. el-En'âm 6/37; el-Ahkâf 46/33; el-Kamer 54/42, 55; ez-Zuhruf 43/42.

Teâlâ Kur'ân'da yeri geldikçe muhataplarına, onların sahip oldukları bâtil inançları tashih amacıyla uyarılarda bulunarak kudretini bildirmektedir. Örneğin insanın yaratılış serüvenini özetleyen birkaç âyetin ardından *"Biz ne güzel kudret sahibiyiz!"*⁹⁴ buyurmakta ve bir başka yerde ölümden sonra dirilmenin ve çürümüş kemiklerin bir araya getirilmesinin imkânsız olduğunu düşünen müşriklere *"Evet, bizim onların parmak uçlarına varıncaya kadar onları bir araya getirip toplamaya gücümüz yeter."*⁹⁵ şeklinde seslenmektedir. Yine gökleri, yeri ve bütün varlıkları yaratmış olan Allah Teâlâ'nın elbette ki onların mislini yaratmaya ve ölüleri yeniden diriltmeye kâdir olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶

Allah Teâlâ Mekkeli müşriklere yeryüzünde gezip dolaşarak kendilerinden çok daha güçlü nice toplumların nasıl helak edildiklerini ve akıbetlerini görmelerini telkin etmekte, ardından da göklerde ve yerde bulunanlardan hiçbirinin Allah'ı aciz bırakamayacağını bildirmektedir.⁹⁷ Hal bu iken çok mala/servete sahip olduğu için kendisine hiç kimsenin güç yetiremeyeceğini zanneden insanın durumu manidardır.⁹⁸ Diğer taraftan Allah'ın kudretine karşılık müşriklere taptıkları putlar, ne onlara tapanlara ne de kendilerine yardım etmeye güç yetiremezler.⁹⁹ Kendilerine kullukta buldukları ilahları, o müşriklere yardım edemezler; bilakis müşriklere o bâtil tanrılarına yardım için hazır kıta askerlerdir.¹⁰⁰ Yanı sıra onların Allah'ı bırakıp da taptıkları putların, onlara göklerden ve yerden hiçbir rızık vermeye de güçleri yetmez.¹⁰¹

2.5. Her Şeyi Bilen (الْعَلِيمُ) ve Her Şeyden Haberdar Olan (الْخَبِيرُ)

Rubûbiyete ait niteliklerden biri, Allah Teâlâ'nın her şeyi inceden inceye bilmesi ve her şeyden haberdar olmasıdır. Sözlük anlamı olarak ilim, "bir şeyi hakikatiyle idrak etmek" olup bu, iki şekilde olur. Birincisi, bir şeyin zatını/kendisini idrak etmek, diğeri ise bir şeyle ilgili olarak onda bir şeyin bulunduğu yahut bulunmadığına hükmetmektir. Allah'ın bir sıfatı olarak el-Âlim, "kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan" demektir.¹⁰² Halîmî bu ismin, yaratılmış olanların akılları yahut duyu organları vasıtasıyla bildikleri ya da hiç bilemedikleri şeyleri Allah Teâlâ'nın tam olarak idrak edip bilmesi anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁰³

Kur'ân-ı Kerîm'de en çok kullanılan kelimelerden olan 'a-l-m kökü isim

⁹⁴ el-Mürselât 77/23.

⁹⁵ el-Kıyâmet 75/4.

⁹⁶ el-Ahkâf 46/33; el-İsrâ 17/99; Yâsîn 36/99; el-Kıyâmet 75/40; et-Târik 86/8.

⁹⁷ Fâtır 35/44.

⁹⁸ el-Beled 90/5.

⁹⁹ el-A'râf 7/192, 197; el-Enbiyâ 21/43.

¹⁰⁰ Yâsîn 36/75.

¹⁰¹ en-Nahl 16/73.

¹⁰² Râgıb el-İsfahânî, "alm", 580-581.

¹⁰³ Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ'*, 88.

ve fiil olarak farklı formlarıyla birlikte 850'den fazla yerde geçmektedir.¹⁰⁴ Kur'ân'da göklerin ve yerin Rabbinin her şeyi bildiğine dair vurgu çeşitli kullanımlarla pekiştirilmiştir: On dört yerde “Allah gizlediğinizi de açığa vurduğunuzu da bilir”¹⁰⁵ ibaresiyle hiçbir şeyin O'na gizli kalmayacağı bildirilmiştir. “...Allah bilir, siz bilmezsiniz.” ifadesi beş yerde¹⁰⁶ karşımıza çıkmakta, Yüce Yaratıcı'nın “gaybı ve şهادeti bilen” olduğu on kez zikredilmektedir.¹⁰⁷ “Allah her şeyi bilendir.” vurgusu yirmi yerde geçmekte¹⁰⁸ olup mübalağalı ism-i fâil kalıbında, Allah'ın bütün gaybları en ince ayrıntısıyla bildiği ibaresi (عَلَّمَ الْعُيُوبَ) dört kez yer almaktadır.¹⁰⁹ Allah'ın sadece söylenenleri ve yapılanları değil, aynı zamanda “gönüllerde olanı da bildiği” vurgusu ise on iki kez tekrarlanmaktadır.¹¹⁰ ‘A-l-m kelimesi iki âyette azamet cem'i sigasıyla,¹¹¹ kırk yedi yerde ise ism-i tafdil kalıbında gelerek yaratılanların değil “Allah'ın en iyi bildiğini” ifade etmektedir.¹¹²

Evrendeki hiçbir şeyin O'na gizli kalmaması da Allah Teâlâ'nın rubûbiyetinin işaretlerinden biridir. Zira O, gaybın anahtarlarının yegâne sahibi olup göklerde ve yerde bütün olup-bitenleri bilendir. Yere düşen bir yaprak, yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi O'nun bilgisi dâhilindedir.¹¹³ Kıyametin ne zaman kopacağını bilgisi yalnızca Allah'ın katında olup Hz. Peygamber dâhil bu bilgi kimseye verilmemiştir.¹¹⁴ Allah Teâlâ fısıltıyla konuşulanları bildiği gibi¹¹⁵ gizliyi ve ondan daha gizli olanı,¹¹⁶ gözlerin çaktırmadan bakışını ve kalplerin gizlediğini de bilir.¹¹⁷ Yine O, kullarının yapmakta oldukları şeyleri bilen,¹¹⁸ yanı sıra şükredenleri, zalimleri, yolundan sapanları, hidayet üzere olanları, müfsitleri en iyi bilendir.¹¹⁹

Allah'ın rubûbiyetinin gereklerinden biri de O'nun her şeyden haberdar olmasıdır. H-b-r kökü, bilinen şeyleri haber yoluyla öğrenmek anlamında olup “Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” ifadesindeki “habîr” kelimesi “amellerinizin ne durumda olduğunu bilir”, yani “işlerinizin içyüzünü bilir.” anlamına gelmektedir.¹²⁰ el-Habîr aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri

¹⁰⁴ M. Fuâd Abdülbâkî, “alm”, 576-591.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/77; el-Mâide 5/99; el-En'âm 6/3; Hûd 11/5 vd.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/216, 232; en-Nahl 16/74; en-Nûr 24/19; Âl-i İmrân 3/66.

¹⁰⁷ el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra'd 13/9 vd.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/29, 231, 282; en-Nisâ 4/176; el-Mâide 5/97 vd.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/109, 116; et-Tevbe 9/78; Sebe' 34/48.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/119, 154; el-Mâide 5/7; el-Enfâl 8/43 vd.

¹¹¹ el-Enbiyâ 21/51, 81.

¹¹² Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 4/45; el-En'âm 6/53, 58; Yûnus 10/40 vd.

¹¹³ el-En'âm 6/59.

¹¹⁴ el-A'râf 7/187.

¹¹⁵ et-Tevbe 9/78.

¹¹⁶ Tâhâ 20/7.

¹¹⁷ el-Mü'min 40/19.

¹¹⁸ el-Bakara 2/283; Yûnus 10/36; Yûsuf 12/19; en-Nûr 24/28 vd.

¹¹⁹ el-En'âm 6/53, 58; en-Nahl 16/125; Yûnus 10/40 vd.

¹²⁰ Râğb el-İsfahânî, “hbr”, 273.

olup O'nun, geçmişte olmuş ve şimdi olan şeyleri bilmesidir.¹²¹ Allah Teâlâ en gizli şeylerden bile haberdar olup kendisine hiçbir şey gizli kalmayandır. Varlık dünyasında cereyan eden her şey, hareket eden yahut hareketsiz her bir zerre, endişeli yahut mutmain her bir nefis, mutlaka O'nun bilgisi dâhilindedir.¹²²

H-b-r kökü Kur'ân'da elli iki yerde ve hepsi de isim formunda geçmektedir. Bu kullanımlar içerisinde en fazla tekrarlananı yirmi üç kez yer alan *"Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."* ifadesidir.¹²³ Bu kelimenin tek başına değil de Esmâ-i Hüsnâ'dan başka bir isimle birlikte zikredilmesi dikkat çeken bir husustur. Bu çerçevede beş yerde yaratıcının "en ince ayrıntısına varıncaya değin her şeyden haberdar" olduğunu bildiren "اللطيف" ismiyle,¹²⁴ beş yerde haberdar olmayla ilişkili "her şeyi gören" "البصير" ismiyle,¹²⁵ dört yerde "her şeyi inceden inceye bilen" "العليم" ismiyle¹²⁶ ve yine dört yerde "her işi ve sözü yerli yerinde olan (الحكيم)" ismiyle birlikte zikredilmiştir.¹²⁷ Yüce Allah varlığa getirdiği kullarının üzerinde hâkimiyet sahibi, her işi ve sözü yerli yerinde ve her şeyden haberdar olandır.¹²⁸ O, kullarının bütün amellerinin karşılığını tastamam verecektir; zira O, onların bütün yapıp etmelerinden haberdardır.¹²⁹ Yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olup bir kayanın içinde yahut göklerde veya yerin derinliklerinde de olsa Allah, onu çıkarıp getirecek ve karşılığını verecektir.¹³⁰

Müşriklerin tapmakta oldukları putlar ise kendilerine dua edilse bile onu işitemezler. İştmiş olsalar dahi duaya icabet edemez ve kıyamet günü de ortak koşduklarını inkâr ederler. İşte mutlaka gerçekleşecek olan bu şeyleri, her şeyden haberdar olan yaratıcı gibi hiç kimse haber veremez.¹³¹ Bu yüzden herkes ahiret için ne hazırladığına bakmalı ve kulların yaptığından hakkıyla haberi olan Âlemlerin Rabbine karşı sorumluluğunun bilincinde olmalıdır.¹³² Yaratan elbette ki bilir, çünkü O her şeyi inceden inceye bilen ve her şeyden haberdar olandır.¹³³ *"...Kulların günahlarından haberdar ve onları gören olarak Rabbin yeterlidir."*¹³⁴

¹²¹ İbn Manzûr, "hbr", 4/226.

¹²² Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, 76.

¹²³ el-Bakara 2/234, 271; Âl-i İmrân 3/153, 180; et-Tevbe 9/16 vd.

¹²⁴ el-En'âm 6/103; el-Hac 22/63; Lokmân 31/16; el-Mülk 67/14; el-Ahzâb 33/34.

¹²⁵ Fâtır 35/31; eş-Şûrâ 42/27; el-İsrâ 17/17, 30, 96.

¹²⁶ Lokmân 31/34; el-Hucurât 49/13; et-Tahrîm 66/3; en-Nisâ 4/35.

¹²⁷ el-En'âm 6/18, 73; Hüd 11/1; Sebe' 34/1.

¹²⁸ el-En'âm 6/18.

¹²⁹ Hüd 11/111.

¹³⁰ Lokmân 31/16.

¹³¹ Fâtır 35/14.

¹³² el-Haşr 59/18.

¹³³ el-Mülk 67/14.

¹³⁴ el-İsrâ 17/17; el-Furkân 25/58.

2.6. Hidayete Erdiren (الْهَادِي)

Âlemlerin Rabbi Allah'ın, çağrısına icabet eden kimseleri esenlik yollarına ulaştırması ve karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için onlara yol göstermesi, O'nun büyük bir lütfudur.¹³⁵ Yüce Allah, yaratan olarak vücuda getirdiği varlıkları başıboş ve rehbersiz bırakmamış, onları kendi hallerine terk etmemiş, başta elçisi olmak üzere¹³⁶ bütün insanlara varlığın anlamını ve sırât-ı müstakîmi göstermiştir.¹³⁷ H-d-y kökü Kur'ân'da isim ve fiil formunda çeşitli türevleriyle birlikte 316 yerde zikredilmekte¹³⁸ olup istisnalar hariç genellikle ulûhiyet için gelmiştir. En çok kullanılan kalıbı ise 79 kez gelmiş olan "الْهَادِي-هُدَى" şeklindedir.

Hidayete erdirmek rububiyetin bariz göstergelerinden biri olduğu için Hz. Mûsâ kendisine "Sizin Rabbiniz kimdir?" diye soran Firavun'a şöyle cevap vermiştir: *"Bizim Rabbimiz yarattığı her şeye yaratılış özelliklerini veren, sonra da ona yolunu gösteren/hidayet edendir"*.¹³⁹ Hz. İbrâhim de babasına ve kavmine, kendisinin onların tapmakta olduklarından uzak olduğunu ve ancak kendisini yaratan ve yol gösterene kullukta bulunduğunu söylemiştir.¹⁴⁰ Öte yandan Allah'ın elçisi dâhil olmak üzere hiç kimse hidayet bulmasını arzu ettiği kimselerin hidayetine muktedir değildir¹⁴¹ ve Allah'ın doğru yoldan saptırdığı kişiyi hidayete erdirecek kimse de yoktur.¹⁴² Allah Teâlâ'nın, "yarattığı akıl ve şuur sahibi olmayan varlıklara yollarını göstermesi ve onları yaratılışlarına uygun olan şeye ulaştırması" anlamındaki hidayet (هُدَى) ise Kur'ân'da iki yerde geçmektedir.¹⁴³

Hz. İbrâhim kavmine tebliğde bulunurken onlara taptıkları putların anlamsızlığını ifade etmek için önce kendilerine kullukta buldukları ilahlarının duaları işitmekten, fayda yahut zarar vermekten aciz olduklarını vurgulamış ardından da kendisinin ibadet ettiği âlemlerin Rabbinin bazı sıfatlarını zikretmiştir: *"Beni yaratan ve doğru yola erdiren O'dur. Beni yediren de içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana ancak O şifa verir. Beni öldürecek ve sonra diriltecek olan da O'dur."*¹⁴⁴ Burada sıralanan niteliklerin ikincisi, Allah Teâlâ'nın "doğru yolu göstermesi/doğru yola iletmesi" olup bu sıfat ancak rubûbiyete layık olana has bir durumdur. Ancak Rab olan insanlara doğru yolu göstermeye ve onları doğru yola iletmeye kâdirdir: *"Onlara de ki: 'Sizin Allah'a ortak koştuklarınız içerisinde sizi hakikate*

¹³⁵ el-Mâide 5/16.

¹³⁶ ed-Duhâ 93/7.

¹³⁷ el-A'lâ 87/3; el-En'âm 6/161; el-İsrâ 17/9; ez-Zümer 39/23 vd.

¹³⁸ M. Fuâd Abdülbâkî, "hdy", 823-827.

¹³⁹ Tâhâ 20/50.

¹⁴⁰ ez-Zuhruf 43/27.

¹⁴¹ el-Kasas 28/56; en-Nahl 16/37.

¹⁴² el-Kehf 18/17; er-Rûm 30/29.

¹⁴³ Tâhâ 20/50; el-A'lâ 87/3.

¹⁴⁴ eş-Şuarâ 26/78-81.

ulaştırabilecek kimse var mıdır?’ De ki: ‘Yalnızca Allah hakka ulaştırır.’ Öyleyse hakka ulaştıran mı kendisine tâbi olunmaya daha layıktır yoksa hidayete erdirilmedikçe kendisi doğru yolu bulamayan kimse mi? O halde size ne oluyor? Nasıl hükmediyorsunuz?’¹⁴⁵ Böylece müşriklerin vicdanlarına seslenilmek suretiyle onların Allah’ı bırakıp da kullukta buldukları varlıkların doğru yolu bulmaktan ve göstermekten aciz oldukları etkili bir şekilde bildirilmektedir.

2.7. Dirilten (الْمُخِي) ve Öldüren (الْمُمِيتُ)

Diriltmek, yaratmak gibi mutlak kudret sahibi Rabbin hususiyetidir. Bu açıdan Kur’ân’da birçok âyette yaratma ile diriltmenin aynı bağlamda zikredildiği görülür.¹⁴⁶ Yine bazı âyetlerde göklerin ve yerin mülkünün Allah’a ait olduğu belirtildikten sonra O’nun dirilten ve öldüren olduğuna vurgu yapılmak suretiyle, rubûbiyetin niteliklerinden olan mâlik olmak ile diriltmek arasında irtibat kurulur.¹⁴⁷ Öte yandan müşrikler de gökten su indirip ölümünden sonra yeryüzünü diriltenin Allah olduğunu ikrar etmekle birlikte¹⁴⁸ Kur’ân-ı Kerîm’deki ilgili âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla onlar, en azından kahir ekseriyetle, ölümden sonra yeniden diriltilmeyi inkâr ettikleri için sürekli uyarılmış ve azap ile tehdit edilmişlerdir.¹⁴⁹

H-y-y kökü Kur’ân’da çeşitli türevleriyle birlikte 189 yerde geçmektedir.¹⁵⁰ el-Hayy, Allah Teâlâ’nın bir sıfatı olarak daimî hayatın O’na mahsus olduğunu ifade eder. Yani Allah öyle bâkidir ki O’nun ne öncesi için bir zaman ne de sonrası için bir süre yoktur.¹⁵¹ Bu kelime if’âl babı kalıbında Allah’ın gökten indirdiği su ile ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesi,¹⁵² ölümlerinden sonra insanları diriltmesi,¹⁵³ kalbin Allah’ın hidayetiyle dirilmesi¹⁵⁴ ve Allah’ın rızasına uygun davranışlarda bulunan kimselere hoş bir hayat yaşatılması¹⁵⁵ gibi çeşitli bağlamlarda kullanılır. Kur’ân’da diriltmek fiili birçok yerde de diriden ölüyü, ölüden diriye çıkarmak şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵⁶ Hz. İbrâhim kendisine mülk ve saltanat verildiği için şımaran ve Rabbi konusunda kendisiyle tartışan Nemrut’a *“Benim Rabbim diriltir ve öldürür.”* diyerek söze başlamıştı.¹⁵⁷ O, putperest kavmine Rabbi

¹⁴⁵ Yûnus 10/35.

¹⁴⁶ Bk. Yâsîn 36/78-79; el-Mü’min 40/68; el-Ahkâf 46/33; er-Rûm 30/40 vd.

¹⁴⁷ et-Tevbe 9/116; el-Hadîd 57/2.

¹⁴⁸ Yûnus 10/31; el-Ankebût 29/63.

¹⁴⁹ el-En’âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/50-51; el-Mü’minûn 23/37 vd.

¹⁵⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, “hyy”, 273-277.

¹⁵¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1422/2001), 4/527.

¹⁵² el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/65 vd.

¹⁵³ en-Necm 53/44; el-Hac 22/66 vd.

¹⁵⁴ el-Enfâl 8/24.

¹⁵⁵ en-Nahl 16/97.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/27; el-En’âm 6/95; Yûnus 10/31; er-Rûm 30/19 vd.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/258.

Allah'ı tanıtırken de “Beni öldürecek ve sonra diriltecek olan O’dur.”¹⁵⁸ diyerek rubûbiyetin gereklerinden olan diriltmeye dikkatlerini çekmek istemiştir. Kur’ân’da iki yerde de Allah’ın kudretini gösteren birtakım örnekler sıralandıktan sonra “...İşte bunları yapan, ölüleri diriltmeye de kâdir değil midir?”¹⁵⁹ diye sorularak akıllar harekete geçirilmek istenir.

Ulûhiyet ve rubûbiyetin özelliklerinden biri de vücuda getirilen şeylerin varlıklarına son verilmesi, yani öldürülmesidir. Kur’ân’da m-v-t kökü ile ifade edilen bu durum, isim ve fiil formunda farklı şekillerde 164 yerde geçer.¹⁶⁰ Ölümsüzlük ulûhiyetin şanından olup ancak ezeli olan (الْأَوَّلُ) ebedi (الْآخِرُ) olabilir. Her zaman var olmak, sürekli diri olana (الْحَيُّ) mahsustur.¹⁶¹ Allah Teâlâ her daim diri olan ve aynı zamanda hayat verendir. O’nun dışındaki bütün varlıklar yaratılmışlığın tabii bir neticesi olarak fenâ bulmaya mahkûmdur.¹⁶² Allah Teâlâ hiç kimseye ebediyet vermemiştir; hayat bulan her nefis ölümlüdür.¹⁶³ İnsan her nerede olursa olsun, en muhkem yerlerde dahi olsa, ölüm kendisini yakalayacak¹⁶⁴ ve o, kendisinden kaçmakta olduğu ölümlüyle yüzleşecek,¹⁶⁵ hiçbir şey ölümün önüne geçemeyecektir.¹⁶⁶ Ancak insanın ölümü de yine O’nun izni ve ilkesine bağlıdır; O’nun iradesi dışında hayat imkân dâhilinde olmadığı gibi ölüm de mümkün değildir.¹⁶⁷ Zira öldüren de diriltten de ancak Allah’tır.¹⁶⁸

Müşriklerin Allah’ın dışında kendilerine kullukta buldukları varlıklar ise hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendilerine dahi bir fayda sağlayamayan bâtil tanrılar oldukları gibi onlar, aynı zamanda öldürmeye ve diriltmeye de mâlik değillerdir.¹⁶⁹ Böylece Kur’ân’la gelen yeni zihniyetle birlikte hayatın başlangıcı da sonu da -hiçbir boşluk bırakılmaksızın- doğrudan rubûbiyet ile irtibatlandırılmış olmaktadır.

2.8. Kendisine İbadet Edilen (الْإِلَهَ)

Kur’ân’da rab kelimesi ile aynı bağlamda yer alan anahtar kavramlardan biri de ibadet kavramıdır. Sözlükte ibadet kelimesi temel anlam olarak “itaat etmek” manasında olup ittifakla bu, yalnızca Allah’a yapılan kulluk için kullanılır. Kölenin efendisine yaptığı hizmet ve itaat için ise “hademe mevlâhu” denir. Aynı kökten gelen teabbüd ve ubûdiyet kelimeleri de

¹⁵⁸ eş-Şuarâ 26/81.

¹⁵⁹ el-Ahkâf 46/33; el-Kiyâmet 75/40.

¹⁶⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, “mvt”, 774-776.

¹⁶¹ el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111; el-Furkân 25/58; el-Mü’min 40/65.

¹⁶² er-Rahmân 55/27; el-Kasas 28/88.

¹⁶³ Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/34-35; el-Ankebût 29/57.

¹⁶⁴ en-Nisâ 4/78.

¹⁶⁵ el-Cuma 62/8.

¹⁶⁶ el-Vâkıa 56/60.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/145.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/258; el-A’râf 7/158; el-Mü’minûn 23/80; en-Necm 53/40 vd.

¹⁶⁹ el-Furkân 25/3.

“isteyerek boyun eğmek”, “tapınmak”, “alçak gönüllülük”, “ibadet etmek” anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁰ Kendisine içtenlik ve alçakgönüllülükle kullukta bulunulmaya layık olan tek varlık, rubûbiyet sıfatlarına sahip olan Allah Teâlâ’dır. İlah kavramı mabudu en güçlü şekilde vurgulayan kavramlardan biridir ve kelime-i tevhidde geçen bu isim Müslümanlar arasında genellikle ma’bud manasına alınmıştır.¹⁷¹ Kulun, Rabbinin rızasına muvafık olan bütün duygu, düşünce ve davranışlarını kapsayan ibadet, esasen hayatı Allah’ın rehberliğinde yaşamaktır.

Kur’ân’da ‘a-b-d kökü yaklaşık olarak aynı eşitlikte isim ve fiil olarak farklı türevleriyle 275 yerde geçmektedir¹⁷² ve bu kullanımların büyük ekseriyeti Mekkî döneme aittir. Bu kelimenin özellikle fiil formunda geldiği yerlerde aynı âyet içinde gerek doğrudan Rab ismiyle gerekse de rab kavramının semantiğinde bulunan yaratma, öldürme, iştirme, görme, rızık verme vb. kavramlarla birlikte çok sayıda âyette yer alması dikkat çekicidir. Rab kavramının henüz teşekkül sürecinde ibadetle ilişkisinin bu denli güçlü bir vurgu ile zikredilmesi, bir yandan Rabbin kâinatın varlık sebebi ve mâliki olarak kendisine içtenlikle kullukta bulunulması gerektiğini ihsas ederken bir yandan da ibadetin ancak Rab olana yapılmasının lüzumuna işaret etmektedir.

Allah Teâlâ göklerin, yerin ve aralarında bulunan her şeyin Rabbi olarak yarattığı, yaşattığı ve bütün ihtiyaçlarını karşıladığı kullarından kendisine gönülden, tam bir teslimiyetle ibadet etmelerini istemekte¹⁷³ ve tevhidin bir gereği olarak ibadetin yalnızca kendisine yapılmasını emretmektedir.¹⁷⁴ İbadete layık olan, Mekke’nin ve Kâbe’nin Rabbidir¹⁷⁵ ve kulun Rabbine olan itaati ölüm gelinceye dek devam edecek olan bir süreçtir.¹⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de kimi zaman da Allah, muhataplarına doğrudan seslenmek suretiyle “...Ben sizin Rabbinizim! Öyleyse yalnızca bana ibadet edin.”¹⁷⁷ buyurmaktadır. Kur’ân’da bir üslup özelliği olarak bazı âyetlerde de Rab ismi doğrudan zikredilmeksizin yalnızca Rabbe mahsus olan yaratma, öldürme, rızıklandırma, her şeyi iştirme, görme vb. birtakım hususiyetler belirtilmek suretiyle ancak bu özelliklere sahip zatın ma’bud olabileceği vurgulanmakta ve bu nitelikleri haiz olmayan bâtil tanrılara kullukta bulunmak kınanmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁰ İbn Manzûr, “‘abd”, 3/270-278.

¹⁷¹ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/478.

¹⁷² M. Fuâd Abdülbâkî, “‘abd”, 541-546.

¹⁷³ Meryem 19/65; Bakara 2/21; Hac 22/77.

¹⁷⁴ el-İsrâ 17/23; Âl-i İmrân 3/64; el-Mâide 5/72; el-Mü’min 40/66; el-Kâfirün 109/1-6 vd.

¹⁷⁵ en-Neml 27/91; Kureyş 106/3.

¹⁷⁶ el-Hicr 15/99.

¹⁷⁷ el-Enbiyâ 21/92; el-Ankebût 29/56.

¹⁷⁸ Yâsin 36/22; Yûnus 10/104; el-Ankebût 29/17; en-Nahl 16/73; Meryem 19/42 vd.

2.9. Kuluna Yakın Olan (قَرِيبٌ) ve Duaya İcabet Eden (مَجِيبُ الدَّعَاءِ)

Öncelikle belirtmek gerekir ki Allah'a yakınlıktan maksat, kulun Rabbinin kendisine yakın oluşunun farkında olmasıdır. Zira Allah kuluna zaten her daim yakın olmandır. Ayrıca bu yakınlık, tabii olarak, ruhanî/manevî yakınlık olup Allah'a bedenî bir yakınlıktan söz etmek mümkün değildir.¹⁷⁹ Yakınlık ifade eden k-r-b kökü Kur'ân'da isim ve fiil formunda doksan altı yerde geçmektedir.¹⁸⁰ Allah'ın yakın oluşunu "doğrudan" ifade eden bu kelimenin beş kullanımından dört tanesinin Mekki olması dikkat çekicidir.¹⁸¹ Kur'ân'da bu kelime mekân, zaman, nispet, saygınlık/itibar, gözetme, koruma ve kudret anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁸² Halîmî bu yakınlığı kul ile Allah arasında, kulunun duasını işitemeyeceği veya kul her ne yaparsa durumunun O'na gizli kalacağı hiçbir mesafenin bulunmaması olarak ifade etmektedir.¹⁸³

Bilindiği üzere cahiliye Arapları Allah'ın varlığına inanmakla birlikte O'nun yanı sıra asıl putlarına kullukta bulunuyor ve bütün ihtiyaçlarının onlar tarafından karşılandığına inanıyorlardı. Müşriklere dini Allah'a has kılarak yalnızca O'na ibadet etmeleri gerektiği söylendiğinde ise onlar, putlara tapma gerekçeleri olarak "Biz yalnız bizi Allah'a yaklaştırmaları için onlara kullukta bulunuyoruz." diyorlardı.¹⁸⁴ Onlar Allah'ı çok uzaklarda, olan bitenden ve kendilerinden habersiz tasavvur ettikleri için putları Allah ile kendi aralarında aracı kabul ediyorlardı. Âlemlerin Rabbi onların zihinlerindeki bâtil telakkilerin aksine insanın yaratıcısı olarak ona şah damarından daha yakın olup nefsinin ona fısıldadıklarını bilendir.¹⁸⁵ O kendisini soran kullarına cevaben onlara yakın olduğunu¹⁸⁶ ve ölüm esnasında, ölen kişiye kendisinin herkesten daha yakın bulunduğunu bildirmektedir.¹⁸⁷ Öte yandan müşrik Araplara Hz. Sâlih'in dilinden de mesaj iletilmekte, onlara Allah'a ibadet etmeleri, O'ndan başka ilah bulunmadığı, kendilerini yaratan Rabden bağışlanma dilemeleri söylenerek O'nun yakın ve dualara karşılık veren olduğuna vurguda bulunmaktadır.¹⁸⁸

Rubûbiyete has niteliklerden biri de kendisine yapılan duayı işiterek ona karşılık vermektir. Allah Teâlâ'ya mahsus bu özellik Kur'ân'da önemli bir yere sahip olup çeşitli vesilelerle vurgulanmaktadır. Kur'ân'da isim ve fiil

¹⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, "krb", 664-665.

¹⁸⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, "krb", 650-651.

¹⁸¹ el-Bakara 2/186; Hûd 11/61; Sebe' 34/50, Kâf 50/16, el-Vâkıa 56/85.

¹⁸² Râgıb el-İsfahânî, "krb", 663.

¹⁸³ Beyhakî, Kitâbü'l-esmâ', 80.

¹⁸⁴ ez-Zümer 39/3.

¹⁸⁵ Kâf 50/16.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/186.

¹⁸⁷ el-Vâkıa 56/85.

¹⁸⁸ Hûd 11/61.

olarak 210 yerde geçen d-'a-v kökü farklı formlarda gelmektedir.¹⁸⁹ Allah'ın "kullarına icabet eden (مُجِيبٌ)" sıfatı ise bir yerde müfred,¹⁹⁰ bir yerde de azamet cem'i olarak (الْمُجِيبُونَ) geçmektedir.¹⁹¹ İnsan gücü, kudreti sınırlı ve zayıf yaratılmış bir varlık olarak üstesinden gelmekte aciz kaldığı durumlarda, tabii olarak, kendisinden daha güçlü olduğuna inandığı varlıklara sığınır ve onlardan yardım ister. Müşrik Araplarda olduğu gibi kimi insanlar kendileri gibi¹⁹² hatta kendilerinden daha aciz varlıklara¹⁹³ yönelir ve onlardan medet umarlar.¹⁹⁴ Ne var ki bu bâtil tanrılar yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olup kendilerine dahi fayda yahut zarar verme kudretinden uzaktır.¹⁹⁵

İnsan, üzerine Allah'ın azabı yahut kıyamet gelecek olsa diğer tanrılarını unuttur da yalnız Allah'a yalvarıp yakarır. O da dilerse kendisine dua edenin çağrısına icabet eder.¹⁹⁶ Onlar dağlar gibi dalgalar kendilerini kuşattığı zaman ihlasla sadece Allah'a yalvarırlar.¹⁹⁷ İşte böylesine kritik durumlarda diğer ilahları kaybolur gider de yalnız Allah kalır.¹⁹⁸ Onlar gizli gizli, içten yalvardıklarında karanın ve denizin karanlıklarından onları Allah'tan başka kim kurtarabilir?¹⁹⁹ Kaldı ki ilahları kendilerine yapılan duadan gafil olup²⁰⁰ işitseler bile duaya karşılık verme gücünden mahrumdurlar.²⁰¹ Allah'ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendilerine icabet edemeyecek olanlara yalvarandan daha sapkın kim olabilir?²⁰² Onların durumu, ağzına su gelsin diye iki avucunu suya uzatanın boşuna beklemesi gibidir. İşte onların duası her zaman böyle sonuçsuzdur.²⁰³ Öte yandan bâtil tanrılar dünyada iken kendilerine yapılan duaları karşılıksız bıraktıkları gibi mahşer günü Allah'ın huzurunda da kendilerine yalvaranlara icabet edemeyecek²⁰⁴ ve Allah'ı bırakıp onlara yalvaranlar da zalimlerden olup azaba uğramaktan kurtulamayacaklardır.²⁰⁵

İnsanlar bir sıkıntıya düştüklerinde, her surette hemen Rablerine yalvarıp yakarırlar. Allah onların darlıklarını giderdiğinde ise O'nu hemen

¹⁸⁹ M. Fuâd Abdülbâkî, "d'av", 316-320.

¹⁹⁰ Hûd 11/61.

¹⁹¹ es-Sâffât 37/75.

¹⁹² el-A'râf 7/193.

¹⁹³ Yâsîn 36/75.

¹⁹⁴ ez-Zümer 39/38.

¹⁹⁵ el-Furkân 25/3; el-A'râf 7/197; en-Nahl 16/20; el-Hac 22/73 vd.

¹⁹⁶ el-En'âm 6/40-41.

¹⁹⁷ Lokmân 31/32; Yûnus 10/22; el-Ankebût 29/65 vd.

¹⁹⁸ el-İsrâ 17/67.

¹⁹⁹ el-En'âm 6/63.

²⁰⁰ eş-Şuarâ 26/72.

²⁰¹ Fâtır 35/14; el-İsrâ 17/56.

²⁰² el-Ahkâf 46/5.

²⁰³ er-Ra'd 13/14.

²⁰⁴ el-Kehf 18/52; el-Kasas 28/64.

²⁰⁵ Yûnus 10/106; eş-Şuarâ 26/213.

unuturlar da sanki O'na yalvarmamış gibi davranırlar.²⁰⁶ Kimileri de kendisine bir musibet geldiğinde Allah'a yalvarıp yakarır. Rabbi onun sıkıntısını giderdiğinde ise *"Bu, bana bilgimden dolayı verilmiştir."* der de başına gelenin bir imtihan vesilesi olduğunu bilmez.²⁰⁷ Bazen de insan, darlık zamanında Rabbine bütün gönlüyle yakarır. Allah'tan bir lütf olarak sıkıntısı geçtiğinde ise O'nun yolundan saptırmak için Allah'a ortaklar koşmaya başlar.²⁰⁸

Âlemlerin Rabbi bir şeyin olmasını dilediğinde "Ol" demek suretiyle onu vücuda getiren kudretiyle²⁰⁹ kulu kendisine dua ettiğinde icabet edeceğini bildirmiş,²¹⁰ Kur'ân'da da icabet buyurduğu birçok dua zikretmiştir. Mesela Hz. Nûh Rabbine yalvardığında O, duasına icabet edip Hz. Nûh'u ve ailesini büyük bir sıkıntıdan kurtarmış,²¹¹ Hz. Eyyûb da *"Ya Rabbi! Başıma bu dert geldi. Sen merhametlilerin en merhametlisisin."* diye yakardığında Rabbi sıkıntısını gidermiş ve ona ziyadesiyle ihsanda bulunmuştur.²¹² Yine Hz. Yûnus işlemiş olduğu günahı itiraf ederek Allah'tan bağışlanma dilediğinde duasına icabet edilmiş,²¹³ Hz. Zekeriyâ da ihtiyarlık çağında ve hanımı da kısır olduğu halde kendisine ve Yakup ailesine varis olacak bir çocuk dilediğinde Hz. Yahyâ ile müjdelenmiştir.²¹⁴ Görüldüğü üzere Allah Teâlâ kendisine sığınan elçilerinin ve O'na gönülden inananların dualarına karşılık vermiş ve onları sıkıntılarıyla baş başa bırakmamıştır.²¹⁵ Zira O, ulûhiyet ve rubûbiyetinin nişanelerinden olarak her şeyi tasarrufu altında bulunduran ve dilediği zaman dilediğini yapandır. O halde dualara karşılık veremeyen mi daha hayırlıdır yoksa kendisine yalvarıldığı zaman darda kalanın başındaki sıkıntıyı gideren Allah mı?²¹⁶

2.10. Kulunun Dostu (الْوَلِيُّ), (الْمَوْلَى) ve Yardımcısı Olan (الْمُتَصِّرِ)

Allah Teâlâ'nın, kendisine iman eden ve güvenip dayanan kullarının velisi, dostu ve yardımcı olması da O'nun rububiyetine ait sıfatlardandır. Âlemlerin Rabbi her daim kulunu gözetmekte ve ona sahip çıkmaktadır. Allah

²⁰⁶ Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/67.

²⁰⁷ ez-Zümer 39/49.

²⁰⁸ ez-Zümer 39/8.

²⁰⁹ Âl-i İmrân 3/47; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82 vd.

²¹⁰ el-Bakara 2/186; el-Mü'min 40/60.

²¹¹ el-Enbiyâ 21/76.

²¹² el-Enbiyâ 21/83-84.

²¹³ el-Enbiyâ 21/87-88.

²¹⁴ Meryem 19/3-7.

²¹⁵ Diğer bazı örnekler için bk. Âl-i İmrân 3/195; Yûsuf 12/34; el-Enbiyâ 21/89-90 vd. Ancak burada duanın, insanı sahip olduğu sorumluluktan uzaklaştıran edilgen/pasif bir tutum olmadığını, bilakis müminlerin elde etmek istedikleri muvaffakiyet ve zafer için gerekli tedbiri almak ve ellerinden gelen çabayı layıkıyla ortaya koymak durumunda olduklarını belirtmek gerekir. Allah Teâlâ böyle bir durumda kendisiyle birlikte yürüyen kullarının verdikleri mücadeleyi ve onların yakarışlarını elbette ki karşılıksız bırakmayacaktır.

²¹⁶ Bk. en-Neml 27/62.

müminlerin velisi olarak²¹⁷ onları karanlıklardan aydınlığa çıkararak,²¹⁸ dünya hayatında ve ahirette onları kendi halleriyle baş başa bırakmayandır.²¹⁹ Allah'a dost olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar mahzun da olmazlar. Müjdeler dünyada ve ahirette onlar içindir.²²⁰ O, müminlerin Mevlâ'sı olup yardım edenlerin en hayırlısıdır.²²¹ Akıllı insana yakışan, bâtıl tanrıları değil, gökleri, yeri yaratan ve Rab olmanın bütün hususiyetlerine sahip olanı dost edinmektir.²²²

Kur'ân'da bir yerde geçen "Allah'ın dostları (Evlîyâullah)" izafet terkininin bulunduğu bağlam,²²³ nüzül ortamındaki velayet anlayışını yansıtmaya bakımdan kayda değerdir. Yûnus sûresinin Mekke döneminin üçüncü evresinde nazil olduğunu dikkate aldığımızda ilgili âyetlerin vermek istediği mesaj daha iyi anlaşılacaktır. Zira o dönemde Hz. Peygamber'in iki büyük destekçisi olan amcası Ebû Tâlip ile hanımı Hz. Hatice'nin art arda vefat etmeleriyle birlikte İslâm cemaati büyük ölçüde savunmasız kalmıştı. Mekkeli müşrikler, işte böyle naif bir ortamda Hz. Peygamber ile ona inanan Müslümanlara "Biz topluluk, kuvvet ve servet bakımından sizden çok güçlüyüz. Sizin ise sığınacak hiçbir kimseniz ve yeriniz yok." diyerek onları tehdit edip korkutmaya ve toplumda İslâm cemaatinin artık yok olup gideceğine dair bir algı oluşturmaya çalışıyorlardı.²²⁴ Onların Hz. Peygamber'i üzen bu sözlerine cevap ise adeta elçisinin ve kendisine gönülden bağlanan kullarının sözcülüğünü yapan Allah Teâlâ'dan gelmiştir. O, bütün kudret ve üstünlüğün sahibi olarak Müslümanların velisi olup onlarla birlikte bulunduğunu, asıl velayetten yoksun ve zayıf olanın ise hak dinin karşısındaki müşrikler olduğunu böylece bildirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de dost olmayı ifade eden kelimelerden velî kelimesi kırk üç yerde,²²⁵ çoğulu olan evliya kelimesi ise kırk iki yerde²²⁶ geçmektedir. Mevlâ kelimesi de on sekiz yerde²²⁷ geçmekte olup bunun on iki tanesi Allah için kullanılmaktadır. Kur'ân'daki kullanımlarda dikkat çeken bir husus, özellikle velî kelimesinin birçok yerde aralarında yakın anlam ilişkisi bulunan başka bir sıfatla birlikte zikredilmiş olmasıdır. Örneğin bu kelime on beş yerde nasîr (نَصِير), üç yerde şefî' (شَفِيع) kelimesiyle ve birer kez de mürşid (مُرْشِد), hamîd (حَمِيد) ve vâk (وَاق) kelimeleriyle birlikte gelmiştir. Öte yandan

²¹⁷ Âl-i İmrân 3/68, 122; el-En'âm 6/127 vd.

²¹⁸ el-Bakara 2/257.

²¹⁹ Yûsuf 12/101.

²²⁰ Yûnus 10/62, 64.

²²¹ Âl-i İmrân 3/150.

²²² el-En'âm 6/14.

²²³ Yûnus 10/62-65.

²²⁴ Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 17/278.

²²⁵ M. Fuâd Abdülbâkî, "vly", 855-856.

²²⁶ M. Fuâd Abdülbâkî, "vly", 856.

²²⁷ M. Fuâd Abdülbâkî, "vly", 856-857.

gerek velî/evliya gerekse mevlâ kelimesi, bâtil tanrılar ve onları dost edinenler için de kullanılmaktadır.²²⁸ Mesela Allah'ı bırakıp da zarar ve fayda veremeyen, kendisi tanrı edinildiği için de zararı faydasından daha yakın olana tapanlara uyarı amacıyla *"O ne kötü bir dost (mevlâ) ve ne kötü bir yoldaştır."* buyurulmaktadır.²²⁹

Kur'ân'da ısrarla göklerin, yerin ve aralarında bulunan her şeyin Rabbi olan Allah'ın "gerçek dost" olduğu vurgulanarak O'nun sahip olduğu yaratma, öldürme, diriltme, fayda ve zarar verme kudretine dikkat çekilmekte ve bu niteliklerden tamamen aciz olan varlıkları dost edinen zihniyet sahipleri kınanmaktadır.²³⁰ Diğer taraftan Kur'ân'da her ne kadar Allah'ın dışında dost edinenlerden bahsedilmiş olsa da bu, fayda sağlayacak ya da zararı savuşturabilecek kudretten yoksun bir dostluktur. Bu dostluk, sahibine ne dünyada ne de ahirette bir katkı sağlayabilecektir. Kur'ân nazarında mutlak kudret sahibini bırakıp da O'nun dışında dostlar edinenlerin misali, kendine ev edinen örümceğin evinin durumu gibidir ki o, evlerin en çürüğü ve en dayanıksız olanıdır.²³¹ Esasen Allah iman edenlerin mevlâ'sıdır ve kâfirlerin hiçbir mevlâ'sı yoktur.²³²

Allah'ın inananların velisi olması aynı zamanda onların yardımcısı olması demektir. Kur'ân'daki kullanımda velî kelimesinin on beş yerde nasîr kelimesiyle birlikte zikredilmesi,²³³ dost olmanın yardımcı olmayı beraberinde getirdiğini göstermektedir. Nitekim mevlâ kelimesi de iki yerde *"O ne güzel dost ve ne güzel yardımcıdır!"* (نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيرِ) formuyla yer almıştır.²³⁴ Yardım ancak Allah katındandır²³⁵ ve inananlara yardım etmek Allah'ın üzerine aldığı bir vaadidir.²³⁶ Nitekim âlemlerin Rabbi diğer birçok

²²⁸ en-Nisâ 4/119; et-Tevbe 9/73; el-Câsiye 45/19 vd.

²²⁹ el-Hac 22/12-13.

²³⁰ eş-Şûrâ 42/9; er-Ra'd 13/16; el-En'âm 6/62.

²³¹ el-Ankebût 29/41.

²³² Muhammed 47/11.

²³³ el-Bakara 2/107; et-Tevbe 9/74; el-Ankebût 29/22; eş-Şûrâ 42/31 vd.

²³⁴ el-Enfâl 8/40; el-Hac 22/78.

²³⁵ Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10; er-Rûm 30/5; el-Fetih 48/3.

²³⁶ er-Rûm 30/47; es-Sâffât 37/171-172; Saf 61/13. Burada Allah'ın yardımı meselesi ile ilgili olarak önemli bulduğumuz bir hususa işaret etmek istiyoruz. Fahreddîn er-Râzî'nin de belirttiği gibi Allah Teâlâ'nın inananlara yönelik yardım ve üstün gelme vaadi, yalnızca dünyevî birtakım zaferler şeklinde anlaşılmalıdır. O'nun, elçilerine ve müminlere yardımcı bazen karşı konulamayacak kuvvetli bir delil, bazen istikamet üzere sebat ve kararlılık bazen de dünyevî zafer ve hükümlerlik vermesi şeklinde olabilir. Bu yüzden ellerindeki güç ve imkânların yetersizliğinden dolayı Allah'ın elçileri ve Müslümanlar zaman zaman düşmanları karşısında mağlup olsalar da onlar Allah nezdinde galiptirler. Zira Kur'ân'a göre başarının ölçüsü, dünyalık zaferlerin değil âlemlerin Rabbinin rızasının kazanılmasıdır. Nitekim Kur'ân'da belirtildiği üzere bazı peygamberler düşmanları tarafından öldürülmüş (Âl-i İmrân 3/21, 112; en-Nisâ 4/155), bazı müminler de ateş dolu çukurlarda yanarak can vermiş (el-Burûc 85/4-8) ve inandıkları hak yolda dayanılması zor büyük sıkıntılarla karşılaşmışlardır (el-Bakara 2/214). Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/363.

verde olduğu gibi Bedir'de,²³⁷ Huneyn'de²³⁸ ve kritik birçok yerde²³⁹ de elçisine ve müminlere yardım etmiş ve nihayetinde O'nun tarafında olan kimseler esenliğe ulaşmıştır.

Allah elbette ki gerek dünya hayatında gerekse ahirette elçilerine ve iman eden kullarına yardım edecektir.²⁴⁰ O'nun yardımı yakındır²⁴¹ ve Allah'ın yardım ettiğine galip gelecek kimse yoktur.²⁴² Allah kuluna kâfi değil midir?²⁴³ "Yol gösterici ve yardımcı olarak Rabbin yeter".²⁴⁴ Bu yüzden kula yaraşan elinden geldiğince güç toplamak, gereken tedbiri almak ve Rabbinden yardım dilemektir.²⁴⁵ Öte yandan rubûbiyetin gerekliliği olan kudretten yoksun bâtil ilahlar, bırakın onlara tapanlara yardım etmeyi, kendilerine bile bir fayda sağlamaktan acizdirler.²⁴⁶ Kaldı ki bu bâtil tanrılar kendilerine kulluk edenlere dünya hayatında yardım edemedikleri gibi hesap gününde de yardım edemeyecek ve hepsi birlikte cehenneme atılacaklardır.²⁴⁷

2.11. Her An Kâinata Tasarruf Eden (الْفَعَالُ), (الْقِيَوْمُ)

Allah Teâlâ kâinatı varlığa getiren ve devamlılığını sağlayarak onu ayakta tutandır. Kur'ân'ın ikame etmek istediği zihniyet esaslarından biri de O'nun, yarattığı varlıklara müdahalesinin yalnızca ilk yaratma ile sınırlı olmayıp yine O'nun belirlediği bir vakte kadar kesintisiz devam edecek olan bir süreç olmasıdır. Kâinatın Rabbi geceyi, gündüzü, mevsimleri, ayı, güneşi, yıldızları, yağmuru, türlü türlü bitkileri ve diğerlerini var eden ve onlara yerleştirmiş olduğu yasalarıyla her daim varlığını devam ettirendir. Kur'ân'da O'nun bu hususiyetini belirtmek için farklı ifadeler kullanılmıştır: Bütün yarattıklarının rızkını veren, onları yediren, koruyan, ayakta tutan, işleri idare eden ve onları tasarruflarıyla halden hale çeviren²⁴⁸ (الْقِيَوْمُ),²⁴⁹ her daim yaratan (الْحَلَّاقُ),²⁵⁰ her an faaliyette olan (الْفَعَالُ),²⁵¹ işleri idare eden (الْمُؤْتَمِرُ)²⁵² ve sürekli tasarruflarda bulunan (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)²⁵³ ifadeleri bunlardan bazılarıdır.

²³⁷ Âl-i İmrân 3/123.

²³⁸ et-Tevbe 9/25.

²³⁹ et-Tevbe 9/40; eş-Şuarâ 26/61-65; el-Enbiyâ 21/77; es-Sâffât 37/116 vd.

²⁴⁰ el-Mü'min 40/51.

²⁴¹ el-Bakara 2/214.

²⁴² Âl-i İmrân 3/160; el-Mücâdele 58/21.

²⁴³ ez-Zümer 39/36.

²⁴⁴ el-Furkân 25/31.

²⁴⁵ el-Fâtiha 1/5; el-Bakara 2/286; el-Enfâl 8/60; el-Mü'minûn 23/26; el-Ankebût 29/30 vd.

²⁴⁶ el-A'râf 7/192, 197; Yâsîn 36/74-75.

²⁴⁷ eş-Şuarâ 26/93; el-Kasas 28/41; Fussilet 41/16 vd.

²⁴⁸ Taberî, Câmiu'l-beyân, 4/528-529, 533.

²⁴⁹ el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.

²⁵⁰ el-Hicr 15/86; Yâsîn, 36/81.

²⁵¹ Hüd 11/107; el-Burûc 85/16.

²⁵² Yûnus 10/3, 31; er-Ra'd 13/2; es-Secde 32/5.

²⁵³ er-Rahmân 55/29.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Rahmân sûresi 29. âyette geçen “... O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.” ifadesini açıklarken kimi müfessirlerin söylediği gibi bu ilahî kelâmın Yahudilerin bâtil sözlerine mukabil inmiş olabileceğini belirtmektedir. Zira bilindiği üzere onlar Allah’ın, yaratmanın yedinci gününde (yevm-i sebt) istirahat çekildiğini; o gün hiçbir şey yapmadığını, bir hüküm yahut bir emir indirmedini ve hiçbir fiilde bulunmadığını söylüyorlardı.²⁵⁴ Hâlbuki yeni canlıların varlık alanında boy göstermesi yahut varlık alanından çekilmesi, anne karnında en muhkem yerde taşınan ve dünyaya gelen her bir yavru, her son baharda ölen ve her baharda yeniden dirilen tabiat, bir ipek böceğinin kozasını yırtıp hayat bulması, insan vücudunda sürekli yenilenen hücreler ve kendisi için belirlenen süreyi tamamlayan hücrelerin fenâ bulması... Bütün bunlar Hallâk olan, öldüren ve diriltten Rabbin kâinattaki kesintisiz tasarruflarıdır.

Denizlerde akıp gitmekte olan gemiler, rüzgârların yağmur yüklü bulutları müjdelemesi, gökten inen yağmur ve kar taneleri, kendi yörüngesinde akıp giden yıldızlar, her sabah doğan güneş ve diğerleri her an fa’âl olan Yüce Zat’ın fiilleridir. Yine insanlara rehberlik edecek peygamberlerin gönderilmesi, fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasaların geçerliliği, aynı topraktan envaiçeşit bitkinin yetişmesi, türlü türlü meyveler ve diğerleri her işi idare eden ve sürekli tasarrufta bulunan Allah’ın sıfatlarının tecellilerinden başka bir şey değildir.

SONUÇ

Kur’ân’ın anahtar kavramlarından biri olan rab kelimesi temel anlam olarak “mâlik/egemen, sahip” anlamına gelmekte olup kelimenin öne çıkan yan anlamları “seyyid/efendi, yaratan, ıslah eden, işleri idare eden, yetiştiren/büyüten (terbiye eden), itaat edilen, tamamlayan” şeklindedir. Kur’ân’da Allah lafzından sonra ulûhiyeti belirtmek için en çok kullanılan Rab isminin tüm evreni kuşatan bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ’nın varlık âlemi üzerindeki kesintisiz tasarruflarını yansıtan rab kavramı, O’nun kâinatta cari olan fiillerine ve bu fiillerin yayıldığı alana işaret etmektedir. Mahlûkatın sahibi ve her şeye hâkim olan Allah’ın ilk vahiylerden itibaren insana, topluma, tarihe ve tabiata yönelik tasarruflarına sürekli vurguda bulunması dikkat çekicidir.

Âlemlerin Rabbi Kur’ân’ın nüzûlü sürecinde muhataplarının noksan ve kusurlu rubûbiyet telakkilerine mukabil, evrende cari olan şeylerin ancak kendisinin ilke ve yasalarıyla gerçekleştiğini onlara rab kavramı üzerinden bildirmektedir. Kur’ân’da rubûbiyetin -doğrudan veya dolaylı olarak- temas etmediği herhangi bir alandan söz etmek mümkün olmamakla birlikte muhataplarda dinamik ve etkin bir rubûbiyet zihniyeti ikame etmek

²⁵⁴ Bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2005), 9/473.

amacıyla merkezî bazı kavramlar öne çıkmaktadır. Bunlar içerisinde Allah ile evren arasındaki münasebeti ifade eden bir kavram olarak yaratma kavramı (halk), Kur'ân'da belirleyici bir role sahiptir. Zira Rab olmanın en başta gelen hususiyeti yaratmadır. Kâinatın Rabbi, varlık alanına getirdiği mahlûkata aynı zamanda nihayetsiz keremiyle ihlanda bulunan ve onların maddî-manevî bütün ihtiyaçlarını karşılayandır. O, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mâliki olarak dilediğini dilediği şekilde gerçekleştiren bir kâdir-i mutlak. Mekkeli müşriklerin Allah'ın uzaklarda ve her şeyi göremeyen, işitemeyen bir yaratıcı olduğu zihniyetine karşılık Kur'ân'da bildirildiği üzere O, her nerede olurlarsa olsunlar her daim kullarıyla birlikte. Âlemlerin Rabbi onların bütün yaptıklarını layıkıyla gören, aşikâr olanını da gizli olanını da işiten, gönüllerde olanı, gizlinin gizlisini de bilen ve kâinata olan biten her şeyden inceden inceye haberdar olandır.

Allah Teâlâ'nın rubûbiyetine has niteliklerden olarak O, çağrısına icabet eden kimseleri esenlik yollarına ulaştıran, karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için onları hidayete eriştirendir. O ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkaran, hayatın başlangıcını ve sonunu -hiçbir boşluk bırakmaksızın- belirleyendir. Kendisine içtenlik ve alçakgönüllülükle kullukta bulunulmaya layık olan tek varlık, ancak rubûbiyet sıfatlarını haiz olan Allah Teâlâ'dır. O, müşriklerin zihinlerindeki bâtil telakkilerin aksine insanın yaratıcısı olarak ona şah damarından daha yakın olan, kulunun duasını işitemeyeceği veya kul her ne yaparsa durumunun O'na gizli kalacağı hiçbir mesafe bulunmayandır. Âlemlerin Rabbi, ilâhî çağrıya icabet eden kullarının dostu ve yardımcısı olarak onları dünya hayatında da ahirette de kendi halleriyle baş başa ve yardımsız bırakmayandır. O varlık âlemine çıkardığı mahlûkatı süregelen tasarruflarıyla ayakta tutan, her an faaliyette olan, işleri idare eden ve böylece mevcûdatın varlığını devam ettirendir.

Allah Teâlâ evrende cari olan aktif filleriyle varlığını ve kudretini sürekli hissettirmekte ve bütün mahlûkatın kendi egemenliği altında devamlılığını temin etmektedir. Kur'ân'da takdim edilen bu fonksiyonel rubûbiyet telakkisiyle birlikte müşriklerin sahip olduğu, kâinatı yarattıktan sonra onu kendi haline terk eden, olan bitenle ilgilenmeyen, hayata dokunmayan Allah tasavvuru zihinlerden sökülüp atılmıştır. Bu silik ve çelişkili rubûbiyet telakkisi yerine kesintisiz tasarruflarda bulunan, hayatın en küçük ve önemsiz görünen ayrıntılarını bile kontrolü altında tutan, dinamik ve etkin bir rubûbiyet anlayışı ikame edilmiştir. Böylece Kur'ân, getirdiği bu yeni dünya görüşüyle muhatapları nezdinde gerçek bir zihniyet, tasavvur ve algı devrimi gerçekleştirmiş olmaktadır. Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın kâinata yönelik tasarrufları bütüncül olarak değerlendirildiğinde tarihe ve tabiata seküler açıdan bakmak neredeyse imkânsız hale gelmekte, O'nun gerek âfâkî gerekse enfûsî düzeyde geçerli olan fiilleriyle evrenin serüveninde müdahil bir fâil olduğu hakikati tebellür etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2007.
- Âdil el-Füreycât. *eş-Su'arâu'l-câhiliyyüne'l-evâil*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sifât*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Cevherî, Ebû Nasr. *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sihâhi'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2009.
- Doha dictionary. Erişim 10 Ocak 2021. <https://dohadictionary.org>.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Abdünnaim Hafaci - Mahmûd Ferec Ukde. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Dr. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1976.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru sâdır, 3. Basım, 1414.
- Kaya, Remzi. "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu*. ed. Mevlüt Güngör. 123-135. İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu ehl-i's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2005.
- Müftüoğlu, Ömer. "Nüzûl Döneminde Putlar" Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırlıkları Örneği)". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu*. ed. Mevlüt Güngör. 91-104. İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Palmer, Frank Robert. *Semantik (Yeni Bir Anlambilim Projesi)*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dimaşk: Dârü'l-kalem; Beyrût: Dârü's-şâmiyye, 1412.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1422/2001.
- Temizer, Aydın. "Kur'ân'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 39-66.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Hâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Rezzâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/47-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu

Yayınları, 2015.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-hidâye, ts.

Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

İSLÂM DİNİNDE İBADETLERİN SOSYAL BOYUTU

Social Dimension of Prayers in Islam

Nedim ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
Assist. Prof., Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology Department of Philosophy Religious Sciences Department of Sociology of Religion, Kilis, Turkey
nedimoz@kilisedu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4481-0297>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12.02.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 29.04.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Öz, Nedim. “İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 217-242. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939296>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM DİNİNDE İBADETLERİN SOSYAL BOYUTU

Öz

Kurumlar toplumsal hayatın yapı taşlarıdır. Din de toplumu oluşturan temel kurumlardan birisidir. En genel manasıyla kutsalın tecrübesi şeklinde din, her dönemde bireyleri ve toplumları derinden etkileyen kurumlardan biri olmuştur. Dinler genelde tecrübe ve anlatım biçimi olarak akide, ibadet ve dini cemaat yani sosyolojik anlatım şeklinde tezahür etmekte ve varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmanın esas konusu ve amacı, din sosyolojisi perspektifinden hareketle dini anlatım biçimlerinden ibadetlerin sosyal boyutlarının dokümantasyon yöntemiyle ele alınıp analiz edilmesidir. Buna göre ibadetler, psikolojik etkileriyle birlikte İslâm toplumunun oluşmasında ve sürdürülmesinde sürekli olarak Allah'a teslimiyet, kardeşlik ve dayanışma, birbirini koruyup gözetme, hep birlikte sıkıntılara tahammül etme, kötülüklerden uzaklaşıp iyilik ortak paydasında buluşarak toplumsal paylaşmayı ve bütünleşmeyi gerçekleştirme gibi sosyal boyutları da insanlara kazandırmaktadır. Örneğin namaz ve oruç ibadeti, bireysel yönden kişiyi olgunlaştırmakla ve ahlâk kurallarına yönlendirmekle kalmamakta, toplumsal açıdan normlara, değerlere ve ahlâkî ilkelere uyumlu birlikte suç ve asayiş problemlerinin önlenmesine de katkı sunmaktadır. Aynı şekilde zekât da kişisel etkisinden öte, toplumsal aktörlerin hem servete hem alt gelir seviyesindeki insanlara bakışını olumlu yönde etkileyerek sosyo-ekonomik yardımlaşmaya neden olmaktadır. Dolayısıyla ibadetlerin sadece bireyleri yönlendirmekle kalmayıp, toplumsal hayatı da düzenlediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İbadet, Birey, Toplum, Sosyal Boyut.

Social Dimension of Prayers in Islam

Abstract

Institutions are corner stones of the social life. Religion is one of the basic institutions constituting a society. As the experience of holiness in general respect, religion has always become one of the institutions affecting individuals and societies the most. Religions, as a form of experience and expression, generally appear and continue in the form of belief, prayer and religious community, in other words, sociological expression. The main subject and purpose of this study is to discuss and analyze the social dimensions of prayers, which is one of the religious expressions, from the perspective of the sociology of religion by documentation method. In this regard, in forming and maintenance of Islamic society, prayers allow people to experience social dimensions, such as submission to Allah, brotherhood and cooperation, caring for each other, overcoming hardships together, realization of social sharing and integration by getting away from evil and meeting at the common ground of goodness by means of its psychological effects. Therefore, prayers do not only guide individuals but also organize social life. For example, salaah and fasting not only ripen the person individually and direct them to the rules of ethics, but also contribute to the prevention of crime and security problems as well as compliance with norms, values and moral principles in social terms. Likewise, zakat, beyond its personal influence, causes socio-economic solidarity by positively affecting the perception of social actors to both wealth and people with low income. Therefore, it is seen that prayers not only direct individuals but also regulate social life.

Keywords: Sociology of Religion, Prayer, Individual, Society, Social Dimension.

GİRİŞ

Dini yaşantı ve davranışın özü inançtır. Davranış ise, yaşanan psişik durumlar ile dışa akseden faaliyetlerdir. Sözlükte, *iş, çaba, gayret, fiil, çalışma*

anlamındaki “amel” kavramı, dini literatürde *davranış*’ın karşılığıdır ve “canlılardan kasıtlı olarak meydana gelen her türlü fiil”¹ biçiminde tanımlanabilir. Dolayısıyla sadece ibadetler değil, aslında insanın şuurlu bütün faaliyetleri bir ameldir.² Buna göre her dini davranışın gerisinde mutlaka Allah’a iman faktörü vardır. Bu yüzden insanüstü bir varlığa bağlanma, yönelme ihtiyacı şeklinde ortaya çıkan dini inanç, insan ruhunun en temel dinamiğidir. İnsan onunla kendini gerçekleştirir, hayatına bir anlam katar. Buna göre Allah’a ya da kutsal kabul edilen bir varlığa yaklaşmak ibadet olarak tanımlanır. O halde bireyin her hareketi, moral değerlerine, dinin amacına ters düşmüyorsa ibadettir. Bu yüzden oruç, hac, namaz, kurban vb. dini davranışlar ile ahlâkî nitelik taşıyan diğer davranışları birbirinden tam olarak ayırmak mümkün değildir.³ Örneğin Kur’an’da başta namaz olmak üzere diğer ibadetlerin kötülük ile fuhuştan insanları alıkoymaya ifade edilirken,⁴ bu ilişki açıkça görülebilmektedir.

Müslüman topluma mensup olabilmenin ilk şartı sosyalleşme sonrasında kazanılan şahadet ise, ikincisi kişinin namaz ile diğer ibadetleri öğrenmesi ve onları tatbik etmesidir. Bu uygulamaların temeli ise inanca dayanmaktadır.

1. İNANÇ-İBADET İLİŞKİSİ

Düşünce ve eylem hayatının birbirinden bütünüyle kopmasına veya ayrı kurumlaşmasına hiçbir zaman izin vermemiş olan İslâm’da⁵ ibadetler, Allah’a imandan sonraki halkayı oluşturur. Diğer bir ifadeyle inanç ve ibadet sistemlerinden meydana gelen din, en yalın haliyle Allah’a yaklaşımdır. İbadetsiz bir din görülmüş değildir. Dinin itikadi ve amelî yönüyle insana hitabı söz konusudur. İtikadi yapı çoğunlukla amelle birlikte zikredilmektedir.⁶ İman olmadan yapılan amel/ibadet ise, gösteriş ve nifak niteliği taşır. İbadet, imanın göstergesidir. İmanla temellenen dinde ahlâkî değerlerin yanı sıra ibadet de söz konusudur.⁷ Zira meyvesiz ve gölgesiz bir kuru ağaç misali, amelsiz iman anlamsız kalır. Buna göre ibadetler dinin amelî hükümleridir ve dinin dışı akseden davranış örüntüleri ve simgeleridir(şeâir).⁸

¹ Râğıb el-İsfehâni, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 728.

² Sema Yılmaz - Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dinî Davranışlar ve İnançla İlişkisi”, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 139-140.

³ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 179.

⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Ankebût 29/45.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 120.

⁶ Bk. ez-Zâriyât 51/56; el-Ankebût 29/2-3; el-Bakara 2/81-82, 277; el-Asr 103/1-3; el-Fetih 48/29.

⁷ Muhsin Demirci, *Nas-Olgü Bağlamında Kur’an’da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 59.

⁸ Mehmet Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İctihatlar* (Bursa: Emin Yayınları,

İbadet dini bir davranıştır. Bu davranışın oluşmasında psikolojik faktörler etkilidir. Bu açıdan ibadet, inanç ile iç içedir. İnanca ters düşen davranışlar arzu edilen davranışlar değildir. İnançla çelişen davranışlar, kişilik bütünlüğü açısından bakıldığında çatışmaya yol açar. Bir başka ifade ile ibadet inançla uygunluk göstermelidir. O halde, genel olarak kişinin ibadetlerine bakarak onun inancı hakkında bir hüküm verilebilir.⁹ Ancak, her ne şekilde oluşur veya algılanırsa algılandığı, dini inançlar iyice istikrar kazandığında davranışları/ibadetleri organize ederler. İbadetler dindar insanın en önemli davranışı olarak sadece Allah ile ve kendisiyle ilişkisini canlı tutmaz; diğer insanlarla ilişkisini de düzenlemektedir ki, ibadetlerin asıl amacı budur.¹⁰

Mutlak varlığa, yaratıcılığın, merhametine, lütfuna iman etmek; O'nu sevmeyi, O'na şükran duyguları içinde ibadet etmeyi gerektirir. İşte burada inanç önce, düşünce ve duygu sonra gelmektedir. Bu iç yaşayışların sırası değişse de neticede davranış olarak tezahür ederler. İnsan, düşüncesi ile doğruyla yanlışı, iyiyi kötüyü; duygusuyla korku ve emniyeti, sevgiyle nefreti; davranışlarıyla da duygu ve düşüncesini ifade etmektedir. Demek oluyor ki kişinin ibadeti, dini duygusunun, düşünce ve inancının davranışa dönüşmesidir. Sosyolojik bir perspektifle bakıldığında dinin, üç ana karakteristiğinin olduğu söylenebilir. Dini tecrübe ve anlatım biçimleri şeklinde de ifade edilebilecek olan bu hususlar; *inançlar*, *ibadetler* ile söz konusu *topluluğa mensup olma duygusudur*. Dolayısıyla din olarak sunulan bir sistem, bunlardan herhangi birisine sahip olmadığında muğlak bir görünüm sergileyecek ve büyük ölçüde din olma niteliğini elde edemeyecektir.¹¹ Başka bir ifadeyle dinin, insan hayatında inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutları çerçevesinde ortaya çıktığı¹² belirtiliyor olsa bile, ibadetler temelde, yukarıdaki üç karakteristik unsurdan dinin dışı akseden kısmını teşkil etmektedir. Buna göre dindar insanın fiil, eylem ve davranışlarına ibadet denilmektedir. Bu şekilde din bir tapınma olarak tarif edilmektedir. Tapınma insan hayatına bütünüyle nüfuz etmek isteyen dinin en temel ve gerçek anlatımıdır. Tapınma fiiliyatta dinle o kadar içten birleşmiştir ki, bu sonuncusunun onsuz yaşamaya devam edebilmesi

2012), 50.

⁹ Hâbil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1984), 25-26.

¹⁰ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Ahlak Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 11; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 249.

¹¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 51; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 46.

¹² Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktas, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 254-255; Hayati Hökelekli, "Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/248.

imkânsız gibidir.¹³ Zira dinler, mensuplarından beklenti içindedir. Örneğin Katolik ve Protestanlardan, düzenli olarak kutsal komünyon ayinine veya kudus ayinine katılmaları beklenir. Buna karşılık İslâm'da, Hristiyanlıkta bulunmayan, her Müslümanın hayatında bir kez hacca gitmesi gerektiği emri söz konusudur.¹⁴

İbadetler temelde bireye hitap eder ve yegâne otorite kabul edilen Allah için yapılır.¹⁵ Bu yönüyle ibadetler sübjektif özellik taşır. Bu sübjektif davranışlar topluma mal olması halinde objektifleşmektedir. Bu manada ibadetlerin birçok sosyal boyutu ve fonksiyonu vardır. Başka bir deyişle İslâm'da ibadetler öncelikle doğrudan bireye hitap ediyorsa da netice itibarıyla bireylerin müşterek kültür,¹⁶ değer, toplu icraat ve duygu yoğunluğu¹⁷ bakımından toplumsal yönünün daha ağır bastığı söylenebilir.

2. İBADETLERİN SOSYAL BOYUTU

Din duygusuyla ibadet ihtiyacı fitridir. Bu yüzden çeşitli dinler, insanın bu ihtiyacını karşılamaya yönelik değişik şekil ve biçimler öngörmüşlerdir. Öngörülen bu formlar, dinin ibadet ve merasimlerini oluşturur. Bu manada ibadet, isteyerek Allah'a yönelmek, tapmak, teslim olmak ve itaat etmektir. Allah'a ibadet, ferdi bir inanç saikiyle yapılıyorsa da onun sosyal bir tarafı her zaman buluna gelmiştir. Bununla birlikte eylemlerin daima sosyal bir boyutu, ferdi kuşatan bir yönü olsa da sorumluluğun genel olarak ferde ait olduğu da unutulmamalıdır. Dinî hayatın objektif yönünü oluşturan ameller, eğer iman çerçevesinde ve tüm benliğin içten katılımıyla gerçekleştirilmeyorsa, bu bir gösteriden ve gösteriştten ibaret kalır. Bundan da bireylerin benlikleriyle üyesi oldukları toplum olumsuz yönde etkilenir.¹⁸ Diğer bir deyişle, fert, ibadetlerini sırf Allah için yapıp başka bir amaç, hikmet aramasa da âlimlerin çoğu, insanlar tarafından bilinsin veya bilinmesin her bir ilâhî emrin mutlaka bir hikmet ve maslahatı bulunacağını söylemişlerdir.¹⁹ Dolayısıyla İslâm ibadet sisteminde de bireysel ve sosyal pek çok sınırlar saklıdır. Bu bakımdan herhangi bir emre muhatap olan kişinin, o emri bizzat tecrübe ederken ondaki maslahat ve faydaları, hangi amaçların gözetilmiş olabileceğini tefekkür etmesi, ondaki bireysel ve toplumsal hikmetleri anlamaya çalışması, işlevsellik itibarıyla insanı farklı şuur ve boyutlara taşıyabilir. İşte bu çalışma, dokümantasyon yöntemiyle bu durumların araştırılması ve anlaşılmasını

¹³ Wach, *Din Sosyolojisi*, 52.

¹⁴ Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", 253.

¹⁵ Vehbi Ünal, "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 359; bk. Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 39.

¹⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 29.

¹⁷ Vejdi Bilgin, "Dini Gruplar", ed. Kadir Canatan - Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 317.

¹⁸ Yılmaz - Karacoşkun, "Dinî Davranışlar ve İnançla İlişkisi", 147.

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "Namaz - Oruç", *İlmihal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006), 1/218.

amaç edinmiştir.

İbadetlerle ilgili bazı tasnifler yapılmıştır. Bunlar genellikle algılama ve öğrenmenin kolaylaştırılmasına yöneliktir. Buna göre ibadetleri, uygulama itibarıyla dört kısma ayırmak mümkündür. Bunlar; “iman, ihlas, niyet, tefekkür, marifet, sabır, takva gibi *kalbi ibadetler*; namaz, oruç, zikir, tesbih, tehlil, tekbir, tahmid, dua, ana-babaya iyilik, insanlara iyi muamele, sıla-i rahim gibi *beden ile yapılan ibadetler*; zekât, sadaka, yakınlarla, fakirlere yardım, infak gibi *mal ile yapılan ibadetler*; hacca gitmek, malı, canı ile cihat etmek gibi *hem mal ve hem de beden ile yapılan ibadetler*” dir.²⁰ Burada, söz konusu ibadetler arasından namazla oruç ve zekât ele alınmakta; hac ise, başka bir çalışmamızın konusu olduğu için burada üzerinde durulmamaktadır.

2.1. Namaz İbadetinin Sosyal Boyutu

Namaz, İslâm dininin temelidir ki, *tevhid inancı*, Müslümanlar tarafından namazla eyleme dönüştürülür. Zira İslâm kültürünün ve medeniyetinin temel belirleyici ilkesi *tevhiddir*. Eylemlerinin kaynağı tevhiddir. Namaz başta olmak üzere ibadetlerin en temel fonksiyonu, Allah ile kul arasında güçlü, sürekli bir diyalogun kurulmasını sağlamaktır. Bu manada bütün Müslümanlar, ister tek tek, isterse toplu olarak kılınsınlar, namaz, *tevhid inancı* ortak paydasından hareketle eylemde buldukları için evrensel bir ritüel ve sosyal bir boyuta sahiptir. Tevhid ilkesi, psiko-sosyal olarak namazla birlikte diğer bütün davranışlar sırasında Müslümanların aynı hissiyatı taşıdıklarını gösterir. Bu itibarla bir eylem olarak namaz, bilinçli bir Müslüman toplumun tecessüm etmiş hali olarak görülebilir. Namazın toplumsal boyut ve fonksiyonları ise şöyle sıralanabilir:

1. Namaz bireysel olarak veya topluca kılınabilmektedir ki, cemaatle kılınması dinin sosyal tezahürünün en belirgin örneklerindedir: “(Ya Rab!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”²¹ “Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.”²² âyetleri, dini hayat ile içtimai hayatı ayakta tutan esaslardır ki burada tekil değil, çoğul ifade kullanılmaktadır. Buradaki “biz” ifadesi ve cemaatle namaz davranışları bir sosyal grup ve sosyal kurum oluşturur.²³ İslâm’ın ilk günlerinden itibaren Fâtihâ sûresi, namazın cemaat halinde kılınmasını, Müslümanlara cemaat olmalarını işaret ederken; Peygamberimiz de namazın cemaatle kılınmasını teşvik edip, tek başına kılınandan derece farkı olduğunu açıklaması

²⁰ İsmail Karagöz, “İbadet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Haz. Fikret Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 251.

²¹ el-Fâtiha 1/5.

²² el-Bakara 2/43.

²³ Zeki Arslantürk, “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”, *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami - Tartışmalı ilmi Toplantı-*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 179.

bundandır.²⁴ Görüldüğü gibi, burada, Allah müminlerden, fert olarak değil gurup/cemaat olarak söz istiyor. Bu âyet, grup veya birlik olma fikrini, namaz kılan müminlerin zihniyetine hem teorik hem pratik olarak yerleştirmektedir; çünkü birlik olmak müşterek bir ruh, ortak kültür ve sosyo-dini bir misaka dayanır. Bu da *ıyyâke na'budu ve ıyyâke nestâinle* gerçekleşir. Bu ifadeleri söyleyen mü'minlerin, cemaat şuuruna ulaşmış olması gerekir.²⁵ Namazı ikame eden iki kişi veya daha fazlaysa, bu durumda cemaat fiili olarak teşekkül etmiş demektir. Artık onlar inançsızlardan bağımsız, işleri istişare eden, ortak karar alan ve uygulayan, birlikte mücadele eden, birbirlerine güvenen, kurşunla kaynatılmış yapılar gibi olan, iyiliği emreden, kötülüğü engelleyen bir cemaat²⁶ ve bir sırf dini gruptur.²⁷ Bir başka ifadeyle İslâm dini, topluluk, sosyal birlik ve iş birliği, grup ve ilişkililik dinidir. Bu dinin hedefi hak, özgürlük, adalet, eşitlik, saadet ve sosyal statüye²⁸ bağlı olmayan bir kurtuluştur. Hem de “ben”in kurtuluşu değil “biz”in kurtuluşudur. Tarih iyice göstermiştir ki, materyalist “ben”ci felsefeler insanı kurtuluşa götürememektedirler.²⁹

2. Namaz ve diğer dinî-ahlâkî emirler, toplumun bütünü ve özellikle dezavantajlı kesimiyle ilgilenmeyi gerektirmektedir. İbadetler vasıtasıyla din, kutsallık boyutu ile bireysel olduğu kadar kolektif ilişkileri de düzenler. Şöyle ki, bir gurup olarak inananlar, sosyolojik manada Allah'ı seven kişiler olarak O'nun direktiflerine uyup yasaklarından kaçınacaktır. Zira sahibini ahlâksızlık sayılan tutum ve davranışlardan uzaklaştırmayan namaz hem kişi hem de çevresi için faydadan halidir. Kur'an'da yetimi itip kakan, muhtaçları doyurmayan ve doyurmaya teşvik etmeyen, en küçük bir iyiliği ve yardımı esirgeyenler gaflet içinde ibadet edenler olarak, “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara*”³⁰ diye nitelendirilirken; bir hadiste ise, bir kısım kimselerin kıldıkları namazdan ellerine geçenin sadece uykusuzluk ve zahmet olduğu ifade edilerek eleştirildiğini, Müslüman kişilerin kendilerini arındırmakla birlikte çevresine de duyarlı olması gerektiğini görüyoruz.³¹ Diğer bir ifadeyle dinin sosyolojik anlamda varlığını sürdürebilmesi için³² söz konusu duyarlılığa sahip bir cemaatin varlığına ihtiyaç vardır. Konuyu bir şiirinde Yunus Emre de şöyle dile getirir: “*Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz*

²⁴ Ebü Abdilleh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (Şam: Dâru İbn-i Kesir, 2002), “Ezan”, 30; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003), “Salat”, 272.

²⁵ Hasan Büyür, *Namaz Bilinci* (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 129.

²⁶ Abdullah Yıldız, *Haydi Namaza* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 90-91.

²⁷ Bk. Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 36.

²⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/356.

²⁹ İzzetullah Radmeniş, *Namaz Ya Da Tevhid ve Şirk İdeolojisinin Savaşımı* (Ankara: Endişe Yayınları, 1992), 62-63.

³⁰ el-Mâûn 107/5.

³¹ İbn Mâce, Muhammed b. el-Kazvîni, *Sünen* (b.y.: Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003), “Siyam”, 21.

³² Arslantürk, “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”, 180.

değil/Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil."³³ Demek ki ibadet insanların gönüllerini yıkmayı değil, yıkılanları tamir etmeyi hatta tamire neden olacak yıkımlara yol açmamayı gerektirir.

3. Namaz kılan fertlerden meydana gelen toplum, ruhsal, bedensel yönden sağlıklı ve temiz bir toplumdur.³⁴ Bu toplum, her namaz vaktinde Allah'ın emrine gizli ve açık uyması gerektiği konusunda ahlâkî bir uygulamalı-eğitim görmekte³⁵ ve bir kontrol mekanizmasını sürekli olarak üretmektedir. Zira namaz kılan kimseler, günde en az beş kere iç dünyasını ve davranışlarını kötülükten arındırmış olmaktadır. Bu manada namaz ruhsal-ahlâkî yönden insanları kötü söz ve davranışlardan alıkoyan bir bekçi mesabesinde. Bir diğer deyişle namaz, fert ve toplumu küfür, şirk, nifak gibi eylemlerden uzaklaştırmakla kalmaz aynı zamanda gündelik hayatı iyilikler üzerine bina edip, kişileri salih ameller yapmaya yönelterek gündelik hayatı düzenlemiş olur. Böylece bir eylem biçimi olarak namaz mümini pasifize etmez, toplumsal olaylardan uzaklaştırmaz, tam aksine onu toplumun inançsızlıklarına, sapma, ifsat ve çözümlerine karşı mücadeleye sevk eder.³⁶

4. Namaz, sadece ruhu besleyen ahlâkî bir eğitim değil, bir nevi toplumsal yönüyle hıfzıssıhha eğitimidir. Abdest ve temizlik, namazın ön şartıdır. Namaza hazırlanmak için abdest almaya yönelen insanın önce her türlü pislikten ve necis şeylerden temizlenmesi gerekir. Bu, sadece abdest azalarını yıkamaktan ibaret maddi bir temizlik değil, aynı zamanda manevi kirlerden, isyanlardan arınmak ve vazgeçmek anlamına gelmektedir. Abdest de bizatihi maddi ve manevi temizlik anlamında ibadettir. Abdest almaya yönelen bir kimsenin kalbi aslında manevi pisliklerden temizlenmiş demektir ki, bu durum, "*herhangi bir yıkama faaliyetinde bulunmadan da Allah'ın arzu ettiği manevi temizliğe ulaşılabilmesi*" anlamına gelen "*teyemmüm*"de de görülmektedir.³⁷ Dolayısıyla namaza hazırlık yapan bir kimse, maddi-manevi kirlerden temizlenmiş olarak çevresine güven verir, kendisi de çevresine güvenir.

Temizliği ibadet için ön şart,³⁸ abdestle gusül için farz sayan,³⁹ yemekten önce ve sonra ellerin, ağzın yıkanmasını, sık sık boy abdesti alınmasını⁴⁰

³³ Yunus Emre Divanı, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 133.

³⁴ Muhammed el-Hatip, *Hayatın En Değerli Dakikaları Namaz* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 22.

³⁵ Ebü'l 'Alâ Mevdüdü, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. M. Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 4/228; Ebü'l-Hasen Ali Hasenî En-Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükün Namaz-Zekât-Oruç-Hac -Geçmiş Dinlerle Mukayeseli-*, çev. İsmet Ersöz (Konya: İslami Neşriyat, 1969), 63.

³⁶ Büyür, *Namaz Bilinci*, 42.

³⁷ Abdullah Yıldız, *Namaz Bir Tevhid Eylemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 67.

³⁸ Ali Bardakoğlu, "İslam Dini - Fıkıh - Temizlik", *İlmihal* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 1/181.

³⁹ el-Mâide 5/6.

⁴⁰ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (Riyad: Dârü'l-Hadara, 2015), "Et'ime", 39; Buhâri, "Gusl", 28, "Vudü" 34; Müslim, "Hayz", 81-83, 87.

isteyen İslâmın temizliğe verdiği önem, modern dünyada çok daha iyi anlaşılmalı. Bu manada abdestte dışarıyla en çok temas halinde bulunan eller, ağız, burun, yüz, kollar ve ayaklarını günde beş on defa yıkayan müminler topluluğu, maddi-manevi yönden temiz ve sağlıklı bir toplumdur. Bu toplumun fertleri, en az kendileri kadar diğerlerini de düşünen sorumluluk ve karakter sahibi insanlar olmaları nedeniyle toplumu ifsat edici cürümler işlemez, hiç kimseye zarar vermezler. Diğer taraftan namaz, vücudun bütün uzuvlarını harekete geçirerek bedensel sağlığı korur, kan dolaşımını hızlandırır, kasları çalıştırır, vücuda hareketlilik kazandırır, yani kısacası topluma hıfzıssıhha bilinci verir. Yani temizlik olmadan namaz olmayacağı gibi, fiziksel ve sosyal çabalar olmadan da manevi çabalar bir işe yaramaz. Netice itibariyle hıfzıssıhha olgusunu, İslâm fikir seviyesine yükseltiyor ve onu organik olarak ibadete/namazla bağlıyor.⁴¹ Zira “*Allah’ın en sevdiği kişiler ruhen ve bedenlen temizlenenlerdir.*”⁴² Dolayısıyla hem genel anlamda hem ibadet amaçlı temizlik İslâm’ın insanı maddi ve manevi yönleri ile bütün olarak ele alması ve bu hayatı düzene koymada insana yardımcı olmasının bir sonucudur. Zira din özü itibariyle hem manevi kirlerden arınma hem de insanı çevreleyen fiziki şartların da buna uygun olması gerektiğini söyler. Müslümanların sağlıklı ve güvenli bir toplum oluşturmasını, dini hayat için adeta ön şart mesabesinde gerekli gördüğü için İslâm, temizliği de dini mükellefiyet kapsamında görmüş, bu konuda ferde bir dizi ödev ve sorumluluklar yüklemiştir.⁴³

5. İbadetler vasıtasıyla cemaate ve mabede verilen önem, İslâm’ın toplumsal faaliyetler ve müşterek teşebbüslere verdiği önemi gösterir. Bu yüzden birlikte kılınan namaz menfi ferdiyeti ve ayrılığı onaylamaz. Bir başka deyişle hayat insanları birbirinden ayırır, ibadet ile cami ise onları defalarca bir araya getirip kaynaştırır. Bu manada cami aslında eşitlik, birlik, beraberlik ve iyi niyet okuludur. Onun bu toplumsal yönünü ya da toplumsallaştırma sürecini cuma namazı pekiştirmekte ve tamamlamaktadır.⁴⁴ Çünkü İslâm cemiyet dinidir. Cemaat ile namaz arasındaki sıkı ilişkiyi ve sosyal boyutu, tek başına kılınmayan cuma, bayram, cenaze, yağmur duası namazı daha iyi ortaya koymaktadır. Bundan dolayı İslâm, Müslümanlardan günde beş, haftada bir, bayram günleri senede iki ve bir kere Mekke’de dünya Müslümanlarının toplanmalarını istemiştir.⁴⁵ Başka bir deyişle cemaatle namaz, Müslümanlara sürekli olarak yalnız

⁴¹ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), 229-230; bk. Safvet Senih, *İbadetin Getirdikleri* (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), 77-89; Büyür, *Namaz Bilinci*, 49.

⁴² el-Bakara 2/222.

⁴³ Bardakoğlu, “İslam Dini - Fıkıh - Temizlik”, 1/181-182.

⁴⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 231; Muhammed Hamidullah, *İslam’a Giriş* (Ankara: Nur Yayınları, ts.), 102.

⁴⁵ Süleyman Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 83.

olmadıklarını, birbirleriyle kaynaşmış bir cemaatin üyesi olduğunu hatırlatır. Mahallesinde veya köyünde günde beş vakit cemaat halinde namaz kılarak bütünleşen Müslümanlar, cuma namazları için daha kalabalık ve daha büyük camilere giderek diğer Müslümanlarla tanışıp kaynaşır, fikir alış-verişinde bulunurlar. Bayram namazları, çok daha kalabalık Müslümanlar grubunu bir araya getirir. Bu namazlar, hac mevsiminde Kâbe’de kılınırsa bütün dünya Müslümanları bir araya gelerek, madden ve ruhen kaynaşarak tek bir yürek ve topluluk olurlar.⁴⁶

İslâm düşüncesinde, yeryüzünün tamamı “mescit” kabul edilmiş olmasına rağmen, belki de İslâm’da pratikliği, ekonomikliği ve temizliği vs. gibi nedenler yanında ibadet için ayrı ve özel mekânların oluşturulmasının fikri temelinde yatan en önemli husus “birlik” şuurudur. Zamanla dini ibadet ve davranışlar o dinin mensupları arasında bir ümmet kültürü meydana getirir. Din bu ümmet kültürü ile hayat bulur. Ana fikri, “ancak inananların kardeş olduğu” inancına dayanan Müslümanların birliği felsefesine giden yol buradan geçmektedir. İşte ibadet mekânlarının tesis ve teşekkülünde, Müslümanların bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak hareket etmeleri bundadır.

6. Cemaat halinde yaşamanın ilk örneği namazdır. Bu yüzden ibadetler ve özellikle namaz sadece kişiyi Allah’a yaklaştırmakla kalmaz, onu sosyalleştirerek toplumuna yabancılaşmasını önler ve namazlı fertlerden oluşan organik bir topluluk meydana getirir. Söz konusu bu fertler, toplumun temel taşıdır. Kültürün yeni kuşaklara aktarılmasını sağlayan sosyalleşme ise,⁴⁷ özellikle topluca yapılan ibadetler vasıtasıyla bireyin kimlik ve kişilik kazanmasına katkıda bulunur. Bu manada ibadetlerin sosyo-kültürel bir yönü, dolayısıyla da yerine getirdiği sosyal işlevleri söz konusudur.⁴⁸ Özellikle namaz ve hac, cemaatleşme unsurları taşıdıkları için insanın toplumda hemcinsleriyle irtibatını sağlamaktadır. Her ne kadar insan doğuştan sosyal bir varlık ise de onun kuvvetli bir sosyal kişilik ve karaktere sahip olması, ancak kendisini cemaatleştirmesiyle, yani çeşitli mesleki, dini ve kültürel müesseselerde aktif bir rol almasıyla mümkündür. İbadetlerle cemaatleşme bu açıdan oldukça dikkat çekicidir⁴⁹ ve Müslümanlar arasındaki ortak bilinci zinde tutması bakımından toplu ibadetlerin, ayrı ve özel bir önemi vardır.⁵⁰

7. İbadetler, Müslümanlara sosyo-politik birlik şuru ve bilinci kazandırmaktır. Buna göre İslâm bütün milletleri ve özelde de Müslümanları

⁴⁶ Yıldız, *Haydin Namaza*, 92.

⁴⁷ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 296.

⁴⁸ Hüseyin Certel, “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevi”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 155.

⁴⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 23.

⁵⁰ İsrail Balcı, *Hız Peygamber ve Namaz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 241.

Allah'a kulluk etrafında toplanmaya,⁵¹ birlik beraberlik olmaya teşvik etmektedir. Özellikle Müslümanların sosyal ve politik bir birlik kurmalarını ve bu çerçevede hareket etmelerini ister ki, “Şüphesiz Müminler birbirleriyle kardeşler...”⁵² âyetiyle, bütün Mü'minleri “din kardeşliği” çatısı altında birleştirmiş, birbirine kenetlemiştir. Mü'minlerden oluşturulan bu kardeşlik birliği içerisindeki sosyal farklılıklar ise, her çeşidiyle birbiriyle kaynaştırılır. Müminlerin, cemaatle namaz, hac ibadeti sayesinde teşkil ettikleri birlik tabloları, bütünleşmenin zirvesi ve canlı örnekleridirler. Dolayısıyla başka sosyo-politik güçlerin oyuncağı olmamak için Müslümanların kendi birlik-beraberliklerini oluşturmaları gerektiği ortaya çıkmaktadır: “*Toptan Allah'ın ipine sınıksız sarılın, ayrılmayın... Allah, kurtuluşa eresiniz diye size böylece âyetlerini açıklıyor.*”⁵³ Bunu namaz ibadetine uyarladığımızda, işte Müslümanları küçük çapta bu cemaatleştirme (cuma, cenaze, bayram vb.) özelliğinin hikmeti, onları daha büyük çapta sosyal, politik birlik ve güç oluşturmaya yöneliktir. Bunu hac ibadetine de görüyoruz. Bu açıdan hac namazdan daha önemli bir özelliğe sahiptir. Çünkü namaz Müslümanları, daha çok küçük yerleşim birimlerinde cemaatleştirirken, hac, dünya Müslümanlarını bir araya getirmektedir. Müslümanlar arasında maddi yardımlaşma müessesesi olan zekât-sadaka da sosyo-politik ve ekonomik birlik meydana getirmenin maddi ve manevi çimentosu işlevi görmektedir.⁵⁴

8. Namaz yalnızlık psikolojisinin de çaresidir. İnsanların birbirinden uzaklaşması, ilişkilerin ferdileşmesi⁵⁵ ve inancın bireysel bir meseleye dönüşmeye başlaması, modern toplumlarda gelenekleri yıpratmış ve bugünkü medeniyetin bir hastalığı olan yalnızlık hissi tezahür etmiştir. Gerçek şu ki, insanların birbirine duyduğu kalbi yakınlık ve buna duyulan ihtiyaç, yeri başka türlü doldurulamaz bir gerçekliktir. Duygusal olgunluğun en önemli emaresinin diğerine güvenmek ve onlara dayanmak olduğu malumdur. “Kişi ancak ötekine emniyet etmekle yalnızlığa tahammül edebilir, ötekinin daima verici ve kabul edici iyi bir anne imgesi halinde bilinçdışına nakşedildiği kişiler, yalnızlığa tahammül kapasiteleri en yüksek kişilerdir.”⁵⁶ Dolayısıyla namaz ister ferdi isterse cemaatle kılınsın, her iki durum da insanın yalnızlık hissini giderebilmektedir. Çünkü o, yalnız kılındığında da cemaatle kılındığı durumda da insanı hem Allah ile karşı karşıya getirmekle, hem de diğer insanlarla bir arada bulundurarak yalnızlık hissini giderir⁵⁷ ve güvene dayalı ilişkiler kurulmasını sağlar. Yani diğerlerine itimat güçlü bir insani ihtiyaçtır. Bu açıdan cemaatle kılınan namazın ırk,

⁵¹ Âl-i İmrân 3/64; Nedvi, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükün*, 62.

⁵² el-Hucurât 49/10.

⁵³ Âl-i İmrân 3/103; bk. el-Bakara 2/143.

⁵⁴ Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 21.

⁵⁵ Mustafa E. Erkal vd., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 40.

⁵⁶ Kemal Sayar, *Ruhun Labirentleri* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 47-48.

⁵⁷ Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 30.

renk, dil, sosyal zümre ve ülke ayrımı gözetmeksizin müminleri aynı safta toplaması ve kolektif şuuru pekiştirip zirveye taşınması açısından çok güçlü bir rol üstlendiği kuşkusuzdur.

9. Toplumdaki çekişme, çatışma ve huzursuzlukların sebebi manevi değer ölçülerinin önemini kaybederek yerini maddi değer ölçülerine terk etmesidir. Bunu dengede tutmanın yolu namaz-cami ve cemaattir. Burada çeşitli sınıflara ait fertlerin, eşit ve omuz omuza aynı haklara sahip olarak ibadet etmeleri ve Allah'ın aralarında kimi sevip kimden memnun olduğunu bilmemeleri, Yaratıcı karşısında sahip oldukları dünyevi üstünlüklerinin, hiçbir mana taşımayıp, hiçbir şey ifade etmediği düşüncesini onlarda uyandırır. Dolayısıyla bu dinamiklerle toplumsallaşan, eğitim sürecinden geçirilen üst sınıflar mağrur olmayıp tevazu ile hareket ederken, alt sınıflar da *değer eksikliği* veya *değersizlik* duygusundan kurtulup şahsiyet sahibi olma ortak paydasında buluşmanın sevincini duyarlar. Başka bir ifadeyle, toplumda herkese düşman olan insanlar değil de aynı değer ölçüleri etrafında toplanan, onlara ulaşmayı kendilerine hedef edinen kimseler, günbegün birbirine daha çok yaklaşarak, kaynaşarak yekvücut hale gelirler.⁵⁸ Bu durumda artık ne aydın-halk, ne fakir-zengin, ne amir-memur, ne işçi-işveren, ne yaşlı-genç, ne kadın-erkek vb. çatışması ve memnuniyetsizliği yaşanacaktır. Böylece bu sınıflar arasında birbirine doğru başlayan bir akış, cemiyetin bütünleşmesini sağlayacaktır. Bu davranış birlikteliğini, camiden başka hiçbir müessesede bu kadar çeşitli yaş, derece, meslek ve renkteki kimseler arasında sürekli olarak görmek olası değildir. Bu da haksızlığın, iltimasın, adam kayırmaların mevzubahis olmaması, aksine insanların yaşadıkları toplumda istidat, kabiliyet ve faziletlerine göre değer kazanmaları, başka bir deyişle "*adama göre iş değil, işe göre adam*"⁵⁹ prensibinin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

10. Cami ve cemaate devam eden kadın ve erkekler, toplumsal hayattaki kadın-erkek münasebetlerinde şiddet, kavga ve hak ihlali olamayacağı gibi "*Sizin en hayırlınız aile, çoluk çocuklarına en hayırlı olanınızdır.*"⁶⁰ ölçüsüyle hareket ederek, ailenin esası durumunda olan kadın ile erkek arasındaki münasebetleri tanzim ederler. Böylece ebeveynler birbirlerine sevgi ve saygı gösterir, çocuklarına örnek olurlar ve aile, bütünüyle sağlam temeller üzerine kurulmuş olur. Sosyoloji literatüründe ailenin en önemli fonksiyonlarından birisi bireyleri topluma hazırlaması yani sosyalleştirmesidir. Eğer bireyler, aileden ve aile eğitiminden yoksun olarak yetişmemişse toplumsal yönden uyumsuzluklara ve suça eğilimli olmazlar.

⁵⁸ Muhammed Hamidüllâh, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 2/733.

⁵⁹ Ali Murat Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 96.

⁶⁰ Tirmîzî, "Radâ", 11.

Yani ailenin sağlam temeller üzerine kurulması toplumsal yozlaşmayı da önlemektedir. Dolayısıyla en küçük toplumsal birlik,⁶¹ kendi içinde yapılaşmış, düzenlenmiş bir toplumsal etkileşimler bütünü⁶² olan ailenin sağlamlığı ve güçlülüğü ailelerin toplamı, bütünü demek olan milletin de sağlamlığını, güçlülüğünü doğuracaktır.

11. Camiye-cemaate ibadet için sürekli gidip-gelmeler, kişisel ve toplumsal murakabe açısından son derece önemlidir. Çünkü bu işler yapılırken hiçbir kimsenin zoru, gözetimi olmadan uygulanan kurallar, Müslümanların ruhunda kanun ve nizamlara hiçbir dış baskı olmadan, kendiliklerinden uymak ve işlerinde kimsenin gözetimi, denetimi olmaksızın gevşeklik, kaytarma göstermeksizin çalışma alışkanlığı ve üstünlüğünü temin eder. Zira Müslümanlar hangi iş olursa olsun o işi, polis, jandarma, bekçi vb. kişilerin zoru ve baskısı ile değil, sırf yaratıcısının hoşnutluğunu kazanma duygusuyla yapar. Bu duyguya gerçek manada sahip olan kimseler ise, daima toplumsal normlar ve değerlere uygun davranırlar. Sosyo-dini, ekonomik, siyasal, ahlâkî kurallar ve prensiplere uygun davranmayarak suç işlemez ve bu suretle kendilerine, üyesi oldukları gruba ve topluma zarar vermiş olmazlar. Bu da ibadet vasıtasıyla toplumsal bütünleşmenin en üst sevide sağlandığını gösterir.

12. Camiye-cemaate gidip-gelenler, daha ilk adımla ibadeti başlatmış olmaktadır ki, bu durum, evden veya iş yerinden ibadet için camiye gidip-gelirken yollarda her türlü aşırılık ve hafiflikten uzak,⁶³ vakur bir şekilde gidilip gelinmesini sağlayacaktır. En az günde beş defa tekrarlanan bu eylem, belirtilen esaslardan dolayı bir sokak veya yol adabı, davranışı/alışkanlığı haline gelecek, herkesin psikolojisinde ayrı ayrı yerleşecek, böylece toplumda bir sokak terbiyesi, kültürü doğup gelişecektir. Zira yolda yürümek, karşıdan karşıya geçmek, araçlarla seyretmek, trafik kurallarına riayet etmek suretiyle kazaları önlemek bir düzen intizam, bir adap,⁶⁴ kültür ve incelik işidir. Bu yüzdendir ki, insanlara zahmet veren şeyi yoldan kaldırmak imandan kabul edilmiştir.⁶⁵ Hadiste belirtildiği gibi, yolun hakkını vermek de bu olsa gerektir. Bunun sonucu olarak da kim olursa olsun, nereye giderse gitsin herkes adeta mabette yürürmüşçesine sessiz sedasız, her türlü gürültü-patırtıdan uzak, yoluna devam edecek ve çevreye rahatsızlık vermeyecektir. Günümüz modern toplumunun bireyselleşmiş,⁶⁶ bencil, seküler, ölümle yüzleşemeyen,⁶⁷ özellikle de yüksek egzoz ve müzik sesiyle

⁶¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 21; Aydın, *Güncel Kültürel Kavramlar*, 26.

⁶² Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 75.

⁶³ el-Furkân 25/63.

⁶⁴ Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2011), 20.

⁶⁵ Müslim, "İmân", 60.

⁶⁶ Bk. Nedim Öz, *Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din Sosyolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 120-125.

⁶⁷ Sayar, *Ruhun Labirentleri*, 98.

çevreye rahatsızlık veren tahripkâr insanı göz önüne getirildiğinde bu durum, daha bir netlik ve önem kazanmaktadır.

13. İbadetler, bir Müslümanın günlük, haftalık, aylık ve yıllık olarak yapmak zorunda olduğu eylemler şeklinde belirlenmiştir. Bu manada her bir ibadetin belirli bir zamanda yapılması ve özellikle sabah namazının güneş doğmadan önce icra edilmesi,⁶⁸ toplumda hayatın en az iki buçuk-üç saat önce başlayacağı anlamına gelmektedir. Bu zaman farkı, totalde düşünüldüğünde, tahminlerin üstünde büyük bir yekûn meydana getirir. Bu da çalışma ve iş hayatı ile sosyo-ekonomik, kültürel hayatın ilerlemesi ve kalkınması açısından büyük avantajlar sağlar. Biliyoruz ki, toplumdaki her bir fert hem tüketici hem de üretici durumundadır. Eğer üretmeden tüketiyorsa veya tüketiciliği üreticiliğinden fazla ise, o fertlerden oluşan toplumun ömrü mevcut kaynaklarla sınırlıdır. Ancak, varlığını sürdürebilmesi için üretim ve tüketimin en az birbirine eşit olması gerekirken; asıl ilerleme ve kalkınma, ferdin üreticiliğinin tüketim oranına farkının artmasıyla mümkündür. Bunun için zaman, enerji, sıhhat vb. hususları verimli şekilde değerlendirmek,⁶⁹ günün stres ve yorgunluğunun bastırıldığı geceyi erken başlatmak suretiyle erken yatıp erkenden kalmak gerekmektedir. Böylece erken yatıp erken kalkan ve güne erken saatlerde başlayan fertler, zihnen ve bedenen dinç olarak güne başlayıp işe geleceklelerinden dikkatsizlik, iş kazaları, randımanın düşmesi vb. menfi durumlarla karşılaşmayacağı gibi, en yüksek performansı ortaya koyacaklardır. Buradaki randıman ve “çalışkanlık, sırf ferdi tatmin gayesinden değil, aynı zamanda cemiyet uğruna fedakârlık yapmak gibi manevi bir gayeden kuvvet aldığı için, bıkkınlık hududu olmayan bir teşvik edici gücün etkisine tabi”⁷⁰ olmaktadır.

14. Namaz başta olmak üzere hemen bütün ibadet şekillerinin değişmez iki şartı vardır. Birisi, ibadetin içinde geçtiği zaman, diğeri ise ibadetin içinde yapıldığı mekândır. Bu iki şartın, yani zaman ve mekânın insanı ekonomik yapmada önemi çok büyüktür. Çünkü bütün ekonomik hesaplamalar zaman ve mekâna bağlı olarak yapılır. Namaz da en az günde beş defa eda edilmekle insana zaman ile mekânın önemini her gün hatırlatmakta, insanın bu durumun şuurunda olmasını istemektedir. Zaman ve mekân israfı telafisi mümkün olmayan en önemli iki israf çeşididir.⁷¹ Bütün ibadetler ve namaz sayesinde israftan kaçınan, ekonomik davranmaya alıştırılan Müslümanlar, bir de cuma namazının edasından sonra üretime koşmaları teşvik edilmekte⁷² ve bu davranışı bütün bir toplumda yaygın hale getirmeleri

⁶⁸ en-Nisâ 4/203.

⁶⁹ Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 20-25.

⁷⁰ Amiran Kurtkan, *Türk Milletinin Manevi Değerleri* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2000), 65.

⁷¹ Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 38-39.

⁷² Âdem Esen, “İnsanın Mala Rağbeti ve İbadet Vaktinde Alış-Veriş”, *İktisat ve Din*, ed. Mustafa Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 230.

istenmektedir. Aksi takdirde ziyan söz konusudur. *“Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak inanıp yararlı iş işleyenler, birbirlerine gerçeği tavsiye edenler ve sabırlı olmayı tavsiye edenler bunun dışındadır.”*⁷³

15. Cemaatle kılınan namazlar bir imam önderliğinde icra edilmektedir. Müslümanların imama tabi olmaları, safların düzgün tutulması, ortaklaşa yapılan hareketlerin tam bir disiplin halinde tertibe, nizama sadık kalınarak icra edilmesi, hem ruhi-bireysel hem de toplumsal bakımdan önem taşır. Bu hareket birlikteliği, birliği ve beraberliği sembolize eder. Müslümanların böyle bedenlen bir arada toplanmaları ruhen, kalben, fikren, itikaden ve amelen birbirine kaynamış ve yekpare bir kitle haline gelmiş olmalarının işareti sayılır. İmamın tekbirleri ile topluca hareket edilmesi, temelinde ferdi irade ve şuurun etkin olduğu ma’şeri irade, vicdan ve şuurun en somut göstergesidir. Bu imamlık fikri, bütün işlerinde Müslümanlara bir idarecinin bulunmasının gerekliliğini ilham eder. Müslümanlar siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve cihatla ilgili işlerinde yöneticiliği ihmal ettikleri takdirde bütün işlerinde aksamalar baş gösterir; çünkü zulmü önlemek, adaleti yaymak, dini vecibeleri yerine getirmek, Allah yolunda cihat gibi bütün faaliyetler durur. Dinde sadece, fertle ilgili farzlar kalır. Bu durum aynen, münferit şahısların cemaatsiz ve imamsız kaldıkları namaza benzer.⁷⁴ Diğer taraftan imam önderliğinde camide ve ibadet sırasında sağlanan disiplin cami dışında da sürdürülür. Zengin-fakir, amir-memur, kuvvetli-zayıf, ihtiyar-geç, kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın herkesin saflarda eşit olarak yer almaları, İslâm’daki mutlak eşitliği, hiçbir kimseye hiçbir imtiyazın verilmediğini, insan olarak herkese aynı gözle bakıldığını ifade eder. Aynı eşitliğe oruç tutmada, mali durumun müsait olması halinde zekâtta hem mali hem de sıhhi vaziyetin elverişli olması halinde hacca da rastlanır. Dolayısıyla İslâm dininin tevhide, hürriyete ve adalete herkes için önem verdiği⁷⁵ görülmektedir.

2.2. Zekât İbadetinin Sosyal Boyutu

Zekât da sırf Allah rızası için yapılması gereken mali bir ibadettir ve sosyal yönü daha ön planda gözükmektedir. Onun da toplumsal boyut ve fonksiyonları şöyle sıralanabilir:

1. İslâmî toplumun oluşturulması aşamalarında önce namaz kılınması emredilmiş, sonra da infak talebi gelmiştir. Artık namaz ve infak emirleri, müminlerin hayatında pratik iki gerçek olarak ortaya çıkınca ya da niteliklerinden ikisi haline gelince -zor ve sıkıntılı anlarda sabretmek ve ahitlere vefa göstermek niteliklerini de kazandıktan sonra- zekât farz kılınmıştır.⁷⁶ Bu teşri ve tedrici süreçte Allah’a imanla (tevhit) birlikte başkaları ile olan ilişkilerinde maddi sebepleri aşan mü’min, daha işin

⁷³ el-Asr 103/1-3.

⁷⁴ Hasan Turabi, *Namaz*, çev. Saim Eminoğlu (İstanbul: Risale Yayınları, 1987), 142.

⁷⁵ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 84.

⁷⁶ el-Bakara 2/177.

başında, başkalarına bakışı ve onlara davranışı noktasında materyalist ve bencil bir kişi olmanın ötesinde sosyal ve insani bağlardan etkilenen bir kişi haline getirilmiş olmaktadır.⁷⁷ Bu durum önce, namazla birlikte topluma örnek olan Peygamber'e emredilirken; daha sonra, kamu menfaati ya da kamuya yönelik hayır yolunda infak yapılması, ümmet ve toplum arasında yer alan ihtiyaç sahiplerinin bir hakkı ve mal sahiplerinin de bir görevi olarak belirlenmiştir.⁷⁸ Bu yüzden iman bir istek ve irade işidir ve İslâm, mü'minin zorlanarak iş yapan değil irade sahibi, isteyerek yapan bir kişi olarak kalmasını ister. Bütün emir ve ibadetlerde durum aynıdır.

2. Sosyal bir hareket olarak İslâmın ilanı, zekât ile ortaya çıkmıştır. Bir uygulama biçimi olarak zekât, sosyo-dini ve ekonomik düzenin bir parçasıdır. Bu manada zekât, kasalarla beraber inancı, yani gönülleri de ilgilendirir. Diğer bir deyişle üst seviyelerden akan zekât, muazzam bir kıymetler nehridir. Aynı zamanda insandan insana, kalpten kalbe kurulan şefkat ve yardımlaşma ruhudur. Zekât yoksulların sefaletini ve zenginlerin kayıtsızlığını bertaraf eder; insanlar arasında maddi farkları azaltır ve insanları birbirine yaklaştırıp kaynaştırır. İslâm'ın gayesi zenginliği kaldırıp yok etmek değil, fakirliği bertaraf etmektir. Bu yüzden zekât müessesesinde oran ve sayıdan daha fazla önemli olan husus, yardımlaşma prensibidir. Mühim olan, toplumda zengin tabakanın yoksul tabakaya karşı mükellefiyetinin bulunduğu ve bunu yerine getirmesi gerektiği prensibidir.⁷⁹ Bu yüzden İslâm'daki sosyal dayanışma ve yardımlaşma sisteminin bir bölümünü zekât oluşturmaktadır. "Zekâtın oluşturduğu sosyal dayanışma fakir, kimsesiz, muhtaç, yetim, yolda kalmış, borçlu gibi her sınıfı kapsayacak kadar geniştir."⁸⁰ Bu dayanışmanın, en azından fakirlerin temel ihtiyaçlarına yetecek düzeyde olduğu ifade edilebilir.

3. Toplumsal boyut ve mali yükümlülük açısından değerlendirildiğinde zekât, bir yönüyle kardeşlik diğer yönüyle paylaşma duygularını geliştirir. Zengin mü'min, zekâtını verdiği zaman mü'min kardeşi ile servetini paylaşmanın hazzını ve güzelliğini birlikte yaşar. Zira bu eylemini inanarak ve bilinçle yapmaktadır. Söz konusu eylem, dünyada ve ahirette ona ecir kazandıracak ve Hz. Peygamber'in deyişiyle de "delil" olacaktır. Aynı zamanda bu paydan yararlanan ihtiyaç sahiplerinin yaşadıkları memnuniyet ve sevinç, verenlerin gönlünde apayrı bir huzura ve genişliğe dönüşür. Bu mana da zekât, hangi toplumda tam olarak verilmişse orada denge hâkim olmuş ve buna bağlı olarak sükûnet egemen olmuştur. Çünkü zengin ile fakir çatışma halinde yaşamamaktadır. Zengin fakiri, fakir de zengini kardeşi

⁷⁷ Muhammed el-Behiy, *Kur'an ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 22.

⁷⁸ el-En'âm 6/141; Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 91.

⁷⁹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 232-235.

⁸⁰ Mehmet Erkal, "Zekât", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977), 523.

kabul etmekte; biri diğere kem gözle ve düşmanca bir tavırla bakmadığı için, yoksul zengin malına zarar vermezken, zengin de ekonomik olarak onu desteklemektedir. Nihayet, böyle bir toplumsal ortamda ne hırsızlık, dolandırıcılık, kapkaç ve gasp gibi kötü yollara başvurmayla gerek duyulacaktır ne de diğere bir kısım mali suçlarla ilgili olaylar olacaktır. Belki de bu tür suç eylemleri zamanla azalır yok olur⁸¹ ve böylece toplumsal huzur da sağlanmış olur.

4. Zekât müminleri, harcamaya alıştırdığı için kendileri kadar, diğere ihtiyaç sahiplerini de düşünürler. Bu düşünce ise amir-memur, işçi-işveren, zengin-fakir, kadın-erkek vb. çatışması ve kavgasını önler, toplumda sınıf mücadelesine dayalı sosyal patlamalar baş göstermez. Zekât bu olumsuzlukları engelleyen bir malî politika, bir emniyet supabıdır. O bakımdan hadiste malların zekâtla korunması tavsiye edilmektedir.⁸² Bu malî politikayla ‘ben’ duygusu, artık ‘biz’ duygusuna dönüşmeye başlar. “Biz” duygusuna sahip olan kişiler ise, bencillik,⁸³ pintilik ve cimrilik gibi olumsuzluklardan uzak bir gündelik hayat yaşarlar. Dolayısıyla bu kişiler zekât dışında da gerektiğinde mali yardımlarda bulunur. Böylece kendi malından bizzat fedakârlık yapmak suretiyle sevap kazanmaya çalışan kimseler, başkalarının malını haksız yollarla asla elde etmeye kalkışmaz. Kendi malından fedakârlık yapma süreci ve eğitimi, zekât sayesinde kişiyi en üst seviyede empatik yapmaya ve toplumdaki ihtiyaç sahiplerine yönelmeye sevk eder.⁸⁴

5. Zekâtı vermek almaktan daha makbuldür. İslâmî inanışa göre “daha hayırlı” olabilmek için “veren el” derecesine, yani zekât verecek seviyeye gelmek gerekir ki, bu bir şükran vesilesi olarak Müslümana daima mutluluk verir. Bu duygu ve inançla çok çalışarak ifa edilen, kişileri stokçuluktan kurtarıp yatırım yapmaya sevk eden zekât, “günümüzdeki sistemlerin (risk) tehlike olarak gördüğü olaylara insani çözümler bulması yanında, istihdam hacmini genişletmesi, adil servet dağılımına yardımcı olması, yatırımları teşvik etmesi yönüyle sosyal dayanışmayı temin eden ve bu yolla sosyal güvenlik kurumlarına büyük ölçüde ihtiyaç bırakmayan bir müessesedir.”⁸⁵ Diğere bir ifadeyle Müslümanın parasını, malını çalıştırması/işletmesi ve kazanç sağlaması istenir. Böylece ekonomik hayatta büyük bir hareketlilik meydana getirerek ölü yatırımlar önlenmiş olur.⁸⁶ Bu durum hem kişinin alım-satım gücünü hem imkânı kısıtlı olanların alım gücünü artıracığından,

⁸¹ Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/460; Mehmet Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (Nisan 2000), 26.

⁸² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Mû'cemu'l-Evsât* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995), 2/274.

⁸³ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 24.

⁸⁴ Görmez vd., *Hadislerle İslam*, 2/458; Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 32-33.

⁸⁵ Faruk Beşer, *İslam'da Sosyal Güvenlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 105.

⁸⁶ Y. Vehbi Yavuz, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), “Zekât”, 4/269.

üretim yapan mal-mülk sahiplerinin mallarının tüketimine de etki etmek suretiyle ekonominin canlanmasına katkıda bulunur. Başka bir deyişle zekâtın verilen miktar aslında fazlasıyla geri dönmektedir denilebilir.

6. Zekât, kulu Allah'a, sadece ruhi bakımdan değil maddi olarak da yaklaştırır. Belki de Allah'a yaklaşma olgusu, esasen mali ibadetlerle, toplumun maddi ve ekonomik yapısını güçlendiren sosyal güvenlik⁸⁷ emirlerini yerine getirmekle olur. Dolayısıyla iman ve ibadet olarak dini hayatın iktisadi hayatta, iktisadi hayatın da dini hayatta etkisi söz konusudur. Bu yüzdendir ki, toplumun dezavantajlı kesimlerine yapılan yardımlar, dini bir içerik ve bir dindarlık özelliği taşıırken, öte yandan devletin ulaşamadığı ihtiyaç sahiplerine ulaşarak kardeşlik duygularını besler ve toplumda sosyal dayanışmayı güçlendirir:⁸⁸ *"... Esas takva Allah'a ve ahiret gününe inanan, ... sevdiği malını akrabaya, fakirlere, yolculara, isteyenlere, kölelere verenlerin; namazlarını kılan, zekâtlarını veren, sözleşince sözünde duran, sıkıntılı anlarında, zorda ve darda kalınca, savaş esnasında sabredenlerin yaptıkları işlerdir. İşte gerçekten doğru kimseler bunlardır. Allah'tan sakınan takva sahipleri de bunlardır."*⁸⁹

7. Zekât toplumda bir orta sınıf oluşmasını sağlar. Bu, toplumsal yapı açısından büyük bir önem arz eder. Çünkü orta sınıf, toplumdan topluma değişse bile yaşam standartlarına göre orta gelir düzeyine sahip, sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan yoksul halk kesiminin üzerinde, üst gelir gruplarının ise altında yer alan geniş bir kesimi ifade eder.⁹⁰ Bu da her yıl verilen zekât sayesinde, fakirlerle muhtaçların sayısında azalmayı, zenginlerin sayısında da artışa neden olarak orta sınıfın oluşmasını ve toplumda dengeyi⁹¹ meydana getirir. Toplumsal tabakalaşma açısından modern toplumlarda en kalabalık sosyal sınıf, hareketliliğe izin veren orta sınıftır. Bu modelde kişinin toplumsal yapıdaki yeri doğuştan değil, sonradan kazandığı statülerle belirlenir.⁹² Yeteneğine ve başarısına göre kişi, alt sınıflardan üst sınıflara doğru çıkabilir ya da kendi sınıfı içinde yer değiştirebilir. Zekât müessesesi tarafından sağlanan bu toplumsal hareketlilik ile her yıl toplumda büyük bir rahatlama kaydedilmiş olur. Böylece toplumda sosyal dayanışma, birlik ve beraberlik duyguları gelişir, ilişkiler de sağlıklı bir şekilde sürdürülür.

8. Zekât ve sadaka insanı çalışmaya, ekonomik olmaya iten iki manevi

⁸⁷ Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 104.

⁸⁸ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/197.

⁸⁹ el-Bakara 2/177; bk. S. Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 85-86.

⁹⁰ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992), 273.

⁹¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 241; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Sosyal Dayanışma* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976), 153.

⁹² Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum/Sosyolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 97.

kuvvettir. Biliyoruz ki insan üretici-tüketici, pazarlayıcı, işçi-işveren vs. olarak ekonomik olgunun merkezinde yer alır. Başka bir ifadeyle İslâm ekonomisinde düşünülen insan tipolojisi, sırf maddi güdülerle ve ihtiyaçlarla davranışlarını düzenleyen/değerlendiren bir iktisadi-adam “homo-economicus” değil, insanın aslında menfaatini seven bir fitratta yaratıldığı kabul edilmekle birlikte o, “Allah’ın ipine sımsıkı sarılıp, ayrılmayan”⁹³ bir insandır.⁹⁴ O, davranışlarının merkezine ahlâkîliği yerleştirip, bilgisini arttırarak, dünyevi sahada geçimini temin için fitri ve kazanılmış kabiliyetine en uygun mesleği seçmeğe çalışan insandır. Bu bakımdan İslâm’da ekonomi, basit bir insan-tabiat münasebeti olmayıp, Allah-insan-tabiat münasebetini içerir ki, insan ekonomide sadece fiziki ihtiyaçları ile rol oynamaz, aynı zamanda manevi ihtiyaçları ile de rol oynar. Ekonomik faaliyetler nasıl ki Allah-insan-tabiat münasebetiyle bir zaman ve mekânda gerçekleşiyor, kazanç elde ediliyorsa, hemen hemen bütün ibadet şekillerinin de değişmez iki şartı budur. Bu iki şartın, insanı ekonomiye yönlendirmede önemi çok büyüktür. Çünkü zekât, özellikle namaz ve diğer ibadetlerle birlikte insana daima zaman ile mekânın önemini hatırlatmakta ve insanın onun şuurunda olmasını istemektedir. Bütün ekonomik hesaplamalar bu şartlara bağlı olarak yapıldığı için israftan kaçınmak, ölçülü ve dengeli olmak suretiyle infakta bulunma arzusu, hem Allah önünde ona manevi bir zevk, hem insanlar önünde manevi bir zevk verdiği gibi, ekonomiyi de dinamik tutar, çünkü bu şekilde şuurlu bir kişi daima kazanmak için çalışacak ve harcamada bulunacaktır.⁹⁵ Yani insan zekât vermekle Allah’a karşı görevini yapmış olurken, öbür taraftan iktisadi hayatın canlılığı, iş gücü kalitesinin artması, sosyal çalkantıların durulması, insanlar arasında dayanışmaya bağlı tatlı bir yaşayışın kurulmasına katkı vermiş olacaktır.⁹⁶

2.3. Oruç İbadetinin Sosyal Boyutu

Oruç’un toplumsal boyut ve fonksiyonları şu şekilde sıralanabilir:

1. Oruç ibadeti, Allah’a teslimiyetle birlikte genel olarak hayır için infak yoluyla toplumdaki zayıf ve düşkünlere yardımcı olmak, toplumun birbirine kenetlenmesini korumayı amaç edinmiştir. Dolayısıyla oruç iman yolunda sabırla tahammülle katlanmayı ve kenetlenmeyi bir alışkanlık haline getirmeyi hedeflemektedir. Buna göre zekât gibi oruç da aynı gayeyi hedef almaktadır. Bu da toplumu dağılmaktan ve fertlerin birbirleriyle olan kardeşlik bağlarının çözülmekten uzak kalmasıdır. Söz konusu bu bağlar toplumun üyelerini, kinden arındırmak, bencillik ya da nefisteki maddîliğin kaynaşmalarından temizlemek ile olur. Bu da başkasına vermek, başkaları ile yardımlaşmak yoluyla zekât ve aynı zamanda maddi menfaatlerden mahrum

⁹³ Âl-i İmrân 3/103-109.

⁹⁴ Sebahattin Zaim, “Ekonomik Hayatta Müslümanın Tutum ve Davranışı”, *Çerçeve* 5/18 (1996), 34.

⁹⁵ Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 38-40.

⁹⁶ Senih, *İbadetin Getirdikleri*, 151.

kalmaya tahammülle alışkanlık sağlamak yoluyla oruç sayesinde gerçekleşir.⁹⁷ Böylece bireysel gibi görünen orucun sosyal yönü ve etkileri⁹⁸ gündelik hayatta sorumluluk bilincinde kendini gösterir. Bu bilinç insanın Allah başta olmak üzere, kendisi, ailesi ve içinde yaşadığı toplumun üyeleriyle birlikte çevreye, bütün varlıklara karşı sorumlu olduğunu kavramasına ve gereğini yerine getirmesine yardımcı olur.

2. Oruç Müslümanlar için her zaman ve mekânda, birlik ve beraberliğin bir tezahürüdür. Bu yüzden dini tutum ve davranışların taklit, sosyal öğrenmeler yoluyla kazanılarak, küçük yaşlardan itibaren, bireyler için sosyo-dini *norm* haline gelmesi, sosyal etki sonucu kişilerde ait olduğu gruba ve topluma uyma davranışı gösterir. Bu uyma davranışı, ortak değer ve normları benimseyerek bireylerin birbirlerine benzemelerini ve sosyal davranış istikrarını meydana getirir.⁹⁹ Oruç ibadetine, ihlal edilmesi durumunda halkın gösterdiği tepkiye bu perspektiften bakmalıdır. Orucun ihlalinin toplumun iç dayanışmasının (tesanüt) bir zedelenmesi olarak görülüyor ve hissediliyor olması bundandır. Bununla birlikte, oruç tutmak, İslâm'da sırf dini bir husus ve dolayısıyla herkesin şahsi bir meselesi olmayıp, aynı zamanda sosyal bir mükellefiyettir.¹⁰⁰ Bu yüzden şahsi olarak eda edilen oruç, kişiye sağladığı kazançlarla birlikte onu topluma ve diğer insanların sosyal sorunlarıyla ilgilenmeye, onları çözüme kavuşturmaya yönlendirir. Bu manada mütemediyen sahuru, iftarı, gecenin aynı saatlerinde evlerde yanan ışıkların bireylere ve oradan topluma verdiği aydınlanmayı, beş vakit ezanla birlikte namazı, mukabeleyi; öte yandan suyu ve susuzluğu, açlığı, aç ve açıkları, ekmeği, aşı ve diğer nimetleri bütünlük içerisinde tefekkür ettiğimizde ortaya çıkan sonuç, insani ve vicdani yaşantıdır, birlik ve bütünlüktür.

3. Bir ibadet olarak oruç, nefsi; yemekten, içmekten ve karı-koca münasebetlerinden değişik zaman dilimlerinde ve gün boyunca men eden, uzak tutan terbiyevi tedbirlerin en esaslı olanıdır.¹⁰¹ Diğer zamanlarda helal olan şeylerin, oruç tutulması gereken vakitlerde yasak olması, nefis terbiyesini gerektirir. İnsanın aşırı isteklerine, arzu ve ihtiraslarına oruç sayesinde gem vuranlar daha sabırlı ve metin olurlar. Öfkelenişinde oruçlu olduğunu hatırlayarak sakinleşir; kendisine saldırma ve sataşma durumunda da ben "*oruçluyum*" diyerek ve onu hissederek, sükûneti muhafazaya çalışır. Böylece toplumda, huzursuzluk çıkaran bir fert olmak yerine, çıkan huzursuzluğa karşı takındığı tavrı ile kargaşayı ve krizi önleyen bir şahsiyet olur. Bu durumda oruçlu kişi, yemeyi içmeyi, gıybet ve koğuculuk yapmayı,

⁹⁷ Behiy, *Kur'an ve Toplum*, 38-39.

⁹⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/418.

⁹⁹ Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 191.

¹⁰⁰ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 237.

¹⁰¹ el-Bakara 2/183-185; İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 237.

çirkin söz söylemeyi terk etmek gibi hep olumsuzlukların bir araya geldiği bir ibadeti değil, aynı zamanda o, Kur'an okumak, iyilik etmek, yardım yapmak, güler yüzlü olmakla toplumun diğer üyelerine de güzel bir örnek olarak ahlâkî yaşayışı ile tesir eder. Böylece insanların iyiye ve güzele yönelmelerine vesile olur.

4. Oruç zengin-fakir ilişkisini düzenleyen ve sosyal yardımlaşma bilincini canlı tutan¹⁰² bir ibadettir. Bunu ise, açlık ve susuzluğun tam olarak ne olduğunu sözler ve misallerle değil, bilakis onlara bu hali fiilen yaşayarak açlığın, susuzluğun insan vücudundaki ve ruhundaki tezahürlerini bizzat yaşamasını temin ederek öğretir. Bu sayede zenginler; yoksul, fakir, zayıf ve muhtaç olanların durumlarını daha iyi idrak eder ve değerlendirir.¹⁰³ Örneğin, herhangi bir zenginin her sene bir ay fakir hayatı yaşayıp aç susuz ömrünü geçirmesi, fakirin halini, yaşadıklarını yakından idrak etmesine, ona farklı davranmasına sebep olacak, bu da zengine karşı fakirin tutumlarının değişmesine yardım edecektir. Zenginin, fakirlere yardım organizasyon ve faaliyetlerine yönelmesi de onların, zenginin malına göz dikip ona düşman olmasını önleyecektir. Çünkü zengin, onun karşısında değil kendi safında ve yanındadır. Bütün imkân ve çabası ile ona hizmet etmek, yardımcı olmak için çırpınmaktadır.¹⁰⁴ Böylece Müslümanlar arasındaki yardımlaşma, acıma, şefkat ve merhamet duygularıyla toplumda meydana gelebilecek dayanışmanın artması ve daha hızlı yaygınlaşması mümkün olabilir.¹⁰⁵

5. Orucun bütün Müslümanlar tarafından eda edilmesi eşitlik düşüncesinin yaşanması ve pekişmesiyle sonuçlanır. Zira oruca, kral sarayında olduğu gibi köy kulübesinde, bir filozofun evinde olduğu gibi bir işçinin meskeninde de rastlanır.¹⁰⁶ Bu da ibadetlerin insanları birbirine yaklaştıran, kaynaştıran özelliğinden kaynaklanmaktadır. Namaz, oruç, hac ve zekât insanların tek tek yapmalarına karşılık; fertlerin birbirlerine karşı ilgilerini artırması ve özellikle kendi dışındaki insanların da varlığını düşünmeye sevk etmesi ile fertler arasında organizasyonu temin eden bir mahiyet arz eder.¹⁰⁷ Böylece aç ile tok, varsilla yoksul, amirle memur, yaşlıyla gençler ve çocuklar aynı düzlemde, yani iftar, sahur, teravîh ve camide birleşir, bütün yönleriyle kardeşliği yaşarlar. Açlar doyurulur, hal ve hatırları sorulur, maddi ve manevi yaraları sarılarak özellikle oruç ibadeti sayesinde sosyal dayanışmanın, karşılıklı anlayışın gerçekleşmesi bu şekilde mümkün olabilir.

6. Oruç ibadeti, insanların devamlı olarak kendilerini murakabe altında

¹⁰² Zekerîya Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999), 264.

¹⁰³ Halil Altuntaş - İsmail Karagöz, *Oruç İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2010), 62.

¹⁰⁴ Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 126-127.

¹⁰⁵ Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 81.

¹⁰⁶ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 237.

¹⁰⁷ Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 78.

tutmalarını temin eder. Bu gayeye ulaşmada en etkili yol ise, açlık, susuzluk, cinsel arzuların sınırlanması; dil, kalb, zihin ve diğer organların denetim altına alınmasıdır. Hiç kimsenin görmediği bir yerde yiyip içmeyen ve orucunu bozmayan bir kişi gerçekten bu davranışı sadece Allah'ı sevdiği ve O'nun buyruğu olduğu için yapar.¹⁰⁸ Kişi, nerede olursa olsun, nereye giderse gitsin, hangi işi yaparsa yapsın oruçludur ve yüksek seviyede bilinç sahibidir; çünkü o, *"Allah daima görüyor."* inaniş ve anlayışı ile yaşamaktadır. Bu yüzden, *"Ramazan aylarında asayiş probleminin azalmasında bu inanişin rolü vardır."*¹⁰⁹ Zira başkaları onu görse de görmese de duysa da duymasa da onun davranışlarında bir değişiklik yaşanmaz. Söz konusu davranışlarda değişikliğin olmaması, bu insanların suç işlememe eğitimi ve alışkanlığı kazanmaları¹¹⁰ sürecinden geçtiklerini gösterir. Böyle olunca da hiçbir kimse diğer bir kimseye zarar vermez, kul hakkını ihlal etmez, komşusunun bahçesindeki meyve ağaçlarına el uzatmaz, malına-mülküne göz dikmez, ırzına namusuna herhangi bir zarar vermez. Bu kişilerden oluşan bir toplum ise hem güvenen hem güvenilen niteliği ile ön planda olur.

7. İbadetler, genel olarak belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşir. Örneğin namazda zaman birinci, mekân ikinci derecede önemlidir. Bunun için zamanın girmesiyle her nerede olursa olsun namaz kılınabilir. Oruçta zaman ön plandadır ve mekân yerini tamamen zamana terk etmiştir. Böylece mekân gerçekliği tamamen ortadan kalkmıştır. Diğer bir ifadeyle oruçlu, orucunda mekânla ilgili âlemden tamamen koptuğu için kimin oruçlu kimin oruçsuz olduğunun ayırt edilmesi mümkün değildir. Bu manada ibadet sadece Allah'ın rızasını kazanmak, O'na kendini beğendirmek için yapılmaktadır. Böylece oruçlunun zihninde ve ruhunda *"beşerî sorumluluk"* yerini *"ilâhî sorumluluğa"* terk eder. Bu halde oruçlunun ruhunda ve zihninde, yaptığı işlerinde kendini insanlara beğendirmek, kendini sırf Allah'a karşı mesul tutmak hissini ve fikrinin doğmasına ve kuvvetlenmesine sebep olur.¹¹¹ Bundan dolayıdır ki, zaman zaman karşılaştığımız: *"Oruçluyum zaten, sinirliyim stresliyim"* diyerek söze başlayan ve orucunu sanık sandalyesine oturtan insanlarla karşılaşmak mümkün olmaz, olmamalıdır. Bu manada her türlü riya ve gösterişten uzak bir ibadetle karşı karşıya olunduğu görülür. Başka bir ifadeyle; bu formülün ruhunda yerleştiği bir insanın her yerdeki (gözden irak dağ başında veya toplum içerisinde) davranışlarının aynı olacağı izahtan varestedir. Bu durumda bütün ömrü boyunca hiçbir kişinin görmesi mevzubahis olmayan, dünyanın en tenha yerinde çalışan bir insan ile dünyanın en kalabalık yerinde daima göz önünde bulunan bir insanın çalışması arasında zerre

¹⁰⁸ Y. Vehbi Yavuz, "Oruç", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 3/159.

¹⁰⁹ Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", 22.

¹¹⁰ Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 129.

¹¹¹ Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 131, 143.

kadar fark olmayacaktır. Çünkü Allah her yerde hazır ve nazırdır. İşte bu anlayış, insanların bütün gücüyle, bütün maharetiyle candan, içtenlikle çalışmalarını, sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlayacak ve böylece içinde bulunduğu toplumun ve ülkesinin meseleleri büyük ölçüde halledilmiş olacaktır.

8. Oruç, aile ve dolayısıyla toplumsal bağları güçlendirir. Bir sofranın etrafında bütün bir ailenin ve fertlerinin teker teker iftarı, müştereken inandıkları şeyi beklemeleri ve yapmaları, bu insanları birbirine daha çok bağlamakta, bütünleştirmektedir. Söz konusu oruçlu kişiler, yapmakla mükellef oldukları günlük vazifelerini hakkıyla yapmış olmanın verdiği neşe ve sevinçle birbirlerine daha fazla yakınlaşır, birbirleriyle daha fazla kaynaşırlar. Bu hal, aile fertleri arasındaki sevgi ve muhabbetin artmasını, ailenin daha sağlam temeller üzerinde mevcudiyetini sürdürmesini temin eder. Aile fertleri arasında olduğu kadar davetlilerle, tanıdıklar, dostlar ve hatta tanıdık olmayanlar arasında da sevginin, muhabbet bağlarının kuvvetlenmesine yol açmak suretiyle toplumun kaynaşması ve birlik beraberliği güçlenmiş olacağından; oruç kendisine inananlar arasında örnek/birlik tesis etmektedir. Aynı varlığa inananlar, inançları icabı kendilerini başkalarına nispetle birbirlerine daha yakın hissederler. Aynı varlığa inanıp, aynı işi yapanlar namaz, oruç, zekât gibi kendilerini başkalarına nispetle, birbirlerine daha yakınlaşmış bulurlar. Yine, aynı varlığa inanıp aynı işi yapan ve aç susuz kalmak gibi aynı ıstırapı çeken insanlar ise hem inandıkları varlık hem yaptıkları iş hem de çektikleri sıkıntıları icabı, kendilerini birbirlerinden sayıp sevecek kadar birlik ve beraberlik içinde kaynaşır ve yaşarlar.¹¹²

SONUÇ

İnsanüstü bir varlığa bağlanma ihtiyacı şeklinde ortaya çıkan dini inanç, hayatın doğasını oluşturan oldukça önemli bir unsur ve insan ruhunun temel bir dinamiğidir. İnsan onunla kendini gerçekleştirir ve hayatına bir anlam katar. Allah'a kulluk etmek ya da herhangi bir kutsal varlığa yaklaşmak için yapılan dini davranışların tümü ibadet olarak tanımlanır. Buna göre din, inanç ve ibadet sistemlerinden meydana gelmektedir. Esasen ibadetsiz ve ritüelsiz bir dinin varlığını sürdürmesi olası değildir.

Dini hayatın en önemli unsuru olan ibadetler, insanın Allah'la ilişkisini sağlarken aynı zamanda, insanın toplumsal ilişkilerini de tanzim etmektedir. Bireysel olarak tevhit inancına teslimiyetle birlikte, belirli ve değişik zaman ve mekânlara bağlı olarak eyleme konulan namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri, bireylerin sosyalleşmesini, toplumsal değer ve normlara uymak suretiyle bütünleşmeyi sağlamaktadır. İbadet maksadıyla aynı zamanda ve

¹¹² Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 134-137; Yavuz, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* 3/159; Seker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 104.

mekânda topluca yapılan müşterek uygulamalar, insanları birbirlerine yaklaştırır ve kaynaştırırken, kardeşlik bağlarını da pekiştirdiği için bu insanlar birlik ve beraberlik duygusuyla hareket ederler. Aynı inançla toplu olarak yapılan ibadetler, sadece bir ülkede değil, özellikle hac ve zekât vasıtasıyla dünya Müslümanları arasında kardeşlik bilinciyle siyasi ve ekonomik birlik ve organizasyonlar gerçekleştirmelerini beraberinde getirir. Böylece aynı inanç ve ondan kaynaklanan pratikler, Müslümanlara bireysel ve grupsal manada sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı öğrettiği gibi, bunu, aynı şekilde ulusal ve uluslararası kapsamda da tecrübe etmelerine imkân verdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Halil – Karagöz, İsmail. *Oruç İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. “Namaz - Oruç”. *İlmihal*. 2 Cilt. 217-417. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Arslantürk, Zeki. “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”. *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmî Toplantı-*. 177-182. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürel Kavramlar*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yay., 1991.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Balcı, İsrail. *H. Peygamber ve Namaz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. “İslam Dini – Fıkıh – Temizlik”, *İlmihal*. 2 Cilt. 1-215 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Behiy, Muhammed. *Kur'an ve Toplum*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Bilgin, Vejdi. *Bizi Kuşatan Toplum/Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bilgin, Vejdi. “Dini Gruplar”, *Din Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin, 307-334. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdilleh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Şam: Dâr İbn-i Kesîr, 2002.
- Büyür, Hasan. *Namaz Bilinci*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Certel, Hüseyin. “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevi”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998). 149-156.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Daryal, Ali Murat. *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- Demirci, Mehmet. “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (Nisan 2000). 9-31.
- Demirci, Muhsin. *Nas-Olgü Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Duman, Zeki. *Kur'an-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret*. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2011.
- Efe, Âdem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed.

- İbrahim Kafi Dönmez. 519-574. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erkal, Mustafa E. vd., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Esen, Âdem. "İnsanın Mala Rağbeti ve İbadet Vaktinde Alış-Veriş". *İktisat ve Din*. ed. Mustafa Özel. 227-235. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları. 252-274. 1998.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslam*. 7 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Erol. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996.
- Hamîdullâh, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- Hamîdullâh, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Hatip, Muhammed. *Hayatın En Değerli Dakikaları Namaz*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Hökelekli, Hayati. "Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/248-252. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Hökelekli Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.
- İbn Mâce, Muhammed b. el-Kazvî. *Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2003.
- İsfehânî, Râğib. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Karagöz, İsmail. "İbadet". *Dini Terimler Sözlüğü*. Haz. Fikret Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da Ahlak Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yay., 1997.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.
- Kur'an-ı Kerîm Medîli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 12. Basım, 2006.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Kurtkan, Amiran. *Türk Milletinin Manevi Değerleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Mevdûdî, Ebü'l A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 Cilt. çev. M. Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmi'üs-Sahih*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2003.
- Nasr, S. Hüseyin. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Nedvî, Ebü'l-Hasen Ali Hasenî. *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükün Namaz-Zekât-Oruç-Hac - Geçmiş Dinlerle Mukayeseli*. çev. İsmet Ersöz. Konya: İslami Neşriyat, 1969.
- Öz, Nedim. *Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Özkan, Mehmet. *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İçtihatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Pak, Zekeriya. *Kur'an'da Kulluk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.

- Radmeneş, İzzetullah. *Namaz Ya Da Tevhid ve Şirk İdeolojisinin Savaşımı*. Ankara: Endişe Yayınları, 1992.
- Sayar, Kemal. *Ruhun Labirentleri*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Senih, Safvet. *İbadetin Getirdikleri*. İstanbul: Işık Yayınları, 2004.
- Sezen, Yümnî. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Şentürk, Hâbil. *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1984.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *Mû'cemu'l-Evsât*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *Sünen*. Riyad: Dârü'l-Hadara, 2015.
- Turabi, Hasan. *Namaz*, çev. Saim Eminoğlu. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Uysal, Veysel. *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ünal, Vehbi. "İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1. (Haziran 2010). 355-370.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/356-357. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yavuz, Y. Vehbi. "Oruç". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 4/268-275. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Yavuz, Y. Vehbi. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 3/158-162. İstanbul: Risale Yay., 1990.
- Yıldız, Abdullah. *Haydin Namaza*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Yıldız, Abdullah. *Namaz Bir Tevhid Eylemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Sema - Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Dinî Davranışlar ve İnançla İlişkisi". *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 139-174. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Yunus Emre Divanı*, haz. Mustafa Tatçı. Ankara: y.y., 1991.
- Zaim, Sebahattin. "Ekonomik Hayatta Müslümanın Tutum ve Davranışı". *Çerçeve*. 5/18 (Ağustos-Aralık 1996). 34-46.
- Zehra, Muhammed Ebû. *İslam'da Sosyal Dayanışma*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976.

الفخر النرجسي في الشعر الجاهلي (دراسة أسلوبية نقدية)

Câhiliye Şiirinde Narsisist Gurur (Eleştirel Usul Çalışması)

Narcissistic Pride in Pre-Islamic Poetry (Critical Usul/Method Study)

Bozan ALHAMAD

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic
Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey*

bozan555@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8446-8505>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.07.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 05.02.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

📄 **Atf / Cite as:** Alhamad, Bozan. "Câhiliye Şiirinde Narsisist Gurur (Eleştirel Usul Çalışması)". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 243-262. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939298>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

الملخص

إنَّ علاقة الشعر بالنفس الإنسانية علاقة وطيدة، فالشعر وسيلة للتعبير عمّا يجيش في النفس الإنسانية من انفعالات وأحاسيس وعواطف وسلوكيات، والكلمات فيه مفاتيح أساسية لفهم شخصية قائلها، فالشخصية الحزينة تنشئ ألفاظاً وتعابير حزينة، والشخصية السعيدة تولّد ألفاظاً وتعابير سعيدة، فالشخصية هي المحرك الأساسي للكلمات، وهي البنوع الوافر للأحاسيس والعواطف، والشعراء أبناء بيئاتهم، فكلمًا كانت البيئة راقية حضريّة أخرج الشعراء كلامًا راقياً مُفعمًا بالمشاعر النبيلة المتزنة، وكلمًا كانت البيئة مُدنيّة بدوية أخرج الشعراء كلامًا مُتدنيًا ينمُّ عن مشاعر قبيحةٍ مضطربة، وقد لعبت البيئة الجاهلية- بما تحويه من مفارقات طبقية- دورًا كبيرًا في بروز النرجسية في أشعار بعض الشعراء، نرجسية يسودها التفاخر بتعاطم (الأنا) وحب الذات وإلغاء دور الآخر في ساحات الصراع الميداني أو الكلامي، مُتجليّة في الإحساس بدنو مرتبة الشرف و النسب أو بروز النشوة بارتفاع الذات المجاعة العاشقة لجسد المرأة ومفاتها، أو الإحساس بتعالي الذات المغرورة الطامحة إلى التسلّط والطموح. جاء البحث ليعبّر عن الفخر في الشعر الجاهلي ولكن ليس الفخر الذي عرفته كُتب الأدب و داووين الشعر، إنّما هو فخر من نوع خاصّ امتزج مع الحال النَّفسية للشاعر ليخرج لنا فخرًا نرجسيًا يتماشى وذاته الشاعر المتعالية على غيرها بإحساس العظمة والرفعة.

الكلمات المفتاحية: الشعر الجاهلي، الفخر، السلوك، النرجسية، الحالة النفسية.

Câhiliye Şiirinde Narsisist Gurur (Eleştirel Usul Çalışması)

Öz

Şiirin insan ruhuyla ilişkisi yakın bir ilişkidir, bu nedenle şiir insan ruhunda kaynayan hisleri, gel-gitleri, duyguları ve davranışları ifade etmenin bir yoludur. Şiirde geçen kelimeler şairin kişiliğini anlamak için temel anahtarlardır. Öyle ki hüzünlü şahsiyet hüzünlü lafızlar ve tabirler oluştururken mutlu şahsiyet mutlu lafızlar ve tabirler meydana getirir. Çünkü şahsiyet kelimeleri için ana motor olduğu gibi duygu ve hisler için bereketli bir kaynaktır. Şairler yaşadıkları çevrenin çocuklarıdır ve çevre ne kadar zarif ve medeni olursa şair de dengeli, asil duygularla dolu söz ortaya koyar. Yine bu çevre ne kadar kalitesiz, yabani olursa şair de kötü ve zararlı duyguları yansıtan kalitesiz söz ortaya koyar. İslâm öncesi dönemdeki çevre, içerdği sınıf farklılıkları sebebiyle bazı şairlerin şiirlerinde narsizmin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Sözlü ya da yüz yüze mücadele alanlarında ego, kendini beğenmişlik, övünme ve diğerinin rolünü ortadan kaldırma, soy ve şeref mertebesi gözetmeksizin veyahut kadının bedenine ve onun cazibesine aşık, kendine kızan benliğin yükselişiyle coşkuyu ortaya çıkararak veya otoriterlik ve hırs peşinde olan kibirli bir benliğin aşkınlığı duygularıyla narsizmi ön plana çıkarır. Bu araştırma Câhiliye şiirindeki gururu ifade etmek için ortaya kondu. Ancak söz konusu bu gurur edebiyat kitaplarının ve şiir divanlarının tanımadığı gurur değildir. Daha ziyade, şairin aşkın benliğini başkalarına göre bir ihtişam ve yüce duygusuyla eşleştiren narsisist bir gururu bizim önümüze koymasına için şairin psikolojik durumuyla birleştirilmiş özel bir türden gururdur.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye Şiiri, Gurur, Davranış, Narsisizm, Psikolojik Durum.

Narcissistic Pride in Pre-Islamic Poetry (Critical Usul/Method Study)

Abstract

The relationship of poetry with the human soul is a close one, poetry is a means of expressing the emotions, feelings, behaviors that are simmering in the human soul, and words contain essential keys to understanding the personality of the one who says it. The sad personality creates sad words and expressions, and the happy personality generates happy words and expressions, the personality is the main source of the words. It is the abundant fountain of feelings and emotions. Poets are the sons of their environments, so the more sophisticated and cultured their environment is, the more it will produce poets full of noble and balanced feelings. Whenever the environment is Bedouin and low in quality the poets are going to use a lowly speech that expresses ugly and troubling feelings. The pre-Islamic environment - with its class paradoxes - has played a major role in the emergence of narcissism in the poetry of some poets. It is a narcissism that is dominated by boasting about ego and self-love and the elimination of the role of the other, narcissism characterized by a sense of low honor and lineage, or it is characterized by the greatness of lineage, honor, and authority. This study aims to express pride in pre-Islamic poetry; however, it does not mean the pride that was mentioned in literature books and poetry collections, rather it aims to clarify the pride that is of a special kind. The pride that mixes with the psychological state of the poet and emerged to us as narcissistic pride shows the same poet with a sense of grandeur and sublime.

Keywords: Pre-Islamic poetry, pride, behavior, narcissism, psychological state.

المقدمة

وصل مفهوم النرجسية (Narcissism) إلينا عبر أسطورة (نرسيس) ذلك الشاب اليوناني الوسيم الذي عَشَقَ نفسه عشقاً عظيماً، بعد أن سَلَبَ قلوب الفتيات، ومن تلك الفتيات العذارى اللواتي سَلَبَ قلوبهنَّ (إيكو) التي كانت تعشقه عشقاً جنونياً، ولكنه لم يكن يبالي في حبها ولم يكن يبادلها الحب، فماتت كمدماً وقهراً، فحكمت عليه آلهة الحساب والجزاء أن يتعذب كما عذب عشيقاته، وذلك بأن يفتن بالنظر إلى روعته صورته في الماء، فأصيب بالهزال، وتلاشى جسده تدريجياً، وهو يتحسّر لهفة وشوقاً على جمال صورته حتى مات وتحوّل إلى زهرة بيضاء جميلة ترنو منحنية إلى الماء،^١ فالنرجسية تعني حب الإنسان لذاته حباً مرضياً، يفرض به إلى الوقوع في أخطاء كثيرة نتيجة الصراع النفسي الذي يعيشه في داخله ممّا يجعله يفرط في حبه لذاته ويلغي شعور المحبة والألفة تجاه غيره، وهذا الإفراط يزيد من تداوله وتكراره لضمير المتكلم (أنا)، فهو يحبُّ أن يتكلّم عن نفسه وعن صورته الإيجابية مستعملاً لهذا الضمير (أنا) بدافع تعزيز إيجابيات النفس وجلب انتباه الآخرين بالطرق المختلفة، فهو عبارة عن تعويض داخلي للنرجسية المتواجدة عند هذا الشخص.

وقد وصف فرويد النرجسية بأنّها مرحلة انتقالية لحب وشذوذ وانحراف وتمط لاختيار الموضوع، بل إنّها حب الذات المبالغ فيه الذي يتركز عليه الليبدو،^٢ كما جاء في دليل التشخيص الرابع لجمعية الطب النفسي الأمريكي أنّ النرجسية هي نمط سلوكي شامل يتسم بالإحساس بالعظمة والرغبة في اكتساب رغبة الآخرين والافتقار إلى الشعور الوجداني.^٣

وتعرّف الشخصية النرجسية بأنّها نمط ثابت من التعاطف والعظمة المبالغة فيها على مستوى السلوك والتخيل، فهي إحساس مبالغ فيه بأهمية الذات، ويغلب على الشخصية النرجسية الظنُّ بأنَّ شكلها وجاذبيتها هو الذي يشبع

^١ ينظر: مالك صقور، بين النرجسية والغرور وورم الأنا (دمشق، مجلة الموقف الأدبي، العدد: ٥٢٩، ٢٠١٥م)، ٦-٧.

^٢ سيجموند فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، ترجمة: إسحاق رمزي (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦)، ١٤.

^٣ David Matsumoto, The Cambridge Dictionary of psychology (New York, Cambridge university press, 2009), 326.

رغباتها، فهي تركز على النقاط التي تظهرها بأجمل صورة وأفضل وجه.^٤ كما جاء في قاموس كمبردج أنها ميول الفرد المتضخم للذات والانشغال بمخالات النجاح والقوة والإحساس بالصدار والميل إلى استغلال الآخرين والتسلط عليهم.^٥

وتعدّ النرجسية كمصطلح أدبي تعبيراً عن الإعجاب المفرط بالذات حتى درجة العشق، وقد برزت في كثير من الآثار الأدبية، ولا سيما عند الشعراء المزهدين بأنفسهم شعراً، أو جمالاً أو شخصية، ومن هؤلاء الشعراء امرئ القيس والمنتبي، كما ظهرت في شخصية تاريخية مثل نيزون والإسكندر الأكبر وبوليوس قيصر، فهي الولوج بالذات وتضخيم الأنا،^٦ وقد هيأت الطبيعة البدوية في العصر الجاهلي ظهور شعراء أصحاب شخصيات متباينة الأهواء والسلوكيات، فمنهم من اتّسم بشخصية متزنة لا تعرف الزلل في القول ولا بالفعل، فتنظر إلى أشعاره تجدها مليئة بالحكمة والعفة والبطولة والشهامة والمروءة، وهذا عائد إلى حياته المستقرة نفسياً وجسمانياً، ومنهم من اتّسم بشخصية عانت إحساس الدونية بالانتماء القبلي، إما لعيب في شرفه أو للون في بشرته أو لأنه ابن جارية أو أمة، فأراد بشعره أن يزيل هذا النقص والعيب الذي لحق به من خلال توجيه الأنظار إلى أشياء خارقة لديه تغنيه - بظنه - عما نقصه، فأخذ يتفاخر ببطولته على أبناء جلدته، وأنه الحامي لعرض القبيلة والطارد لأعدائها، فشرفه سيفه، وعرضه رمحه، ونسبه نبله، فتعظمت لديه (الأنا) النرجسية، وطغت إلى أغلب فخره، ومنهم من اتّسم بشخصية عانت مرارة القهر الاجتماعي من مجتمع مُتعاملٍ ذي نظرة فوقية يرى أنّ الجاه والسلطان والمال أساس السيادة في الحياة، وأنّ الفقر والضعف لا مكان لهما في دستور القبيلة، فهما صفتا العبيد والرعاة والصعاليك المشردين مع الضباع والضواري في البوادي والجبال، فتفتح عن ذلك ردة فعل عكسية جعلت هؤلاء العبيد والصعاليك يتعالون على سادات القبيلة بالقوة والشجاعة والإقدام والنهب والسلب من أموالهم دون إلحاق الأذى بهم، فأصبحوا ينشدون أشعاراً تملؤها بواعث الفخر بما يفعلونه من انجازات، فتعلت (الأنا) في أنفسهم و ازدادت حتى أصبحوا يصورون حوادث لا تمتّ للواقع في شيء، وطائفة ثالثة منهم اتّسمت بشخصياتهم إنا بتفكك أسري أدى إلى ضياع الأبناء وخروجهم عن طاعة الأبوين، وإجهاهم نحو الشكر والمجون والفحش والرذيلة، وإما بمرض عضويّ أدى إلى زوال صفة الذكورية عنهم، فانحرفوا بأشعارهم نحو التّعزّل بأجساد النساء ووصف مفاتهنّ، لتعويض النقص الناتج لديهم، فأصبحوا يتفاخرون بذكر هُدى المرأة وخصرها وعجزتها وساقها وبياض جسدها، وكلّ ذلك ناتج عن اضطراب في شخصية الشاعر نفسياً أو جسدياً أو مجتمعيّاً، فخرجت إلينا أشعار يفتخر الشاعر فيها ببطولته ومغامراته القتالية أو الجنسية يمكن اعتبارها أشعار الفخر النرجسي.

١. الفخر في الشعر الجاهلي

إنّ الفخر غرض من أعراض الشعر غايته تغني الشاعر بنفسه أو بقومه، وقد ارتبط في العصر الجاهلي ارتباطاً وثيقاً بغرض المديح لما بينها من تشابه كبير من حيث الألفاظ والمعاني، فالفخر ضرب من ضروب المدح سواء أكان ذاتياً أم قبلياً، يذكر فيه الشاعر مناقبه أو مناقب قومه، متفاخراً ببطولتهم وانتصاراتهم وكثرة عددهم وتجدتهم للمستغيث وحفاظهم على العهد والشرف، وحمائيتهم للجار، بل إنّ بعض النقاد القدماء يرون أنّ الفخر هو المديح عينه إلا أنّه يختلف عنه في الغاية، فابن رشيق القيرواني يرى أنّ الافتخار هو المدح نفسه، إلا أن الشاعر يخصّ به نفسه وقومه، وكلّ ما حسن في المدح حسن في الافتخار، وكلّ ما قبح فيه قبح في الافتخار،^٧ وأنّ ابن الأثير الحلبي يرى أنّ الافتخار هو المديح بعينه إلا أنّ الشاعر بالمديح يمدح غيره، وبالافتخار يمدح نفسه أو قبيلته،^٨ وقد انقسم الفخر في الشعر الجاهلي إلى قسمين، قسم يتعلّق فيه الشاعر بأجداد قومه، مُشيداً بمنعتهم وعزّتهم، مُسجلاً مفاخرهم، مُباهياً بهم القبائل الأخرى، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه اسم الفخر القبلي، أمّا الفخر الذاتي، ففيه يفتخر الشاعر بنفسه،

^٤ آمال جودة، النرجسية وعلاقتها بالعصية لدى عينة من طلبة جامعة الأقصى (غزة)، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد: ٢٠، العدد: ٢، (٢٠١٢م)، ٥٥٥.

^٥ Robert Michael Bagby, And others, *Dsm-Iv personality disorders and the five personality: Amulti-method examination of domain and facet-level predictions* (USA, European Journal of personality, 19/4, 2005), 156.

^٦ محمد التوجي، المعجم المفصل في الأدب (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م)، ٨٥٢.

^٧ الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الجليل، ١٩٨١م)، ٢/ ١٤٣.

^٨ نجم الدين بن الأثير الحلبي، جواهر الكنز، تحقيق: محمد سيد عثمان (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م)، ٢٩٨.

قاصراً فخره عليها، غير مُلتفت لسواه، لكنَّ بعض الشعراء يعمد إلى المبالغة في فخره لذاته حتى تتملكه نرجسية تفقده السيطرة على حدود هذه المبالغة، فيلاحظ القارئ لقصائده سمات العظمة وحب الذات قد طغت على جميع ألفاظه ومعانيه.

١.١. نشأة الفخر في الشعر الجاهلي

بدأت نشأة الفخر في العصر الجاهلي نشأة عفوية، انطلاقاً من غلبة النزعة القبلية على هذا الغرض الشعري، وقد غدّى هذه النشأة عدة عوامل، أهمها:

١- الأسواق الأدبية: كانت تُقام في الجاهلية أسواق شعرية موسمية يُذكر فيها محاسن القبائل وفضائلها كسوق عكاظ وسوق وذي الحجاز، وكان الهدف من إقامة هذه الأسواق مناشدة الأشعار وتبادل الأخبار، فكانت مركزاً هاماً من مراكز التنافس والتفاخر بين الشعراء، كما حدث مع الشاعر حستان بن ثابت في ردّه على قرار النابغة الذبياني عندما أنشدته الخنساء شعراً بعد الأعشى، فقال لها: لولا أنّ الأعشى أنشدني قبلك وحكمت له لقلت أنّك أشعر الناس، فلم يرض حستان بهذا الرأي، فأخذته العصبية الجاهلية، وانبرى قائلاً: أنا والله أشعر منك ومنها،^٩ فأشدد شعراً يتفاخر فيه بقومه:^{١٠}

لَنَا الْجُنْدَانُ الْعُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَفْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةِ دَمَا
وَلَدْنَا نَبِيَّ الْعَنْفَاءِ وَنَبِيَّ مُحَرَّرٍ فَأَكْرَمَ بِنَا حَالًا وَأَكْرَمَ بِنَا إِبْتِمَا

نجد أنّ ملامح الفخر واضحة جلية في بيتي حستان، فقومه هم القوم الكرام الذين كانت تنصب لهم أوعية ضخمة من الطعام ضحى يأكل منها الناس، وفي الوقت نفسه أسيافهم تقطر دمًا لكثرة نجاتهم لغير.

٢- الحروب: إنَّ التاريخ العربي قبل الإسلام حافل بالحروب التي دارت رحاها لسنوات، تلك الحروب الضروس التي أكلت الأخضر واليابس كحرب (البسوس) بين قبيلتي تغلب وبكر وحرب (داحس والغبراء) بين قبليتي عبس وذبيان التي راح يغدّيتها ويشعل هيبها الشعراء بأشعارهم، حيث كان الشاعر ينبري للشاعر في مفاخرات لا تقلّ احتداماً عن تلك التي كانت تقاوم في الأسواق الأدبية؛ إلا أنّها أشدّ عاطفة وأكثر صدقاً، لأنّ أكثر الشعراء الذين نظّموا هذه الأشعار هم فرسان أشداء يطاعنون بالأسنة والرّماح كما يطاعنون بالأشعار والأراجيز في حلبات الصراع يروعون بما الخصوم، يثرون الحمية ويجرضون على الكرّ والفرّ، ويتفاخرون بالأجماد والانتصارات، ثم يُصبح ما يقولون مثلاً أعلى تقدّسهُ القبيلة غاية التقديس،^{١١} فيها هو المهلهل عددي بن ربيعة التغلبي فارس تغلب وشاعرها يتفاخر بقتله البكرين الذين قتلوا أخاه كليلاً، قال على نفسه إلا أنّ يأخذ بثأره منهم، وأنّ يقاتلهم أينما وجدهم، فيقول متفاخرًا بإسرافه في سفك دماء بني بكر:^{١٢}

أَكْثَرْتُ قَتْلَ نَبِيِّ بَكْرِ بَرِّهِمْ حَتَّى بَكَيْتُ وَمَا يَبْكِي لَهُمْ أَحَدُ
أَلَيْتُ بِاللَّهِ لَا أَرْضَى بِقَتْلِهِمْ حَتَّى أُهْرَجَ بَكْرًا أَيْنَمَا وَجَدُوا

وهو القائل أيضًا محرضاً أبناء عمومته من بني تغلب على قتال بكر، مفتخرًا بعزهم وانتصاراتهم، وأنّه لن يتخلّى عن ثأره لأخيه حتى يبيد بكر عن بكرة أبيهم:^{١٣}

أَقُولُ لِنُغْلِبِ وَ الْعُرُّ فِيهَا أَثِيرُوهَا لِدَلِكُمْ أَنْتِصَارُ
تَتَابَعِ إِخْوَتِي وَ مَضُوا لِأَمْرٍ عَلَيْهِ تَتَابَعِ الْقَوْمِ الْحِسَارُ
حُدِّ الْعَهْدِ الْأَكِيدِ عَلَيَّ عُمَرِي بِيَرْكِي كَلَّ مَا حَوَتْ الدِّيَارُ
وَهَجْرِي الْعَانِيَاتِ وَ شَرِبَ كَأْسِ وَنَسِي جُبَّةً لَأَسْتَعَارُ

^٩ ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، ت: عبد السلام هارون (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م)، ١١٠/٨-١١١.

^{١٠} حستان بن ثابت الأنصاري، الديوان (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٢١٩.

^{١١} غازي طليمات وآخرون، الأدب الجاهلي - قضاياها - أغراضه - أعلامه (بيروت، دار الفكر، ٢٠١١م)، ١٧٠.

^{١٢} المهلهل عددي بن ربيعة، الديوان (القاهرة، الدار العالمية، بلا تاريخ)، ٢٧.

^{١٣} المهلهل، الديوان، ٣٣-٣٤.

وَ كَسْتُ بِجَالِجِ دِرْعِي وَ سِنْفِي
إِلَى أَنْ يَخْلَعَ اللَّيْلُ التَّهَارِ
وَأَلَا أَنْ تَبِيدَ سَرَاةَ بَكْرِ
فَلَا يَبْقَى لَهَا أَبَدًا أَثَارُ

فيرد عليه جستاس بن مرة البكري فارس قومه، متفاخرًا بقتله كليبًا سيد قومه وفارسهم الذي عقّر ناقة البسوس خالة جستاس، لأنها كانت ترعى مع إبله، فلم يرض جستاس صنيعه، فاستلّ سهمه وشكّه في ظهر كليب، فأرداه قتيلاً، فقال متفاخرًا بصنيعه هذا:^{١٤}

أَبْلِغْ مُهْلَهْلَ عَنْ بَكْرِ مُعْلَعَلَّةً
مَنْتَكَ نَفْسَكَ مِنْ عَمِّي أَمَانِيهَا
تَبْكِي كَلْبِيًّا وَقَدْ شَأَلْتَ نَعَامَتَهُ
حَقًّا وَتَضْمِرُ أَشْيَاءَ تُرْجِيهَا
فَإِضْبِرْ لِيكَرٍ فَإِنَّ الْحَرْبَ قَدْ لَفِيحَتْ
وَعَرَّ نَفْسَكَ عَمَّنْ لَا يُؤَالِيهَا
فَقَدْ قَتَلْنَا كَلْبِيًّا لَمْ تُبَالِ بِهِ
بِنَابِ جَارٍ وَدُونَ الْقَتْلِ يَكْفِيهَا
نُحْمِي الذِّمَارَ وَنُحْمِي كُلَّ أَرْوَلَةٍ
حَقًّا وَنُدْفَعُ عَنْهَا مَنْ يُعَادِيهَا

٣- الغارات: كما كانت الحروب مواطن الفخار بين الشعراء الفرسان كذلك كانت الغارات مواطن الفخار بين الشعراء الصعاليك الذين عُرفوا بإغارتهم على قوافل التجار وقطيع أشرف الأقسام لأنهم يرون أنّ في أموال هؤلاء حق لهم ويتوجّب عليهم إعطاؤها لهم إما طواعية أو بالسلب والنهب، فهم يفتخرون بسلبهم قافلة تجار أو نهب قطع سيد، فها هو الشاعر الصعلوك الشنفرى يتفاخر بإغارته على قومٍ في ليلة باردة شديدة البرودة، وكيف أصبح القوم يتسألون بينهم عندهما هرت كلامهم هذا الذي جاء في هذه الليلة الظلماء ذئب أم ضبع أم صقر أم جن؟ لأنهم تيقنوا أنّ الذي فعل هذه الفعلة ليس إنساناً لشدة سرعته في أخذ مراده منهم ثم الفرار، فيقول واصفاً هذه الحادثة:^{١٥}

وَلَيْلَةٌ نَحْسٍ يَصْطَلِي الْقَوْسُ رَجْمًا
وَأَصْبَحَ عَمِّي بِالْعَمِيصَاءِ جَالِسًا
وَأَقْطَعَهُ السَّلَاطِي جَمًّا يَتَنَبَّلُ
فَرَيْعَانِ مَسْوُولٍ وَأَخْرُ يُسْأَلُ
فَقُلْنَا أَدْرَيْتَ عَمَّنْ أَمَّ عَمِّي فَرُغْمَلُ
فَقُلْنَا قَطَاةَ رَيْعٍ أَمَّ رَيْعٍ أَجْدَلُ
فَإِنَّ بَأْسَكَ مِنْ جَنِّ الْأَتْرَاحِ طَارِقًا
وَإِنَّ بَأْسَكَ مِنْ جَنِّ الْأَتْرَاحِ طَارِقًا

لقد غلب على الفخر في الشعر الجاهلي النزعة القبلية والفردية انطلاقاً من وحي المناظرات والحروب والغارات حيث وجد الشاعر الجاهلي نفسه في خضم القتال الذي فرضته الأعراف والتقاليد الجاهلية، فهو ابن بيئته لا يمكن أن يشدّ أو يخرج منها، ولأنّ المجتمع الصحراوي الذي يعيش فيه مجتمع حافل بالمخاطر والحروب والتنازع من أجل البقاء، فكان لابدّ من إعلاء شأن القبيلة والتفاخر بأمجادها وبطولاتهم، لذا فإنّ الفخر لم يكن حكراً على فئة معينة من الشعراء دون غيرها؛ بل كان الحظ الشائع بين الشعراء، فلا تكاد تقرأ ديوان شاعر ما وإلا تجد فيه نصيب من الفخر، فازدهاره لم يكن ظفرة شعرية، وإنما كان فطرة إنسانية - عايشها الشاعر الجاهلي - تملك شعوره الإنساني وفكره، فكانت درجة المبالغة في الفخر ترتفع أحياناً في المناسبات الشعرية والحروب القبلية أكثر منها في أوقات السلم والاستقرار.

٢. أسباب ظهور الفخر النرجسي في الشعر الجاهلي

إنّ السمة التي ميّزت بعض الشعراء الجاهليين عن غيرهم من الشعراء هي افتخاره بذاته واعتزازه بنفسه أيما اعتزاز، غارساً في نفسه حبّ الذات معظماً لها منبهراً بإمكاناتها، وهذا عائد لأمر عدّة، أهمّها:

١.١.٢. الإحساس بدنو المرتبة في الشرف أو النسب

إنّ جُلَّ الشعراء في العصر الجاهلي يفتخرون إما بشرفهم الرفيع أو بنسبهم العالي لأنّ هذين الأمرين المحور الذي تركزت عليه العصبية القبلية؛ بل الحياة الجاهلية من مشرقها إلى مغربها، فكان لزاماً على الشاعر أن يفتخر

^{١٤} عبد العزيز بنوي، ديوان بني بكر (القاهرة، دار الزهراء، ١٩٨٩م)، ٣٩٨-٣٩٩.

^{١٥} الشنفرى عمرو بن مالك، الديوان (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م)، ٧٠-٧١.

بهما في صورة تفوق العقل والمنطق رقابة حتى يثبت لخصمه أنه لا يمكن أن يصل منزلةً منه، وخصوصاً إذا كان الخصم من قبيلة علا شأنه وارتفعت مكانتها، كما فعل الشاعر عمرو بن كلثوم التغلبي عندما أنشد قصيدة يتفاخر بها بقتله الملك عمرو بن هند ملك المناذرة، لأنه أراد أن يهينه في أمته، فنسب عمرو بن كلثوم من أبيه لا يدانيه نسب، فأبوه كلثوم بن مالك سيد تغلب وحاميتها، وأجداده علقمة بن سيف وزهير وعتاب، ونسبه من أمة لا يصل إليه نسب، فخاله الشاعر الفارسي المهلهل (عدي بن ربيعة التغلبي) فارس تغلب وشاعرها، فيقول فيها:^{١٦}

أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعَجَّلَنَّ عَلَيْنَا وَأَنْظُرْنَا نَحْسِرَكَ الْيَسْتَمِينَا
بَابًا تُورِدُ الزَّايِسَاتِ بَيْضًا وَنُضَابِرُهُنَّ حُمْرًا قَدْ رُوِينَا
وَرُتْنَا نَجْدَ عَلَقْمَةَ بِنِ سَيْفٍ أَبَاحَ لَنَا حُصُونِ الْمَجْدِ دِينَا
وَرَزْتُ مَهْلِهَالًا وَالْحَيَّرَ مِنْهُ زُهَيْرًا نِعْمَ دُخْرُ السَّادِرِينَا
وَعَتَابًا وَكُلْتُوْنَا حَيِّمًا حَيِّمٌ نَلْنَا تُرَاتِ الْأَكْرَمِينَا

غالبًا ما يتم إرجاع الفخر الرجسي عند بعض الشعراء إلى النسب المتواضع أو المجهول، فهو نقص مركب في حياتهم يعكس شعورًا أو لا شعوريًا في أشعارهم بالفخر بأنفسهم، وبهذا الفخر المركب تعويض لهم أو ما يمكن تسميته حسب رأي أدلر: أنه تعويض عن الشعور بالنقص،^{١٧} ومن هؤلاء الشعراء الذين علا صوت (الأنثى) الرجسي في أشعارهم بسبب نسبهم المتواضع عنزة بن شداد ذلك العبد الأسود، فهو ابن لأمة تنتمي إلى الطبقة الثالثة من النساء في المجتمع العربي الجاهلي بعد طبقة الحارث وطبقة السبايا، فالحرّة كانت معروفة الحسب والنسب، والسبيّة كانت وفقًا على رجل واحد، أما الأمة فكانت شيئًا مُشاعًا، لذا كان الاعتراف بابن السبيّة أمرًا طبيعيًا مُسلّمًا به، بينما كان الاعتراف بابن الإماء أمرًا لا يقدره العربي ولا يجيزه،^{١٨} ولم ينتزع عنزة الاعتراف به إلا بطولته وشجاعته وإقدامه في ساحات القتال كما جاء في الروايات أنّ بعض أحياء العرب أغاروا على بني عيس فأصابوا منهم، فتبعهم العيسيون فلاحقوهم فقاتلوهم، وفيهم عنزة، فقال له أبوه: كُر يا عنزة - لما يعرف عنه شجاعته وشدة قتاله - فأجابته: العبد لا يحسن الكُر وإنما يحسن الحلاب والضُر، فقال أبوه: كُر وأنت حرّ، فقاتلهم حتى استنقذ ما في أيدي أعدائهم من الغنيمة، فاعترف أبوه به بعد هذه الحادثة،^{١٩} فأنشد يقول:^{٢٠}

أَنَا الْهَجْرِيْنَ عَنزَةَ مَكْلُ امْرِئِي يَحْمِي حُرَّةَ

ولم يكن افتقاد عنزة للنسب فقط يؤزقه؛ بل كان لونه الأسود يُشكل عقدة نفسية لا يمكن الخلاص منها، فقد ظلّ قومه يذكرونه بسواد لونه حتى بعدما حوّل هزيمتهم إلى نصر، فقد امتقت وجدان سيدهم قيس بن زهير أن يكون النصر على يد ذلك العبد الأسود، فقال بعد رجوعهم من إحدى الغارات: والله ما حمى الناس إلا ابن السوداء - يعني عنزة - وحين سمع عنزة قوله هذا، عرض به في قصيدة^{٢١} يقول فيها:^{٢٢}

إِنَّ الْمَيْتَةَ كَوَّمْتُمْ لِكُلِّ مُتَمَلِّثٍ مِثْلِي إِذَا تَرَلُّوا بِضُنْكَ الْمَسْنَلِ
إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ خَيْرِ عَيْسٍ مَنْصَبًا شَطْرِي وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمَنْصَلِ

بل إنّ أشدّ من هذا صمود عبلة عنه بسبب لونه الأسود، فقد رفضته وتزوجت برجلٍ غيره لسواد بشرته، فيخاطبها قائلاً:^{٢٣}

لَعَلَّ عَبْلَةَ مُضْحِي وَهِيَ رَاضِيَةٌ عَلَي سَوَادِي وَتَحُو صُورَةَ الْعَصَبِ

فما كان من عنزة بعد هذا الصراع الذي عاشه مع قومه من جهة، ومع من أحبها وقدم لها الغالي قبل

١٦ عمرو بن كلثوم التغلبي، الديوان (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩١م)، ٧١-٨١.

١٧ حسن أحمد عيسى، الإبداع في الفن والعلم (الكويت، المجلس الوطني للغات والفنون والآداب، ١٩٧٩م)، ٥٣.

١٨ عبده بدوي، الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م)، ٣٤.

١٩ ينظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤م)، ٣٨٧/٨؛ البغدادي، خزائن الأدب ولب لسان العرب، ١/ ١٢٨.

٢٠ عنزة بن شداد العيسى، الديوان (بيروت، مطبعة الآداب، ١٨٩٣م)، ٩١.

٢١ ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢م)، ٢٥٠/١.

٢٢ عنزة، الديوان، ٦٨.

٢٣ عنزة، الديوان، ١٦.

الرخيص حتى ترضى به على سواد لونه إلا أن يتعالى على قومه مفتخرًا بشجاعته وبطولته وسيفه ورحمه، فهؤلاء شرفه ونسبه كما يقول: ٢٤

وَأَنَا الْأَسْوَدُ وَالْعَبْدُ الَّذِي يَقْصِدُ الْحَيْلَ إِذَا التَّقَعُّ ارْتَفَع
نَسَبْتِي سَيْفِي وَرُحْمِي وَهَمَا يُؤْنِسَانِي كُلُّمَا اشْتَدَّ الْقَرْعُ

وما كان أن يعلو بنرجسيته الشعرية لو أنّ أباه شداد العبسي شريف قومه وأحد أسبادهم قد نسبه إليه، واعترف به كابن من أبناء إلا أنه تنكّر له وجعله عبداً من عبيده يرعى الإبل، وفي هذا يقول: ٢٥

يُنَادُونَنِي فِي السَّيْلِمْ يَا ابْنَ زَيْنَبَةَ وَعِنْدَ صِدَامِ الْحَيْلِ يَا ابْنَ الْأَطَايِبِ
سَيِّدُكُرْبِي قَوْمِي إِذَا الْحَيْلُ أَصْبَحَتْ تَجُولُ بِهَا الْفُرْسَانُ بَيْنَ الْمَضَارِبِ
فَإِنْ هُمْ نَسُونِي فَالْصَّوَارِمُ وَالْقَنَا تُنَدِّكُرُهُمْ فِعْلِي وَوَقَعَ مَضَارِيي
قَدْ كُنْتُ فِيهَا مَضَى أَرْعَى جَمَالَهُمْ وَالْيَوْمَ أَسْمِي حَمَاهُمْ كَلَّمَا تُكْبُوا
لَعْنٌ يَعْبِيوَا سُودِي فَهَوَّ لِي نَسَبٌ يَوْمَ النَّزَالِ إِذَا مَا فَاتَنِي النَّسَبُ

إنّ القارئ لديوانه ربما لا يكاد يتجاوز قصيدة من قصائده إلا ويجد فيها صوت (الأنا) الترجسي قد طغى على فكرة القصيدة، فقد عدّ نفسه البطل الخارق الذي لا يجاره أحدٌ في نزالٍ أو سباق، فيقول: ٢٦

وَكَمْ دَاعٍ دَعَا فِي الْحَرْبِ بِاسْمِي وَنَادَانِي فَحُضِّتُ حَشَا الْمُنَادِ
لَقَدْ عَادَيْتُ يَا ابْنَ الْعَمِّ كَيْتًا شُجَاعًا لَا يَمَلُّ مِنَ الطَّرَادِ
يُرْدُ جَوَابَهُ قَوْلًا وَفِعْلًا بِيضِ الْهِنْدِ وَالسَّمْرِ الصَّبَاغِ

فهو الفارس الذي إذا صاح أحدٌ باسمه ارتعد قلب خصمه، لأنهم يعرفون أنه البطل الشجاع الذي لا يملُّ النزال في ساحات القتال، فجوابه لمن دعاه بفعل السيف والرمح لا بالقول الذي لا يحرك جفنٌ مُنازله، فهو بهذا يعظّم إنجازاته ليبرر لنفسه فعالة النرجسية الكامنة في صدره، بل نجده في مواقف كثيرة يهشم صورة الآخر بطريقة فنيّة رائعة معبّرة عن علو شأنه، مُلغياً حضور الفارس الآخر في ساحات النزال، واضعاً نفسه مع الذات وجهاً لوجه، منتزعاً النصر من غيره دون أن تلاحظ حركة ممانعة تقف أمامه، فقد عدّ نفسه الفارس المقدم خارق الفعال، ولا بدّ للآخرين أن يعظّموا ذاته وفعاله، يقول: ٢٧

هَزَمْتُ تَمِيمًا ثُمَّ جَنَدَلْتُ كَبَشْتَهُمْ وَحَدَّثْتُ وَسَيْفِي مِنْ دَمِ الْقَوْمِ أَحْمَرُ
تَبَى عَبَسَ سُودُوا فِي الْقَبَائِلِ وَافْخَرُوا بِعَبْدِ لَهُ فَوْقَ السَّمَاكِينِ مِنْبَرُ
إِذَا مَا مُنَادِي الْحَيِّ نَادَى أَجْبِيَهُ وَحَيْلُ الْمَنَايَا بِالْجَمَاجِمِ تَعْتُرُ
سَلِّ الْمَشْرِقِ الْهِنْدَوَانِيَّ فِي يَدِي يُحَيِّرُكَ عَسَى أَكْفَى أَنَا عَنَتُرُ

بل إنّه ليعطي ذاته وفعاله قيمة تحقق له الإعجاب والرفعة من قبل الآخرين ثم من نفسه، وإنّ الأفعال البطولية التي يقوم بها هدفها إرضاء المجتمع الذي يعيش فيه، وبالتالي علو نشوة التفاخر بفعاله حتى جعلته يرى الجبان الذي يهرب من لقاء العدو إذا ما حمل رمحهُ تجسّر على قراع الفوارس، وكأد رمحهُ أداة سحرية نزعَت الخوف من جوفه، وزرعت البأس والإقدام في قلبه، يقول: ٢٨

وَلَوْ أَرْسَلْتُ رُحْمِي مَعَ جَبَانٍ كَانَ يَحْيِيَّتِي يَلْقَى السَّبَاعَا
فَلَأُرْتُ الْأَرْضَ حَوْفًا مِنْ حُسَامِي وَحَضَمِي لَمْ يَجِدْ فِيهَا إِتْسَاعَا
إِذَا الْأَبْطَالُ قَرَّتْ حَوْفَ بَأْسِي تَرَى الْأَقْطَارَ بَاعَا أَوْ ذِرَاعَا

٢٤ عنزة، الديوان، ٥٠.

٢٥ عنزة، الديوان، ١٧.

٢٦ عنزة، الديوان، ٢٥.

٢٧ عنزة، الديوان، ٤٠.

٢٨ عنزة، الديوان، ٥٢.

لا يقف عنتره في إبراز (الأنا) النرجسية في شعره، فَبَقِيَ يتفاخر على قومه مذكِّراً إياهم بأنَّه صانع الأجداد لهم، وباني العزة والرفعة كلِّما أعابوا عليه نسبة وسواد لونه، فهو يرى أنَّ المجد يُبْنَى بالسيف والرمح وقتال الأعداء لا بالنسب والسيادة، وهذا راجع إلى عقدة النقص بالنسب لديه، حيث يقول: ٢٩

أُدْخِرُ قَوْمِي ظِلْمَهُمْ لِي وَبَعَيْتُهُمْ وَقَلَّةُ
إِنْصَافِي عَلَى الشَّرْبِ وَالْبُعْدِ
بَنَيْتُ لَهُمْ بِالسَّيْفِ مَجْدًا مُشْتَبًا
فَلَمَّا تَنَاهَى مَجْدُهُمْ هَدَمُوا مَجْدِي
يَعْبُونَ كَوْنِي بِالسَّوَادِ وَإِنَّمَا فِعَالُهُمْ
بِالْحَبْثِ أَسْوَدٌ مِّنْ جِلْدِي
قَوَا دُلَّ جِيرَانِي إِذَا غَبِثَ عَنْهُمْ
وَطَالَ الْمَدَى مَاذَا يُلَاقُونَ مِنْ بَعْدِي

لا يتوانى عنتره عن التفاخر وتمجيد بطولاته وانتصاراته، فهو يرى أنَّ بني عيس قد نالهم الفخر بفعاله لا بكثرة عدتهم و عددهم، وأنَّه الباني لهم مجداً لا يدانيه مجد قبيلة أخرى، وعلى الرغم من هذا المجد الذي بناه عنتره بسيفه ورمحه إلا أنَّ عقدة اللون لا تنفك تلاحقه، فهي تطارده في كلِّ موضع ومناسبة، فكان لا بد له أن يمحو هذه الصورة المسيئة التي لحقت به، فأخذ يتفاخر على قومه لا بلونه الأسود؛ بل بمخاله البيضاء وبشجاعته اللامتناهية، لكنَّ هذا التفاخر ازداد حدة حتى دفعه إلى تعظيم ذاته وتقديسها، فظنَّ أنَّه قد أزال ذكْرَ كلِّ مَنْ جاء قبله، فيقول: ٣٠

وَكُلُّوا سِنَانِي وَالْحَسَامُ وَهَمَّ سِنِي
كَمَا ذُكِرْتَ عَيْسٌ وَلَا نَالَهَا فَعُزِّي
بَنَيْتُ لَهُمْ بَيْتًا رَفِيعًا مِنَ الْعَالَا
تَنَحَّرَ لَهُ الْحَوَازِيُّ وَالْقَرْعِيُّ وَالْعَفْرِيُّ
يَعْبِيُونَ كَوْنِي بِالسَّوَادِ جَهَالَةً
وَلَوْ لَا سَوَادُ اللَّيْلِ مَا طَلَعَ النَّجْمُ
وَإِنْ كَانَ كَوْنِي أَسْوَدًا فَخَصَّ السَّالِي
بِيَابِضٍ وَمِنْ كَفِّي يُسْتَنْزَلُ الشَّطْرُ
تَحَوُّتْ بِكَرِّي فِي السَّوَرِي ذِكْرَ مَنْ مَضَى
وَسُدَّتْ قَلَا زَيْدٌ يُقَالُ وَلَا عَمْرُو

ليس هذا فقط؛ بل إنَّه ليعظّم نرجسيته متفاخرًا بذاته حين يقرئها بالموت فيؤحّد ذاته بالموت قوة و رهبة لكنَّه رغم هذا التوحّد يتعالى على الموت، فالموت يصبر على أخذ الأنفس، ربّما يؤجلها إلى فترة من الزمن إلا أنَّه غير صابر على أنفس الأبطال، فإنَّ ذاته المتعالية لتتجاوز في بعض الأحيان المستحيل، فهي تجسّد المجرّد وتشخصّه ثم تتعاطم عليه، فمثله إذا ما لقي الموت عمّم رأسه بالسيف، يقول: ٣١

أَنَا الْمَوْتُ إِلَّا أَنِّي غَيْرُ صَابِرٍ
عَلَى أَنْفُسِ الْأَبْطَالِ وَالْمَوْتُ يَصْبِرُ
أَنَا الْأَسَدُ الْحَامِي جَمِي مَنْ يَلُودُ بِي
وَفِعْلِي لَهُ وَصَفٌ إِلَى السَّهْرِ يُدَكَّرُ
إِذَا مَا لَقَيْتُ الْمَوْتَ عَمَّمْتُ رَأْسَهُ
بِسَيْفٍ عَلَى شُرْبِ اللَّيْمِ يَتَجَوَّهُرُ

إذا كان عنتره قد أعلى من صوت (الأنا) النرجسي في شعره بسبب ظلم قومه له، فالأمر لا يختلف عنه لدى الشاعر عروة بن الورد حيث كان قومه يعيرونه بنسبه من أمه، فأمه كانت تهدية، وأبوه عبيسي، فيرى أنَّ العار قد لحق به من أخواله، وأنَّ المجد والرفعة وعلو المنزلة لا يمكن أن يصل إليها بسبب نسبة هذا، فيقول: ٣٢

مَا بِي مِنْ عَارٍ إِخَالٍ عَلِمْتُهُ سِوَى
أَنَّ أَخْوَالِي إِذَا نُسِبُوا تَهَدُّ
إِذَا مَا أَرَدْتَ الْمَجْدَ قَصَّرَ مَجْدُهُمْ
فَأَعْنِيَا عَلَيَّ أَنْ يُفَارِتَنِي الْمَجْدُ

فدنو النسب كان الدافع وراء خروج عروة بن الورد عن القبيلة وامتداده الصلعة حرفة له، فكان يفتخر بفعاله وصفاته أكثر من فخره بقبيلته، فتعاطم حبّه لذاته وتمجيده لإنجازاته، فهو الفارس المستعدّ بعدته وعتاده لمقارعة الفرسان بسيفه الأبيض البتار، يقول: ٣٣

إِذَا قِيلَ يَا ابْنَ الْوَرْدِ أَقْدِمْ إِلَى الْوَعَى
أَجَبْتُ فَلَأَقْبَانِي كِمِئِي مُقَارِعُ

٢٩ عنتره، الديوان، ٣١.

٣٠ عنتره، الديوان، ٤٤.

٣١ عنتره، الديوان، ٤٠.

٣٢ عروة بن الورد، الديوان، تحقيق: أسماء أبو بكر محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٥٦.

٣٣ عروة بن الورد، الديوان، ٨١.

بَكَتِي مِنَ الْمَأْثُورِ كَالْمَلْحِ لَوْنُهُ
حَدِيثٌ بِإِخْلَاصِ الدُّكُورَةِ قَاطِعِ
فَأَتْرِكُهُ بِالْفَاعِ رَهْنَا بِتَلَاةِ
تَعَاوُرُهُ فِيهَا الضِّيَاعُ الْخَوَامِغِ

فيري نفسه أنه فارس مقدم لا يجب أن يستوي هو وغيره ممن يهرعون إلى القتال، فهو أعلاهم مرتبة وأكثرهم إقداماً وأشدّهم صلابة على مصائب الزمان، فليس هو بالجازع ولا هو بالمشتكي.

ليس فقط عنتره بن شداد وعروة بن الورد هما من تعالوا بفخرهم على قومهم بسبب دنو نسبهم وأخذت النرجسية حيناً كبيراً في شعرهم؛ بل إننا لنلاحظ عدد من الشعراء نهبوا نهبهم في التعالي والتفاخر بسبب دنو نسبهم كالشغرفى والسليك بن السلطنة وتابط شرراً، وخفاف بن ندبة الذي قال عنه الأصمعي: خفاف بن ندبة وعنتره والزريقان بن بدر، هؤلاء أشعر الفرسان،^{٣٤} إلا أننا اكتفينا بشاعرين لبيان كيفية تعاطم الفخر النرجسي لديهما بسبب دنو نسبهما.

٢.٢. تعالي الإحساس بالذات الماجنة

إن الغزل أصدق الفنون الشعرية من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث لأنه تعبير صادق عن عاطفة صادقة، لا تحكمه مطامع الكسب والتزلف إلى الملوك والأمراء، ولا تقييده مفاخرات بالفضائل والمحامد، ولا يوجهه تشفي من عدو أو هجاء من خصم، إنما توجهه العاطفة الجياشة والميل إلى الإفصاح عن التجربة الروحانية التي مرّ بها الشاعر، لكنّ بعض الشعراء حادّ عن هذا الطريق وسلك مسلك الغزل الصريح الفاحش الذي أساسه الاستمتاع بحسد المرأة الجميلة ومفاتنتها، فكان هذا الغزل تصوير حبّ عابث من طبيعته إعجاب الشاعر المؤقت بالجمال الجسدي حتى إذا ما قضى ممن تشبب بها وطراً انقلب إلى جميلة أخرى، وهكذا.

ومن هؤلاء الشعراء الذين نهبوا منهج الصراحة الجريئة في غزلهم امرئ القيس، فقد كانت ذاته ماجنة تطلب كل ما هو فاحش قبيح، وهذا عائد لأمرين كما تذكر الروايات، الأول: أنه كان محروم العاطفة، فقد ماتت أمه وهو صغير، وكان أبوه حجر الكندي مزواجاً، فقد تزوج بأكثر من امرأة، فشبّ امرؤ القيس يتيمًا ضائعاً فاقدًا لحنان الأم،^{٣٥} فعمد إلى الغزل الفاحش ليروي ظمأه، ويعوض حنان الأمومة الذي افتقده، الثاني: أنه كان مهزوز الفحولة، فقد كان مصاباً بخلل جنسي في بنته، ومع تطوّر هذا الخلل الجنسي أصيب بمرض الجدري، فالعلاقة بين أمراض الجنس وأمراض الجلد مقررة علمياً، حتى أنه كان يتعرّق عرفاً تتنا له رائحة عرق الكلب،^{٣٦} وهذا ربّما يكون العامل الرئيس في جنوح امرئ القيس إلى الغزل الفاحش، فهو لم يستطع تحقيق رغباته الجنسية حقيقة، فأراد أن يظهر لِمَن يقرأ شعره أنه الفحل الذي لا يشقّ له غبار في ساحات المصارعة الجنسية، ولا تشوبه شائبة ذكورية ولا يلحق به عيب عضوي، ومن تعظيم (الأنا) النرجسية في شعره إسرافه في التحدّث عنهنّ، فقد صور نفسه أنه البطل الخارق الذي لا تمتدّ أبصار النساء إلا له؛ بل هرّ به كلفات يأتي إليهنّ في خدرهنّ يأخذ منهنّ غايته، وهنّ قابلات خاضعات، فها هو يفترخ بأنّه في يوم ما قد دخل خدر امرأة جميلة كأنّها تمثال صنع بيد فنّان مبدع، ووجهه مشرق كمصباح متقد، وجيد لامع متوهج كجمر مشتعل، وأسنان بيضاء كلؤلؤ ناصع، فهي امرأة ناعمة لينة ليست بالسمينية المترهلة ولا بالضعيفة المتجلدة، لعوب تؤسر قلب الناظر إليها، عجزيتها لينة تشبه رملاً مع لبنه ليس بمنهال ولا متناثر، يلعب فوقها ولداها، وقد عراها من ثيابها، وهي راضية سعيدة لا متجافية متمنعة، يقول:^{٣٧}

وَيَا رَبِّ يَوْمَ قَدِ هَوْتُ وَتَلَيْتَ
بِأَيْسَةِ كَأَنَّهَا حَطُّ ثَمَالِ
يُضِيءُ الْفَرَاشُ وَجَهَّهَا لِضَجِيْعِهَا
كَمِضْبَاحِ زَيْتٍ فِي قَنَادِيلِ دَبَالِ
كَأَنَّ عَلَى لَبَاتِهَا جَمْرٌ مُصْطَلِ
أَصَابَ غَضِي جَزْلاً وَكَفَّ بِأَجْدَالِ
وَهَبَّتْ لَهُ رِيحٌ مُخْتَلِفِ الصُّوَا
صَبَاً وَشِمَالاً فِي مَنَازِلِ قَقَالِ
مِثْلِكَ تَبِيضَاءِ الْعَوَارِضِ طَفْلَةَ
كُعُوبٍ تُنْسَبِنِي، إِذَا قُمْتُ، سِرِّيَالِي

^{٣٤} عبد الملك بن قريب الأصمعي، فحولة الشعراء (بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٠م)، ١٤.

^{٣٥} ينظر: الطاهر أحمد مكي، امرؤ القيس حياته وشعره (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م)، ١٩٥.

^{٣٦} مكي، امرؤ القيس حياته وشعره، ٩٢.

^{٣٧} امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤م)، ٢٩-٣٠.

إِذَا مَا الصَّجِيمِ انْتَهَمَا مِنْ ثِيَابِهَا تَمِيلُ عَلَيْهِ هُوْنَةٌ غَيْرَ مِثَالِ
كَحَفِّفِ النَّفَا يَمْشِي الْوَلِيدَانِ فَوْقَهُ بِمَا احْتَسَبَا مِنْ لَيْنِ مَسِّ وَتَشَهَّالِ
لَطِيفَةُ طَيِّ الكَشْحِ غَيْرُ مُفَاصَّةٍ إِذَا انْقَلَبْتَ مُزْتَجِحَةً غَيْرَ مِثْقَالِ

من خلال المقطع السابق نجد أنَّ امرؤ القيس يتفاخر بأنَّه دخل خدر هذه الأنسة وأخذ منها ما يريد بعد أن عزاها من ثيابها، والمتأمل في مقطع امرؤ القيس يجد أنَّه يصنع خيالاً لا يتناسب مع واقع المرأة في ذلك المجتمع، وخصوصاً إذا كانت تلك المرأة متزوجة ولها ولدان، فكيف استطاع أن يعريها ثيابها أمام أبنائها؟ فهذا لا يكون إلا إذا كانت هذه المرأة بعيداً يدخل عليها الرجال حال امرؤ القيس، فهذا الخيال الذي رسمه امرؤ القيس يساهم مع لغته الشعرية في خلق عالم خارق نابع من روحه وفكره يساعده في تمكين الرضا بما يفعله دون الرجوع إلى العادات والأعراف، وحصوله على المأمول والمختلف الذي يعطيه تميزاً مرهوناً بالرفعة والسمو - ولاسيما إذا كان الذي قد حصل عليه امرؤ القيس يستعصي على كثير من الشعراء رسمه لأنَّ ذات امرؤ القيس ذات ظمى لا يتأتى لها الحصول عليه حقيقةً؛ بل تحمل به وتحصله لغة وخيالاً - ممَّا يحقق له جانباً فيأضاً يشبع فيه نرجسيته ويضفي عليه حالة من السمو والافتخار بالانتصار على واقعه، وتحصيل ما عجز الآخر عن تحقيقه، فتلك الصفات تمنحه الشعور بالسعادة والنشوة، وتشهد على تمييزه.

لا يقف التعالي بالإحساس بالذات الماحجة عند امرؤ القيس عند هذه القصة بل إنَّه يسرد قصصاً كثيرة في شعره يظهر مغامراته البطولية الخارقة كقصته مع عنيزة في (دارة جلجل) عندما جاء إلى الغدير فوجد فتيات الحي قد نزعن الثياب عن أجسادهنَّ ورحنَّ يلعبنَّ بالماء وهنَّ عاريات الأجساد، فأخذ الثياب وجلس عليها ورفض أن يعطيهنَّ إياها إلا بعد أن استعرض أجسادهنَّ واحدةً فواحدةً، ثم عقر ناقته وقدمها طعاماً لهنَّ، وعندما أردنَّ الرحيل ركب مع عنيزة على رحلها، تحرش بها، فهددته بأن ينزل هو أو تنزل هي، فلم يكثرث بما تقول وأصرَّ على الركوب معها يميل إليها كلما مال الهوج بما يقبلها ويأخذ غايته منها، فيخرج بذلك من غزل تستهويه النفوس وترغب به إلى غزل صريح فاحش تمجِّه النفوس وتفر منه، يقول: ٢٨

أَلَا رَبِّتِ يَوْمَ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٌ وَلَا سَيِّمًا يَوْمَ بَدَا تَ جُلْجُلِ
وَيَوْمَ عَقَّرْتِ اللَّعْدَارِي مَطِئَتِي فَيَا عَجَبًا مِنْ كَوْرِمَا الْمُتَحَمَّلِ
فَطَلَّ الْعَدَارِي يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهِ وَشَحْمِ كَهْدَابِ اللَّيْمَقَسِ الْمُقْتَلِ
وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخُدْرَ خُدْرَ عُنَيْتَةٍ فَعَاثَلْتُ لَكَ الْوَيْلَاتِ ابْنُكَ مُرْجَلِي
تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْعَيْبُطُ بِنَا مَعَا عَقَّرْتِ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ قَانِئِلِ
فَقُلْتُ لَهَا سِيرِي وَأَرْحِي زَمَانَهُ وَلَا تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَّاكَ الْمُعَلَّلِ
فَمِثْلُكَ حُبِّي قَدْ طَرَقْتُ وَمُضْرِعِ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَاتِمِ مُحْوَلِ
إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ بِشَيْقِي وَتَحْتِي شَبُهَهَا لَمْ يُحْوَلِ
وَيَوْمًا عَلَيَّ ظَهَرَ الْكَثِيبِ تَعَلَّدَرْتُ عَلَيَّ وَأَلَتْ خَلْفَهُ لَمْ تُغْلَلِ

لا يتوان امرؤ القيس عن التفاخر بمغامراته الجنسية إرضاء لذاته الماحجة تلك الذات التي تصوّر الواقع البدوي الجاهلي وكأنَّه واقع أفلاطوني، المرأة تخرج مع الرجل كما تشاء وكيفما تشاء، يعاشرها ويداهاها ثم يأخذ غايته منها فيتركها، هذا الحلم الرجسي سيطر على ذات الشاعر وفكره، فجعله يصوّر أشياء ما كان للواقع أن يمتحنها أو يجمعها بها، وكل ذلك إشباع لرغباته ونوازعه المهدومة في واقع الحال لانعدام الذكورية لديه، ممَّا جعله يعظم (الأنا) النرجسية لديه ليوهم قارئ النص أنه الفحل الذي يحصل على مراده مهما كان السبيل ومهما كانت الوسيلة؛ بل إنَّه ليصوّر لنا مغامرة جريئة ثانية مع صاحبة من صويحاته الكثيرات، كتي لها ببيضة الخدر لجمال جسدها ودقة خصرها وري ساقها، فهي الفتاة السيدة التي لا يرام خباؤها لكثرة الحزاس عليه، إلا أنَّه استطاع أن يصل إلى مخدعها مفتاحاً الأوهال إليها، متخطياً قومها بالرغم من يقظتهم في ليلة مقمرة، تتوسط الثريا كبد السماء، تلمع بين النجوم لمعان اللؤلؤة وسط خرز على ثوب موشى، وصل إليها عندما كانت تنهتياً للنوم، وقد خلعت ملابسها، فلما دخل

عليها فجأة ارتعدت وأقسمت عليه أن يذهب من عندها خوفاً عليه من قومها إلا أنه أصرَّ على البقاء أو الخروج معه إلى مكان قصي من منازل قومها، فما كان منها إلا أن تطبعه وتخرج معه، فارتدت ثوباً طويلاً تجرّه وراءها لتمحو به آثار أقدامهما، وتطيبَّت ببطرٍ فوّاح يسلب العقول قبل القلوب، فكلمنا دعاها مالت عليه، فلمسها ووجدها ضامرة الخصر ممتلئة الساق، فيقول:^{٣٩}

وَبَيْضَةُ خَدْرٍ لَا يُرَامُ خِبَاءُهَا
تَجَاوَزَتْ أَخْرَاسًا إِلَيْهَا وَمَعَشَرًا
إِذَا مَا الثَّرَيَا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ
فَعَجُنْتُ وَقَدْ نَضَّتْ لِنَوْمِ ثِيَابِهَا
فَقَالَتْ يَمِينَ اللَّهُ مَا لَكَ حِيلَةً
خَرَجْتُ بِهَا أَمَشِي بَجْرٍ وَرَاءَنَا
فَلَمَّا أَجْرْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى
هَضْرَتْ بَعُودِي رَأْسَهَا قَتَمَاتِلَتْ

ثم يتبع هذه القصة بقصة ثالثة يصعب التصديق بأنه تحدث على أرض الواقع، بل يتيقن المتأمل لنصته أنها من نسج الخيال، نسجها الشاعر إرضاء لنفسه الماجنة التي تعسر عليها تحقيق المراد في الحقيقة، لذا هرب إلى الخيال، لأنَّ في الخيال كلُّ محال ممكن المنال، هذه القصة مع امرأة متزوجة اسمها سلمى، وقد ذهب إليها ليلاً متسللاً تسلل السرحان إلى طريدته، فدخل عليها بعدما نام أهلها، فجزعت من جرأته، وقالت له: قاتلك الله إنك فاضحي ألا ترى السُّمار يقبض، فيقسم لها أنه لن يبرح مكانه حتى ولو قطعوا جسده إرباً إرباً، فهو ما جاء إليها وتمحَّل تبعات الولوج إلى خبائها حتى يخرج دون تحقيق مراده، فبكلامه هذا اطمأنت وانقادت له، فتجاذبا هو الحديث ورقَّ كلامهما ثم راضاها فذلت، وأسرف في إرضائها حتى أذلها أيما إذلال، فسلب قلبها ونزع هواها، فأصبح معشوقها وأصبح زوجها مكروهاً لديها، فلما عرف الزوج ما بينهما اغتاظ غيظاً كأنه جملٌ شدَّ من خناقه بجبل يريد قتل امرئ القيس، ولكنه يعرف أنَّ القتال مع امرئ القيس خسارة لأنه لا يملك شيئاً مشرفياً كسيفه ولا نبلاً قوياً كنبه ولا ربحاً صلباً كرمحه، بل حتى لو قتله فإنه لن يسعد معها لأنَّ امرأ القيس قد شغف قلبها وسيطر على كيانها، فأصبحت تتلذذ بجمه له كتلذذ الناقة الجرباء بالقطران، كما أنها على يقين بأنَّ زوجها أجبن من أن يفعل شيئاً بامرئ القيس لأنه يقول ولا يفعل، فيقول:^{٤٠}

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا
فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي
فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهُ أَيْرُخُ قَاعِدًا وَأَكُو
خَلْفَتْ لَهَا بِاللَّهِ حِلْمَةً فَاجِرٍ
فَلَمَّا تَنَازَعْنَا الْحَدِيثَ وَأَسْمَحَتْ
وَصَبَرْنَا إِلَى الْحُسْنَى وَرَقَّ كَلَامُنَا
فَأَصْبَحْتُ مَعشُوقًا وَأَصْبَحَ بَعْلُهَا
يُعْطُ غَطِيظَ الْبَكَرِ شَدَّ خِنَافُهُ
أَيْتُنُّلْنِي وَالْمَشْرُوقُ مُضَاجِعِي
وَأَيْسَ بِيذِي رُمِحَ فَيَطْعُنُنِي بِهِ
أَيْتُنُّلْنِي وَقَدْ شَغَفَتْ قُوَادَهَا

سَمَوْتُ حَبَابِ الْمَاءِ حَالًا عَلَى حَالٍ
أَلَسْتُ تَرَى السُّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي
قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
لِنَامُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالٍ
هَضْرَتْ بَعْصَنَ ذِي شَمَارِيخٍ مَتِيَالٍ
وَرُضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيْجِي إِذْلالٍ
عَلَيْهِ الْقَنَامُ سَيِّئِ الظَّنِّ وَالْبَالِ
لَيْتُنُّلْنِي وَالْمَرْءُ كَيْسَ يَتَّقَالِ
وَمَسْنُونَةٌ زُرُقُ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ
وَأَيْسَ بِيذِي سَيْفٍ وَأَيْسَ بِنَبَالِ
كَمَا شَغَفَتْ الْمَهْنُوءَةَ الرَّجُلِ الطَّالِي

^{٣٩} امرؤ القيس، الديوان، ١٣-١٥.

^{٤٠} امرؤ القيس، الديوان، ٣١-٣٣.

وَقَد عَلِمْتَ سَلْمَى وَإِنْ كَانَ بَعْلُهَا بَأَنَّ الْقَتِي يَهْدِي وَأَيْسَرَ يَمْعَالِ

والأمر لا يختلف كثير عند الأعشى ميمون عما جاء به امرؤ القيس، فهو يرى المرأة جسداً يستحلّه الرجل متى شاء، فيعلّق يوسف خليف على مقدمة معلقته: (ودع هريرة)، قائلاً: تحوّل الموقف في مقدمته تحت وطأة النظرة الحسية الجريئة من صورته التقليدية التي ألفنا رؤيتها في المقدمات الجاهلية، صورة العاشق الذي يتتبع محبوبته الراحلة من خلال الدموع التي تملأ عينيه، وأحزانه التي تملأ نفسه إلى صورة الرجل الذي يتتبع صديقه له من خلال نظراته النهمة ونفسه الظامنة، فلم تعد المسألة مسألة عاشق ومحبوبة، وإنما أصبحت رجل وامرأة، أي فكرة (الرجولة والأنوثة) التي تلح على أعصاب الشاعر وتستبد به، وتنبئ الإطار الحسي الذي يعيش في أعماقه، والذي يحيط به مقدمته كلّها وهو إطار وضع الأعشى في داخله صورة جميلة رسمها لجسد صاحبه في محاولة بارعة منه لإظهار مفاتيحها ومحاسنها ومغرياتها،^{٤١} بيد أنّ الأعشى أسرف في تصوير الغزل الحسي، وربما فاق غيره من شعراء الجاهلية في تصوير العلاقة المادية بالمرأة، فهو كما يرى عصام السيوفي أبين من صور العلاقة الشيطانية وكشف أبعاد تشابكها في النفوس، وتداخلها في القلوب، وأثرها المخبل في الوجدان والعقل معاً،^{٤٢} وهذا عائد كما يرى يوسف بكار إلى ملازمة الأعشى للقيان ومجالستهنّ، فللقيان دور كبير في بروز الاتجاه الماجن الذي أفرق فيه الأعشى، كما لهنّ دور بارز في نشر الابتذال والإسفاف واللهو والعبث، فقد كان غزله يفيض بالشهوة العارمة، ويصدر عن حسية خمة، ويرسم صورة لطبقة القيان التي كان غارقاً فيها إلى أذنيه،^{٤٣} ويعلّل عبد العزيز نبوي بروز تلك النظرة المادية للمرأة لقد كان الأعشى يتتبع في بعض أشعاره مفاتيح المرأة تنبّهاً، وكأنّه يطلب الارتواء من موارد الخيال، بعد أن نضبت ينابيع الواقع، وحالت الأعراف الاجتماعية بينه وبين من أحبّ وعشق،^{٤٤} بهذه النظرة المادية المليئة بالشهوة يطغى فخره النرجسي على أكثر مواطن الغزل لديه، فيجرد المرأة من إنسانيتها ويحوّلها إلى شاة يجلد اصطيادها، فهو الصياد التي تفوده شهوته العارمة إلى الانقضاض على فريسته مصرّاً على اصطيادها رغم وجود من يريعاها ويحميها، وبالرغم من أنّها امرأة متزوجة يحرم الاقتراب منها حسب الأعراف والتقاليد السائدة في ذلك المجتمع إلاّ أنّه يصرّ على ملاحظتها حتى ينال منها ويأخذ غايتها، بل إنّّه يعظّم (الأنا) النرجسية لديه، فيفتخر بانتصاره على زوجها من خلال النبيل منها:^{٤٥}

قَد بَتَّ رَأْيَهَا وَشَاةَ مُحَاذِرٍ حَمَلًا يَمْلَأُ بَعَيْنَيْهِ أَغْفَأَهَا
فَطَلْتُ أَرْعَاهَا وَظَلَّ يَحُوطُهَا حَتَّى دَنَوْتُ إِذَا الظَّلَامُ دَنَا كَمَا
فَرَوَيْتُ غَفْلَةً عَيْنِهِ عَنْ شَاتِيهِ فَأَصْبَتْ حَبَّةَ قَلْبِهَا وَطِحَا كَمَا
حَفِظَ النَّهَارَ وَبَاتَ عَنْهَا غَافِلًا فَخَلَّتْ لِبَصَابِ لَدْنَةٍ وَخَلَا كَمَا

يصوّر الأعشى نفسه البطل المنتصر الذي يخوض غمار المغامرة المليئة بالمخاطر حتى يشبع غرائزه وشهوته، فالبطولة عنده بفتك ستر المرأة الحصان التي يذود عنها زوجها، والمتعة واللذة لا تكون إلا بركوب المخاطر والأهوال، وكلّما كانت المهمة صعبة كانت المتعة ألدّ وأشهى، فالأعشى في مغامرة تلك ليلاً إلى الخيال يستجده ويطلبه حتى يرسم للقارئ صورة ذكورية شوهم أنّه فحلّ لا يقف في تحقيق مراده عائق حتى ولو كان العائق الزوج نفسه، فقد صوّره ضعيفاً مهزولاً لا يستطيع أن يقاوم شهوة الأعشى الجامحة.

وكثيراً ما يتفاخر الأعشى بنيله من النساء المتزوجات الممنعات، راسماً بذلك نوعاً خاصاً من البطولة النرجسية التي تحوّل المرأة إلى متعة رخيصة بعد أن كانت عفيفة شريفة حصاناً، ويحوّل الزوج إلى زوج مغفل ساذج مهزوم، وبهذه الصورة يجرّحه للقارئ وقد وصفه وصفاً نفسياً واسعاً، فيصوّره وقد ثارت في نفسه الظنون ورأته من أمر زوجته ما يريب، فاشتدّ به الحذر وغاله الجرع وقتلته الغيرة القاتلة،^{٤٦} ولم يتوقف الأعشى عن التباهي والتفاخر في غزله الفاحش، فقد صوّر لنا كيف تسلّل إلى خدر امرأة جميلة يفوح الطيب منها في جنح الظلام غير أنّها بالحراس من

٤١ يوسف خليف، دراسات في الشعر الجاهلي، ١٤٩-١٥٠.

٤٢ عصام السيوفي، المرأة في التراث العربي (بيروت، دار الفكر، ١٩٩١م)، ١٠٤.

٤٣ يوسف بكار، اتجاهات في الغزل في القرن الثاني الهجري (بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٦م)، ٤٨.

٤٤ عبد العزيز نبوي، المرأة في شعر الأعشى (القاهرة، دار الصدر، ١٩٨٧م)، ١٧.

٤٥ الأعشى ميمون بن قيس، الديوان (بيروت، دار القلم، ١٩٩٣م)، ١٨٠.

٤٦ وهب رومية، قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد (دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١م)، ١١٩.

فرسان قومها، فاستمتع بها وأخذ غايتها منها، فأصبح سيدها وسيد زوجها، فيقول:٤٧

وَمِنْ لِكِّ مُعْجَبَةٍ بِالنَّبَا
بِصَاكِ الْعَبِيرِ بِأَجْسَادِهَا
تَسْدُ يَتِيهَا عَادِي ظَلَمَةَ
وَعَفْلَةَ عَيْنٍ وَإِقَادَهَا
قَبْتُ الْخَلِيقَةَ مِنْ زَوْجِهَا
وَسَيِّدَ نَعْمٍ وَمُسْتَادَهَا

لقد أخذت النرجسية حيناً كبيراً في غزل امرئ القيس والأعشى، فأصبحتا يتفاخران بأنهما يستطيعان أن يأخذا ما يريدان من المرأة حتى ولو كان زوجها يجرسها، وكلّ هذا سببه تعالي الذات الماجنة في روحهما قبل شعرهما، ولم يكن الأمر خاصاً بامرئ القيس والأعشى؛ بل هناك بعض الشعراء نصح نصحهما في التفاخر بأخذ مراده من المرأة كثعلبة بن صعير المازني وسحيم عبد بني الحسحاس، إلا أننا اكتفينا بشاعرين لبيان كيفية تعاضم الفخر النرجسي لديهما بسبب تعالي الذات الماجنة.

٣.٢. تعالي الإحساس بالذات المغرورة

إن أفعال البطولة أضفت على الشعراء الفرسان حالة من الإعجاب بذاتهم والتفاخر بأنفسهم، فانعكست هذه الحال على شعرهم، مما أدى إلى طغيان (الأنا) النرجسية في أكثر نصوصهم الشعرية لا أنهم كانوا يعانون عقدة الدونية كعنترة بن شداد؛ بل لأنهم وجدوا في أنفسهم المثل الأعلى للبطولة والفروسية، فراحوا يتفاخرون ببطولاتهم فخرًا يتعلأى حدود المنطق في المنظور النقدي للشعر، فها هو الشاعر دريد بن الصُّمَّةَ عظيم (الأنا) النرجسية متفاخرًا بذاته، حيث يرى نفسه الفارس الذي لا نظير له في الوجود، فيقول:٤٨

قَطَعْتُ مِنَ الدَّهْرِ عُمُرًا طَوِيلًا
وَأَقْنَيْتُ جِيلاً وَأَبْقَيْتُ جِيلاً
وَشَبْتُ وَمَا شَابَ رَأْسِي وَمَا
رَأَى الضُّعْفُ نَحْوَ جَنَابِي سَبِيلاً
وَلَا بَتَّ إِلَّا وَظَهَرُ الْجَوَادِ
مَقِيلِي إِذَا مَلََّ غَيْرِي المَقِيلَا
فَوَيْلٌ لِمَنْ نَبَاتَ فِي نَوْمِهِ
يَرَانِي أَهْرُ الحُسَامِ الصَّقِيلَا
وَوَيْلٌ لِمَنْ ظَنَّ فِي نَفْسِهِ
بِأَيِّ سَيْرَانِي طَرِيحًا قَتِيلَا
أَنَا نَائِيَاتِ الرِّزَانِ الَّتِي
تَذُلُّ العَرِيضَ وَتُخْشِي النَّائِلَا
وَفِي السَّلْمِ أُعْطِي عَطَاءَ جَزِيلًا
وَفِي الحَرْبِ أُطْعَمُ طَعْمًا وَيِيلَا
وَأَحْتَقِرُّ الجَمِيعَ يَوْمَ اللِّقَاءِ
وَعِنْدِي الكَثِيرُ أَرَاهُ القَلِيلَا
وَأِنْ جُرْتُ بِالْجَيْشِ وَقَتَّ الضُّحَى
تَرَكْتُ الأَرَاضِي تَصْبُرُ نَحِيلَا

لقد خرج دريد بن الصُّمَّةَ في قصيدته هذه عن المؤلف والمعناد في باب الفخر الاعتيادي الذي يعبر عن الحالة النفسية السليمة إلى فخرٍ امتلاً إحساساً مُتعالياً تشوبه مظاهر الغرور والكبرياء، هذا الإحساس جعله يرى نفسه البطل الذي لا تعركه نوائب الزمان مهما عمّر في البتّ، فقد اختار ألفاظه بعناية دقيقة ليزعج صورة الآخر في نفس القارئ حيث صوّره تصويراً مُستقبِحاً، وهذا كله ليرفع من شأن ذاته الطامحة، ويحطّ من قدر غيره، فالآخر في هذه القصيدة ضعيف لا يقوى على ردّ الأذى عن نفسه حتى في منامه، بل إن الشاعر سيطعمه الويل إذا ما تجرأ ورأى في منامه أن ذاك الفارس الممام قد شاخ ولم يقدر على حمل السيف بيده، أو حدثته نفسه بأن يراه يوماً ما قتيلاً في ساحات المعارك، لم يقف الشاعر عند هذا بل اطلق العنان لنفسه المغرورة التي أوقدت فيه حب الكبرياء والخيلاء فجعلته يرى في نفسه أنه قد امتلك مفاتيح القضاء والقدر يذلّ بها من يشاء حتى ولو كان عزيز قومه، ويعرّ بها من يشاء حتى ولو كان عبد قومه، هذا التفاخر الذي أشرب نرجسية جعله يحقر كل من وقف بوجهه في ساحات المعارك سواء أكان فارساً شجاعاً أم مقاتلاً جبناً، والمتأمل في أبيات القصيدة يرى أن الشاعر دريد في بيته الأخير قد أفرغ جميع ما يشعر به من غرور وكبرياء وأنفة، فراح يصوّر الجيش وكأنه قطع من الماشي لا حول له ولا قوة أمام ضربات سيفه حتى إذا ما اقترب وقت الضحى على الزوال أنذر بزوال جيشه بكامله، هذا الفخر النرجسي طأل

٤٧ الأعشى، المديون، ٦٩.

٤٨ دريد بن الصمة، المديون، تحقيق: عمر عبد الرسول (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠م)، ١٤١-١٤٢.

معظم الشعراء الفرسان، فالشاعر عامر بن الطفيل، وإن كان سيد قومه وابن سيدها إلا أن النرجسية قد دفعته إلى التفاخر بذاته، فيرى أن قبيلته قد جعلته سيداً عليها لا لأنه ابنها وابن سيدها فحسب؛ بل استحق هذه السيادة بطولته وفروسيته وفعاله التي لا نظير لها، فيقول:^{٤٩}

وَأَيُّ وَابْنٍ كُنْتُ ابْنَ سَيِّدِ عَامِرٍ وَفَارِسَهَا الْمَنْشُوبَ فِي مَكْلِ مَوْكِبٍ
فَمَا سَوَّدَنِي عَامِرٌ عَنْ قَرَابَةٍ أَبِي اللَّهِ أَنْ أَسْتَمُو بِأَيْمٍ وَلَا أَبِ
وَلَكِنِّي أَحْمِي حِمَاهَا وَأَتَّقِي أَذَاهَا وَأُرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَنْكِبِ

لا يقف عامر بن الطفيل عند هذا الحد من التفاخر بنفسه؛ بل إنه راح يصف نفسه بأنه الفارس الحامي الذي تلتجأ إليه هوزان في محنتها، فيقول:^{٥٠}

لَقَدْ عَلِمْتُ عُثْبِيًا هَوَاؤُنَ أَنْتَنِي أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةً جَعْفَرٍ
وَقَدْ عَلِمَ الْمَرْزُوقُ أَنِّي أَكْثَرُهُ عَلَى جَمْعِهِمْ كَرَّ الْمَنِيحِ الْمَشْهَرِ
إِذَا لَزَزُوا مِنْ وَقَعِ الرِّسَاحِ زَجْرُهُ وَقُلْتُ لَهُ: إِرْجِعْ مُقْبِلًا غَيْرَ مُدِيرِ
وَأَتْبَأْتُهُ أَنَّ الْفِرَارَ حَزَابَةٌ عَلَى الْمَرَّةِ مَا لَمْ يُبْسَلْ عُذْرًا فَيُعَادِرِ
أَلَسْتُ تَرَى أَرَوَاخَهُمْ فِي شُرْعَا وَأَنْتِ حِصَانٌ مَاجِدٌ الْعَرِيقِ فِاصِرِ
أَقُولُ لِنَفْسِي لَا يُجَادُ بِمِثْلِهَا أَقْلِي الْبِرَاحِ إِنْ نَسِيَ غَيْرُ مُقْصِرِ
فَلَوْ كَانَ جَمْعٌ مِثْلُنَا لَمْ تُبَاهِمْ وَلَكِنْ أَتُنْنَا أُسْرَةً ذَاتَ مَقْصَرِ
فَجَاءُوا بِفَرَسَانِ الْعَرِيضَةِ كُلِّهَا وَأَكْلَسَ طُرًّا فِي لِبَاسِ السَّنَوْرِ

ليس فقط قبيلته هي من تعرف قدره وشجاعته؛ بل حتى فرسه (المرزوق) يعلم علم اليقين أنه الفارس الذي لا يهاب النزال، وربما هذا ما عُرف عن العرب أن الفرس هي أعلم بفارسها، ولكن أن يصور حين فرسه أمام رابطة جأشه، فهذا لم تعهده العرب، لأن الفرس حيوان وإن تملكه شعور الخوف، ولكنه لا يصل إلى شعور الإنسان، فالشاعر استحوذت عليه (الأنا) النرجسية، فبدأ يصف حين الفرس من لقاء الأعداء، وأنه الفارس الذي لا يهاب لقاءهم، بل إنه راح يخاطب الفرس مخاطبة القائد لجنديه طالباً منه الثبات في القتال، فالفرار من المعركة عار، والفرس الأصيل لا نفر من لقاء العدو، ولم يقف الشاعر عن مخاطبة الفرس فحسب؛ بل راح يخاطب نفسه طالباً منها التصبر والتجملد لأنها سوف تقابل جيشاً بعدته وعتاده، وهذا راجع إلى ذاته التي امتلأت نرجسية حتى جعلته تعالى على نفسه التي تعيش في جسده، وعلى الرغم من أن قبيلة هوزان فيها فرسان أشداء تفتخر القبيلة بهم وتحتمي بحماهم كالطفيل بن مالك (أبي عامر بن الطفيل) وأبي براء عامر بن مالك (ملاعب الأسنة) عمه، وأبي جري ومالك الذين يدودون عن حمى القبيلة كل متعد إلا أنه يرى أن المصائب إذا ما تعاضمت على هوزان كان اسمه هو الاسم الذي يلهث به جميع أفراد القبيلة لحمايتهم ونجدتهم، فيقول:^{٥١}

فَأَنَا الْمُعْظَمُ وَابْنُ فَارِسٍ قُرْزَلٍ وَأَبُو بَرَاءٍ زَاتَنِي وَمَتَانِي
وَأَبُو جَرِيٍّ دُو الْفِعَالِ وَمَالِكُ مَنَعَا الدَّمَارَ صَبَاحَ كُلِّ طِعَانِ
وَإِذَا تَعَاظَمَتِ الْأُمُورُ هَوَاؤُنَا كُنْتُ الْمُنَوَّةَ بِاسْمِهِ وَالْبَانِي

فهو يضيف لذاته هالة عظيمة تجعله يعلو على كل فارس من فرسان قبيلته دون استثناء حتى أقرب الناس له وأبيه وعمه، فتأني نفسه في ساحات الفخر أن تتنازل عن كبريائها وعظمتها، فقد يتفخر بأهله وقبيلته ولكن إذا كان الفخار ضد قبيلة أخرى، فيراهم فوق كل القبائل وأشجع من كل الفرسان، ولكن عندما يكون الفخار بين أبناء القبيلة الواحدة تتحرك في نفسه (الأنا) النرجسية، وترفض أن يعلوها أحد مهما كانت صفته أو مهما كانت درجة قرابته.

^{٤٩} عامر بن الطفيل، الديوان (بيروت، دار صادر، ١٩٧٩م)، ١٣.

^{٥٠} عامر بن الطفيل، الديوان، ٦١-٦٥.

^{٥١} عامر بن الطفيل، الديوان، ٦١-٦٢.

إنَّ التصارع بين الأنفس المتعطشة لحب الذات وتقديسها جعلت بعض الشعراء يجاهر ببطولاته وشجاعته المملوءة غيرة وتشقياً مما جعله يزيل عن الخصم الآخر كل صفات الشجاعة والإقدام حتى ولو كان الآخر فارساً يضرب المثل بفروسته وشجاعته، كما فعل عامر بن الطفيل عندما أنشد قصيدة يصف فيها فرار عنزة بن شداد مضرب البطولة والشجاعة عند العرب، فهو فارس عبس وشاعرها، فيقول عامر في هذا الموقف:^{٩٢}

بَارِزٌ قَبْرٌ قَد تَرَكْتُ مُجَدَّلاً ضَحْمَ الدَّسِيعَةِ رَأْسِ حَيٍّ جَحْفَلٍ
وَتَرَكْتُ نِسْوَتَهُ كَهْنٌ تَفَجُّعٌ نَبْدَتُهُ أَضْلاً بِنُوحِ مُعْوَلٍ
مِنْ آلِ عَبْسٍ قَد شَفِيتُ حَرَارَتِي وَغَنِمْتُ كُفْلَ غَنِيمَةٍ لَمْ تَضْهَلِ
وَنَجَا بِعَنْزَةِ الْأَعْرَبِ مِنَ الرَّدَى يَهْوِي عَلَى عَجَلٍ مُهْوِي الْأَجْدَلِ
وَتَرَكْتُ عَبْلَةَ فِي السَّمَاوِ لِفَيْتَةٍ نَأْتُوا عَلَى كُفْفِ الْخِيُولِ الْجَوْلِ

عامر في هذه الأبيات يريد أن يسلط الضوء على نفسه وينتزع صفة الفارس المقدم من فارس آخر لا ينقص عنه شيئاً في شجاعته وإقدامه؛ بل إنه ألحق به صفات لا يمكن لفارسي غير أن يتصف بها، وهذا راجع إلى النزعة النرجسية التي طغت على كيانه؛ بل حتى على ألفاظه، مما جعله يصف عنزة العبسي بالجبن والفرار من ساحات القتال خوفاً على نفسه من الموت، تاركاً وراءه محبوبته التي سلبت عقله ووجدانه وفؤاده، حتى أن اسمها اكتظت به ألفاظ ديوانه، فلا نجد قصيدة من قصائد عنزة إلا واسم عبلة فيها، فكيف له أن يفر من لقاء أعدائه بني عامر قبيلة الشاعر عامر بن الطفيل؟ وهو القائل:^{٩٣}

سَلِي بَا عَبْلٌ عَنَا يَوْمَ زُرْنَا قَبَائِلَ عَامِرٍ وَبَنِي كِلَابِ
وَكَمْ مِنْ فَارِسٍ حَلَيْتُ مُلَقِي حَضِيْبِ الرَّاحَتَيْنِ بِلَا خِيَابِ
مُجْرِكُ رِجْلِهِ مُعَبِّاً وَفِيهِهِ سِنَانُ الرِّمْحِ يَلْمَعُ كَالشَّهَابِ
قَتَلْنَا مِنْهُمْ مَائَتِينَ حُرّاً وَأَلْقَا فِي الشَّعَابِ وَفِي الْهَضَابِ

فنحن أمام قصيدتين لشاعرين فارسين عرفا عند العرب بفروستهما، ولكننا لا نعرف أيهما كان صادقاً في قوله مثل فعالة، فعامر بن الطفيل يرى نفسه البطل الذي لا يقف أمامه أي مقاتل مهما كانت قوته، ومهما كانت عشرته، فماهي إلا دقائق معدودة ويكون هذا الفارس المغوار مجدلاً أمامه كأنه جثة هامدة، تنوح عليه النائحات وتنفجج على موته الناديات؛ بل إنه قد شفى غليله من آل عبس، تلك القبيلة التي تضرب المثل بفارسها كعنزة وأخيه شيبوب وعروة بن الورد، حتى أنه أسقط النظرة العظيمة التي كانت تلتف حول شاعر عبس وفارسها عنزة حين صوره بصورة ذئبية يفر من لقاء الأعداء مسرعاً بفروسه كسرعة الصقر في انفضاضه على فرسته لكي ينجو بنفسه تاركاً خلفه محبوبته، وعلى النقيض تماماً نجد أن عنزة يصور لنا قتاله مع قومه قبائل بني عامر وبني كلاب، وكيف أن الفارس المعادي بالرغم من حمله الرمح والسيف تضطرب قدامه لرؤية عنزة؟ وكيف قتل مع قومه الآلاف منهم؟ فكلا القصيدتين يشعُ منهما بريق (الأنا) النرجسية المتعالية بذاتها، المنقصة من ذات الآخر، كل ذلك سببه التفاخر، ففي هذا المجال يحو الشاعر عن نفسه وعن قبيلته كل عيب أو نقص، ويلصقه بأعدائه؛ بل إن عامر لشدة عُجبه بنفسه وشجاعته وقوته يرى أنه ابن الحرب التي منحته الشجاعة والبسالة، فهو الفارس الذي نال المراتب العليا في ساحاتها، فيقول:^{٩٤}

لَقَدْ تَعَلَّمُ الْحَرْبَ أَبِي الْبُتْهَا وَأَتَى الْهَمَامُ بِهَا الْمُعَلِّمِ
وَأَتَى أَحْلَى عَلَى رَهْوَةِ مِنَ الْمَجَارِ فِي الشَّرَفِ الْأَعْظَمِ
وَأَتَى أَشْمِصُ بِالسَّارِعِي مَنَ فِي تَوْرَةِ الرَّوْحِ الْأَقْتَمِ
وَأَتَى أَكْرُ إِذَا أَحْجَمُوا بَأَكْرَمٍ مِنْ عَطْفَةِ الصَّيْعَمِ
وَأَضْرِبُ بِالسَّيْفِ يَوْمَ الْوَعَى أَقْدُ بِهِ حَلَقَ الْمُتَيْرِمِ

^{٩٢} عامر بن الطفيل، الديوان، ٩٢.

^{٩٣} عنزة، الديوان، ١٤.

^{٩٤} عامر بن الطفيل، الديوان، ١١٩-١٢١.

فَهَذَا عَتَادِي لَوْ أَنَّ الْفَتَى
وَقَدْ عَلِمَ الْحَيُّ مِنْ عَامِرٍ
مُعَمَّرٌ فِي غَيْرِ مَا مَهْمَرٍ
بِأَنَّ لَنَا زِيْرَةَ الْأَجْسَمِ
وَأَنَا الْمَصَالِيثَ يَوْمَ الْوَعَى
إِذَا مَا الْعَوَاوِيرُ تَمُّ تُقْلِيمِ

لمحج عامر بن الطفيل في تعظيم الأنا لديه، ففي الأبيات الأربعة الأولى ذكر (الأنا) خمس مرات بقوله (أبي)، ليؤكد لمن يقرأ أبياته أنه البطل الأوحده الذي لا نظير له، فهو ابن المعارك التي لا تحييه، وهو الهمام المعلم، وهو المترعب على ذروة المجد إذا ما تفاخروا بعلو المنزلة، وهو الضارب رؤوس الفرسان المدرّعين حين اشتداد الوطيس، وهو المكركر الأسد إذا ما الفرسان جنبوا واحجموا عن الهجوم، بل نجده في البيتين الأخيرين يصهر ذات قومه مع ذاته فيتحذث بصيغة الجماعة (لنا- أنا) ولكن المراد ذاته، فمن شدة إعجاب به بنفسه يرى جميع أبناء قومه قد أتحدا مع ذاته، فهو الحامي عنهم، وهو المدافع عن شرفهم وعرضهم.

وها هو زيد الخليل يتعالى متفاخراً بقوته وشجاعته واصفاً جبنَ عامر بن الطفيل عندما أغار على قوم زيد الخليل، فأخذ منهم امرأة اسمها هند، ولم يكن زيد في القوم، فعندما رجع قال له قومه: أدرك عامر بن الطفيل فقد أغار علينا وأخذ امرأة منا، فذهب زيد وراءه فأدركه، فقال له: يا عامر خل الطعينة، فقال عامر: ما أنت؟ قال: أنا زيد الخليل، فقال عامر: ما تريد من قتالي فوالله لئن قتلتي لتطلبنك بنو عامر، فقال له زيد خل عنها، فقال: عامر: تخل عني وادع الطعينة، قال له: نعم، فأخذ زيد الطعينة،^{٥٥} وأنشد يقول:^{٥٦}

وَعَامِرٌ بِنَ طُعَيْلٍ قَدْ نَحَوْتُ لَهُ
لَمَّا أَحْسَسَ بِأَنَّ الْوَرْدَ مُدْرِكُهُ
صَادَرَ الثَّنَاةَ بِمَاضِي الْحَدِّ مُطْرِدٍ
وَصَارِقًا وَزَيْبُطُ الْجَأَشِي ذَا كَبْدِ
نَادَى إِلَيَّ بِسِلْمٍ بَعْدَمَا أَحَدْتُ
مِنْهُ الْمَنِيَّةُ بِالْحَيَزُومِ وَاللُّعْدِ
وَلَوْ تَصَبَّرَ لِي حَتَّى أُخَالِطُهُ
أَسْعَرْتُهُ طَعْنَةً كَالنَّارِ بِالزَّنْدِ

لقد أظهر زيد الخليل ضعف عامر بن الطفيل وجبنه أمام شجاعته، وكيف تنازل عن سبيه عندما رأى زيد قادماً إليه يريد فك السبية أو قتاله، فأدرك عامر بن الطفيل أنه ليس بند زيد على الرغم أن عامر في قصائده يتفاخر بأنه البطل الشجاع الذي لا يستطيع أن يقف أحد بوجهه، لكن زيد الخليل همش صورته التي رسمها في قصائده، وفي قصيدة أخرى نجده يتفاخر بإغارته على بني فزارة وأسره الحطيطية (جرول) وكعب بن زهير، فأعطاه كعب فرسه الكميث، فأطلق سراحه إلا أن الحطيطية لم يكن عنده شيء ليعطيه زيّداً، فرفض إطلاق سراحه، وأنشد متفاخراً بهذا الموقف:^{٥٧}

أَقُولُ لِعَبْدِي جِرُولٍ إِذَا أَسْرْتُهُ
أَنَا الْقَارِئُ الْحَامِي الْحَقِيقَةُ وَالذِّي
أَتَيْتَنِي وَلَا يُعْمِرُكَ أَنَّكَ شَاعِرٌ
لَهُ الْمَكْرُمَاتُ وَاللُّهَامُ وَالْمَأَثِرُ
وَقَوْمِي رُؤُوسُ النَّاسِ وَالرُّؤَسُ قَائِدٌ
إِذَا الْحَرْبُ شَنَّتْهَا الْأَكْفُ الْمَسَاعِرُ
وَأَسْتُ إِذَا مَا الْمَوْتُ حُوذِرَ وَرُدُّهُ
وَأُتْرِعَ حَوْضَاهُ وَحَمَّجَ نَاطِرُ
بِوَقَافَةٍ يَخْشَى الْخُشُوفَ هَمِيْبًا
مُبَاعِدُنِي عَنْهَا مِنَ السُّقْتِ ضَامِرُ
وَلَكِنِّي أَعْمَشَى الْخُشُوفَ بِصَعْدَتِي
مُجَاهِرَةً، إِنَّ الْكَرِيمَ مُجَاهِرُ
وَأَزُوي سِنَانِي مِنْ دِمَائِ عَزِيْرَةِ
عَلَى أَهْلِهَا إِذْ لَا يُبْرِجِي الْأَنَاصِرُ

زيد الخليل مثله مثل غيره من الشعراء الفرسان يعلي من ذاته ويحط من ذات الآخر، فها هو يتفاخر بفروسيته وشجاعته وكرمه إلا أن هذا الفخر قد خرج عن مضماره، فيرى أنه الفارس الشجاع الذي لا يهاب الموت ولا يخاف الخوض في ساحاته؛ بل يأمن من قتل المحارب إلا إذا كان فارساً قوياً عزيزاً في قومه، شريفاً في مقامه، والأمر لا يختلف عند الشاعر عمرو بن معد يكرب عمّا جاء به الشعراء الفرسان، فعلى الرغم من إشادته بشجاعة عنترة

^{٥٥} الأصفهاني، كتاب الأغاني، ١٧/١٦٩.

^{٥٦} زيد الخليل: الديوان، تحقيق: نوري القسي (بغداد، مطبعة النعمان، ١٩٦٨م)، ٥٠-٥١.

^{٥٧} زيد الخليل، الديوان، ٥٤-٥٦.

العبيسي وعامر بن الطفيل والسُّليك بن السلركة، وعتبة بن الحارث، فهم فرسان العرب المشهورون، إلا أنَّ (الأنا) النرجسية جعلته يرى نفسه فوقهم، فيقول: لو سرث بظعينة وحدي على مياه معدَّ كلِّها ما خفت أن أُغلب عليها ما لم يلقني حُرَّها أو عبداها، فأما الحُرَّان فعامر بن الطفيل سريع الطعن على الصوت، وعتيبة بن الحارث بن شهاب أول الخيل إذا أغارت وآخرها إذا آبت، وأما العبدان فأسود بن عيس، يعني: عنترة قليل الكبوة شديد الجلب، والسليك بن السلركة بعيد الغارة كالليث الضاري، وكلُّهم قد لقيت^{٥٨}، أي: أنه قد التقى معهم وحارهم وانتصر عليهم رغم شجاعتهم وقوتهم، فيقول متفاخرًا بقوته وشجاعته وإقدامه، فيقول:^{٥٩}

أَنَا أَبُو تَوْرٍ وَوَقَّافُ الرَّسْقِ
لَسْتُ بِمَأْفُونٍ وَلَا فِيَّ حَرْقِ
وَأَسَدُ الْقَوْمِ إِذَا أَحْمَرَ الْحَدَقِ
إِذَا الرَّجَالُ عَصَّهِمْ نَابُ الْفَرْقِ
وَجَدْتَنِي بِالسَّيْفِ مَتَاكَ الْحَقِّ

إنَّ الذات المغرورة التي استحوذت على نفوس بعض الشعراء الفرسان جعلتهم يتعالون على غيرهم، فكلَّ فارس منهم أراد أن يجعل من نفسه البطل الخارق الذي لا يقهر، والآخر هو الضعيف الجبان الذي يخاف النزال، فعامر بن الطفيل همَّش صورة عنترة بن شداد ونال منها، وزيد الخيل اسقط الهالة العظيمة التي ركَّبها عامر بن الطفيل لنفسه، وعمرو بن معد يكرب نال منهم جميعًا على الرغم من إشادته بفروستهم، فهذا وإن دلَّ إنما يدلُّ على نفسٍ مغرورة سيطرت على كيان ذاك الفارس المقدام، فنزعت منه رداء التواضع والحكمة وألبسته لباس الكبر والخيلاء.

الخاتمة

حاول البحث الوقوف على أهمِّ الأسباب التي أدَّت إلى ظهور الفخر النرجسي في الشعر الجاهلي كدنو المنزلة في الشرف والنسب كما هو الحال لدى عنترة بن شدَّاد وعروة بن الورد، وتعالى الإحساس الذات الماجنة عند بعض الشعراء كأمير القيس والأعشى، وتعالى الإحساس بالذات المغرورة عند بعضهم الآخر كعامر بن الطفيل ودريد بن الصَّمَّة وزيد الخيل ومعد يكرب الزبيدي، فهؤلاء الشعراء نماذج أوردها البحث لبيان كيفية ظهور الفخر النرجسي في شعر الجاهليين، ثم أفضى البحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

١- إنَّ الأسواق الأدبية والحروب والغارات من أهمِّ العوامل التي أشعلت فتيل التفاخر القبلي لدى الشعراء في العصر الجاهلي.

٢- إنَّ دنو المنزلة في الشرف والنسب ولَّد لدى بعض الشعراء الجاهليين - وخصوصًا الشعراء العبيد - عقدة (الأنا) النرجسية، فأخذوا يتفاخرون بشجاعتهم ومهارتهم في القتال علَّهم يزيلون عن أنفسهم هذه الصفة التي ما إنَّ ركنوا إلى السلم حتى تعود إليهم، فكانوا يتمنون أن يقضوا حياتهم كلِّها في ساحات القتال، فطعنة السيف وشكَّة الرمح أهون عليهم من طعنة في الشرف والنسب.

٣- إنَّ المجتمع الجاهلي مجتمع قبلي تحكمه العادات والأعراف والتقاليد، فكان عيب على الرجل في ذلك المجتمع أن يعاب في ذكوريته، وخصوصًا إذا كان ذا منزلة في قومه أو جماعته، حينئذ تشكَّل هذه الصفة عقدة نفسية تدفعه إلى تعرية المرأة من إنسانيتها حتى يشبع غزيرة الذات لديه سواء بالفعل أو بالقول كما فعل بعض الشعراء الجاهليين حين لجأوا إلى التفاخر بمغامراتهم مع النساء ليسدوا عقدة النقص لديهم.

٤- إنَّ تفاخر بعض الشعراء الجاهليين بالبطولة والشجاعة والفروسية صفة حميدة تحسب لهم ما لم يخرجوا عن الحد المألوف والمحمود فيه، فإذا ما خرج أحدهم عن الحد أصبح هذا الخروج صفة تنبأ عن حالة نفسية حوذيها الذات المغرورة المتعالية على كلِّ البشر حتى على أهله وعشيرته.

^{٥٨} الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٣٩١/٨.

^{٥٩} عمر بن معد يكرب الزبيدي، الديوان (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٤م)، ٥٨.

KAYNAKÇA

- Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî. *Fuhûletü's-su'arâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980.
- Absî, Urve b. el-Verd. *ed-Dîvân*. thk. Esmâ Ebû Bekr Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisani'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Bakkâr, Yusuf. *İtticâhât fi'l-gazeli fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1986.
- Bedevi, Abde. *eş-Şu'arâ'u's-sûd ve hasâisuhum fi's-ş'iri'l-arabî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988.
- Cüde, Âmel. "en-Nercisiyye ve 'alâkatuhâ bi'l-asabiyye ledâ 'ayyine min talebeti câmiati el-aksâ". *Gazze: Mecelletu Câmi'ati'l-İslâmiyyeti li'd-Dirâsâti't-Terbeviyyeti ve'n-Nefsiyye*, 2/20, 2012.
- David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of psychology* (New York, Cambridge university press, 2009.
- Ensârî, Hassân b. Sâbit. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Halîf, Yusuf. *Dirâsât fi's-ş'iri'l-Cahîlî*. Kahire: Dâru Garîb, 1981.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1982.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini's-ş'ir ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981.
- İbnü'l-Esîr, Necmeddîn Ahmed b. İsmâîl el-Halebî. *Cevherü'l-kenz*. thk. Muhammed Seyîd Osman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İmruülkays b. Hucr. *ed-Dîvân*. thk. Muhammad Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1984.
- İsa, Hasan Ahmed. *el-İbdâ'u fi'l-fenni ve'l-İlm*. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li'l-Lugât ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1979.
- İsfahanî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *Kitabu'l-eğânî*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1369/1950.
- Mekkî, et-Tahir Ahmed. *İmruü'l-kays hayâtuhû ve ş'iruhû*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1995.
- Mühelhil, Adî b. Rebîa. *ed-Dîvân*. Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye, ts.
- Nebevî, Abdulaziz. *Dîvân Benî Bakır*. Kahire: Dârü'z-Zehra, 1989.
- Nebevî, Abdulaziz. *el-Mer'etu fi ş'iri'l-A'sâ*. Kahire: Dârü's-Sadr, 1987.
- Robert Michael Bagby, *And others, Dsm-Iv personality disorders and the five-factor model of personality: A multi-method examination of domain and facet-level predictions*. USA: European Journal of Personality, 19/4, 2005.
- Rûmiyye, Vehb. *Kasîdetü'l-medh hattâ nihâyeti'l-asri'l-Emevî beyne'l-usûl ve'l-ihyâi ve't-tecdîd*. Dimaşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1981.
- Sakûr, Mâlik. *Beyne'n-nerciyye ve'l-gurûr ve veremi'l-ene*. Dimaşk: Mecelletü'l-Mevkifi'l-Edebî, 2015.
- Sigmund Freud, *Mâ fevka mebdai'l-lezze*, çev. İshak Ramzi, Kahire: Dârü'l-Maarif, 1966.
- Summe, Düreyd. *ed-Dîvân*. thk. Ömer Abdurresûl. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1980.
- Suyûfî, 'İsâm. *el-Mer'et fi't-turâsi'l-arabi fi'l-edebi'l-câhilî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.
- Şenferâ, Sâbit b. Mâlik. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1996.
- Tağlibî, Amr b. Külsûm. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1991.

Tufeyl, Âmir. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1979.

Tuleymât, Gâzî vd. *el-Edebü'l-câhilî (Kadâyâ-ağrâda-A'lâme-funûne)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Tuncî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Zeydü'l-Hayl, Zeyd b. el-Mühelhil. *ed-Dîvân*. Bağdat: Dâru'n-Nu'man, 1968.

Zübeydî, Amr b. Ma'dikerib. *ed-Dîvân*. Riyad: Matbaatü'l-Abikân, 1994.

İKBAL'İN ŞİİRLERİNDE HİNDİSTAN BAĞLAMINDA BATILI GÜÇ İNGİLTERE ELEŞTİRİSİ

Critics of Uk as A Western Power in Iqbal's Poems in The Context of India

Muhsin Ramazan İŞSEVER

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Res. Assist., Istanbul University Faculty of Letters Department of Eastern Languages and Literatures Department of Urdu Language and Literature, Istanbul, Turkey

muhsin.issever@istanbul.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7979-5827>

Mehmet Kemal ÇAKMAKÇI

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Urdu Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye

Res. Assist., Selcuk University Faculty of Letters Department of Urdu Language and Literature, Konya, Turkey

mehmetkemalcakmakci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4912-9003>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.02.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21.04.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: İşsever, Muhsin Ramazan - Çakmakçı, Mehmet Kemal. “İkbal'in Şiirlerinde Hindistan Bağlamında Batılı Güç İngiltere Eleştirisi”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 263-274.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939299>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İKBAL'İN ŞİİRLERİNDE HİNDİSTAN BAĞLAMINDA BATILI GÜÇ İNGİLTERE ELEŞTİRİSİ

Öz

Hint Alt Kıtasının filozof ve şairi Muhammed İktbal, dünyanın farklı milletlerine felsefi fikirleri doğrultusunda eserlerinde yer vererek tarihe ışık tutmuştur. Batıların maddeciliği ve materyalizmi ön plana çıkardığını dile getiren İktbal, manevi duygulardan yoksun kaldıklarını vurgulamıştır. Bu çalışmada Muhammed İktbal'in, ticaret bahanesiyle ülkesine gelen Batılı devletlerin asıl amacının ticaret olmadığını farkında olduğuna, Hint Alt Kıtasını sömürgeleri haline getirmek isteyen Batılı sömürge güçlerinin başında gelen İngiltere'nin hegemonyası altına girmemesi için verdiği mücadeleye ve bu duruma başkaldırışına değindik. Batı devletlerinin manevi duygulardan yoksun, teknolojik açıdan ileri olduğunu dile getiren İktbal'in, Müslümanların bu konuda Batı'yı örnek alabileceklerini içeren görüşlerine yer verdik. Hint Alt Kıtasında yaşayanların İngiliz kültüründen uzak durmalarını da kaleme alan Muhammed İktbal, Müslümanların bir noktada durmamaları, devamlı olarak çalışıp çabalayıp gelişme göstermelerini ve İslâm dünyasının yeni hedeflere doğru ilerlemesinin gerekliliğinin eserlerine nasıl yansıdığını inceledik. Müslümanların özüne dönmeleri gerektiği düşüncesini savunan Muhammed İktbal'in, İslâm'ın özünde ataletin olmadığı fikrine, ayrıca Alt Kıtaya duyduğu vatan sevgisine ve bu topraklarda yetişen her bir âlimin kendisi için değerli olduğu görüşüne de yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Urdu Dili ve Edebiyatı, Muhammed İktbal, Hint Alt Kıtası, İngiltere, Sömürgecilik.

Critics of Uk as A Western Power in Iqbal's Poems in The Context of India

Abstract

Muhammad Iqbal, the philosopher, and poet of the Indian Subcontinent enlightened history with his philosophical ideas by including different nations of the world in his works. Iqbal emphasized that Westerners brought materialism to the fore, by this they were deprived of spiritual feelings. In this work, we have touched upon the fact that Muhammad Iqbal knew that the main purpose of the Western states who came to his country under the pretext of trade was not trading. He struggled against the hegemony of the Western colonial powers who wanted to make the Indian Subcontinent their colonies, and he opposed this situation. We mentioned that Western states are seen as devoid of spiritual feelings and are technologically advanced. In this regard, we gave place to Iqbal's views, which states that Muslims can take the West as an example in this regard. In his works, he advised Indian Subcontinent people to stay away from their culture. Muhammad Iqbal emphasized, Muslims should not stop at one point, they should constantly strive and develop, and the Islamic World should turn towards new goals. He stressed that Muslims should return to their essence and that inertia is not inherent in Islam. Besides, being full of patriotism, Iqbal expressed that the scholars who grow up in the Subcontinent are very valuable.

Keywords: Urdu Language and Literature, Muhammad Iqbal, Indian Subcontinent, England, Colonialism.

GİRİŞ

Muhammed İktbal'in Batıyla ilk teması İngiliz doğu bilimci ve İslâm sanat tarihi hocası Prof. Sir Thomas Walker Arnold vasıtasıyla olmuştur. İktbal Avrupa'da bir müddet yaşadığı ve modern eğitim aldığından, Avrupa medeniyetini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. "Orada kaldığı süre

boyunca Avrupalıların maddeciliği hayatlarının merkezine koyduklarını, bu şekilde de yükselme hedeflerine ulaştıklarını ve hayatlarının bütün düzenlerini maddi ilerlemeye göre inşa ettiklerini gözlemlemiştir. Maddi olmayan din, ruhaniyet ve ahlâk gibi manevi değerleri tamamen hayatlarından çıkarmışlardır.¹ Batı'nın maddi açıdan gelişim gösterdiği bir dönemde İslâm Uygarlığının bu gelişime ayak uyduramadığını dile getiren Muhammed İkbâl Müslümanları aydınlığa çıkarma gayreti içine düşmüştü. Batı ya da Avrupalı milletlerin bahsi İkbâl'in eserlerinde geniş yer tutmaktadır. Batı milletlerinden bazıları İkbâl'in şiirlerinde çok önem arz etmektedir. Bunlar: İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan ve Rumlardır. İkbâl'in makalemizde kullandığımız şiirlerinin bir kısmı orijinal kaynağından tarafımızca çevrilmiş, bir kısmı ise Prof. Dr. Celal Soydan hocamızın kitaplarından alınmıştır.

1. İKBAL'DE İNGİLİZ ELEŞTİRİSİ

İkbâl, sömürgecilik yoluyla Batı dünyasının Hint Alt Kıtasına ve Müslüman coğrafyaya hâkim olup, sömürmesini asla kabul etmemiştir. Çünkü Batı milletleri her ne kadar kendi aralarında hukuk, insan hakları, özgürlük, adalet ve demokrasi gibi kavramları tatbik etmesine rağmen, bu değerleri ne yazık ki başka milletler için uygulamayarak ikiyüzlü bir siyaset izlemişlerdir. Buna kanıt olarak kendi iç siyasetinde belirtilen kavramları uygulanan İngiltere, yüzyılı aşkın hâkimiyetinde olan Hint Alt Kıtasında hukuk, insan hakları, özgürlük, adalet ve demokrasiyi rafa kaldırarak zulüm ve baskı yoluyla işgal ettiği toprakların yer altı ve yer üstü zenginliklerini sadece kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmıştır. Birçok Avrupa devleti de İngiltere'yle aynı yolu izlemiştir:

Bu asırda ulusların görüşmesi de yaygınlaştı.

İnsanoğlunun birliğini artık gözler görmez oldu.

Batı felsefesinin amacı ulusları bölmektir.

Ancak İslâm'ın amacı sadece insan birliğidir.

Mekke, Cenevre'ye şu mesajı gönderdi:

Ulusların birliği mi yoksa insan birliği mi?²

Doğu ulusları Batı'nın hastalıklı kültürünü benimseyerek gerçekleri, öz değerlerinden değil de Batı'nın bakış açısıyla ele aldıklarından kültürlerini ve değerlerini göz ardı etmişlerdir. İkbâl'in yaşadığı dönemde maddi bakımdan her ne kadar Müslümanlar Batılılarla yarışamayacak konumdaysa da ahlâkî değerler açısından üstün bir mevkide yer almışlardır. Batı her zaman ayrıştırıcı olmuştur. Batılıların amacı hâkimiyetlerinin sürekliliğini

¹ Şehzad Han, *Kelam-i İkbâl (Urdu) me Akvam-u Mîl*, (Hayber Pahtunhva: Kurtuba University, 2016), 214.

² Muhammed İkbâl, *Zarb-i Kalim*, (Aligarh: Educational Book House, 1975), 57.

sağlamak için araya fitne sokup karşısında oluşması muhtemel bir rakibi engellemektir. Birleşmiş Milletlerin vadettiği eşitlik ve adalet kavramlarını tesis etmede başarılı olamamışlardır. Nitekim İkbâl'in de dediği gibi bu birliği oluşturan devletler dünyada eşitliği sağlayamadığı gibi huzur ve emniyeti de inşa edememişler ve ulusların bölünmelerine sebep olmuşlardır. Oysaki İslâm'ın başkenti Mekke, Batı uygarlığının başkenti Cenevre'ye ahlâkî ve insanî değerler çatısı altında insanları birleştirme mesajını göndermiştir. Dünyada bütün ayrıcalıkların silindiği ve ırkların eşit haklara sahip olduğu bir düzen kurularak emniyet, huzur, refah garanti altına alınmaya çalışılmalıdır.³ Doğu ülkelerinin Batı'nın hedeflerinden kurtulmalarının tek yolu bir araya gelerek ortak bir paydada hareket etmelerinden geçmektedir. İkbâl, Batılıların ikiyüzlülüğünü onlara birçok şiirinde dile getirmiş, kendi aralarında insanlık, adalet ve ahlâkî değerler üzerinde hareket ederken, bu değerleri kendisinden olmayan uluslar için de uygulamaları çağrısında bulunmuştur. İkbâl, bazı ulusların kendi menfaatleri üzerine birleşmesinden bütünü insanlığa faydalı olacak bir birleşmeden yanadır.

Batı medeniyetinin etkisinde kalan zihinlerin dinî, ahlâkî ve manevî değerlerden uzaklaştığını ve bu medeniyetten etkilenen kalplerin bozulup temiz kalmadığını *Batı Kültürü* adlı şiirinde ele alan İkbâl, Doğu toplumunu da bu konuda bilinçlendirmiştir:

Batı medeniyetinin hem kalbi hem de vizyonu bozuktur.

Çünkü bu medeniyetin ruhunda artık iffet kalmamıştır.

Ruhu temiz kalmadığında onun,

Ne temiz kalp ne yüksek seciye ne de saf tutkular kalır.⁴

Muhammed İkbâl bu şiirinde, Batı medeniyetine eleştirilerde bulunmuştur. Bu medeniyetin ruhunun temiz kalmadığını belirterek, insanı manevi değerlerden ve güzel ahlâktan yoksun bıraktığını dile getirmiştir. İnsanoğlunun ruh temizliğini yitirdiğinde kalbi, vicdanı da saf kalmaz. Aynı şekilde ne fikir yüceliği taşıyabilir ne de ince düşünceye sahip olabilir.⁵ İnsan bu değerlerden yoksun olursa, güzel ahlâkın, yüksek anlayışın ve manevi lezzetlerin tadını alamaz. İkbâl, bu şiirinde Batı medeniyetinin karakterinin saf olmadığını dile getirirken, manevi değerlerden de yoksun olduğunu vurgulamaktadır.

Zamanın gerektirdiği şekilde teknoloji ve gelişimlere ayak uydurmanın zorunlu olduğunu söyleyen İkbâl, Batı medeniyetinin bu gelişime ayak uydurabildiği için ilerlediğini, Müslümanların ise bu durum karşısında geri kaldığını belirtmektedir. Ancak Batı'nın sadece materyalist açıdan geliştiğini,

³ Yusuf Selim Çiştî, *Zarb-i Kalim*, (Allama İkbâl) Meaşerh, (Nai Dehli: İtikat Publishing House, 1991), 216.

⁴ İkbâl, *Zarb-i Kalim*, (Aligarh: Educational Book House, 1975), 71.

⁵ Havacah Hamid Yezdani, *Şerh-i Zarb-i Kalim*, (Lahor: Seng-i mil Publications, 2005), 69.

manevi duygulardan yoksun olduğunu dile getirdiği *Çağdaş Kültür* adlı şiirinde görülmektedir:

*Batı kültürünün şarabı muazzam yakıcıdır,
Müslüman'ın saf vücudu birden alevleniverdi.
Geçici ışık vererek zerreyi ateş böceği yaptı,
Hele bir bak bu güneşin gösterişli cilvesine.
Yeni bir tarz kazandı gençlerin anlayışı,
Bu şıklık, bu uyanış, bu özgürlük, bu cesurluk!
Düşüncelerde, önlemlerde öyle değişiklikler oldu ki,
Bahçeden goncaların yürek parçalaması oyun sanıldı!
Bu taze kanatlılar yuvalarını kaybettiler zira
Kurnaz büyücü, gönül çalan manzaralar gösterdi.
Rekabet, bencillik, ihtiras, tamah gibi
Yeni hayat beraberinde türlü lezzetler getirdi
Bu yeni meşaleyle İslâm toplumu parlayıverdi
Ama benim sağlam idrakim pervanelere diyor ki,
Ey pervane, sen bu ısyı mahfil meşalesinden aldın
Yüreğinde istek varsa, benim gibi kendi ateşinde yan.⁶*

Hint Alt Kıtası Müslümanlarının çağdaş dönemdeki İslâmî düşüncesi, İslâm'ın hakiki öğretilerinden uzaklaşarak, kadercilik inancına yönelmiştir. Bu durum İslâm felsefesinde yapılması gerekenin yapıldıktan sonra yaratıcıya dua edilmesi öğretisine ters düşmektedir. Çünkü tevekkülün gerçek anlamı insanoğlunun üstüne düşeni yaptıktan sonra gerisini Allah'tan niyaz etmesidir. Bu düşünce aynı zamanda kulun irade gücünü ortadan kaldırıp, sorumsuzluğa ve tembelleğe sevk ettiğinden, dünyanın çalışma düzenini bozmaktadır. İkbal bu anlayışı benimseyen Müslüman toplumu eleştirerek, her şeyi Allah'tan umduklarını ve hiçbir gayret göstermediklerini belirtmiş, körü körüne geleneklerine bağlı kaldıklarından dolayı bireysel ve toplumsal açıdan ilerleyemediklerini bu şiirinde aktarmıştır.

Yine Muhammed İkbal, *Kurtuba Camii* adlı şiirinde Müslümanların eskiden olduğu gibi yeniden dünyanın her yerinde ihtişamlı bir yükselişe muktedir olduklarını dile getirmektedir:

*İslâm milleti hiçbir zaman yok olmayacaktır,
Çünkü ezanlarında Musa ile İbrahim'in sırrı tecelli etmektedir.
Onun vatani sınırsız, bütün dünya onun, ufku gediksizdir,
Denizin dalgaları Dicle, Nil ve Dinyeper nehirleridir.*

⁶ İkbal, *Hareket Zili*, çev. Celal Soydan, (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 265.

*Ne hayret vericiydi o Müslümanların devri;
Medeniyetleri inanılması güç bir efsane gibiydi.*

(...)

Kendisinde devrim olmayan hayat ölüm demektir.

Milletlerin hayatı devrim çırpınışlarını gerektirir.⁷

Muhammed İkbâl bu şiirinde İslâm'ın dünya üzerinden silinmeyeceğini ve her ülkenin onun vatani olduğunu dile getirir. Avrupa'nın karanlık içinde olduğu bir dönemde Müslümanların meydana getirdiği medeniyetin ilim ve fen bakımından benzersiz olduğunu vurgulamıştır. Gelişmenin inkılapla mümkün olduğunu söyleyen İkbâl, inkılapsız kalmış bir ulusun bir ölüden farkının olmadığını, ulusların ruhunun hayatta kalmasının ve müreffeh bir hayat sürmesinin buna bağlı olduğunu belirtmiştir.

Yüzyıllar boyunca bilim ve akıl bakımından son derece ileri bir noktada yer alan Müslüman toplumu, son yüzyıllarda bu inancı yitirerek bilim ve aklı rafa kaldırmış, bu da bu toplumların geri kalmasına sebep olmuştur. İkbâl, klasik kelimeler, felsefe ve tasavvuftaki bazı görüşlerin Kur'an'a uymadığını dile getirmiş, modern düşünce ve tecrübelerden istifade edemeyen İslâm toplumlarına yeni gelişmeler ve gereksinimlere göre Kur'an'ı ve sünneti yeni baştan anlamaya davet etmiştir. İslâm'da hareket ilkesini benimsemesinin yanında insanın ruhani özgürlüğe kavuşması ve manevî ve ahlâkî temele dayalı bir toplum oluşturulmasının gerekliliğinden bahsetmiştir.⁸ İkbâl, Hint toplumunun Batı'nın ateşine göre şekillendiğini, hâlbuki İslâm'ın özünde bu ilim ve fennin mevcut olduğunu, Batı'nın bu denli gelişimine Müslüman toplumun temel oluşturduğunu ve yeniden kendi özüne dönüp mirasına sahip çıkmakla bir gelişimin mümkün olabileceğini vurgular. Batı git gide madde ve dünyevi değerlere bağlı kalarak, kuru bir milliyetçilik politikası izlemektedir. İkbâl izledikleri bu politikanın bir gün yok olup gideceğini Avrupa'da yaşadığı dönemde idrak ederek, bu durum karşısında Müslüman toplumları da Batı'yı taklit etme ve onların kölesi haline gelmeme konusunda uyarmayı bir görev edinmiştir.

İkbâl'e göre kölelik ve taklit, benliği yok eden unsurların başında gelir. İkbâl, batı kültür ve medeniyetini şiddetle eleştirir. O, Müslümanların Avrupalılar gibi bilim ve sanatta ilerleme kaydetmelerini, ancak bunu yaparken taklitten kaçınmalarını ve benliklerini kaybetmemelerini arzular. İkbâl, İslâm eğitim ve öğretimine girmiş olan İslâm'a aykırı tasavvuf düşüncesini ve hayattan kaçışı, İslâmî saymayıp, Müslümanlara bunlardan uzak durmalarını öğütler. Ancak bunun yanı sıra İslâm'ın ilke ve ululuğuna

⁷ Ahmet Kızılkaya, *Cebrail'in Kanadı*, (İstanbul: Hünkar Ofset, 2000), 130, 131-136.

⁸ Mehmet Aydın, "İkbâl, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25.05.2020).

uygun tasavvuf düşüncesini benimser.⁹

Muhammed İkbal, Müslümanlara sömürgecilikten kurtulmanın yolunun sistemli olarak çalışmaktan geçtiği fikrini sunarak, Batı'yı körü körüne taklit etmemeleri hususunda öğütler vermiştir. İkbal'e göre Müslümanların gerilemesine sebep olan ve düşüncede ıslah edilmesi veya değiştirilmesi gereken unsurlar; kader düşüncesi, benliğin tahribi, tevhide şirk bulaşması, tasallutçu saltanat (krallık) nizamı ve Batının körü körüne taklididir.¹⁰

*Kalbi kölelik öldürür,
Ve kölelikle ruhu cesede yük olur.
Kölelik gençleri zayıf yaşlılara çevirir.
Aslanın dişlerini de söktürür.
Kölelikle dağılır ümmetin birliği fert fert.
Ve orada burada birbirlerine düşerler.¹¹*

Batının kuvvetinin ilim ve fende olduğunu vurgulayan İkbal, dış görünüşün, kullanılan alfabenin farklı olmasının bir önem arz etmediğini, asıl hünlerin nitelikli, bilgili ve hikmetli olmaktan geçtiğini söylemektedir:

*Garbın kuvveti ne çeng ne rebabdandır,
Perdesiz kızların raksından değildir.
Lale yüzlü sihirbazların büyüünden değildir,
Çıplak bacaklar ve kesilmiş saçtan değildir.
Onun muhkem olması dinsizlikten değildir;
Onun parlaklığı Latin harflerinden değildir.
Avrupalıların kuvveti ilim ve fendendir;
İşte bu ateşten onların ışıkları parlıyor.
Hikmet elbiselerin kesilmesinden ileri gelmez;
Sarık, ilim ve hünere mâni değildir.
Ey şuh ve cür'etli genç! İlim ve fen için,
Kafa lazımdır, Avrupa elbisesi değil.¹²*

Aynı zamanda Muhammed İkbal, İngiliz sömürgeciliğinden kurtulmanın bir diğer yolunun da Alt Kıta'da yaşayan Müslüman ve Hinduların birlik

⁹ Selma Benli, "İkbal: Kişiliği, Felsefesi ve Eserleri Hakkında Düşünceler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (1987), 21.

¹⁰ Sekban Halifat, "İkbal'in İhya Projesinin Analizi", *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 166.

¹¹ Ahmed Muavvaz, *el-Allame Muhammed İkbal*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-Kitab, 1980), 404, akt. Sekban Halifat, "İkbal'in İhya Projesinin Analizi", *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 160.

¹² Beşir Ayvazoğlu, "Mehmet Akif ve Muhammed İkbal", *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 50-51.

içerisinde hareket etmelerinden geçtiğini söylemektedir:

*Gel, ayrılık perdesini bir kez daha kaldıralım,
Dağulanları birleştirelim, ikiliği yok edelim.
Gönül ülkesi çok zamandır viran haldedir,
Haydi, bu ülkede yeni bir mabet inşa edelim.
Dünyanın tüm mabetlerinden yüksek olsun bizimki,
Kubbesini gökyüzüyle birleştirelim.
Her sabah tatlı tatlı ilahiler okunsun,
Bütün tapanlara sevgi şarabı içirelim.
Enerji de huzur da din ilahilerindedir,
Ülke halkının kurtuluşu sevgidedir.¹³*

Muhammed İkbâl, Hindularla Müslümanlar arasındaki ayrılığın bitmesini arzular ve onları gönül bağladıkları Hindistan'ı İngiliz sömürgeciliğinden birlikte kurtarmaya davet eder. Hindistan'a bir bütün olarak bakan İkbâl, din ve ırk ayrımı yapmaksızın sevgi ve birlik içerisinde yaşamının önemini dile getirir. Ülkenin kurtuluşunun da birlik ve beraberlik içerisinde sevgiyle mümkün olabileceğini vurgulamıştır.

İngiltere, tarih boyunca farklı ülke ve kıtaları kolonisi haline getirmiştir. Bunların arasında Kuzey Amerika, Avusturalya, Hint Alt Kıtası ve Güney Afrika gibi birçok ülke ve kıta yer almıştır. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde İngilizlerin elinde sadece bugünkü Britanya kalmıştır. Bu devletler bağımsızlıklarını ilan etmelerine rağmen, İngiltere'nin bırakmış olduğu kültür ve medeniyeti günümüzde dahi bariz bir şekilde hissetmektedirler.

İngilizler, East India Company (Doğu Hindistan Şirketi) aracılığıyla 1601 yılında Doğu Hint Adalarında, 1612 yılında ise Hint Alt Kıtasında ticarete başladılar.¹⁴ 18. yüzyıla gelindiğinde East India Company, ticaret hacmini geliştirmiş ve İngiliz hükümetinin temsilcisi imtiyazını almıştır. Ticaret amacıyla Alt Kıtaya gelen şirket, zaman geçtikçe aldığı imtiyazlarla güçlenerek, 1850'li yıllarda dünyanın en büyük ticaret şirketlerinden biri olmasının yanında, Alt Kıtada yönetimi ele geçirerek, bir devlet gibi hareket etmiştir. Bu süreçle Alt Kıtadaki Müslümanlar siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan bir çöküş içerisine girmişlerdir. Azınlıkta kalan Müslümanların kendilerine olan güvenleri azalmış, ilim ve sanat faaliyetleri durma noktasına gelmiştir. Bu süreçte şirketin halka yüklediği ağır vergilerle ekonomik açıdan sıkıntıya düşen halk, 1857 yılında İngilizlere karşı Bağımsızlık Mücadelesi

¹³ İkbâl, *Hareket Zili*, 97.

¹⁴ Azmi Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30.08.2020).

başlatmışlardır. Ancak bu mücadele başarısız olunmuş ve İngilizler hâkimiyetlerini ilan ederek Hint Alt Kıtasını resmen kolonisi haline getirmiştir.

İkbal de Suriye ve Filistin adlı şiirinde İngilizlerin ülkeye ticaret bahanesiyle geldiklerini, oysa asıl amaçlarının bölgeyi kolonisi haline getirmek olduğunu vurgulamaktadır:

İngiliz İmparatorluğunun maksadı başkadır,

Narenciye, bal ve hurma hikâyesinin aslı başkadır.¹⁵

Aslında İngilizlerin, Filistin'e Yahudileri yerleştirmesinin maksadı narenciye, bal ve hurma ticareti değildir. İngilizlerin asıl amacı Arapların arasına tefrika sokarak, huzurlarını kaçırmak ve eğer fırsat bulurlarsa da Filistin'i merkezi haline getirip, etraftaki Müslüman ülkelere saldırılar düzenlemektir.

İkbal, İngilizlerin Hindistan Alt Kıtasında hüküm sürdükleri ve kültürel, toplumsal ve politik açıdan Alt Kıtayı esiri haline getirdikleri bir dönemde yaşamıştır.

Ey benim onuruna düşkün dervişliğim hüküm senindir,

İngiliz kaftanı mı yoksa parçalanmış elbiseler mi?¹⁶

Brahman, vatan haini olarak tanımlar onu,

İngiliz'in gözündeysen Müslüman dilencidir.¹⁷

Yukarıdaki şiirlerde Muhammed İkbal, İngilizlere bağımlı olarak yaşayan Hint Alt Kıtası Müslümanlarına, efendi-köle ilişkisiyle elde edilen şan-şöhret ve hediyelerden sade ama özgür bir hayat sürmelerinin onlar adına daha onurlu olacağını dile getirmiştir. İngilizler bu hediyeler vasıtasıyla bazı sınır bölgesindeki liderleri yanlarına çekerek, fitneye sebep olmuşlardır.¹⁸ İngilizler Hindulardan oluşan yerli askerleri Müslüman bölgelerde görevlendirmiş, Müslüman askerleri ise Hindu bölgelerine yerleştirerek fitneye sebep olmuş ve aynı zamanda iktidarlarını da güçlendirmişlerdir. İkbal, Alt Kıtada yaşayan Müslümanların, Brahmanlar tarafından vatan haini, İngilizler tarafından ise dilenci olarak görüldüklerini dile getirmiştir.

Hindistan'ın ay yüzlülerinin sihri bozulmak üzere,

Güzellerin bakışları şimdi coşku haberi verir.¹⁹

İkbal bu şiirinde, Hint Alt Kıtasında parlak alınılı güzeller olarak bilinen

¹⁵ İkbal, *Kulliyat-i İkbal*, (Lahor: İlm-u İrfan Publishers, 2002), 619.

¹⁶ İkbal, *Kulliyat-i İkbal*, 626.

¹⁷ Muhammed İkbal, *Musa Vuruşu ve Hicaz Armağanı*, çev. Celal Soydan, (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 37.

¹⁸ Gulam Resul, Mehar, *Matalib-i Zarb-i Kalim*, (Delhi: Matbaa Hâce Press, ts.), 278.

¹⁹ İkbal, *Kulliyat-i İkbal*, 189.

İngilizlerin büyüünün artık bozulup devrinin sona ermek üzere olduğunu dile getirir. Yani Hindistan kültür ve geleneklerini benimseyen Müslümanlar artık İngilizlerden bıkmışlardır. Yeniden İslâm'ın güneşi doğmakta ve insanlar İslâm ahlâk ve değerlerine yönelmişlerdir. Hint Alt Kıtasında Peygamber Efendimizin öğretileri ve nasihatlarına yönelik giderek artmıştır. Batının tesis ettiği kültür ve medeniyet, Müslümanların coşkusunu söndürmüştür. Müslümanlar ise bir çıkış yolu aramış ve kurtuluşu İslâm kültürüne bağlılıklarını arttırmada bulmuşlardır.

Tüm Hindistan'ı tek bir vatan olarak gören Muhammed İkbal, milli hislerini öne çıkardığı şiirler de kaleme almıştır. *Hindistan Marşı* şiirini kaleme aldığı dönemde Hint Alt Kıtasının coğrafi olarak bir bütün olduğuna inanmaktadır:

*Tüm cihandan güzeldir Hindistan bizim,
O gül bahçesi bizimdir, biz de onun bülbülleri.
Gurbette dahi kalbimiz vatanımızdadır,
Gönümüz her neredeyse biz de oradayız inanın.
O dağ her şeyden yüksek, gökyüzünün komşusudur,
O bizim muhafızımız, o bizim koruyucumuzdur.
Onun kucağında oynar binlerce nehir,
Onlarla bahçemizi cennet bile kıskanır.
Hatırlar mısın o günleri, ey Ganj nehrinin suları,
Kervanımız senin kıyılarında gecelemişti.
Din birbirimize düşmanlık yapmayı öğretmez,
Bizler Hintliyiz, vatanımızdır Hindistan bizim.
Yunan, Mısır, Roma hepsi de silinip gitti cihandan,
Sadece baki kalan adımız ve şanımız bizim.
Bir gizemi olmalı ki varlığımız hala silinmedi,
Akıp giden zaman asırlardır düşmanımız bizim.
İkbal! Hiç sırdasın yoktur bu dünyada,
Kim nerden bilsin gizli derdimizi bizim?²⁰*

Vatansever bir ruh taşıyan bu şiir Hindistan'daki Müslümanlar ve Hindular tarafından benimsenmiştir. Ancak İkbal, Hindular ile Müslümanlar arasında yaşanan acı tecrübelerden sonra ayrı bir Müslüman devleti kurulması fikrini taşımıştır.

Muhammed İkbal'in bu şiiri 10 Ağustos 1904 yılında *Zamanah* gazetesinde yayımlanmıştır. Bu şiiri kaleme alırken farklı duygular içinde

²⁰ İkbal, *Kulliyat-i İkbal*, 83.

olmasına rağmen, daha sonraları Hinduların ikiye bölünmesi, Müslümanlara yaptıkları zulümleri ve İslâm düşmanlıklarını takiben yeni bir müstakil Müslüman devletinin kurulması fikrine binaen, Pakistan Devletinin kuruluş aşamasındaki sancaktarlığını da üstlenmiştir. Bu konuda Tanrılarına bağlı Hindular için, şu atasözünü söylenir: Ağızlarında ram ram, kucaklarında hançer.²¹

Bu atasözünü Hinduların hoşgörü ve sevgiyle yanıttıkları oysa asıl amaçlarının arkadan hançerlemek olduğu vurgusu yapılmaktadır.

Muhammed İkbâl, *Şikâyet* adlı şiirinde Müslümanların eskiden olduğu gibi aralarındaki muhabbeti arttırmaları ve köşeye çekildikleri yerlerden çıkmaları gerektiğini vurgulamıştır.

Tükenen muhabbeti tekrardan bollaştır,

*Hindistan'ın uykuya dalmışlarını yeniden Müslümanlaştır.*²²

Muhammed İkbâl *Ümit Işığı* adlı şiirinde de Müslümanları öz benliklerine kavuşturmadan Hindistan'ı terk etmeyeceğini, onları aydınlığa kavuşturmak için mücadele edeceğini dile getirir:

Doğunun her bir zerresi cihanı aydınlatmadıkça,

Asla terk etmeyeceğim Hindistan'ın karanlık fezasını.

(...)

Bu topraklarla ay ve yıldızların gözleri parlamakta,

*O vatan toprağının her bir zerresi inci tanesidir.*²³

Muhammed İkbâl, bu şiirinde Hindistan topraklarında yaşayan her bir âlimi, evliyayı ve filozofu inci tanesine benzetmektedir. Onların aslında ay ve yıldız gibi parlamakta olduklarını dile getirmektedir.

SONUÇ

Muhammed İkbâl, eserlerinde dünyanın farklı milletlerini ve ülkelerini konu edinmiştir. Makalemizde İkbâl'in Batı bağlamında İngiltere hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. İkbâl'in ele aldığı konular sadece tarihe ışık tutmakla kalmamış, İkbâl'in felsefesini de yansıtmıştır. Onun gibi büyük bir şahsiyet için bir milletin veya ülkenin tek başına bir anlamı yoktur. Ancak yaşadığı dönemde İkbâl'in hayat anlayışına uygun hareket edip, onun nazarında özel bir yere sahip olmuş milletler şiirlerinde yer bulmuşlardır. Şiirlerinde buldukları konumu daha iyiye götürmeye çalışan insanları ve milletleri konu edinmiştir. Şair, şiirlerinde kendi dünya görüşünde olmayan ancak insanoğluna bir şekilde faydası dokunan şahsiyetlerden ve milletlerden övgüyle bahsetmiştir. Muhammed İkbâl şiirlerinde, İngilizlerin sadece maddi unsurlulara yöneldiğini,

²¹ Yezdani, *Şerh-i Bang-i Dera*, (Lahor: Seng-i mil Publications, 2006), 132.

²² İkbâl, *Kulliyat-i İkbâl*, 169.

²³ İkbâl, *Kulliyat-i İkbâl*, 571.

maneviyattan ise yoksun olduklarını dile getirmiştir. İkbal, İngilizlerin kendi vatan toprakları haricindeki bölgelerde bir sömürü kurmasını reddetmiş, Hint Alt Kıtasının koloni haline gelmesine karşı çıkmıştır. İngilizler iç siyasette özgürlük, adalet ve eşitlik gibi kavramlara önem vermişlerdir. Ancak kolonileri haline getirdikleri ülkelerde ise bu kavramlardan uzak bir politika izlemişlerdir. Kolonileri haline getirdikleri ülkelerin doğal zenginliklerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. İkbal, Doğu uluslarının Batının hegemonyası altına girmemeleri, onların kültürünü örnek almamaları için büyük bir mücadele sergilemiştir. Her ne kadar Muhammed İkbal, Batının maneviyattan yoksun olduğunu dile getirirse de teknoloji açısından gelişmiş olduklarını ve bu gelişime ayak uyduramamış diğer ulusların bu açıdan onları takip etmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir.

Muhammed İkbal, milli hislerini öne çıkardığı şiirler de kaleme almıştır. Başlangıçta tüm Hindistan'ı bir millet olarak gören İkbal, sonraları Hindular ile Müslümanlar arasında ortaya çıkan olaylardan sonra, ayrı müstakil bir Müslüman devletinin kurulması fikrinin de öncülerinden olmuştur. Yine Muhammed İkbal Müslümanların tembelliklerinden ve dinlerine karşı ilgisizliklerinden de veryansın etmiştir. Müslümanların tembelleşmemesini, özlere dönüp harekete geçmelerini nasihat eden şiirler de yazmıştır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. "İkbal, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikbal-Muhammed> (Erişim 25.05.2020).
- Ayvazoğlu, Beşir. "Mehmet Akif ve Muhammed İkbal". *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, (1997), 43-56.
- Benli, Selma. "İkbal: Kişiliği, Felsefesi ve Eserleri Hakkında Düşünceler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (1987), 15-30.
- Çiştî, Yusuf Selim. *Zarb-i Kalim: (Allama İkbal) Meaşer*. Nai Dehli: İtikat Publishing House, 1991.
- Halifat, Sekban. "İkbal'in İhya Projesinin Analizi". *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İBB Yayınları, (1997), 154-196.
- Han, Şehzad. *Kelam-i İkbal (Urdu) me Akvam-u Milet*. Hayber Pahtunhva: Kurtuba University, 2016.
- İkbal, Muhammed. *Kulliyat-i İkbal*. Lahor: İlm-u İrfan Publishers, 2002.
- İkbal, Muhammed. *Bal-i Cibril*. Lahor: Tac Company Limited, 1935, çev. Ahmet Kızılkaya, *Cebra'il'in Kanadı*, İstanbul: Hünkar Ofset, 2000.
- İkbal, Muhammed. *Zarb-i Kalim*. Aligarh: Educational Book House, 1975.
- İkbal, Muhammed. *Hareket Zili*. çev. Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İkbal, Muhammed. *Musa Vuruşu ve Hicaz Armağanı*. çev. Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Mehar, Gulam Resul. *Matalib-i Zarb-i Kalim*. Delhi: Matbaa Hâce Press, ts.
- Muavvaz, Ahmed. *el-Allame Muhammed İkbal*. Kahire: El-Heyet Misriyye li'l-Kitab, 1980.
- Özcan, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ingiliz-dogu-hindistan-sirketi> (Erişim 30.08.2020).
- Yezdani, Havacah Hamid. *Şerh-i Zarb-i Kalim*. Lahor: Seng-i mil Publications, 2005.
- Yezdani, Havacah Hamid. *Şerh-i Bang-i Dera*. Lahor: Seng-i mil Publications, 2006.

TANRI VE SAĞLIK: BAŞKA BİR ŞEY SÖYLEMEYE GEREK VAR MI?

God And Health: What More Is There To Say?

Anne HARRINGTON

Prof. Dr., Harvard Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri
Prof. Dr., Harvard University, USA

Çeviren / Translator:

Garip AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye
*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic
Sciences Department of Hadith, Aksaray, Turkey*
garipaydin@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4697-6327>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation
Geliş Tarihi / Received: 22.05.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 11.06.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Harrington, Anne. “Tanrı ve Sağlık: Başka Bir Şey Söylemeye Gerek Var Mı?”. çev.
Garip Aydın. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 275-307. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949245>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University
Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔗 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review
process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TANRI VE SAĞLIK: BAŞKA BİR ŞEY SÖYLEMEYE GEREK VAR MI?*

Öz

Yaklaşık son elli yıldır batı dünyasında özellikle Amerika'da maneviyata karşı bir yönelim vardır. Bu yönelim hayatın her bir alanına yansımakta ve bakış açılarını etkilemektedir. Bilimsel çalışmalarda bu eğilimden etkilenmekte ve yapılan akademik çalışmaların seyrini değiştirebilmektedir. Anne Harrington, bu makalede Amerika'da son yıllarda artan manevi eğilimleri ön plana çıkarmaktadır. Özellikle sağlık alanında maneviyatla ilgili yapılan makale, kitap vb. çalışmalarla birlikte bu alandaki akademik kuruluşlara dikkatleri çekmektedir. Harrington, din, maneviyat ve sağlıkla ilgili gelişmiş sonuçlar arasındaki bağlantı konusunda, insanların bir kısmının savunmacı bir kısmının muhalif yaklaşıklarını söyleyerek bu yaklaşımların doğru olmadığını, bunların araştırılması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu makalede, kiliseye gitmenin yaşam süresini ve hastalığa karşı direnci artırdığı, meditasyon gibi manevi uygulamaların stresi azaltıp sağlığı güçlendirdiği, Tanrı'ya iman etmenin ciddi hastalıkların iyileşmesini kolaylaştırdığı ve bir başkası için dua etmenin hastalığın sonucuna etki ettiği iddiaları gündeme getirilmektedir. Ayrıca bu iddialarla ilgili yapılan araştırmalar ve sonuçları sunulmakta ve bunlarla ilgili değerlendirmeler yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sağlık Bilimi, Tıp, Din, Maneviyat, Manevi Destek.

God And Health: What More Is There To Say?

Abstract

There has been a tendency towards spirituality in the Western world, specifically in the United States for nearly the last fifty years. This trend is reflected in all areas of life and it influences the views, as well. Scientific studies are also affected by this and accordingly, the way of conducting academic studies can be shifted. In this article, Anne Harrington draws attention to spiritual inclinations which have recently rose especially in the United States. She especially underlines the academic institutions in this field along with the works such as articles, books etc. Related to spirituality. By expressing that some act like advocates while others act opponents about the relation between developed results about religion, spirituality and health, Harrington states that these approaches are not proper and these need further researches. This article discusses the claims that church attendance increases longevity and resistance to disease, spiritual practices (like meditation) reduce stress and enhance health, faith in God can facilitate recovery from serious illness and that prayer for another can change the outcome of disease. In this article, the researches done about these claims and their results are presented and finally a remark about all of these is made.

Keywords: Health Science, Medicine, Religion, Spirituality, Moral Suppor.

GİRİŞ

Dindar olmak, ortalama olarak, sadece insanın ruhu için değil, ayrıca bedeni için – yani beden sağlığı için de faydalı olan bir şey midir? Yani kiliseye, sinagoga ya da cami veya diğer bir ibadethaneye giden insanların gitmeyenlerden daha uzun yaşaması olası mıdır? Sağlam bir iman, ciddi

* Bu makale, Charles L. Harper, Jr. editörlüğünde hazırlanan *Spiritual Information 100 Perspectives on Science and Religion* adlı eserin 75-367. sayfaları arasında "The Faith Factor in Medicine, the Health Factor in Religion: Reflections on a New Research Tradition" başlığıyla yayınlanmıştır. (West Conshohocken PA: Templeton Press, 2011).

hastalıkları atlamak için bir etken olabilir mi? Kişisel meditasyon uygulamaları ve tefekkür ve dua etmek bağışıklık sistemini güçlendirip stresi azaltır mı? Şifa duaları -bir başkasının sağlığı için yapılan fiili dualar-gerçekten de iyileşme sürecini etkileyebilir mi?

On yılı aşkın bir süredir, mütevazı ama üretken bir grup tıp araştırmacısı, dindar ve maneviyat ehli olan insanların sağlık açısından doğrudan bir avantaj sahibi olduğunu gösteren verilerin gittikçe arttığını tartışıyor. 2000 yılında yayınlanan ve editörlüğü bu alandaki birkaç lider tarafından ortaklaşa yapılmış olan *Din ve Sağlık El Kitabı* konuyla kısmen ya da tamamen alakalı olan 1600'den fazla yayımlanmış araştırma makalesi belirlemişti ki (her ne kadar çoğu fiziksel sağlıktan ziyade, psikiyatri literatüründe daha az tartışmalı ve daha yerleşik bir tema olan dindarlığın akıl sağlığı üzerindeki etkisiyle alakalı olsa da) bunlar genel itibarıyla bu hipotezi destekleme eğilimindeydi.¹

Son on beş yıl ayrıca yeni akademik merkezlerin kuruluşuna da şahit oldu, bunlar – biraz yanıltıcı şekilde adlandırılmış olan Ulusal Sağlık Hizmeti Araştırma Merkezi (2002 yılında Uluslararası Sağlık ve Maneviyat Bütünleştirme Merkezi olarak yeniden yapılandırılmıştır); George Washington Maneviyat ve Sağlık Enstitüsü Merkezi, Florida Üniversitesi Maneviyat ve Sağlık Merkezi; Minnesota Üniversitesi Maneviyat ve Şifa Merkezi; Emory Üniversitesi Dinler arası Sağlık Programı ve Duke Tıp Fakültesi Din/Maneviyat ve Sağlık Araştırmaları Merkezi (kısa zaman önce Duke Maneviyat, Teoloji ve Sağlık Merkezi olarak yeniden adlandırılmıştır) şeklindedir.

Tıp fakültelerinde verilen eğitim bu gelişmelerden etkilenmiştir. 1990'ların başında Amerika Birleşik Devletleri'nde sadece üç tıp fakültesi din veya maneviyatla ilgili herhangi bir türden eğitim sağlıyorken, 2001 yılına gelindiğinde 70 tanesi (ki toplam 125 tıp fakültesi var) bu türden bir eğitim verdiğini bildirmişti.² Daha yakın bir süre önce, klinikte çalışan hekimlere yönelik, örneğin Templeton Vakfı'nın 2007'de çıkardığı *What Do I Say? Talking With Patients About Spirituality (Ne Demeliyim? Maneviyat Hakkında Hastalarla Konuşmak)* gibi kılavuzlar, verileri tartışmaktan ziyade diyalog önermektedir. Bir hastalığın etkisinde olan çok sayıda kişi için çok önemli olan din ve maneviyat, artık sadece papazlara ve din görevlilerine bırakılacak şeyler değildir. Doktorların da yalnızca (her ne kadar bu da bir sebep olsa da) sağlık hizmetlerine çok daha merhametli bir bakış açısı getirmek uğruna

¹ Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, David B. Larson, *Handbook of Religion and Health* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Ayrıca bk. *American Psychologist, with three densely-referenced articles devoted to Spirituality, Religion, and Health* as an "emerging research field." *American Psychologist* 58 (1) (January 2003), 24-74.

² Jeff Levin, Harold G. Koenig, ed, *Faith, Medicine, and Science: A Festschrift in honor of Dr. David B. Larson*, Binghamton (New York: The Hawthorn Pastoral Press, 2005), 20.

değil, bunu yapmak sağlık için gelişmiş sonuçlar ortaya çıkaracağı için bu alanla yakın ilişkiler kurmak için yöntemler öğrenmesi elzemdir.³

Bütün bu gelişmeler sürerken, popüler basın bunların izini kayda değer bir heyecanla takip etmişti. Din aracılığıyla daha iyi bir sağlığa kavuşmaya dair iyi (olması muhtemel) haberler, sayısız yerel gazetede çıkan makaleleri bir yana bırakacak olursak, *Newsweek*'ten *New York Times*'a, *Prevention Magazine*'den *Psychology Today*'e kadar değişen kaynaklarda yayımlanan makalelerde yer almayı başarmıştı.⁴ 1990'ların sonuna geldiğimizde, kendi kendine yetebilen yeni bir yayıncılık alanı çoktan ortaya çıkmıştı. Bu yeni alan araştırma bulguları ile kliniklerden gelene ilham verici hikâyeleri ve geri kalanımız için bir dizi uygulamalı önerinin damıtılmış versiyonlarını birbirine katan kitapları pazarlıyordu, bu kitaplar: Dale Matthews'ın *The Faith Doctor*, Herbert Benson'un *Timeless Healing*, Harold Koenig'in *The Healing Power of Faith* ve Jeff Levin'in *God, Faith and Health* eserleridir.⁵

1990'ların sonunda, aynı zamanda bu gelişmelerin cesareti ve kamuoyunda görünürlüğü, özellikle de ana akım tıp için, bariz bir ters tepme oluşturmaya başladı. Columbia Üniversitesi'nde davranışçı tıp alanında bir profesör olan Richard Sloan, bu saldırıların en belirgin lideriydi (hala da öyledir). Bu konuda, onun açtığı ilk yayılım ateşi, 1999 yılında *The Lancet*'ta yayınlanan ve içinde kendisi ile istatistikçi meslektaşısı Emilia Bagiella'nın bu bağlantıyı desteklemek için sıklıkla alıntılanan epidemiyolojik (hastalıkları etkileyen belirteçleri inceleyen bilim dalı) çalışmaların geniş bir sarmalını (Sloan'ın uzmanlık alanı olan kardiyovasküler hastalıklara odaklanarak) inceledikleri makaleydi. Ulaştıkları sonuç şuydu ki, neredeyse bunların tamamı metodolojik olarak standardın altındaydı. Bazıları çok dar bir örneklem grubu kullanmış, diğerleri karıştırıcı değişkenleri ve çoklu karşılaştırmaları gerektiği gibi kontrol etmemişti. Örneğin, Sloan ve Bagiella, kiliseye düzenli gitmenin sağlık durumunun iyi olmasıyla bağlantılı olduğunu öne süren çalışmaların çoğunun, genelde hasta olan insanların yatalak olduğu ve her şeyden evvel kiliseye gidecek durumda olmadığı gerçeğini değerlendirmeye almadığını belirtmişti.⁶

³ Elizabeth Johnston Taylor, *What Do I say? Talking With Patients about Spirituality* (West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2007).

⁴ Herbert Benson, "Should you consult Dr. God?" *Prevention*, 48/12 (Dec 1996), 60-67; John Christy, "Prayer as medicine," *Forbes*, 161/6 (March 23 1998) 136-137; Ossey, Larry, "Prayer is good medicine: the evidence for spiritual healing is, one of medical science's best-kept secrets," in *Saturday Evening Post*, 269/6 (Nov-Dec 1997), 52.

⁵ Dale Matthews (with Connie Clark) *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer* (New York: Penguin, 1999); Herbert Benson (with Marg Stark), *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief* (New York: Scribner, 1996); Bruce Epperly, *Spirituality and Health, Health and Spirituality* (Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1997); Harold G. Koenig, *The Healing Power of Faith* (New York: Simon and Schuster, 1999); Jeff Levin, *God, Faith and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection* (New York: John Wiley and Sons, 2001).

⁶ Sloan, R., E. Bagiella, et al. "Religion, spirituality, and medicine [review]." *Lancet* 353 (1999), 664-667.

Bunu ve bu türden diğer eleştirileri yayınlayarak, Sloan yalnızca yarım yamalak bilim olarak gördüğü şeylere sallamakla kalmıyor, aynı zamanda seküler bir kurum olan -modern tıbbı da- “inanç-temelli propaganda” olarak adlandırdığı bir işgale karşı da savunuyordu. Bu girişimin tamamına dair en son kitabı, *Blind Faith: the Unholy Alliance of Religion and Medicine* için basım materyali, kendisi için söz konusu olan şeyi özetliyordu:

“*Blind Faith (Kör İnanç)*, içinde hükümsüz bilimin sabit gerçekler gibi benimsendiği, hassas etik konuların göz ardı edildiği, dikkate değer pratik etmenlerin terk edildiği ve dinin kendisinin de değersizleştirildiği bir dünyanın, ürpertici bir versiyonunu sunmaktadır. Yirmi birinci yüzyıl Amerikası, gittikçe artan bir şekilde bilime sırtını döndüğü için, sağlık hizmetlerinin inanç-temelli propaganda tarafından işgal edilmesi, merhametli olsa da kanıtla dayalı olan tıp uygulamalarına dair gerçek bir tehdittir.”⁷

1. DÖRT İDDİA VE BU İDDİALARIN TARİHİ

Bunların tamamı şunu söylemek içindir: aldatmacalar da kızgınlık da olmuştur. Ayrıca, bana öyle geliyor ki, daha da yakın bir geçmişte bu durum bir açmaza dönüşmüştür. Bütün taraflar kendini ifade etti ama eleştirmenler hala ikna olmuş değiller. Bu fikirlerin savunucuları kararlılıklarını sürdürüyorlar. Bütün bu varsayımları yapacak olursak, hala yeni bir bakış açısı sunabilmek için söyleyecek yeni bir şeyler ve bu tartışmayı daha yeni, daha üretken bir yöne taşımak için bir enerji var mı?

Ben şahsen, olduğunu düşünüyorum. Benim şahsi başlangıç noktam açık bir şekilde basit bir gözlemdir. İnsanlar din, maneviyat ve sağlıkla ilgili gelişmiş sonuçlar arasındaki bağlantı konusunda, sanki bu bol keseden atılarak savunulması veya karşı çıkılması gereken tek bir iddiaymış gibi konuşmaya meyilliler. Ama aslında hiç de öyle değil. Esasında bu konu dört münferit iddiadan oluşmaktadır:

a) Kiliseye gitmek yaşam süresini ve hastalığa karşı direnci artırmaktadır.

b) (Meditasyon gibi) manevi uygulamalar stresi azaltıp sağlığı güçlendirmektedir.

c) Tanrıya iman etmek ciddi hastalıkların iyileşmesini kolaylaştırmaktadır.

d) Bir başkası için dua etmek hastalığın sonucunu değiştirebilir.

⁷ <http://www.blindfaithbook.com/>. Sloan, “Religion and Ethics: an online companion to the weekly television news program (July 1, 2005, episode 844): <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week844/interview2.html>; Sloan, R, Bagiella, E, Van de Creek, L, et al. “Should physicians prescribe religious activities?” *New England Journal of Medicine* (2000), Slomski AJ. “Should doctors prescribe religion?” *Med Econ* 77/1 (2000) 145-159; Marwick C. “Should physicians prescribe prayer for health? Spiritual aspects of well-being considered,” *JAMA* (1995), Koenig HG, Idler E, Kasl S, et al. “Religion, spirituality, and medicine: a rebuttal to skeptics,” *Int J Psychiatry Med* 29 (1999), 123-131.

Bu dört iddianın tamamı, din ve maneviyatı fiziksel sağlığa bağlayan daha geniş kapsamlı tartışmayla alakalıdır, ancak hepsi bunu aynı şekilde yapmamaktadır. Bunların her biri, biyomedikal ve davranışçı araştırmaların çok belirgin bir kültürüne yerleşmiş durumdadır ve her birinin dinle oldukça farklı birer ilişkisi vardır. 1990'lara kadar, (vakti gelince ele alacağım sebeplerden ötürü) bunlar hepsi bir arada olarak, tartışılrsa dahi, nadiren tartışılmıştır. Soru şudur ki: bunlar ayrı ayrı tartışıldığında sorudaki tartışmaların her biri nasıl görünüyordu? Ayrıca, bu sorunun cevabını biliyor olmak bizi din-sağlık girişiminin ilerlemesine dair bugün yaptığımızdan daha iyi düşünmemiz için nasıl yönlendirebilir? Bu makalede, bunun cevabını bulmayı öneriyorum. Bu dört iddianın her birini sırayla ele alarak ilerleyeceğim.

1.1. Kiliseye Gitmek Yaşam Süresini ve Hastalığa Karşı Direnci Artırmaktadır

Bu iddianın kökenleri Amerika Birleşik Devletleri'nde artan kalp hastalığı vakalarını, artan kamu sağlığı kaygıları ile birlikte gören İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki döneme kadar gitmektedir. O yıllarda, Framingham Kalp Araştırmaları ve Yedi Ülke Araştırması gibi geniş kapsamlı epidemiyolojik çalışmalar, yağ oranı yüksek beslenme ve sigara içmeyi kalp hastalıkları için iki ana risk faktörü olarak saptamaya başlamıştı. Bu nedenle tıp camiasının dikkatinin büyük kısmı da riskin derecesini ve onunla alakalı potansiyel pratik uygulamaları belirlemenin üzerindeydi.⁸

Daha sonra hiç beklenmedik bir şey gerçekleşti: Epidemiyologlar ve davranış bilimciler Pennsylvania'nın göbeğinde bir İtalyan-Amerikan topluluğu olan Roseto adlı kasabayı keşfettiler. Bu kasabayı ilgi çekici hale getiren şey, (aynı su kaynağından ve hastaneden hizmet alıyor olmalarına rağmen) komşuları olan Bangor ve Nazareth ile kıyaslandığında, Roseto'nun kalp hastalıklarından korunmak için gerçek bir sığınak gibi görünüyordu. O dönemde, ulusal çapta kalp hastalıklarından kaynaklı ölüm oranının yaşa bağlı olarak arttığı biliniyordu. Ne var ki, Roseto'da bu oran 55-64 yaş aralığındaki erkekler için sıfırdı. 65 yaşın üstündeki erkekler içinse, bu oran ulusal ortalamanın yarısıydı.⁹

Peki, neden Roseto'daki insanlar kalp hastalıklarını ülkenin geri kalanındakilere oranla çok daha az yaşıyordu? Bazı araştırmacıların da öne

⁸ J.T. Doyle, T.R. Dawber, W.B. Kannel, A.S. Heslin, H.A. Kahn "Cigarette smoking and coronary heart disease; combined experience of the Albany and Framingham studies," *N. Engl. J. Med.* 266 (1962), 796-801; Ancel Keys, C. Aravanis, H.W. Blackburn, F.S.P. Van Buchem, R. Buzina, B.S. Djordjevic, A.S. Dontas, F. Fidanza, M.J. Karvonen, N. Kimura, D. Lekos, M. Monti, V. Puddu, H.L. Taylor "Epidemiologic studies related to coronary heart disease: characteristics of men aged 40-59 in seven countries," *Acta Med Scand (Suppl to vol. 460)* (1967), 1-392.

⁹ C. Stout, J. Marrow, E.N. Brandten, J., S. Wolf, "Unusually low incidence of death in myocardial infarction. Study of an Italian American community in Pennsylvania," *Journal of the American Medical Association (JAMA)* 188 (June 8, 1964), 845-849.

sürdüğü gibi, cevap onların beslenmesi ile (ki yağ oranı yüksek bir beslenmeleri vardı) ya da sigara içme oranları ile (ki bu oran yüksekti) alakalı değildi, ama başka bir şeyle alakalıydı: yani Rosetoluların aile ve kilise etrafında şekillendirilmiş, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir toplum halinde yaşadıkları gerçeğiyle. Araştırmacıların çıkarımlarına göre, onları koruyan şey onların son derece toplumsal olan Eski Dünya yaşam tarzıydı ve eğer olur da bir gün bu yaşam tarzını terk edecek olurlarsa (araştırmacılarından biri olan Stewart Wolf'ün de uyardığı gibi) Roseto Amerika'nın tam ortasında modern bir yeryüzü cenneti olma özelliğini kaybedecekti. Beklenildiği gibi, Rosetoluların yeni bir jenerasyonu, eski yöntemlere karşı isyan etmeye başladılar: inançlarından olmayanlarla evlendiler, çok kuşaklı aile evlerini terk ettiler, yüzme havuzları yaptırıp, ikinci arabalar satın aldılar. 1971 yılında, 45 yaşından daha genç birinin kalp krizinden kaynaklanan ölümü kasabada bir ilk oldu. Kasaba halkının sigara ve yüksek yağ oranlı gıda tüketimini azaltmaya yönelik çabalarına rağmen, 1970'ler boyunca koroner kalp hastalıkları iki kattan daha fazla oranda artış gösterdi, hipertansiyon üç katına çıktı ve felç oranında da kayda değer bir artış gerçekleşti. 70'lerin sonuna gelindiğinde, kasabadaki ölümlü kalp krizi oranı, çoktan ulusal ortalamaya yetişmişti. Açıkça görünüyor ki, Wolf'ün tahmini trajik bir şekilde gerçekleşmişti.¹⁰ Yeryüzü Cenneti artık eskisi gibi değildi.

Roseto sadece bir vaka incelemesiydi, ama yine de 1970'lerin ortalarına gelindiğinde "sosyal destek" olarak adlandırılmaya başlayan şeyle sağlık arasındaki muhtemel bir bağlantıyı geleceğe dair incelemeye girişmiş olan yeni bir epidemiyolojik araştırma için yolun açılmasına yardım etmişti. Kendi topluluklarına ciddi manada sıkı sıkıya bağlı olan kişilerin kalp krizinden (ya da diğer hastalıklardan) ölme ihtimali sosyal olarak soyutlanmış olan insanlarınkinden daha mı azdı? 1970'lerin başlarında, Berkeley, California Üniversitesi mezunu olan Lisa Berkman, 1965 yılından kalma, Alameda County, California'da yaşayan yaklaşık 7000 kişiye dair bir araştırmada elde edilen bir dizi veriyi analiz etmeyi de kapsayan bir tez projesini üstlendi. Bu araştırma, o dönemlerde yakın zamanlı olan Dünya Sağlık Örgütü'nün "sağlığın" sadece fiziksel olarak değil, aynı zamanda zihinsel ve sosyal iyi olma durumu şeklindeki tanımlanmasına yönelik tavsiyelerine uygun şekilde yapılmış olduğundan, 1965 yılındaki bu araştırmadaki katılımcılar medeni halleri, arkadaş sayıları ve dini veya yardım kuruluşlarındaki üyelikleri ile ilgili soruları da yanıtlamıştı. 1974 yılında, araştırmacılar bu katılımcı grubundaki insanların dokuz yıllık mortalite verilerini bir araya getirmişti, ancak sosyal ağların yoğunluğu ile farklı mortalite sonuçlarının farklılıkları arasındaki muhtemel bağlantılara bakmak hiç kimsenin aklına gelmemişti. Berkman'ın işi ise, işte tam olarak bunu yapmaktı.

¹⁰ Stewart Wolf "Visceral responses to the social environment, *Acta Physiol Scand Suppl*, 640 (1997), 140-143.

Bulduğu şey hayret vericiydi: bütün yaş ve cinsiyet kategorilerinde, 1965 yılında sosyal bağlantılarının en az seviyede olduğunu bildiren kişilerin ölmüş olma ihtimali, sosyal bağlantılarının en fazla olduğunu söyleyenlere kıyaslandığında üç kat daha fazlaydı. Bu korelasyon sosyo-ekonomik statü, sigara ya da alkol kullanımı, obezite, fiziksel aktivite ve koruyucu sağlık hizmetlerinden faydalanmak gibi faktörler hesaba katıldığında dahi geçerliliğini koruyordu.¹¹ Berkman'ın metodolojisi titizdi ve elde ettiği sonuçlar net görünüyordu. Başka popülasyonları inceleyen diğer epidemiyolojik çalışmalar da ilerleyen dönemlerde bunları doğrulayacaktı.¹² Kısa süre içinde, şüpheye artık hiç mahal kalmamıştı: arkadaşlarının olması, evli olmak, kentsel kurumlar, bir kiliseye aidiyet hissetmek daha sağlıklı ve daha uzun bir yaşama olanak sağlayan şeylerdi.

Dahası, belki de bir kiliseye karşı hissedilen aidiyet özel faydalar da getiriyordu? Roseto, Pennsylvania çalışmasında Stewart Wolf, bu kasabadaki sosyal hayatın yerel Katolik kilisesi etrafında ne derece döndüğünü gördüğünde bundan çok etkilenmişti, ancak Wolf kiliseye düzenli gitmeyi Rosetoluların sağlığının iyi olmasından sorumlu olan bağımsız bir değişken olarak işaretlememişti. Ayrıca, 1950'lerde ve 1960'larda da Mormonlar ve Yedinci Gün Adventisleri gibi belli Hristiyan azınlık tarikatlarındaki kanser ve kalp hastalıkları vakalarının nispeten daha az olmasına dikkat çeken bazı çalışmalar yapılmıştı; fakat buradaki istatistiklerin, bu tarikatların üyelerini sigara kullanmak ve içki içmek gibi sağlıksız davranışlarda bulunmaktan vazgeçirme eğiliminde olduğuyla açıklanabileceği varsayılmıştı.¹³

Ancak, belki de söyleyecek daha fazla şey vardı. Berkman'ın çalışmasının ortaya çıkmasından iki yıl öncesinde, Johns Hopkins'ten bir Epidemiyolog olan George Comstock "Kiliseye Gitmek ve Sağlık" adlı bir makale yayınlamıştı ki bu çalışma fotoğrafı daha karmaşık hale getiriyor gibi görünüyordu. Bu çalışma 1963 yılından Washington County, Maryland'de yürütülen özel bir nüfus sayımındaki verileri analiz etmiş ve kiliseyi haftada bir kez ya da daha fazla ziyaret eden kadın ve erkeklere oranla, kiliseyi nadiren ziyaret edenlerin arteriosklerotik kalp hastalığından ölüm

¹¹ L. F. Berkman, S.L. Syme "Social networks, host resistance, and mortality: A nine-year follow-up study of Alameda County residents," *American Journal of Epidemiology* 109/2 (1979), 186-204. For some further background to the Alameda County study and Berkman's use of its data, Robin M. Henig, *People's Health: A Memoir of Public Health and Its Evolution at Harvard* (Washington, DC, USA: National Academy Press, 1996).

¹² For the classic overview of all these studies, J.S. House, K. R. Landis, et al, "Social relationships and health." *Science* 241(4865) (1988), 540-545.

¹³ J.E. Enstrom, "Cancer mortality among Mormons," *Cancer*, 36 (1975), 825-841; J.L. Lyon, M.R. Klauber, et al, "Cancer incidence in Mormons and non-Mormons in Utah, 1966-1970," *New England Journal of Medicine* 294 (1976), 129-133; J.L. Lyon, H.P. Wetzler, et al., "Cardiovascular mortality in Mormons and non-Mormons in Utah, 1969-1971," *American Journal of Epidemiology* 108 (1978), 357-366; E.L. Wynder, F.R. Lemon, et al., "Cancer and coronary artery disease among Seventh Day Adventists," *Cancer* 12 (1959), 1016-1029, R.L. Phyllips, "Role of life-style and dietary habits in risk of cancer among Seventh-Day Adventist men," *JAMA* 198 (1966) 137-146.

risklerinin iki kat daha fazla olduğunu belirlemişti. Ayrıca nadiren kiliseye gidenler arasında siroz, amfizem veya intihardan dolayı ölüm oranları da daha yüksekti.¹⁴

Makalesinin tartışma bölümünde, Comstock verilerin sahip olduğu ortaklığı neden ortaya çıkardığını bilmediğini samimi bir şekilde ifade etmişti, sadece şu şekilde bir tahminde bulunabiliyordu:

“Kiliseye gitmekle arteriosklerotik hastalıklar arasındaki tersine orantılı bağlantıdan daha heyecan verici hipotezler üretilebilir. Bu bağlantı yalnızca ‘iyi adam’ veya ‘Leo Durocher’ (‘İyi adamlar sona kalır’) sendromunu mu yansıtmaktadır? Destekleyici bir grup ile özdeşleştirme hissiyle mi alakalıdır? Kiliseye gidenlerin Tıp B kişiliklerinin olması daha mı muhtemeldir...? Yoksa bu etki iç rahatlığı ve gerilimin azaltılması aracılığıyla mı sağlanmaktadır?”¹⁵

Çok fazla kişinin Comstock’un çalışmasını takip etmesi 1990'lara kadar gerçekleşmeyecekti, ama 90'lı yılların sonuna gelindiğinde, bu literatür onun gözlemlediği temel korelasyonun doğruluğunu onaylayan bir görüntü çizen çalışmalarla dolup taşmıştı: o zamana kadar, kiliseye düzenli gitmek düşük kan basıncı, daha az hipertansiyon, genellikle ileri yaşlarda daha az sağlık problemi ve genel olarak daha uzun bir yaşam ile ilgili her şeyle bağlantılanmıştı. Çoğu kişi bu korelasyonların, bir şeyin bir işlevi olarak değil, bugünlerde geniş kabul gören toplumsal iç içe geçiklik, sosyal destek ve azalan ölüm oranı arasındaki bağlantının özel bir durumu olarak en doğru şekilde anlaşılacağını varsayma eğilimdeydi. Bu argüman devam ederek, kiliselerin sağlık yararları sağladığını, çünkü üyelerine sıra dışı biçimde kendini adanış ve iç rahatlatıcı türden bir topluluk imkânı verdiğini savunuyordu. Kiliseler strese karşı güvenilir bir koruyucu tampon vazifesi görmekte, hastalara ulaşmakta ve hasta olan kişilerin, sağlığına dikkat eden diğer kişileri tanıyor oldukları için, aksi takdirde yapacaklarından daha erken bir süreçte tıbbi yardıma başvurmaya teşvik etme ihtimali olan yapılarıdır şeklindeki fikir de savunuluyordu.

Peki, gerçekten bütün hikâyeye bu muydu? 1996 yılında Jeremy adlı İsraili bir Epidemiyolog ve meslektaşları, birbiriyle eşleştirilmiş seküler bir kibbutz grubuyla, dindar bir kibbutz grubu arasında 1970'ten 1985'e kadarki ölüm oranlarını karşılaştırmıştı (ki Richard Sloan bu metodolojik yaklaşımı sert bir biçimde eleştirecekti). Bu araştırmacılar, “dindar ve seküler kibbutz arasında sosyal destek ve sosyal bağlantı sıklığı arasında hiçbir fark olmadığı” konusunda ısrarcı olmalarına rağmen, seküler kibbutz grubundaki ölüm oranının dindar kibbutz grubundaki oranın neredeyse iki katı olduğunu tespit etmişti.¹⁶ Sekiz yıl sonra, 2002 yılında, California'daki bazı

¹⁴ George W. Comstock, Kay B. Partridge, “Church attendance and health,” *Journal of Chronic Disease* 25 (1972) 665–672, reprinted in the *American Journal of Epidemiology* 168/7 (2008), 819–826.

¹⁵ George W. Comstock, Kay B. Partridge, “Church attendance and health,” (b.y.: y.y., ts.), 361.

¹⁶ J.D. Kark, G. Shemi, Y. Friedlander, O. Martin, O. Manor, and S.H. Blondheim, “Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular vs. Religious Kibbutzim in Israel,” *American*

araştırmacılar 1970'lerde Berkman tarafından verileri kullanılan Alameda'ya geri dönerek, öncekinden daha fazla bilgiye erişti. Sosyal bağlantıların bildirilen seviyesi ve dini inancın sonucu (alkol ve sigaradan kaçınmak vs.) oluşabilen özel sağlık davranışlarındaki farklılıklar gibi faktörleri açık bir biçimde kontrol ettikten sonra, araştırmacılar kiliseye düzenli gitmenin sağlık üzerindeki bir bağımsız etkisini daha ortaya çıkarmıştı.¹⁷ Meydan okuma açtı: sosyal desteğin ötesindeki diğer mekanizmalar, aktif bir dini yaşam tarzının gözle görülen sağlık faydalarının açıklamasını yapmak için gerekli olabilirdi.

Başka hangi mekanizmalar bu konuda rakip olabilirdi? Şimdi dinin sağlık faydaları ile ilgili olan daha geniş kapsamlı araştırma geleneği tarafından sıklıkla başvurulmuş bir sonraki iddiaya geliyoruz.

1.2. (Meditasyon gibi) Manevi Uygulamalar Stresi Azaltıp Sağlığı Güçlendirmektedir

Neredeyse bütün dinler, takipçilerine yoğun ibadet ve meditasyon gibi tefekküre yönelik aktivitelere düzenli bir biçimde katılmaları yönünde teşvikte bulunur veya bunun için olanaklar sağlar. Bazılarının iddiasına göre bu uygulamalar, kronik olduğunda bu durumu yaşayan insanlarda hem yaygın hem de ciddi olabilecek çok sayıdaki hastalığa yatkınlığı artıran stresi azaltarak sağlığı güçlendirmektedir.¹⁸ Bu kulağa makul gelmektedir, ancak doğrudan olan herhangi bir kanıt var mıdır? İnsanların buna dair kanıt olabileceğine inanmaya başlama hikâyesinin kökleri, dönemin gençleri arasındaki Doğu felsefesine ve özellikle de meditasyona yönelik büyük ilgiyi de yaşayan bir yer zaman olan 1960'ların Amerika'sındaki psikedelik kültürdedir. Gençler meditasyonla bu onları daha sağlıklı yapacağı için ilgilenmiyordu; meditasyonla ilgileniyorlardı zira onun bilincin farklı ve genişletilmiş alanlarına uyuşturucu kullanmadan götüren bir rota sunduğuna inanıyorlardı. 1967 yılında, *New York Times* ülkedeki Hindu aşramlarının (inziva mekânı) sayısının artışı ile ilgili bir yayın yapmış ve bir bağlantıyı netleştiren genç bir kadınla yaptığı röportajı şöyle yayınlamıştı:

Journal of Public Health, 86 (1996), 341-346; and J.D. Kark, S. Carmel, R. Sinnreich N. Goldberger, Y. Friedlander "Psychosocial factors among members of religious and secular kibbutzim" *Israeli Journal of Medical Science*, Mar-Apr;32(3-4) (1996), 185-194.

¹⁷ "Even after controlling for health behaviors and social connections, weekly attenders remained at significantly or marginally significantly less risk of mortality from circulatory diseases (RH = 1.21, p < 0.05), digestive diseases (RH = 1.99, p < 0.10), and respiratory diseases (RH = 1.66, p < 0.10), suggesting that religious involvement may offer protection against death by each of these diseases through mechanisms beyond improved health behaviors and social connections." Doug Oman, J. Kurata, W.J. Strawbridge, R. Cohen, "Religious Attendance and cause of death over 31 years," *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 32 /1 (2002), 69-89.

¹⁸ The development and popularization of the concept of "stress" as we today understand was led after World War II by the Viennese-born physiologist, Hans Selye, who came to Canada (the University of Montreal) in the 1930s. See, e.g., Hans Selye, "The Evolution of the Stress Concept," *American Scientist*, 61 (1973), 692-699. For more on the history of stress, John W. Mason, "A Historical View of the Stress Field," Part II, *Journal of Human Stress* 1 (June, 1975), 22-36.

“Her zaman sürekli LSD kullanarak, onun aracılığıyla ilk kez yaşadığım dini duygulara geri döneceğimi düşünüp durdum. Ama bu hiçbir zaman olmadı ve ben Swami ile tanıştım. Din ve yoganın adeta müptelası olmuştum. Şimdi daha iyi bir insanım. Artık kendimden kaçmıyorum.” Etkileyici bir biçimde, o aşramdaki bir Hinduizm öğreticisi -muhtemelen de o genç kadının öğretmenibu gibi kadınlar hakkında çok daha az iyimserdi. Bunlar gibi kadınlar hakkında aynı gazeteciye şu şikâyeti yapacaktı. “Onlar göstermeci. Onlarda disiplin ve Hinduizmle ilgili aslında ne öğrendiklerine dair bir şey yok. Uyuşturucu kültürüne doğru giden bu trend çok tehlikeli.”¹⁹

Disiplinle ilgili söylenen şey önemlidir, zira o daha sonrasında ne olduğunu kısmen açıklamaya yardımcı olabilir: ki bu da Transandantal Meditasyon Birleşik Devletleri ya da TM’deki, bir aşrama gidip saatlerce yapılan uygulamaya bir alternatif sunan hızlı ve kolay bir meditasyon formundaki artıştır. Hindistanlı Maharishi Mashesh Yogi tarafından öğretilen TM (Transandantal Meditasyon)’nun iddiası, haftanın iki günü 15-20 dakika süreyle yapılan uygulamanın insan zihninin daha huzurlu, daha zeki ve daha üretken hale gelmesine yardımcı olacağı şeklindedir.

Yine de eğer Beatles 1960’ların sonunda Maharishi ile tanışmamış ve onu kendilerine eğitici yapmaya karar vermiş olmasaydı, bütün bunlar yalnızca 1960’ların Doğu piyasasındaki bir diğer küçük çaplı sunum olarak kalmış olabilirdi. Bu da başka ünlülerin desteğine yol açtı ve böylece TM bir anda psikedelik mutluluk ve huzura giden yol haline geliverdi; herkes bunu öğrenmek istiyordu ve Maharishi kült bir figüre dönüştü, zira 1969 yılında *New York Times* tarafından “Batı dünyasının en önde gelen gurusu” ilan edilmişti.²⁰

Beatles’la olan ilişkisi 1968 yılında bozuldu (Hindistan’da hep birlikte inziva halindeyken, Beatles’ın bazı üyeleri kendi arkadaş gruplarına üye olan bir kadına karşı Maharishi’nin istenmeyen yaklaşımlarda bulunduğu öğrenmişti). Bu önemli bir mevzuudur, çünkü bu durum TM’nin kültürel konumlanmasında bir değişime sebep olmuştur. Maharishi ve onun ekibi maymun iştahlı ünlülerin peşini bırakmaya ve bunun yerine bilim camiasının desteğini kazanmaya karar vermişti. Yine de ilk başta, TM ile ilgili konuşmak için ortaya çıkan ilk bilim insanları fizikçilerdi ve TM meditasyon halinin bir kuantum fiziksel fenomeni olarak ne derece açıklanabilir olduğu ile ilgileniyorlardı.²¹

Daha sonrasında, 1969 yılında, Los Angeles’taki California Üniversitesi’nden mezun bir öğrenci olan M. Robert Keith Wallace, tez çalışması için TM’nin fizyolojik etkilerini araştırmaya karar verdi ve bu

¹⁹ “Hinduism in New York: A Growing Religion,” *New York Times* (Nov 2, 1967), 49.

²⁰ Barney Lefferts, “Chief Guru of the Western World,” *New York Times* (December 17, 1967).

²¹ Lawrence J. Domash, “The Transcendental Meditation Technique and Quantum Physics,” published in *Scientific Research on Maharishi’s Transcendental Meditation and TM-Sidhi Program: Collected Papers*, 2nd edition, vol. 1, eds. David W. Orme-Johnson and John T. Farrow (West Germany: Maharishi European University Press, 1977), 652-670.

bilimsel tartışmanın odak noktasını neredeyse tek başına değiştirdi. Wallace TM’de bir ders almış olan üniversite öğrencilerini bir araya getirdi, onları çeşitli ölçme araçlarına tabi tuttu, onlardan meditasyon yapmalarını istedi ve şu sonuca vardı ki, ortalama olarak bu öğrenciler fizyolojik durumlarında kayda değer farklılıklar gösteriyordu: mesela, oksijen tüketiminde azalmalar; dingin kalp ritminde azalmalar ve cilt direncinde değişiklikler meydana geliyordu.

En önemlisi de Wallace’ın bakış açısına göre, bu öğrenciler aynı zamanda beyin dalgalarında belirgin farklılıklar gösteriyordu. Wallace, EEG sonuçlarının yüksek derecede uyumlu bir beyin aktivitesi modeli oluşturduğuna ve bu sonuçların literatürde daha önce bildirilen her şeyden farklı olduğuna inanıyordu. Maharishi ve onun takipçileri uzun bir süre boyunca TM uygulamasının bilincin eşsiz bir durumunu ortaya çıkardığını iddia etmişlerdi. Görünüşe göre, Wallace bu durumda onların haklılığını kanıtlamıştı. 1970 yılında, Wallace “bilincin dördüncü bir hali”nin keşfini gerçekleştirdiğini amiral gemisi niteliğindeki dergi olan *Science*’ta herkese duyurdu: Fizyolojik olarak, transandantal meditasyon yoluyla ortaya çıkarılan hali, bilincin sıklıkla karşılaşılan uyanıklık, uyuma, rüya görme gibi hallerinden ve hipnoz ya da kendi kendine telkin uygulaması gibi değişken bilinç durumlarından farklı görünmektedir.²²

Yine de bu durumun, meditasyon yapmanın sağlık için doğrudan fayda sağlayacağı yönündeki daha geniş çaplı iddia ile, eğer varsa bile, açıkça görülen çok az ilgisi vardı. Bu araştırmayı, karşı kültür köklerinden bir adım daha uzağına ve medikal uygulamaların da bir adım daha yakınına taşıyan kişi Harvard Tıp Fakültesi’nden Herbert Benson’dı. Benson o dönemlerde yeni ve tartışmalı bir iddia niteliğinde olan stresin kalp hastalığı riskini artırdığı yönündeki ihtimalle ilgileniyordu. 1960’ların ikinci yarısında, hastalarında gerilim-destekli yüksek tansiyon olduğuna inandığı şeyi düşürmek için biyofeedback yöntemlerini kullanıyordu.

Benson paradigmasını mükemmelleştirmek için maymunlarla çalışırken, bir grup TM uygulayıcısı ona gelip, onların yerine kendileri ile çalışma yapması gerektiğini söyledi. Onlar, Benson’un gerçekleştirmeye çalıştığı şeyi biyofeedback makineleri veya kullanışsız şartlandırma teknikleri olmadan yapabiliyordu. Basit TM uygulamaları aracılığıyla onlar kendi tansiyonlarını istediklerinde düşürebiliyordu. İlk başta Benson bunu reddetti; meditasyonun algılanan herhangi bir tıbbi anlamı yoktu ve aynı zamanda o araştırmasının odak noktasını değiştirmek için bir sebep

²² Robert Keith Wallace, “Physiological Effects of Transcendental Meditation” *Science* 167 (1970), 1751-1754, cited p.1754. Ayrıca bk. Robert Keith Wallace, “Proposed Fourth Major State of Consciousness,” *Scientific Research on Maharishi’s Transcendental Meditation and TM-Sidhi Program: Collected Papers*, 2nd edition, vol. 1, eds. David W. Orme-Johnson and John T. Farrow (West Germany: Maharishi European University Press, 1977), 43-78.

göremiyordu. Ancak, genç TM uygulayıcıları bu konuda ısrarcı davranarak onu yumuşattılar; Benson onlara iddialarını kanıtlamaları için bir şans verecekti. Benson TM uygulayıcılarını araştırmaya ilk başladığında, Wallace'ın çalışmasından haberdar değildi; fakat onu keşfettikten sonra Wallace'a iş birliği yapmayı teklif etti. Wallace Harvard'a yerleşti ve ardından, o, Benson ve üçüncü bir meslektaşları olan Archie F. Wilson kendi konuları üzerinde çalışmak için yeni bir protokol geliştirdiler. Tansiyon, kalp atım hızı, beyin dalgaları, metabolizma hızları ve nefes alma ritimleri bir bütün olarak iki koşul altında ölçülecekti: birinci olarak, deneklerden sessiz bir biçimde 20 dakika oturmaları istenecekti ve ikinci olarak da onlardan 20 dakika boyunca sessizce oturarak meditasyon yapmaları -mantralarını okumaları vb.- istenecekti. Buradaki amaç meditasyonun ayırıcı katkısını -eğer varsa- değerlendirmektir. Benson ilerleyen dönemlerde "Elde ettiğimiz bulgular hayret vericiydi" diyerek bunu anımsayacaktı, "Yalnızca düşünce şekillerini değiştirmek gibi basit bir eylem yaparak, denekler metabolizmada, nefes alma hızında ve beyin dalgası frekansında düşüşler deneyimlediler."²³

Benson'ı hayretler içinde bırakan şey meditasyon yapan deneklerinde gözlemlenen bilincin değişen durumları değildi. Ona kalırsa, onların EEG'lerinde çıkan beyin dalgalarının aktivite modelleri adeta onların çok rahatladıklarına dair bir kanıttı. Onu hayretler içinde bırakansa, daha ziyade meditasyonun düşünmeden yapılan ve otonom işleyişe dayalı olarak ortaya çıkan etkileriydi. Birlikte ele alındığında, bunlar "savaş ya da kaç" fikrinin sistematik bir ters çevrilmiş haliyle veya onun en sonunda "gevşeme tepkisi" olarak adlandırdığı stres tepkisi ile eş anlamlı gibi görünüyordu.

Bu gevşeme tepkisinin keşfedilmesi, burada bizi ilgilendiren iddianın tarihi bakımından çok özel bir dönüm noktasıydı: yani bu keşif hem karşı kültür hem de belli dini gelenekler yoluyla belirgin ve bilinçli bir mola anı niteliğindedir. Benson meditasyonun sadece belli klinik olarak hedeflenen fizyolojik etkileri oluşturmak için doğal ve evrensel bir teknoloji olduğu konusunda ısrarcıydı.

Benson'ın 1980'lerde tanıştığı, bir fizikçiye meditasyon öğretmenine dönüşen Jon Kabat-Zinn, kendisi için hem bir yoldaş hem de belli bir dereceye kadar rakip olmuştu. 1979 yılında, Kabat-Zinn hastalarına mantraya dayanan Hindu-temelli uygulamalarını değil, Theravada Budizm'inde geliştirilen *vipassana* adlı belli bir dikkat-dengeleyici teknik olan meditasyon uygulamasını öğretmeye başladı. Benson'ın gevşeme tepkisine (bu uygulama oldukça külfetli olabiliyordu) nispeten bunu bir "stres azaltıcı" olarak kuramlaştırmak daha zordu, ama yine de, Kabat-

²³ Herbert Benson, "Mind-Body Pioneer - Mind/Body Medical Institute," *Psychology Today* (May 2001).

Zinn'in Worcester, MA'daki Massachutes Üniversitesi Tıp Fakültesi'ndeki Stres Azaltma Kliniği, meditasyonun şifa verici gücünün alternatif bir vizyonu olarak popülerliğini kanıtlamıştı, bu özellikle de Bill Moyers tarafından sunulan ve geniş bir izleyici kitlesi olan *Healing and the Mind (Şifa ve Zihin)* adlı televizyon belgeselindeki yayın konusu olduktan sonra artmıştı. Kitaplarda ve makalelerde Kabat-Zinn ve meslektaşları kendinelik uygulamasının sadece kronik hastaların kendi rahatsızlıklarıyla daha iyi başa çıkmalarına değil; aslında bağışıklık sistemlerinin güçlendirerek sağlıklarının ve hastalığa karşı dirençlerinin de artmasına yardımcı olduğunu iddia ettiler.²⁴

Bütün bu farklılıkları bir yana, Benson ve Kabat-Zinn meditasyon uygulaması için temel olarak sekülerleşme sağlayan bir görüşü paylaşıyordu: onlar meditasyonun faydalarının bu uygulamaları üreten Asya kökenli dini geleneklere herhangi bir bağlılık, hatta bunlara dair bir bilgi bile olmadan kazanılabileceği konusunda ısrarcıydı. Aslında, bir insanın meditasyon yapmak için dindar olmasına dahi gerek yoktu, çünkü bu teknikler iman ya da inanç sistemi olmadan da işe yarıyordu. Benson bu uygulamaya yönelik en çok satan rehber kitabı olan *Relaxation Response (Gevşeme Tepkisi)* adlı çalışmasında, "...Her ne kadar bu [gevşeme tepkisi] bilinen tarihin büyük kısmı için hem Doğu hem de Batıdaki dinlerde çağrışım yapıyor olsa da, bunu ortaya çıkarmak için herhangi bir ayinle ya da ezoterik uygulamayla meşgul olmanıza gerek yoktur" diyerek okuyucularını güvence vermiştir.²⁵ Ya da 1975 yılında bir gazetecinin de ifade ettiği gibi, Benson'un ona öğrettiği şekliyle, eğer dini uygulamalarla meditasyonun en ufak bir ilgisi varsa dahi, bu çok düşük seviyelidir; bunun yerine ve hepsinden öte meditasyon "müthiş bir aspirin veya bromidin harika bir türü" niteliğindedir.²⁶

Bu durum, dindar insanların uygulama yapmasına gerek olmadığı anlamına gelmiyordu. Benson gevşeme tepkisinin karşı kültürünü ve Doğulu ezoterik kökenlerini önemsiz gibi göstermesine rağmen, onun (Amerikan okuyucuları için) Hristiyan dini gelenekleri ile tam uyumluluğunu

²⁴ Kabat-Zinn, J. "An outpatient program in behavioral medicine for chronic pain patients based on the practice of mindfulness meditation: Theoretical considerations and preliminary results," *General Hospital Psychiatry*, 4 (1982), 33-47; Kabat-Zinn, J., Lipworth, L., & Burney, R. "The clinical use of mindfulness meditation for the self-regulation of chronic pain," *Journal of Behavioral Medicine*, 8(2) (1985), 163-190; Kabat-Zinn, J. *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness* (New York: Delacorte, 1991); Kabat-Zinn, J., Wheeler, E., Light, T., Skillings, A., Scharf, M.J., Cropley, T.G., et al. "Influence of a mindfulness meditation-based stress reduction intervention on rates of skin clearing in patients with moderate to severe psoriasis undergoing phototherapy (UVB) and photochemotherapy (PUVA)," *Psychosomatic Medicine*, 60(5) (1998), 625-632; and, most recently, R. Davidson, et al., "Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation," *Psychosomatic Medicine*, 65 (2003), 564-570.

²⁵ Herbert Benson, *The Relaxation Response*, (New York: Avon Books, 1976), 117.

²⁶ Maggie Scarf, "Tuning down with TM," *New York Times* (1857-Current file). February 9, (1975) Proquest Historical Newspapers, *The New York Times*, 216.

vurgulayarak önemli bir noktaya temas etmiştir. Benson röportajlarında, gevşeme tepkisi ile ilgili haberleri yaymaya başladığında, Hristiyan toplumundaki “dindar taraftarların oluşturacağı galeyandan ne kadar ürkmüş” olduğunu sıklıkla ifade etmektedir. Bu taraftarlar daha sonra Benson’a, kendilerini gevşeme tepkisi ile tanıştıran aslında onlara büyük ölçüde bağlantılarını kaybetmiş oldukları geleneklerinde yer alan uygulamaların gücünü hatırlatmış olduğunu söylemiştir. “Bu kişilerden birisi ‘Ben kiliseye her şeyden evvel bunun için geldim ve daha öncesinde bundan haberdar değildim...’ demiştir.”²⁷

1.3. Tanrıya İman Etmek Ciddi Hastalıkların İyileşmesini Kolaylaştırır

Meditasyonun sağlık için iyi olduğu fikri etrafında şekillenen orijinal tartışma onun faydacı taraflarını ve dindar ya da dinsiz olan kişilerce eşit avantaj taşıyabilecek biçimde uygulanabileceği gerçeğini vurgulamaktadır. Mevcut din-sağlık hareketi içinde başvuru üçüncü iddianın etrafında şekillenen orijinal tartışma ise, yapısal olarak benzer niteliktedir: bu da şu şekildedir ki kendinden daha yüce bir kudrete *inanç ya da iman* da bir insanın sağlığı için iyidir –ve teoloji ya da iman geleneğinin mevzubahis olan incelikleri önemli değildir. Daha yüce bir güce dair bütün inançlar eşittir, zira -ya da varsayıldığı gibi- onlar vücudun içten gelen şifa verme kabiliyetlerini sıralamak konusunda birbirine denk kapasiteler göstermektedir.

Benson’un daha sonra çıkardığı *Timeless Healing (Sonsuz Şifa)* eserinde de ifade ettiği gibi:

“Ben bu kitapta “Tanrı” adını büyük bir “T” harfiyle ifade ediyorum ama yine de umuyorum ki okuyucularım, tarih boyunca dünyanın her yerinde insanlar tarafından tapılan ve sevilen bütün ruhların yanı sıra, Yahudi-Hristiyan, Budist, Müslüman ve Hindu inanç sistemlerindeki bütün tanrı ve tanrıçaların kutsallığına atıfta bulunduğumu anlayacaklardır. Bilimsel gözlemlerimde şu gözlemi yaptım ki ibadet ettiğin Sonsuz Mutlak için hangi ismi kullanırsan kullan, hangi teolojiye bağlı kalırsan kal, Tanrıya inanmanın sonuçları hep aynıdır.”²⁸

Peki bu düşünce nereden gelmişti? Yeterince ironik bir biçimde, bu düşünce Hristiyanlığın inanç yoluyla şifa vaadinin belli bir gelenek dışı yorumunda gizliydi. İncil’deki İsa kendisi arayıp bulmak isteyenlere defalarca “Sizi imanınız iyileştirdi” demektedir.²⁹ Hem ana akım tıp, hem de ana akım din kurumları için büyük bir huzursuzluk dönemi olan 19. yüzyılın ortalarında, Ortodoks olmayan belli gruplar aniden ortaya çıkmıştı ve kendilerini şu şekilde gerekçelendiriyorlardı: Tanrının imanı olanların iyileşeceğine söz verdiğini farz edecek olursak, o zaman neden doktorları bir

²⁷ *Psychology Today* (October 1989).

²⁸ Herbert Benson (with Marg Stark), *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief* (New York: Scribner, 1996), 200.

²⁹ Luke 8:48; Mark 10:51; Luke 17:19; Matthew 9: 29-30.

tarafa bırakıp onun yerine inanç için psikolojik kapasitemizi geliştirmeye çalışmıyoruz? Neden tıp yerine bir alternatif olarak inancı bu şekilde kullanmıyoruz?

İlk esinlenmesi bakımından Hristiyanlığa ait olan bu minvalde konuşan insanların -hepsi olmasa da- bazıları, yine de bu şekilde düşüncülerinin gerekçelerini Teosofi ve Gül-Haçlılar gibi, o dönemin çeşitli popüler doğüstü ve ezoterik akımlarında buldular, ki bunlar Amerikalılara zihinlerinin, bilgisi tarihin derinliklerinde kaybolmuş olan ama kullanımını öğrenmenin mümkün olduğu, gizli ruhsal ve diğer güçlere sahip olduklarını bir dizi yöntemle söyleyen akımlardı. “İlahi Bilim,” “dini bilim,” “uygulamalı Hristiyanlık,” “Hristiyan bilimi,” “Yeni Düşünce” ya da bazen yalnızca *zihin şifası* adları altında yer alarak, az çok doğüstü olan bu Hristiyan grupları böylece bütün engel ve görüntülere karşı bile, -mantralar, olumlamalar, hayalinde canlandırma uygulamaları gibi- insanın sağlık uğruna kendi kapasitesi içinde inancını geliştirmek için tasarlanmış bir dizi tekniğin kullanımını teşvik etmiştir.

20. yüzyılın başında bu hareketleri gözlemleyen William James, onları şu şekilde betimlemiştir: “Göremeyen görür, yürüyemeyen yürür oldu; yaşamları boyunca rahatsızlığı olanlar sağlıklarına kavuştu. ... “Endişeyi Bırak Hareketi”nin “Rahatlama Müjdesi”ni duyan biri, insanların tekrar tekrar “Gençlik, sağlık, dinçlik!” dediğine şahit olmuştur.”³⁰

Bir hareket olarak zihin şifası, döneminin daha geniş boyutlu akımları olan otoriter rejim karşıtlığı ve bireysellikten yararlanmıştı; esasında, zihin şifası bir tür erken dönem 20. yüzyıl karşı-kültürü olarak işlev görmeye başlamıştır.³¹ Bu hareketin liderleri toptan bir biçimde otoriteye karşı çıkmayı ve ana akım tıpla rekabete girmeyi hedefleyen daha geniş kapsamlı bir popüler kültüre başvurmuşlardı.³² Aynı zamanda, bu liderler Protestanlığın, Kongregasyonel Kilise ve Episkopal Kilise gibi daha eski formlarının varsayılan ruhani yetersizliğine karşı isyan etmiş olan alternatif dindarlığın daha geniş kapsamlı kültürüne de başvurmuşlardı.

Yine de zaman içinde Tanrının gücüne nasıl erişileceğine dair bir vizyon olarak başlamış olan bir anlayış, *bir insanın kendi zihnindeki şifalı güce* nasıl erişileceğine dair bir vizyona dönüştü. Gittikçe artan bir biçimde, insanlar

³⁰ William James, “*The Religion of Healthy-Mindedness*,” Lectures IV and V from *The Varieties of Human Experience: A Study in Human Nature*, (New York: Penguin Books, 1902 [1987]).

³¹ See, for instance, Robert C. Fuller, *Alternative Medicine and American Religious Life* (New York: Oxford University Press, 1989) and Norman Gevitz, ed. *Other Healers: Unorthodox Medicine in America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988).

³² The alternative medicine of this period also included such bodily-based healing systems as Thomsonism -a gentle healing method based on ideas about vital energies- homeopathy, and therapeutic mesmerism. Ayrıca bk. John Harley Warner, “Medical Sectarianism, Therapeutic Conflict, and the Shaping of Orthodox Professional Identity in Antebellum American Medicine,” in Bynum and Porter, eds. *Medical Fringe and Medical Orthodoxy*, 234-260.

ilâhî şifaya erişmek için inancın bir ön koşul olmadığını tartışmaya başladılar; iman başlı başına bir iyileştirici gücü – insanlar artık doğru düşünme ve doğru hareket etme yoluyla mucizeler, ya da mucize benzeri şeyler meydana getirmek için kendi kapasitelerine hükmediyorlardı.

Dahası, bu mucizelerin medikal çeşitliliğe dair olmadığı gittikçe daha iyi bir biçimde anlaşıldı. ABD’de acımasız kapitalizmin gittikçe güçlenen bir formunun hâkim olduğu 20. yüzyılın erken dönemlerine gelindiğinde, pozitif düşünce bu dönem için sadece sağlığa değil, aynı zamanda zenginliğe de götürülen bir sihirli bir kapı olarak son derece süslü kalyordu.³³ Otomobil sanayicisi Henry Ford, zihin şifası düşüncesinin dünyevi başarı getireceğine o kadar ikna olmuştu ki Ralph Waldo Trine’nin 20. yüzyılın Yeni Düşünce tarzına ait son derece popüler olan *In Tune with the Infinite (Sonsuzlukla Uyumlu Olmak)* adlı kitabının toptan siparişlerini vermiş ve daha sonra da bu kitapları çeşitli yüksek profilli sanayicilere dağıttırmıştı. Ford’un meşhur, “Eğer yapabileceğini düşünüyorsan, yapabilirsin demektir. Eğer başaramayacağını düşünüyorsan da haklısındır,” sözü, kapitalizmin genç dönemlerini yaşayan Amerika’nın hataya yer vermeyen dünyasına uyarlanmış, bir zihin şifası doktrindir.

O günlerdeki çocuklara bile, yeni başarı odaklı bu Yeni Düşüncenin yaşlara göre yapılandırılmış versiyonları sunuluyordu. 1906 yılında bir Pazar Okulu yayını olan *Wellsprings for Young People* “Yapabileceğini düşünmek” adlı kısa bir hikâye yayınladı. Bu hikâye, diğer büyük motorlu olanların tamamı bunu denemeyi reddettikten sonra, büyük bir tepenin üstünden ağır bir yük çekmeyi kabul eden ve yapacağına inandığı için bunu başaran küçük bir lokomotifle alakalıydı. 1930 yılında, Platt & Munk yayınevi (1906’dan beri birkaç kez yeniden uyarlanmış olan) bu hikâyenin bir versiyonunu *The Little Engine that Could (Küçük Lokomotif)* adıyla yayınladı. Bu versiyonda, küçük lokomotif tepeyi çıkmaya çabalarken bir yandan da motivasyon şarkısı olarak “Bence yapabilirim, yapabilirim” mantrasını başarana kadar tekrar tekrar söylemektedir.³⁴

Ancak, İkinci Dünya Savaşı’nın öncesinde, saygı duyulan ve çok satan bir yazar olan Norman Vincent Peale’in geleneksel stratejik üslubu sayesinde, pozitif düşüncenin gücü sokaklardaki sıradan erkek ve kadınların bilincine gerçek manada nüfuz etmişti. Zihin şifası savunucuları belirsiz bir dil kullanmaktan keyif alma ve evrenin kanunları hakkındaki egzotik ve ezoterik inançlara karşı tekrar edilen bariz jestler yapma eğiliminde olduklarından, kendi mesajlarını ana akım haline getirme konusundaki çabalarda her zaman bir aksaklık yaşamıştır. Peale ise bu konuda çok daha açık sözlüydü. Onun

³³ Wallace D. Wattles, *The Science of Getting Rich*, 1910, Chapter 5, “Increasing Life,” on-line at: <http://www.successdoctor.com/wattles/index.htm>

³⁴ Roy E. Plotnick, “In Search of Watty Piper: A Brief History of the ‘Little Engine’ Story: Now celebrating One Hundred Years of Thinking I Can!” <http://tigger.uic.edu/~plotnick/littleng.html>

1952 tarihli kayıtsız olan ama en çok satan eseri *The Power of Positive Thinking* kulaklarda çınlayan şu kelimelerle başlıyordu: “Kendine inan! Yeteneklerine güven!”³⁵ Ayrıca, onun desteklediği görüşe dair savunması, ruhsal titreşimler ya da cazibenin kutsal kanunlarına göre değil, içlerinde sıradan insanların kendi hayatlarında dikkate değer değişiklikler tecrübe ettiği, sonsuz olan ilham verici panzehirlerle sürdürülmekteydi. Bunun bir örneği şu şekildedir:

“Smith’in artık bir daha hap kullanma alışkanlığına geri dönmesi gerekmedi. O, şifaya erişmek için pozitif düşüncenin büyüleyici gücünü öğrenmişti. Tekrar etmeme izin verin. Bu teknik sizin daha iyi olacağınıza, pozitif düşüncenin sizde işe yarayacağına ve iyileştirici güçlerin gerçekten de sizin için harekete geçeceğine inanmanız anlamına gelmektedir.”³⁶

Birkaç on yıl boyunca, Peale pozitif olanların gücünün verdiği mesajı vaazları, haftalık radyo programı, haber bültenleri ve dergileri ve hepsinden öte de en çok satan kitapları aracılığıyla tahmin edilemeyecek kadar çok Amerikalıya ulaştırmıştır. Bütün bunların etkisi şuydu ki, 1960’ların sonuna gelindiğinde, pozitif düşüncenin gücü ana akım Amerikan popüler kültürünün merkezi bir parçası haline almıştı.

Ancak, eğer böyle bir güç varsa bile hangi türden bir gücün burada geçerli olduğuna dair herhangi bir araştırma yapmak bir yana, popüler ilgi noktası henüz tıbbi ilgiye çevrilmemişti. Amerikan psikosomatik tıp geleneği bile, Freud ve psikanalitik bakış açılarına odaklanmış olduğu için, inanç şifacılarının ve pozitif düşünce destekçilerinin varlığını neredeyse kabul etmemiş gibiydi. İşin aslı, 1970 yılından önce *Psikosomatik Tıp* dergisinde pozitif düşünceye dair ilk referans, 1962 yılında George Vaillant tarafından şizofreninin psikosomatik yönleri üzerine yazılmış olan makalede yer alıyordu. Burada Vaillant, belli iyileştirici süreçlerde “güvenme ve imanın” önemine atıfta bulunmuştur, bunu yaparken de o derginin okurlarına bu türden cesaretlendirmelerin “oldukça banal” geleceğinin farkında olduğunu alaycı bir şekilde belirtmiştir. Her şey bir yana, “bizler doktoruz, pozitif düşünce pazarlamacısı değiliz” demiştir.³⁷

Pozitif düşüncenin kişisel gelişim guruları ve vaizleri için mükemmel bir ideoloji olduğuna ancak ciddi olarak tıp bilimiyle hiçbir ilgisi olmadığına yönelik genel kanı 1976 yılına gelindiğinde değişmeye başlamamıştı. 1976 yılında, tanınmış politik analist ve editör Norman Cousins’e doktorları tarafından feci bir dejeneratif rahatsızlık olan (kolajenlerin, yani vücuttaki hücrelerin birbirine kaynaşmasına yarayan lif dokunun bozulmasına sebep

³⁵ Norman Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking*, (New York: Simon and Schuster (a Fireside Book), 1952), 1.

³⁶ Norman Vincent Peale, *The Amazing Results of Positive Thinking* (New York: Prentice hall, 1959), 214 (in a chapter entitled “Better Health through Positive Thinking”).

³⁷ George R. Vaillant, “Tuberculosis: an Historical Analogy to Schizophrenia,” *Psychosomatic Medicine* 24 (3) (1962), 225-233, cited p. 231.

olan) ankilozan spondilit teşhisi konu ve sonrasında radikal bir kendi kendini iyileştirme deneyiyle uğraşmaya karar verdi. Kendisine konulan bu korkunç teşhise inanmayı reddetti, hastaneden taburcu oldu ve bir otele yerleşti, Marx Kardeşler filmlerini ve başka mizahi materyalleri getirtti ve sağlığına yeniden kavuşmak için “kendi başına gülme” sürecine girdi.

Pek çok kişi Cousins’ın bu kayda değer iyileşmesinden haberdar olmuştur, ancak aslında tarihi bir perspektiften bakıldığında, bu durumla ilgili en ilginç olan şey onun iyileşmesi değildi – pozitif düşünmeyle alakalı daha eski zamanlı zihin şifası literatürü Cousins’inki gibi dikkat çekici hikâyelerle doluydu. Bununla ilgili en ilgi çekici taraf Cousins’ın kendi macerasını Norman Vincent Peale tarzı çok satan bir eserde değil, *New England Journal of Medicine* dergisinin sayfalarında çok güçlü bir biçimde, destekleyici bir reaksiyonla anlatmış olmasıydı. Daha sonraki zamanlarda, doktorlardan kendisini cesareti için öven ve durumu ile ilgilerini dile getiren 2000’den fazla mektubu nasıl aldığıyla ilgili açıklamalar yapmıştı.

Peki, bu neden olmuştu? Bu sorunun kısa cevabı zamanlamadır: 1970’ler ana akım tıbbın halkın genelinden en azından 19. yüzyılın son dönemlerinden beri görülmemiş bir derecede saldırı altında olduğu, tedavi konusundaki gayri şahsi ve mekanik olduğu iddia edilen yaklaşımı ve kendi profesyonel refahını hastalarının refahının üzerinde tutmakla meşgul olduğu için suçlandığı bir dönemi temsil ediyordu.

Sonuç olarak, bu dönem hastaların uzun bir süreçte ilk kez, ana akım tıbbın otoritesini sorgulamaya ve kendilerini alternatiflere bakarak uygun fiyatı arayan tüketiciler olarak görmeye ve bu alternatiflerin bazılarını tedaviye karşı, hepsi en azından daha az mekanik görülen, hastalığın, zihin ve bedenin bütün tecrübesiyle daha bağlantılı ve hastalar için daha güçlendirici kabul edilen, sözde bütüncül olan yaklaşımlarda -biyofeedback, meditasyon, akupunktur, şifalı bitkiler ve besin diyetleri- bulmaya başladıkları bir zaman dilimi haline gelmişti.

Bu zemine dayanarak, Cousins hekimlerin dikkatini çekmişti, zira onlara bu problemin bir parçası olmaktan daha ziyade, bütüncül tıp çözümünün bir parçası olmanın yolunu sunuyordu. Kendi doktorunu kendisiyle çalışmaya istekli olan açık fikirli biri olarak övmeyi ihmal etmemişti, ayrıca da kendisinin tecrübe ettiği türden iş birliklerinin çok sayıda hasta için ideal olabileceğini ima etmişti. Belki en önemli olan şey de hastalar için önemli bir arenada üstünlük iddiasında bulunma imkânını artık yenilikçi olan tıpcılara sunmuş olmasıydı. Cousins, eğer pozitif düşünce işe yarıyorsa bunun sihirle olmadığını belirtiyordu; bunun kapsadığı süreçlerin bir fizyolojisi ve biyokimyası olacaktı ki bunlar medikal bilimin inceleyebileceği bir nitelikte olacaktı. Pozitif düşünce faydalı olmaya başladığında, hastalar iyileşmeye dair bütüncül yaklaşımlara duydukları özlemle, tıp biliminin kanıta dayalı tedavi uygulamasının muhafızı olarak sahip olduğu otorite arasında hiçbir

çelişki olmadığını fark edecektir.

Cousins'ın bu argümanı sürdürdüğü aynı dönem, beyin ve bağışıklık sistemi arasındaki iletişim yollarıyla ilgili yeni kanıtların -psiko-nöroimmünoloji adı verilen yeni alanın- ortaya çıkışına da şahit oldu. Bazıları için, bu gelişmeler sanki bağışıklık sisteminin işlevleri üzerinde hem negatif hem de pozitif tutum ve hislerin etkilerini keşfetmek için harcanan istekli yeni araştırma çabalarına yeni bir çerçeve çizebilecek gibi görünüyordu. Birkaç yıl içinde, Cousins Los Angeles'taki California Üniversitesi'nin tıp fakültesine, Tıpta İnsan Bilimleri alanında misafir Profesör olarak katılması için yapılan davete icabet etmişti. Orada iyileşmenin ve duyguların biyokimyasına dair bir araştırmayı yönetmeye başlamıştı. 1980'lerde psiko-nöroimmünolojinin tıbbi potansiyelini keşfetmek için oluşturulan bir çalışma ekibine öncülük etti. Norman Cousins Psiko-nöroimmünoloji Merkezi bugün hala Los Angeles'taki California Üniversitesi'nde faal durumdadır.

Pozitif düşüncenin etkilerine dair bilimsel araştırmaların olasılık dışı bir olguya odaklanmaya başladığı 1990'larda, meseleler yeni bir hal daha almaya başladı: plasebo etkisi. Uzun bir süre boyunca, plasebo etkisi, kolayca kandırılan hastaların inaktif "şeker haplarına" verdikleri öznel (ama gerçekten tedavi edici olmayan) bir tepki olarak tanımlanmıştı. Bu anlayışa göre, plasebo etkisi uyandırmaya, (yalnızca ve yalnızca) doktorların başka türlü yardım edemeyeceği ya da hiçbir sorunu olmayan türden hastalar üzerinde kullanılabilecek, çok nadir gerçekleştirilen koruyucu bir aldatmaca türü olarak müsamaha gösteriliyordu.³⁸ Fakat, 1970'lerin sonlarından itibaren, plasebo etkisi gerçek bir fizyolojik fenomen olarak itibarını yavaş yavaş yeniden kazanmaya başlamıştı. Artık hâkim olan akıl, bu adı kötüye çıkmış şeker haplarının -ya da diğer bir ifadeyle hastanın bu haplara olan inancının- biyokimyada bu şekilde doğru iyileştirme sürecine götüren değişiklikleri tetiklediği yönündeydi. Yeni milenyumun başlangıcından itibaren, yeni beyin görüntüleme çalışmaları (örneğin) morfin verilen hastalarda gözlemlenen beyin değişimleriyle sade tuz solüsyonu verilen (ancak kendilerine morfin verildiğine inanan) hastalarda gözlemlenen beyin değişimleri arasında sarsıcı benzerlikler göstermiştir.³⁹

Bütün bu gelişmelerin toplu etkisi belli bir türden pozitif beklentinin - buna ister pozitif düşünce ister inanç diyelim- iyileştirici gücünü, Tanrının merhameti ya da takdiri ile hiç de alakalı olmayan, aksine tamamen insan

38 O.H. Pepper, "A Note on the Placebo," American J. of Pharmacy, 117 (1945), 409-412. RPC Handfield-Jones, "A Bottle of Medicine from the Doctor," The Lancet, Oct. 17 (1953), 823-825. For more on this history, my "Seeing' the placebo effect: Historical legacies and present portunities," in The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda, eds. A. Kleinman, H. Guess, L. Engel, J. Kusek (London: British Medical Association, 2001).

39 P. Petrovic et al., "Placebo and opioid analgesia - Imaging a shared neuronal network," Science, 295 (2002), 1737-1740.

fizyolojisi ve psikolojisinin belli büyüleyici gerçekleriyle alakalı olan bir varlığa dönüştürmekti. Bedenlerimizde, bizim tutkulu bir biçimde inandığımız iyimser senaryoları, mümkün olan en iyi halleriyle var etmeyi denemek için doğuştan gelen bir kapasite vardır.

Bazı insanlar bunun da ötesine geçmiştir. Belki de onlar, her şeyden önce Tanrıya inancın plaseboyu tetikleyen etkilerinin, evrimsel bir perspektiften, insan türünün neden uslanmaz bir biçimde dindar olduğunu da açıklayabileceğini söylemiştir. Belki de bunun nedeni, insanlık tarihinin tıp ciddi manada etkili tedaviler geliştirmeden önceki uzun sürecinde, insanların kendilerini sağlıklı tutabilmek için sahip olduğu hemen hemen her şey, doğaüstü şifaların (doğa üstü şifaların kendi gerçeğine değil) ihtimaline olan *inançlarıydı*.⁴⁰

1.4. Bir Başkası İçin Dua Etmek Hastalığın Sonucunu Değiştirebilir

Sağlam bir imanın iyileştirici gücünün, plasebo etkisinin psiko-biyolojik gücüyle alakalı bir biçimde açıklanabileceği fikri, dinin bir insanın sağlığı için faydalı olduğunu savunmak isteyenler tarafından başvuru en son iddia ile şaşırtıcı bir şekilde çelişki içindedir. Aslında, bu son iddia benim şimdiye kadar detaylarıyla incelediğim diğer üç iddianın tamamı ile çelişmektedir. Bunun nedeni de buradaki son iddianın, en azından prensip olarak, diğer üç iddia ile ilgilenen araştırmacılar için kullanılabilir olan dinin sağlık faydalarına dair doğacı açıklamaların anlamlılığını, *kayıtsız şartsız*, reddediyor olmasıdır. İşte bu son iddianın söylediği de şudur: Dualar işe yaramaktadır.

Dualar işe yaramaktadır, ama bu yalnızca bir tür sosyal bağlantı sağladığı ya da stresi azalttığı veya plasebo etkisiyle bedenın içsel iyileşme kapasitelerini harekete geçirdiği için değildir. Dua kendi başına, insanların sağlığını diğer bütün faktörlerden bağımsız olarak – aslında, genellikle bilinen tüm psikolojik ve psikobiyolojik insan mekanizmalarından bağımsız olarak işleyen şekillerde değiştirmektedir.

Peki, biz bunu nasıl biliyoruz? Bazılarına göre, ciddi derecede hasta olan insanlar rastgele olarak bir “dua grubuna” ve bir de “kontrol grubuna” eklendiğinde, başkaları tarafından kendisine dua (“şefaata duası”) edilen hastaların daha hızlı bir biçimde iyileşme gösterdiğine ya da kontrol grubunda olanlara kıyasla iyileşme süreçlerinde daha az komplikasyon yaşadığına dair bazı kanıtlar vardır. Kendisine dua edilen bu kişiler “aktif tedavi” grubunda olup olmadıklarını bilmeseyse ve (en azından bir çalışmada) kendileri için dua edildiğinden hiçbir şekilde haberdar olmasa dahi sonuç

40 Cf. Andrew Newberg & Eugene Aquili Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2002); Patrick Glynn's God: The Evidence (Rocklin, CA: Prima Publishing, 1997); Nicholas Humphrey, (2000) “Great Expectations: The Evolutionary Psychology of Faith-Healing and the Placebo response,” in Proceedings of the 27th International Congress of Psychology. eds. Lars Backman and Claes von Hofstén, Psychology Press.

böyle olmaktadır.

Duanın etkililiğini bilimsel yol ve ölçütlerle test etme fikrinin muhtemelen çoğu kişinin bildiğinden daha uzun bir geçmişi vardır. Bu konudaki ilk detaylı öneri İngiliz *Contemporary Review*'de (daha sonraları Londralı Cerrah Henry Thompson'a atfedilecek olan) "The Prayer for the Sick (Hastalar için Dua)' – Hints Towards a Serious Attempt to Estimate Its Value (Duanın Değerini Belirlemeye yönelik Resmi Çabalar için İpuçları)" adlı anonim bir makalenin yayınlandığı yıl olan 1872'ye kadar gitmektedir. Bu makalede yazar şunu iddia ediyordu:

"Birinci sınıf doktor ve cerrahların kontrolü altında olan en iyi şekilde araştırılmış ve ölüm oranları en iyi bilinen hastalıklardan muzdarip olan, belli sayıda hastanın bulunduğu tek bir koğuş ya da hastane, ayrıca da bu hastalıkların tıbbi ya da cerrahi müdahale ile tedavi edilip edilemediği, bir süre zarfında, mesela en az üç ya da beş yıl boyunca bir grup inançlı insanın tamamı tarafından özel bir duaya konu olmalıdır. Bu sürenin sonunda da ölüm oranları daha önceki oranların yanı sıra, benzer şekilde aynı süre boyunca iyi yönetilen önde gelen hastanelerdekilerle de karşılaştırılmalıdır."⁴¹

Thompson'un önerisinin önemi o dönemde okuyan herkes için gayet açıktı: bu öneri ruhban sınıfın otoritesine karşı ve özellikle de (örneğin) bir epideminin engellenmesi için ya da kraliyet ailesinin bir üyesinin iyileşmesine yardım edilmesi için dua etmek adına özel günler belirlemek şeklindeki ruhban sınıf uygulamasına karşı, tıp camiasının sert bir meydan okumasını temsil ediyordu. Tarihçi Frank Turner şu açıklamayı yapmıştır: "Özel ve kişisel bir uygulama olarak dua, Viktorya dönemindeki bir bilim adamı ya da doktor için sorunlu bir şey değildi. Ancak, belli durumlara uygun duaların durumunda olduğu gibi, [İngiltere'nin 19. yüzyıldaki önde gelen bilim adamlarından birisi olan John Tyndall'un ifadesiyle] 'bir tür fiziksel enerji ya da bu türden enerjiye eşit bir form olarak dayatıldığında' bu hali almıştı."⁴² Eğer din adamları duayı doğal bilimin ve tıbbın tekniklerine karşı sözde bir rakip olarak sunmakta ısrarcı olursa, bunu eleştirenler duanın, ancak o zaman doğal bilim ve tıbbın ölçütlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Her ne kadar (bu şekilde adlandırılmaya başlanan) "dua ölçümü" tartışması neredeyse on yıl boyunca basında güçlü tartışmalara sebep olmaya devam etse de Thompson'un ileriye yönelik bu çalışması hiçbir zaman gerçekleştirilmedi. Fakat- modern istatistik metotlarının en eski kurucularından birisi olan- Francis Galton soruyu farklı bir şekilde ele almıştır. Galton'un fikri, Anglikan komünyonunun egemen hükümdarın uzun yaşaması için resmi dua törenleri düzenlediğini belirterek, İngiliz kraliyet

41 Anonymous [H. Thompson]. "The 'Prayer for the Sick' - hints towards a serious attempt to estimate its value," *Contemporary Review*, 20 (1872), 205-210.

42 Frank Miller Turner, *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 153.

ailesinin yaşam süreleri ile imtiyaz sahibi olan diğer insanların yaşam sürelerini karşılaştırmak ve böylece birinci gruptan olanlar için Tanrıya dualarla yakarmanın gerçekten onların yaşam süresinde bir değişiklik meydana getirip getirmediğini anlamaktı. Ulaştığı sonuç bunun tam tersinin doğru olduğu yönündeydi: kraliyet ailesi üyeleri “zenginlik avantajına sahip olanlar arasında en kısa ömürlü olan kişilerdi”, hatta kaza ya da şiddet sonucu gerçekleşen ölümler hariç tutulduğunda bile durum böyleydi. Araştırmalarını daha da ileriye taşıması şunu ortaya çıkardı ki, ruhban sınıfın önde gelenlerinin yaşam süreleri ile avukat ve doktorlarınkilerle karşılaştırıldığında, -yazar tarafından en dindar grup olduğu varsayılan- din adamlarının da “bu üç grup arasındaki en kısa süreli” olduğu ortaya çıktı.⁴³

Bu natüralistler için ruhban sınıfa karşı yeni bir zafer daha anlamına geliyordu, daha sonra onlar ruhban sınıfın Tanrının bu şekilde test edilemeyeceği ya da bu ibadetin tesirinin bir sayıya indirgenemeyeceği yönündeki protestolarından kurtuldular. Bütün bu olanlar bu fikrin gelişiminde bir sonraki bölümü artan bir şekilde ironik hale getirmektedir: duanın etkililiğini test etmek için istatistiksel yöntemler kullanma fikrinin tam bir asır sonra yeniden ortaya çıkması, bu fikrin ruhban sınıf karşıtı şikâyetleri olanlar tarafından değil, çoğu Hristiyan olan dindar insanlar tarafından bilimin yöntemlerini Tanrının gerçekliğini ve gücünü şüpheli bir dünyaya göstermek için kullanılmak istenmesi buradaki durumlardır.

Yukarıda bahsettiğim bir şeyi tekrar etmek gerekirse: Dualara dair bilimsel çalışmaların modern savunucuları inancın, plasebo etkisi gibi, meşru farz edilen psiko-biyolojik etkileriyle ortaya çıkan iyileşmelerden herhangi birinin etkililiği ile ilgilenmemektedir. Onlar için, eğer iyileşme sürecinde herhangi bir öznel sürecin katkısı olması gibi en ufak bir ihtimal varsa, bu durumda sonucun hükümsüz ve geçersiz ya da bir hata sayılması gerekmektedir. Mucizevi iyileşmeye dair bireysel kanıtlar da aynı şekilde çok az şey ifade etmektedir. Eğer bir şeyin gerçekleşiyor olduğundan emin olmak istenirse, geniş hasta gruplarına ve bunların sonuçlarını birbirleriyle karşılaştırma için yöntemlere ihtiyaç vardır. Bu sebeplerin her ikisinden dolayı, duanın etkililiğini araştırmanın modern savunucuları, aslında ilaçların etkililiğini test ederken oluşan istenmeyen psikolojik faktörlerin etkisini kontrol etmek için tasarlanmış olan belli deneysel tasarımları, yani rastgele hale getirilmiş plasebo kontrollü klinik deneyleri tercih etmektedir. Bu yöntemin, araştırmacılar için ilâhî müdahalenin doğrudan sonuçları arasından olduğu varsayılan etkilerden geçerli olabilecek bilinen bütün “doğal” faktörler arasında ayırım yapma imkânı sağlaması ümit edilmektedir.

1980’lerin sonlarına doğru, *Southern Medical Journal* adlı dergide

⁴³ Francis Galton, “Statistical inquiries into the efficacy of prayer,” *Fortnightly Review*, 12 (1872), 125-135.

yayınlanan çok süslü bir çalışma ilk kez bu türden etkiler bulunduğunu iddia etti. Esas araştırmacı olan Randolph Byrd San Fransisco Genel Hastanesindeki koroner bakım birimlerine kabul edilmiş olan 393 hasta üzerinde bir çalışma yapmıştır.⁴⁴ Bu hastalar rastgele bir biçimde, birisi için dua edilecek ve diğeri için dua edilmeyecek olan (tabi ki kontrol grubunda olanlar için aile üyelerinin ya da diğer kişilerin dua etmesini engellemeye yönelik hiçbir çaba yoktu (ki bu durum daha sonraki analistlerin “arka plan” duası ve “dua dozajı”nın etkileriyle alakalı tuhaf tartışmasına sebep olacaktı) iki gruba atandı. Şefaataçi diye bilinenlerin ya da “dua-cılar”ın tamamı, zaten her gün dua ettiklerini ve kiliseye gittiklerini iddia eden, kendini “yeniden doğmuş” Hristiyan olarak tanımlayan kişilerdi. Onlara verilen görev, “kendi” hastalarının herhangi bir komplikasyon olmaksızın hızlı bir biçimde iyileşmesi için günlük olarak dua etmektir.

Sonuçlar, iki grup arasında iyileşme hızı açısından hiçbir farklılık göstermedi, ancak Byrd, kendileri için dua edilen hastaların 26 muhtemel komplikasyondan altısında, kontrol grubundakilere kıyasla istatistiksel olarak anlamlı bir seviyede daha iyi sonuç gösterdiğini, kontrol grubundakilerin ise hiçbir ölçüt bakımından dua grubundakilerden daha iyi bir sonuç elde edemediğini bulmuştu.⁴⁵ 1999 yılında, Kansas merkezli bir araştırmacı olan William Harris -kendisi aynı zamanda Akıllı Tasarım hareketinde de aktiftir-, Byrd’in bulgularını daha geniş bir popülasyon örneğiyle tekrarladığını ileri sürdü. Harris’in tekrarlı çalışması Byrd tarafından saptanan spesifik ölçülerin herhangi birisi bakımından bir gelişim tespit etmemiştir, fakat daha ziyade diğer ölçüler üzerinde gelişimleri bulmuştu.⁴⁶

Bazı inanlar için, bu erken bir zafer ilanı için yeterliydi. Washington D.C. Georgetown Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde eğitim veren bir dâhiliyeci olan Dale Matthews 1990’ların ilk dönemlerinden itibaren tıpta “inanç faktörü” üzerinde araştırmalar yapıyordu. 1997 yılında, o yıl mezun olan tıp fakültesi öğrencilerinden oluşan bir sınıfa hazır olmalarını “zira geleceğin ilaçlarının dua ve Prozac olacağını” söylemişti.⁴⁷ Üzücü bir şekilde, Matthews’ın “romatoid artrit hastalarının klinik seyri üzerinde şefaataçi duanın etkisine” dair kendi araştırması, herhangi bir sonuç göstermeyerek

⁴⁴ Before Byrd, there were two other studies, both with negative results: CRB Joyce, Welldon RMC, “The objective efficacy of prayer: a double-blind clinical trail,” J Chronic Dis. 18 (1965), 367-377; P.J. Collipp, “The efficacy of prayer: a triple-blind study,” Med Times. 97 (1969), 201-204.

⁴⁵ Byrd RJ, “Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population,” *Southern Medical Journal* 81 (1988), 826-829.

⁴⁶ Harris WS, Gowda M, Kolb JW, et al. “A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit,” *Arch Intern Med*. 159 (1999), 2273-2278. For the transcript of a March 13, 2001 debate between Harris and a skeptic, Irwin Tesson, <http://www.csicop.org/articles/20010810-prayer>

⁴⁷ Sides H., “The calibration of belief,” *New York Times Magazine* (December 7, 1997), 92-95. Reprinted as: “Prescription: Prayer. St. Petersburg Times (December 29, 1997) D1-2.

başarısız oldu.⁴⁸

Yine de Byrd ve Harris'in çalışmalarının pozitif iddiaları, dua üzerine çalışma yapma fikrini – elbette, dindarlar arasında, birkaç yıl daha canlı tutmaya yetecek düzeydeydi (Richard Sloan gibi eleştirmenler bu çalışmaları metodolojik olarak son derece kusurlu diyerek reddetmiştir). Anlamli bir biçimde, dua araştırmaları ana akım tıp dünyasında nadiren ele alınmıştır, ancak bu çalışmalar içinde bilimin Tanrının varlığına dair kanıtlar bulduğu yöntemleri belgelemekle ilgilenen forumlarda kendilerine sabit bir yer bulmuştur. Bazıları için klinik dua deneyleri, fizikteki beşerî prensibi (yani evrenin akıllı yaşamı desteklemek için kasten tasarlandığı fikri) için yapılan savunmalara, Yaratılış konusunda var olan evrimsel teori ve delillerle yaşandığı varsayılan temel problemlere ve ölüme yakın ve ruhun bedenden ayrılması tecrübeleri için var olan kanıtların sunulmasına benzer biçimde kültürel ve teolojik önem taşımaya başladı.⁴⁹

Dahası, başarılı olduğu en bariz olan çalışmaların *Hristiyanlıktaki* duaların etkililiğini test etmiş olması bazı insanlar tarafından unutulmamıştı. Yahudi-Hristiyan Tanrısının gerçekliğı için bilimden deliller paylaşan o dönemdeki kökten dinci bir Hristiyan websitesi şu şekilde övünüyordu: *“Başka hiçbir din kendi Tanrılarına ettikleri duaların iyileşmeye olan etkisini bilimsel olarak kanıtlamayı başarmamıştır.”* Yazarlar şöyle diyordu:

“Açık bir biçimde, bilim üç ayrı çalışmada Hristiyanlarca edilen duaların tıbbi çalışmalardaki etkililiğini gözler önüne sermiştir. Bu çalışmalarda ortaya çıkarılan tıbbi etkilerin *sebebi* için, “bilimsel” (manevi olmayan) hiçbir açıklama bulunmamaktadır. Mantıklı, ancak test edilebilir olmayan tek açıklama Tanrının var olduğu ve Hristiyanların dualarına karşılık verdiğidir...”⁵⁰

Esasen, buradaki konular bu web sitesinin Hristiyan yazarlarının muhtemelen farkına vardıklarından çok daha karmaşıktı. Duaları inceleme projesini kavramsallaştırmak için tamamen farklı olan bir yöntem vardı (ve hala vardır): bu da niyazlara şahsen cevap veren her şeye gücü yeten bir Tanrıya olan Hristiyan inançlarına daha az, paranormal olanların Yeni Çağ keşiflerine ise daha çok inanmakla alakalıydı. Bazı insanlar da duanın belki de kişisel olarak Tanrının niyazlara cevap verdiğı için değıl, insanların başkalarının sağlığını etkilemek için “bölgesel olmayan,” “kuantum” ve “uzaktan” iyileştirme yöntemleri için akıllarını kullanabilme becerisi olan düşünsel varlıklar olduğundan dolayı işe yaradığını öne sürmüştür.

⁴⁸ For documentation of Matthews' grants and projects, “Dr. Dale Matthews accomplishments, accreditations, etc.” at “Dr. Dale Matthews: The Awesome Power of God,” <http://awesomepower.net/matthewsfull.htm>; for a discussion of the failed study, Gary P. Posner, “Study Yields No Evidence for Medical Efficacy of Distant Intercessory Prayer: A Follow-up Commentary,” *The Scientific Review of Alternative Medicine* 6/1, (Winter 2002). Also on-line at: <http://members.aol.com/garypos/prayerstudyafterpub.html>

⁴⁹ Bk. Patrick Glynn's *God: The Evidence* (Rocklin, CA: Prima Publishing, 1997).

⁵⁰ “Evidence for God from Science: Harmony between the Bible and Science”: <http://www.godandscience.org/index.html>.

1990'larda, Texaslı dâhiliye doktoru Larry Dossey duaya karşı bu alternatif yaklaşımın en belirgin savunucusu olarak ortaya çıktı, özellikle de 1993 yılındaki en çok satan kitabı *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine* adlı eserinin ardından.⁵¹ Bu alternatif gelenekten ortaya çıkan o ve diğerleri için anahtar nitelikteki -önemli ölçüde dua çalışmalarını savunan Hristiyanlar tarafından genellikle göz ardı edilmiş gibi görünen- bir çalışma San Fransisco'daki California Pacific Medical Center'de, parapsikolog Fred Sicher ve Elisabeth Targ tarafından yönetilen 1998 yılındaki dinler arası "uzaktan iyileştirme" çalışmasıydı. San Fransisco Körfez bölgesinde yaşayan ileri derecede AIDS olan kırk hasta, altı aylık bir çalışma için bir araya getirildi ve bir aktif tedavi grubu ile bir de kontrol grubuna ayrıldılar. Bu çalışmada şefaath duası yapanlar kendilerini Hristiyan, Yahudi, Budist, Kızıldireli Şaman ve "biyoenerji" okulu mezunları olarak farklı şekillerde tanımlayan kırk uygulamacı şifacıdan oluşuyordu. Bu şifacılar AIDS kurbanlarının fotoğrafları, ilk isimleri ve kan değerleri verildi. Şifacıardan Tanrıdan doğrudan yardım istemeleri değil, onun yerine denekler için sağlık ve iyi hal "temennisinde" bulunmaları istendi. Yazarlar, (her ne kadar diğerleri onların yöntemlerini ve yorumlamalarını eleştirse de) "şifa enerjisini" alan AIDS hastalarından yirmisinin, bu enerjiyi almayan kontrol grubundaki yirmi hastaya kıyasla, "daha az sayıda ve daha az şiddetli yeni hastalık yaşadığını, doktora daha az gittiğini, daha az hastaneye kaldırıldığını ve ruh hallerinin iyileştiğini" iddia ettiler.⁵²

Birkaç yıl boyunca, meseleler bu tam oturmamış ve bir şekilde hararetili olan bu durumda kaldı. Ardından 2006 yılında, tarih yeni bir dönemece girdi. *The American Heart Journal* duanın etkilerine dair o güne kadar yapılmış tanımlayıcı ve metodolojik olarak en titiz araştırma olarak oldukça övülen çalışmanın sonuçlarını bildiren bir yayın yaptı. Harvard Tıp Fakültesi profesörlerinden Herbert Benson tarafından öncülük edilen bu çalışma, altı farklı hastanede ameliyat edilen yaklaşık 2000 kalp hastasını kapsıyordu: 604 hastaya kendilerine dua edilme ihtimalinin olduğu (ve aynı zamanda dua edilmeme ihtimalinin de olduğu) söylendi ve daha sonra bu hastalar için *gerçekten* de dua edildi. 597 diğer hastaya da kendilerine dua edilme ihtimalinin (ve aynı zamanda dua edilmeme ihtimalinin de olduğu) söylendi ve daha sonra bu hastalar için *aslında* dua edilmedi. Son bir gruptaki hastalara da başkalarının onlar için kesinlikle dua edeceği söylendi - ve *aynen öyle yapıldı*.⁵³

⁵¹ Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine* (San Francisco: Harper, 1993).

⁵² Fred Sicher, Elisabeth Targ, Dan Moore, Helene S. Smith, "A randomized, double-blind study of the effects of distant healing in a population with advanced AIDS," *Western Journal of Medicine*, 169(6) (1998), 356-363.

⁵³ Benson H, Dusek JA, Sherwood JB, et al. Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of

Bu araştırmaya üçüncü bir kolun (kendileri için dua edildiğini bilen bir grup insanın) dâhil edilmesinin üstü kapalı gerekçesi gözü kapalı dua (içinde etkin olabilecek herhangi bir plasebo etkisi ihtimalinin olmadığı dua) ile açıktan duanın (belki hem Tanrıyı *hem* de plasebo etkisini kapsayan dua) farklarını karşılaştırmaktı. Varsayım şuydu ki, eğer gözü kapalı dua etkili ise, bu durumda açıktan dua çok daha fazla etkili olmalıydı. Ama gerçekleşen şey böyle değildi. İlk iki grup arasında iyileşme bakımından hiçbir fark söz konusu değildi; bu bakımdan, bu deney duanın bağımsız etkililiğini doğrulamak konusunda başarısız olmuştu. Ancak, kendilerine kesinlikle dua edilecek olduğunu bilen gruptaki insanlarda gözlemlenen bir etki vardı: onlar diğer iki gruptakilerden daha kötü bir sonuç gösterdiler. Araştırmacıların ifadesiyle: “şefaet duası *almanın kesinliği*, daha yüksek oranlı komplikasyon gelişimi ile ilişkilendirildi.”⁵⁴

Bu tedirgin edici bir çıkarımdı, çünkü duanın bağımsız etkililiğini bir tarafa bıraksak da bu araştırma duanın, bir insan aktivitesi olarak bile açık bir biçimde merhametli bir müdahale olmadığını göstermiş oluyordu. Hiç kimse sonuçların neden böyle olduğunu bilmiyordu, fakat bu konuda bir söylenti vardı. 2006 yılındaki bu yayına katılan editör kurulundan bir yazar, çalışmanın örneğin yanlışlıkla olumsuz bir plasebo etkisi ortaya çıkarmış olabileceğini iddia etmiştir: “Bir hastaya geçireceği bir prosedür öncesinde bir dua araştırmasına katılması için ulaşmak, hastayı bilmeyerek alarma geçirebilir, hasta ‘Yani işi duaya kalacak kadar kötü durumda mıyım?’ diye düşünebilir.”⁵⁵ Öyle olsa bile, hayal kırıklığına uğratan bu araştırma sonuçları şimdilik duanın etkililiğini araştırmaya yönelik yeni klinik deneylerin tasarlanması konusundaki hevesleri ciddi derecede kaçırmış gibi görünmektedir. Bu her ne kadar hala doğru olsa da *Washington Post*’un 2006 yılında gözlemlediği gibi, “dua, akupunktur, şifalı bitkiler, vitaminler ve diğer alternatif tedavileri açık ara geride bırakarak ana akım tıp için en yaygın tamamlayıcı olma özelliğini korumaktadır.”⁵⁶ Şahsen ben de bu çalışmayı yazarken süreci devam eden herhangi yeni bir çalışmadan haberdar değilim (Ekim 2008).

receiving intercessory prayer. *American Heart Journal*, 151 (2006), 934-942.

⁵⁴ Herbert Benson, J.A. Dusek et al. “Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer.” *American Heart Journal*, 151(4) (2006), 934-942.

⁵⁵ M.W. Krucoff, S.W. Crater and K.L. Lee, “From efficacy to safety concerns: a STEP forward or a step back for clinical research and intercessory prayer?” *American Heart Journal*; 151(4) (2006), 762-764.

⁵⁶ Rob Stein, “Researchers Look at Prayer and Healing: Conclusions and Premises Debated as Big Study’s Release Nears,” *Washington Post* (March 2006). Page A01, online at: http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/03/23/AR2006032302177_2.html

SONUÇ

Aslında ben, din, maneviyat ve sağlık arasındaki bağlantının, her biri kendi karmaşık tarihine sahip olan birbirinden ayrı dört iddiadan oluştuğu gerçeğine ciddi bir vurgu yaptım. Bunun bir dizi sebepten dolayı önem arz eden bir durum olduğuna inanıyorum. Esasında bizim burada etkin olan, bir değil de dört farklı argümanımız olduğunun dikkate alınması bu tartışmadaki harareti bir anda düşürme potansiyeli olduğu için önem taşımaktadır. Bağımsız araştırmacılar eğer diğerlerini hariç tutarak bir ya da birkaçına odaklanmak isterlerse, farklı iddiaların birini diğerinden ayırmak konusunda kendilerini özgür hissedebilirler. Yani, mesela kiliseye düzenli gitmekle yaşam süresini ilişkilendiren epidemiyolojik veriyle ilgilenen kişiler, klinik deneyler veya dua, ya da meditasyon yapan rahiplerin FMRI çalışmalarıyla ilgilenenlerle aynı grupta olmak zorunda değildir.

Dahası, bu dört iddianın her biriyle ilgili orijinal tarihi tartışmaları daha iyi bir şekilde bilmek –bazılarının seküler eğilimlerini, bir başkasının inanç-temelli eğilimlerini ve bir diğerinin de gerçeği gösterme eğilimini değerlendirmek–maneviyat ya da din neden sağlığımız için iyidir iddiasının hiçbir zaman spor salonuna gitmek ya da düşük yağ oranlı beslenmek sağlığımız için iyidir iddiası ile eşit tutulamayacağını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Daha geniş ölçekli, kültürel, etik ve hatta politik paylar her zaman etkinliğini korumuştur ve böyle olmaya da devam edecektir. Bu dört tarihi birbirinin yanında sıralamak bizim etkin olan tarafların birbiriyle gerilim içinde olduğu oranı, belki de daha öncekinden daha açık bir biçimde, anlamamıza imkân sağlayabilir. En belirgin biçimde, bazıları en azından prensip olarak bilimsel ve medikal natüralizmin mevcut normlarıyla rahat bir biçimde uyum göstermektedir. Bütün dua araştırmalarının üzerinde, diğer şeyler ise bilimsel natüralizmin dokusunda bir yırtığa sebep olabilecek etkili çabalaradır.

Şunu yeniden hatırlatmama lütfen izin verin, birleşik bir alan olarak işlev gördüğü anlaşılan “din ve sağlık” adlı alan, yalnızca 1990’lardan itibaren etkinlik göstermektedir (*Religion and Health* adlı bir dergi 1962 yılında kurulmuştur, ancak bu derginin temel amacı din, psikiyatri ve diğer akıl sağlığı meslekleri arasında diyalog kurulmasını teşvik etmektir). Peki, bu nereden çıkmıştı? Bunun nispeten küçük bir grup olan tıp araştırmacılarının çabalarından beslendiği ortaya çıkmaktadır, bu araştırmacılar: David Larson (hayatını kaybetti), Harold Koenig, Jeff Levin ve (daha sonraki dönemde) Dale Matthews ve Herbert Benson’dur. Bütün bu kişilerin din ve tıp arasında daha sıkı bağlar kurmak konusunda, farklı sebeplerden dolayı, bir ilgileri vardı. 1990’ların ilk yıllarına kadar, hiçbiri yeni bir alan ortaya çıkarabilecek konumda olduklarını düşünmemişti. 2005 yılında Levin ve Koenig’in de yeniden hatırlattığı gibi: “Yirmi yıldan daha kısa bir süre önce, bütün sağlık ve din alanı, temel olarak üçümüzden [Levin, Koenig ve Larson] bazen de

birkaç diğer kişiden ibaretti ve bizler çeşitli profesyonel toplantılarda bir köşede birbirimize sokuluyorduk.”⁵⁷

Bu kişiler için ve bu alan için durumlar 1987 yılında John Templeton Vakfı'nın kurulmasıyla değişti. Vakfın orijinal misyonu “teoloji ve bilim arasındaki sınırlarda yeni açılımları izlemektir;” ancak, bu vakıf sağlık ve inanç arasındaki ara yüzlerin alanına büyük ölçekli ve stratejik bir biçimde yatırım yapmak için erken bir karar aldı. Bunun gerekçeleri vakfın kurucusu olan Sir John Templeton'un bireysel tutkularıyla ilgili olabilir. Kendisini her zaman bir Presbiteryen olarak tanımlasa da Sir John Templeton genç bir adamken bu makalenin daha önceki kısımlarında ele alınmış olan Hristiyan Bilimleri, Kilise Birliği (ki annesi bu birliğin bir üyesiydi) ve Dindar Bilim'i de içine alan çeşitli zihin-tedavisi ve Yeni Düşünce hareketlerinden ciddi manada etkilenmişti.⁵⁸

Dolayısıyla Vakıf, 1990'lar boyunca Larson, Levin, Koenig, Matthews ve Benson'u dinin sağlığa faydaları ile ilgilenen bireşimli literatür taramaları yapmaları, yeni klinik deneyler yapmaları (ki bunlar arasında daha sonra yapılan en bilinen dua araştırmalarının çoğu vardır), konferanslar ve konuşmalar dizileri organize etmeleri ve daha geniş bir takipçi kitlesine erişmek için kitaplar ve makaleler yazmaları için finanse etmiştir. Vakıf ayrıca bu konu üzerinde çalışacak yeni akademik merkezler kurulmasına yardım etmek için de fonlar sağlamış ve din ve sağlıkla ilgili yeni derslerin geliştirilmesi konusunda akademisyenleri teşvik etmek için, Dale Matthews tarafından yönetilen özendirici bir program da oluşturmuştur. Bütün bunların, daha önce birbirinden bağımsız bir dizi gelenek halinde olan şeyleri ilk kez aynı referans çerçevesine yerleştirmek gibi bir etkisi olmuştur.

Disiplin oluşturma konusunda yararlı bir rol oynayan yardımsever bir dernek için geçmişten bir örnek daha bulunmaktadır. Örneğin, 1930 ve 1940'larda, Alan Gregg'in yönetimi altındaki Rockefeller Vakfı, o dönem disiplinler arası olan psikosomatik tıp alanının oluşumdan şüphesiz stratejik bir rol oynamıştır.⁵⁹ Fakat psikosomatik tıp ile din ve sağlık alanı arasındaki bir fark şuydu ki, psikosomatik tıp, psikanalitik bakış açılarıyla dönemin en iyi fizyolojik araştırmalarını entegre etmeye yönelik, kapsayıcı bir entelektüel kararlılıkla entelektüel bir biçimde canlandırılmaktaydı. Aksine, din ve sağlık alanını bir arada tutan şey ise, daha az seviyede açık bir entelektüel vizyon ve daha çok dini uygulamaların sağlık faydalarını göstermenin pastoral bakım ve tıbbi bakım arasındaki bulanık sınırların

⁵⁷ Jeff Levin, Harold G. Koenig, eds., *Faith, Medicine, and Science: A Festschrift in honor of Dr. David B. Larson*, Binghamton (New York: The Hawthorn Pastoral Press, 2005), 25.

⁵⁸ John Sedgwick, *The Unlikely Philanthropic Odyssey of Sir John Templeton*, Worth Business eBooks (July/August 2000). <http://www.ebookmall.com/ebook/67163-ebook.htm>

⁵⁹ Theodore M. Brown, “Alan Gregg and the Rockefeller Foundation's support of Franz Alexander's psychosomatic research,” *Bulletin of the History of Medicine*, 61 (2) (1987), 155-82.

etkisini göstermek şeklinde dolaylı olarak belirtilen ahlaki kanaattir. Bu savunucular için önemli bir amaç da tıbbi uygulamaların ahlaki dönüşümleridir.

Handbook of Religion and Health eserinde yayınlanan din-sağlık bağlantısına dair devasa literatür taramasına öncülük eden Harold Koenig, bu kitabın önsöz kısmında konuyu açık bir biçimde ifade etmiştir:

“Hastalar ... hastalıklarının teşhis edilmesini ve yetenekli bir biçimde kullanılacak en son teknoloji ile tedavi edilmeyi, ancak aynı zamanda manevi olana karşılık maddi olanın üzerinde önemle duran gittikçe modernleşen bir sağlık hizmeti sisteminden dolayı göz ardı edilmekte olan sosyal, psikolojik ve manevi ihtiyaçlarının da karşılanmasını arzu ederken görülmektedir. ...Bilimsel tıp müthiş bir şekilde başarılı olmuştur, ama yine de tıp bilimi antik ve kutsal ‘şifacı doktor’ geleneğinin nasıl uyumlu olduğunu ve çoğu insanın hayatlarını tehdit eden hastalıklarla psikolojik olarak başa çıkma yöntemleriyle pratik bir biçimde bir üst noktada nasıl bağlantı kurulacağını bulmak gibi zorlu görevlerle karşı karşıyadır, ki bu da geniş ölçüde manevi/dini bir durumdur.”⁶⁰

Bu beni apaçık bir soruya sevk etmektedir. Herhangi bir türden dinin sağlığa yararlarına dair yeni çalışmaları bir araya getirmenin, topluma duyurmanın ve teşvik etmenin hastaların dini ihtiyaçları bakımından daha manevi ve hassas bir tıp oluşturmaya yol açması gerçekte ne kadar mümkündür? İşte bu hiç belli değil. 1990 yılında, *New York Times* yazarı ve edebiyat eleştirmeni Anatole Broyard -prostat kanserinden ölüyor- bu soruyla bağlantılı gibi görünen tecrübeleri üzerine bir etkili tedaviler dizisi kaleme almıştı. “Bugünlerde ölmenin esas hikâyesi şudur ki bir makinenin içinde ölüyorsunuz,” diye başlamıştı, zira ileri teknoloji ürünü bir makinenin yaptığı testten sonra, bir diğerine maruz kalıyordu, bütün bunlar olurken “siz” -yani acı çeken kişiler- konu dışı ve görünmez sayılıyordu. Bu gerçeği etraflıca düşünen Broyard şöyle yazmıştı:

“Doktorumun vaktinin çoğunu almak istemem. Ben yalnızca doktorumun benim durumumu, belki beş dakika boyunca kara kara düşünmesini umuyorum, ki böylece en azından bir kereliğine de olsa bütün aklını benim durumuma vermiş olacak, kısa bir boşluk boyunca benimle bağlantı kurmuş olacak, hastalığımı ortaya çıkarmak için bedenimle birlikte ruhumu da incelemiş olacaktır, zira her insan kendi yöntemiyle hasta olur.... Bedenim için kan testleri ve kemik taramaları yaparken, doktorumun da beni taramasını, prostatımı yoklarken bir yandan da ruhumu yoklamasını talep ediyorum. Böylesi bir teşhis olmazsa, ben hastalığımın başına hiçbir şey değilim demektir.”⁶¹

Boyard, (gerçekte durum öyle olmasa da –dindar biri olduğunu varsayarak) doktorunun kendisine, kanseri yenebileceği için dua etmesi ya da sağlığı için kiliseye gitmeyi düşünmesi gerektiğini söylemesini

⁶⁰ Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, David B. Larson, *Handbook of Religion and Health*. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 5.

⁶¹ Anatole Broyard, *Intoxicated by my Illness and other Writings on Life and Death* (Greenwich, CT: Fawcett Books, 1993).

istemiyordu. Onun doktorundan istediği şey, kendisini iyileştirmeyi denemesini bırakması ve bunun yerine bir süre kendisini olduğu gibi gözlemlemek -ruhunda ne olduğunu, tecrübesine anlam katma çabalarını dinlemek- için zaman harcamasıydı. Bu bakımdan, modern tıp eleştirirlerinin uzun süredir söylediği şeyi oldukça kişisel bir biçimde ifade ediyordu: yani, modern tıpta görmeyi arzu etmemiz gereken ahlaki dönüşüm, içinde yine tıbbın yalnızca faydacı sağlık hesabına göre her şeyi yargıladığı düşünce biçiminden kurtulup ufkunu genişletmesi gereken türden bir dönüşümdür.

Eğer din ve sağlık projesi de manevi uygulamaları bir açıdan aynı faydacı hesaba göre değerlendirecekse, bu durumda bu projenin savunucularının arzu ettiği gibi, tıp içindeki ahlaki bir maya şeklinde işlev görmesi ne derecede mümkündür? Tıp bilimi, içinde dini uygulamaların ve inancın sağlığa faydalı değişiklikler kattığı bir dizi yöntemle ilgili araştırma yapmayı sürdürmek isteyebilir. Ancak, bütün bu çalışmaları bir ahlaki projenin hizmetine bağlı hale getirmek muhtemelen bir hata olacaktır. Modern tıbbın etik ve varoluşçu kısıtlamalarının onun yalnızca bugünkü halinden daha geniş ölçekli bir versiyonu olmasıyla karşılanabileceğini düşünmek, açık bir biçimde olasılık dışı görünmektedir. Hepsinden öte, kendimizi, dolaylı olarak bile, faydacı olanın ötesindeki korumaya değer nitelikteki değerler olduğu, ayrıca da laboratuvar ve istatistiklerin diline çevrilemeyecek olan savunmaya değer bakış açıları olduğu şeklindeki neredeyse kesin olan ihtimalden mahrum bırakmak istemeyiz.

KAYNAKÇA

- Anatole Broyard, *Intoxicated by my Illness and other Writings on Life and Death*. Greenwich, CT: Fawcett Books, 1993.
- Bruce Epperly, *Spirituality and Health, Health and Spirituality*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1997.
- Benson H, Dusek JA, Sherwood JB, et al. Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer. *American Heart Journal* 151 (2006): 934-942.
- Byrd RJ., "Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population," *Southern Medical Journal* 81 (1988): 826-829.
- Charles L. Harper, Jr. (Ed.) *Spiritual Information 100 Perspectives on Science and Religion*. West Conshohocken PA: Templeton Press, 2011.
- Cf. Andrew Newberg & Eugene Aquili *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2002.
- CRB Joyce, Welldon RMC, "The objective efficacy of prayer: a double-blind clinical trail," *J Chronic Dis*. 18 (1965): 367-377.
- Dale Matthews. *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer*. New York: Penguin, 1999.
- Doug Oman, J. Kurata, W.J. Strawbridge, R. Cohen. "Religious Attendance and cause of death over 31 years." *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 32/1 (2002): 69-89.

- Elizabeth Johnston Taylor. *What Do I say? Talking With Patients about Spirituality*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2007.
- E.L. Wynder, F.R. Lemon, et al., "Cancer and coronary artery disease among Seventh Day Adventists." *Cancer* 12 (1959): 1016-29.
- Frank Miller Turner, *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Francis Galton, "Statistical inquiries into the efficacy of prayer," *Fortnightly Review*, (1872): 125-135.
- Fred Sicher, Elizabeth Targ, Dan Moore, Helene S. Smith, "A randomized, double-blind study of the effects of distant healing in a population with advanced AIDS," *Western Journal of Medicine* 169/6, (1998): 356-363.
- George W. Comstock, Kay B. Partridge. "Church attendance and health," *Journal of Chronic Disease* 25 (1972): 665-72, reprinted in the *American Journal of Epidemiology* 168/7 (2008): 819-826.
- George R. Vaillant, "Tuberculosis: an Historical Analogy to Schizophrenia," *Psychosomatic Medicine* 24/3 (1962): 225-233.
- Harris WS, Gowda M, Kolb JW, et al. "A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit," *Arch Intern Med*. 159 (1999): 2273-2278.
- Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, David B. Larson. *Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Harold G. Koenig, *The Healing Power of Faith*. New York: Simon and Schuster, 1999.
- Herbert Benson, J.A. Dusek et al. "Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer." *American Heart Journal* 151/4 (2006): 934-42.
- Herbert Benson. "Should you consult Dr. God?" *Prevention*. 48/12 (Dec 1996): 60-67.
- Herbert Benson, *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief*. New York: Scribner, 1996.
- Herbert Benson, *The Relaxation Response*. New York: Avon Books, 1976.
- <http://www.blindfaithbook.com/>. Sloan, "Religion and Ethics: an online companion to the weekly television news program (July 1, 2005, episode 844)
- Jeff Levin-Harold G. Koenig. *Faith, Medicine, and Science*. New York: The Hawthorn Pastoral Press, 2005.
- Jeff Levin, *God, Faith and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection*. New York: John Wiley and Sons, 2001.
- John Sedgwick, *The Unlikely Philanthropic Odyssey of Sir John Templeton*, Worth Business eBooks (July/August 2000). <http://www.ebookmall.com/ebook/67163-ebook.htm>
- John Christy. "Prayer as medicine." *Forbes*, 161/6 (March 23 1998): 136-7.
- J.D. Kark, G. Shemi, Y. Friedlander, O. Martin, O. Manor, and S.H. Blondheim. "Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular vs. Religious Kibbutzim in Israel." *American Journal of Public Health*, 86 (1996): 341-346.
- J.D. Kark, S. Carmel, R. Sinnreich N. Goldberger, Y. Friedlander. "Psychosocial factors among members of religious and secular kibbutzim" *Israeli Journal of Medical Science*, 32/3-4 (Mar-Apr. 1996): 185-94.
- J.E. Enstrom, "Cancer mortality among Mormons," *Cancer* 36 (1975): 825-41.
- J.L. Lyon, M.R. Klauber, et al. "Cancer incidence in Mormons and non-Mormons in Utah, 1966-1970." *New England Journal of Medicine* 294 (1976): 129-33.
- Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*. San

- Francisco: Harper, 1993.
- M.W. Krucoff, S.W. Crater and K.L. Lee "From efficacy to safety concerns: a STEP forward or a step back for clinical research and intercessory prayer?" *American Heart Journal*; 151/4 (2006): 62-4.
- Norman Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking*. New York: Simon and Schuster, 1952.
- Norman Vincent Peale, *The Amazing Results of Positive Thinking*. New York: Prentice hall, 1959.
- Nicholas Humphrey, "Great Expectations: The Evolutionary Psychology of Faith-Healing and the Placebo response," in *Proceedings of the 27th International Congress of Psychology*. eds. Lars Backman and Claes von Hofsteden, Psychology Press, 2000.
- O.H. Pepper, "A Note on the Placebo," *American J. of Pharmacy* 117 (1945): 409-412.
- P. Petrovic et al., "Placebo and opioid analgesia - Imaging a shared neuronal network," *Science*, 295 (2002): 1737-40.
- Patrick Glynn, *God: The Evidence*. Rocklin, CA: Prima Publishing, 1997.
- P.J. Collipp, "The efficacy of prayer: a triple-blind study," *Med Times*. 97 (1969): 201-204.
- RPC Handfield-Jones, "A Bottle of Medicine from the Doctor," *The Lancet* (Oct. 17, 1953): 823-825.
- R.L. Phyllips. "Role of life-style and dietary habits in risk of cancer among Seventh-Day Adventist men." *JAMA* 198 (1966): 137-46.
- Robert C. Fuller, *Alternative Medicine and American Religious Life*. New York: Oxford University Press, 1989; and Norman Gevitz, ed. *Other Healers: Unorthodox Medicine in America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988,
- Roy E. Plotnick, "In Search of Watty Piper: A Brief History of the 'Little Engine' Story: Now elebrating One Hundred Years of Thinking I Can!" <http://tigger.uic.edu/~plotnick/littleng.html>
- Theodore M. Brown, "Alan Gregg and the Rockefeller Foundation's support of Franz Alexander's psychosomatic research" *Bulletin of the History of Medicine* 61/2 (1987): 155-82.
- Wallace D. Wattles, *The Science of Getting Rich*, 1910, Chapter 5, "Increasing Life," on-line at: <http://www.successdoctor.com/wattles/index.htm>
- Wetzler, et al., "Cardiovascular mortality in Mormons and non-Mormons in Utah, 1969-1971," *American Journal of Epidemiology* 108 (1978): 357-66.
- William James, *The Religion of Healthy-Mindedness*. New York: Penguin Books, 1987.

MUHTASARU İHTİLÂFİ'L-‘ULEMÂ, EBÛ CA‘FER ET-TAHÂVÎ

Mukhtaşar İkhtilâf al-‘Ulamâ, Abû Ja‘far Aḥmad at-Taḥâwî

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
*Lecturer Dr., Marmara University Faculty of Theology Department of Basic Islamic
Education Department of Arabic Language and Rhetorics, İstanbul, Turkey*
husnuc_@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7877-2113>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received: 03.05.2021
Kabul Tarihi / Accepted: 07.06.2021
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Çiftçi, Muhammed Hüsnu. “Muhtasarı İhtilâfî'l-‘Ulemâ, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 309-314. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949257>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MUHTASARU İHTİLÂFİ'L-'ULEMÂ, EBÛ CA'FER ET-TAHÂVÎ*

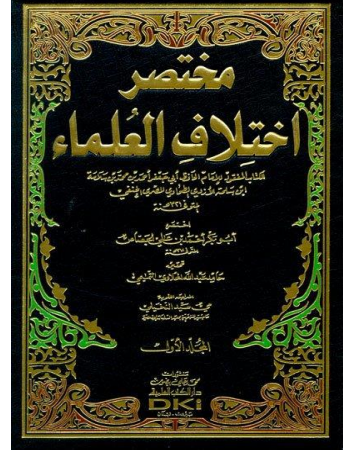
Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933), fıkha dair ilk kaleme aldığı *İhtilâfü'l-'ulemâ* adlı eseri günümüze kadar gelmiş olmakla birlikte aslının 130 cüz olduğu bildirilmektedir. Daha sonra İmam Kerhî'nin (ö. 340/952) önemli talebelerinden Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) tarafından kitap ihtisar edilmiş ve *Muhtasaru ihtilâfi'l-'ulemâ* adıyla şöhret bulmuştur.¹

Eser önce *İhtilâfü'l-fukahâ* adıyla Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, tarafından 1971'de İslâmâbâd'da eksik olarak yayınlanmıştır. Daha sonra tamamı *Muhtasaru ihtilâfi'l-'ulemâ* adıyla Abdullah Nezîr Ahmed tarafından 1995'te Beyrut'ta tahkikli olarak neşredilmiştir.

Eser, 5 cilt olup fihrist ve diğer ziyadeler hariç 2128 sayfadan ibarettir. Muhakkik fikhî ihtilâfları toplamda 2322 başlıkta numaralı olarak tasnif etmiştir. Kitap, diğer fıkıh kitaplarındaki gibi "Kitâbü't-tahâre", "Kitâbü's-salât" şeklinde başlıklandırılmış olmakla birlikte "bab" ve "fasıl" şeklinde tasnif edilmemiştir. Hâlbuki müellifin daha sonra kaleme aldığı *Şerhu Me'âni'l-âşâr* adlı eserinde bab başlıklarının kullanıldığı görülmektedir.²

Tahâvî ihtilâflı meseleleri incelediği bu eserinde mezheplere dair verdiği bilgileri mezheplerin kendi kaynaklarından aktarmaktadır. Mezheplerin teşekkül ve gelişme sürecinde Tahâvî'nin diğer mezhepleri de kuşatıcı bir eser kaleme almış olması Hanefî literatürü için önemli bir kazanım sayılmalıdır. Nitekim Saymerî'nin (ö. 436/1045) kendi dönemine kadar bu eserin bir benzerinin yazılmadığını haber vermiş³ olması eserin ilm-i hilâf sahasında bir ilk olduğunu teyit etmektedir. Ayrıca müellifin, 2322 farklı ihtilâflı konuyu inceleyerek fıkıh literatürüne geniş bir fihrist kazandırmış olması çalışmaya ayrı bir değer kazandırmaktadır. Hâlbuki Tahâvî'nin diğer eserlerinde bu oranda konu başlığı yer almamaktadır.

Tahâvî, mezheplere ait fetvaları naklederken ulaşabildiği ölçüde birinci elden kaynakları zikretmeye özen göstermektedir. Mesela Hanefî mezhebine



* Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Muhtasaru ihtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed. (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995).

1 Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlât* (Humus: Râtib Hâkimî, 1968), 581.

2 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdülhak, (Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968).

3 Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, (Haydarabat: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1976), 62; İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, ts.), 306.

dair sıklıkla başvurduğu kaynaklardan biri İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eseridir (وقال محمد في السير الكبير) (3/447).

Şâfiî (ö. 204/820) mezhebine dair malumatları ise Tahâvî, dayısı İmam Müzenî (ö. 264/878) (وقال الشافعي في مختصر المزني) (2/103) başta olmak üzere sırasıyla Büveytî (ö. 231/846) (وقال الشافعي في البويطي) (1/240) ve Rebî' (ö. 270/884) (وحكى الربيع عنه) (1/191) vasıtasıyla nakletmektedir. Eserde Şâfiî'nin *el-Ümm* veya *er-Risâle* adlı eserleri kaynak olarak zikredilmemektedir.

Müellif, Mâlikî mezhebine ait fetvaları aktarırken özellikle İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta* adlı eseri ile talebeleri İbn Vehb (ö.197/813) (هكذا حدثنا ابن وهب في الإملاء وحدثنا في الموطأ), İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) ve Eşheb (ö. 204/820) gibi âlimleri referans göstermektedir (وقال) (4/47). مالك لا يجوز ذلك في رواية ابن القاسم وأجازه في رواية أشهب

Tahâvî, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerini ise talebesi Esrem (ö. 261/875) vasıtasıyla nakletmektedir (ابن حنبل ذكره عنه الأثرم) (4/386).

Tahâvî, Hanefî mezhebi imamları dışında ayrıca İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Zührî (ö. 124/742), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö.204/820), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Müzenî, İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Hasan b. Hay (ö. 167/784), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), İbn Semâa (ö. 233/848) ve Esrem (ö. 261/874) (1/85) gibi fakihlerin de görüşlerini nakletmektedir.⁴

Eser, az da olsa görüş sahiplerinin istinbat ettikleri âyet, hadis, eser veya kıyasa dayalı delillerini zikretmektedir. (1/295, 300, 301) Fakat bu deliller yeterli derecede olmadığından müdellel kaynaklar arasından sayılması mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca müellif, *Muhtasar*'da hadis senedindeki ilk râvilerin zikriyle iktifa ederken diğer eseri *Şerhu Me'âni'l-âşâr*'ında senedin tamamını zikretmesi Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı ansiklopedik bir yaklaşıma matuf olarak kaleme aldığını göstermektedir.

Müellifin, yer yer hadisler hakkında cerh ve ta'dîl kriterlerini kullandığı görülmektedir. Özellikle karşı görüş sahiplerinin istidlâl ettiği hadisler ile râvileri hakkında (ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي) (1/222) ve (هذا ضعيف لا يحتج به) (3/476) vb. ifadelerle yer vermektedir. Yine müellifin eserinde bazı rivayetler hakkında âhad ve mütevâtîr kavramlarını kullanarak (فهذه آثار متواترة) (5/196) hadisler üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş olması onun erken dönem Mısır Hanefî ekolünün ilk hadisçilerinden sayılmasının nedenleri arasında sayılabilir.

Tahâvî, bazen de sadece karşı tarafın delillerini zikretmekle iktifa etmektedir. Aslında onun bu üslubu diğer görüşlere karşı derin bir hoşgörü

4 Ayrıca bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 34-35.

ve müsamaha içinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir (4/386). Nitekim müellifin bu yaklaşımını farklı eserlerinde açıkça ifade ettiğini görmekteyiz. “*Bu sözleri ilim ehlinde herhangi birini hafife almak için söylemedim. Haddizatında bu benim üslubum da değil. Ben (sadece) karşı görüş sahiplerinin bize nasıl haksızlık yaptıklarını ortaya koymayı istedim.*”⁵

Müellif, herhangi bir meselede mezhep imamlarının görüşlerini naklederken çoğunlukla önce Ebû Hanîfe ve İmameyn'in görüşlerini (قال أصحابنا) lafzıyla ifade ederken Hanefîlerle aynı görüşte olan farklı fakihleri (قال أصحابنا والثوري والأوزاعي) şekliyle nakletmektedir. Şayet her âlim farklı bir görüşe sahip ise her birini (قال أبو حنيفة) ve (قال أبو يوسف) şeklinde ayrı ayrı zikretmektedir (1/294).

Bazen de Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerini nakletmeyip mezhebin genel kanaatini bildirmektedir. Mesela akşam namazının farzından önce iki rekât nafîle namaz kılmanın hükmü ile ilgili bilgi verirken Hanefî fakihlerinden herhangi bir görüş nakletmediği halde bu namazın kılınmayacağını belirtmektedir (4/387).

Tahâvî gerek kendisine ait gerekse Hanefî mezhebine ait herhangi bir görüşle ilgili bir açıklama yapmak istediğinde genelde meselenin sonunda (قال أبو جعفر) ifadesini kullanır (1/153). Fakat kullanıldığı her yerde bu ifadeden itiraz manası anlaşılmalıdır.

Müellif, cumhurun ihtilâf ettiği bir meselede şaz olarak gördüğü bir görüş hakkında (لم نجد لأحد من الفقهاء غيره) “*fukahadan bu görüşte olan başka birini görmedik*” şeklinde benzer ifadeler kullanmaktadır (1/161, 188, 190, 193).

Tahâvî, Hanefî mezhep imamlarının ihtilâf ettikleri meselelerde yer yer bazı tercihlerde bulunabilmektedir. Mesela cenaze namazında imamın cenazenin neresinde durması gerektiği hususundaki ihtilâfı zikrederken mezhebin genel kanaati olarak imamın namaz sırasında cenazenin göğüs kısmı hizasında durması gerektiğini belirtir. Fakat bu görüşün İmam Muhammed'e ait görüş olduğunu, İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre imamın cenazenin orta kısmında durması gerektiğini nakleder (1/382-383).

Tahâvî'nin bazen gerek Hanefî mezhebine gerekse diğer mezhep imamlarına muhalif tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Mesela hac sırasında sabah ve ikindi namazlarından sonra iki rekât tavaf namazının kerahet vaktinin dışında kılınıp kılınmayacağı hususunda muhalefet etmiştir. Müellif, bu iki rekâtı kaza namazlarına ve cenaze namazına kıyas ederek kılınmasının câiz olabileceğini savunmuştur. Tahâvî'nin bu görüşü *Muhtaşaru ihtilâfi'l-ulemâ*'da yer almamakla (2/134-135) birlikte *Şerhu Me'âni'l-âşâr*'ında (3/211) bulunması onun muhtemelen bu görüşe sonradan

5 Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdülhak, (Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968), 1/390 : *ولكني أزدت ، وما حكذا مدعي ، فما أزدت بشيء من ذلك تضعيف أحد من أهل العلم ، وما حكذا مدعي ، ولكني أزدت : 1/390* *بَيَانٌ ظَهَرَ لَهُمُ الْحُصْنُ لَنَا*

intikal ettiğini göstermektedir.

Müellif, fakihlerin görüşlerini aktarırken çoğu kez kaynaklarına atıfta bulunmamaktadır. Mesela cenaze namazında imamın nerede duracağı konusunda İmam Muhammed'in görüşü *Kitâbu'l-Asl* adlı eserde bulunduğu halde kaynağını belirtmemektedir.⁶

İmam Tahâvî, sonradan kaleme aldığı bir kısım eserlerinde *Muhtasar*'ında ileri sürdüğü bazı içtihatlarından vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Mesela, musannif kimlerin Kur'ân okuyup okuyamayacağı hususunda *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*'da "Mezhebimize ve Sevrî'ye göre hayızlı, lohusa ve cünüp olan kişi Kur'ân okuyamaz." (لا تقرأ القرآن عند أصحابنا والثوري حائض ولا نساء ولا) (جنب (1/172-173) ifadesini kullanarak mezhebin genel kanaatini net olarak ortaya koymaktadır. Fakat daha sonra kaleme aldığı *Şerhu Me'âni'l-âşâr* adlı eserinde Tahâvî, cünüp, hayızlı ve lohusa olan kadının Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyetten daha az bir miktar okumasının câiz olacağını belirtmiş olması⁷ eski görüşünden vazgeçtiğini göstermektedir.

İmam Tahâvî fikhî görüşlerin nakledilmesinde oldukça titiz davranmış olmasına rağmen nadir de olsa hatalı bilgi aktardığına rastlamak mümkündür. Mesela Hanefî mezhebi fakihleri Ramazan'da kişinin hasta veya sefer halinde tutamadığı oruçlarını iyileşmesi veya mukim olması durumunda imkân dahilinde kazâ etmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.⁸ Nitekim hasta kişi Ramazan'dan sonra 10 gün sağlığına kavuşsa sonra ölse sağlıklı geçirdiği 10 günün orucunu kaza etmesi gerekir.⁹ Fakat Tahâvî, mezhep imamlarının bu konuda farklı düşündüklerini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre Ramazan'da hasta olan kişinin Ramazan'dan sonra bir gün bile iyileşse Ramazan'ın tümünü, İmam Muhammed'in görüşüne göre ise iyileştiği günler kadarını kaza etmesi gerektiğini söyler (2/55) (وقال محمد يطعم) (عنه بقدر ما بقي). Hâlbuki Serahsî, Merğînânî ve Zeylaî gibi âlimler Tahâvî'nin bu naklinin bir hata (vehim, galat) olduğunu zira bu hususta Hanefî imamları arasında herhangi bir ihtilâfın söz konusu olmadığını¹⁰ aksine bu şekildeki bir görüş ayrılığının adak konusunda bulunduğunu belirtmektedirler.¹¹

Sonuç olarak İmam Tahâvî'nin *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ* adlı bu eseri, mezheplerin fikhî görüşlerini ansiklopedik bir tarzda ele almış olması, Hanefî

6 Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/351.

7 Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 1/147; فَبَدَّلْنَا نَأْخُذُ فَتَكْرَهُ لِلْجَنِّبِ وَالْحَائِضِ قِرَاءَةَ آيَةِ تَامَةً

8 Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/334; وَإِنْ صَحَّ الْمَرِيضُ أَوْ أَقَامَ الْمَسَافِرُ أَوْ تَبَّضَّ حَتَّى مَاتَ لِرَمَةِ الْقَضَاءِ بِقَدْرِ الصَّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ

9 Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mesûl* (İstanbul: Çağrı yay., 1982-1983), 3/91.

10 Serahsî, *el-Mesûl*, 3/9; وَإِنْ ذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ أَنَّهُ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَبِيبَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَجَحَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى بَلَّغَهُ قَضَاءَ جَمِيعِ الشَّهْرِ ، وَأَنَّ صَحَّ نَوْمًا وَاجِدًا وَعَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ رَجَحَهُ اللَّهُ تَعَالَى بَلَّغَهُ الْقَضَاءِ بِقَدْرِ مَا صَحَّ ، وَهَذَا وَهَمٌّ مِنَ الطَّحَاوِيِّ

11 Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız (Kahire: Dârü's-Selâm, 2000), 1/50.

fıkıh literatüründe ilm-i hilâfa dair ilk eser olma özelliğini de kazandırmıştır. Bu durum, özellikle araştırmacılara fıkıh konuları hakkında önceden genel bir kanaat vermesi bakımından çalışmayı değerli kılmaktadır. Ayrıca eser her ne kadar genel fikhî konulara ayrılmış olsa da yeni baskılarında bab ve fasıl şeklinde alt başlıkların eklenmesi konuların daha rahat bulunmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Yine Tahâvî'nin diğer mezheplere isnat ettiği bilgilerin kaynakları genel olarak muhakkik tarafından gösterilmiş olsa da büyük çoğunluğunun verilmediği görülmektedir. Bu sebeple eserin sonraki tahkikli baskılarında bu eksikliklerin giderilerek ilim dünyasına yeniden kazandırılmasının çok daha faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

- İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, ts.
 Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.
 Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlât*. Humus: Râtib Hâkimî, 1968.
 Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Hâfız Aşûr Hâfız. Kahire: Dârü's-selâm, 2000.
 Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe*. Haydarabat: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1976.
 Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1982-1983.
 Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Muhtaşaru ihtilâfi'l-ulemâ* thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1995.
 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr* thk. Muhammed Seyyid Câdülhak. Kahire: Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968.
 Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI: OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE KİMLİK, DEVLET, İNANÇ VE CEMAATİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI, KEMAL H. KARPAT

The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the late Ottoman State, Kemal H. Karpat

Hüseyin GÖKALP

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assist. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Studies Department of Siyar al-Nabi and History of Islam, Konya, Turkey

huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7954-083X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 21.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2021

” Atıf / Cite as: Gökalp, Hüseyin. “İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması, Kemal H. Karpat”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 315-319. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949265>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI: OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE KİMLİK, DEVLET, İNANÇ VE CEMAATİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI, KEMAL H. KARPAT*

Kemal Karpat'ın uzun, geniş, kapsamlı ve çok katmanlı bu eseri, Osmanlı modernleşmesi konusunda yazılmış kitaplar arasında belki de en fazla dikkat çekenidir. Bir bakıma Karpat'ın ömrünü adadığı çalışmalar, özellikle göç, değişim, toplum, uluslaşma, milliyetçilik gibi kavramlar, bu çalışmada bir mesaja delalet için ustaca kullanılmıştır. Yazara göre Kemalist ve İslamcı tarih bakış açılarının aralığını daraltmak mümkündür. Zira, taraflar daha soğukkanlı bir şekilde meseleleri yeniden okuyarak kendilerini ve muhataplarını daha doğru tahlil edebilirler. Belki biraz ütopyik ya da romantik bulunabilecek bu teorik hedefin gerçekleştirilebilmesi adına yazarın bu katkısı, aslında akademik kariyerinin de hülasasıdır.

Karpat, Osmanlı'nın son yarım yüzyılıyla ilgili şahsi görüş ve sezgileriyle örülmüş bir anlama çabasıyla yola çıkmakta (s. xi) ve sonuç bölümünde de keskin modernist düşünce ile küskün İslamcı bakış açısının arasını bulmayı teklif etmektedir. Eser, bu giriş ve sonuç kısımları dışında on yedi bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın anahtar kelimesi, değişimdir. Bu değişim, devletin dönüşümüyle birlikte İslam'ın devlet nezdinden bireyin vicdanına indirilmesiyle birlikte oluşturulan zorunlu, yeni ulusal kimlik üzerinden incelenmiştir. Birinci bölümde İslamcılığın kökenleriyle ilgili Vehhâbî, Senûsî, Diyobendiyye gibi hareketler incelenmiş ve Türkiye'deki ihya hareketlerinde Nakşibendi ekolün etkin olduğuna karar verilmiştir (s. 28). II. Bölümde, Mysore Sultanı Tipu ve I. Abdülhamid, Şeyh Şamil ve Sultan Abdülaziz ilişkileri ele alınmış; Açe, Komor Adaları ve Çin'de yaşayan Müslümanların payitaht algısı gözden geçirilmiş ve hilafetin, Osmanlı Sultanları tarafından Müslüman halkları tatmin edici bir biçimde kullanılmadığı sonucuna varılmıştır (s. 85-86). Son dönem halifelerinden özellikle Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in, İslamcılık politikalarına ışık tutulmuş ve hilafetin yalnızca politik bir güç olarak kullanılmak istendiği öne sürülmüştür. İstanbul'un İslamcılık siyaseti bu minvalde iken o dönemde Hindistan, Afganistan, Kafkasya, Endonezya gibi bölgelerde işgal altında



* Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

yaşayan Müslümanlar için de sürdürülebilir bir siyasetin belirlenememesi meselesi çeşitli örnekler üzerinden ortaya konulmuştur (s. 75-100). Müslüman halklardaki ümit ve güven kayıpları sebebiyle hilafet makamı, itibar kaybetmiştir. Karpat, hilafetin zannedildiği kadar geniş bir etki alanına sahip olmadığına daha o dönemde kanaat getirildiğine inanmaktadır (s. 104). III. Bölümde, Osmanlı'da hem Türkçülük fikrinin gelişmesinde hem de İslamî ihya hareketlerine katkı verme noktasında etkin olan Kazan ve Kırım halklarının tarihine giriş yapılmıştır. Rusya'nın İslam ile kadim mücadelesine özellikle değinilmiştir (s. 110). Bu noktada, Rusya Müslümanları arasında oluşan milliyetçiliğin sebepleri ve kökenleriyle Anadolu'da oluşturulacak milliyetçiliğin hedefleri ve sonuçları itibarıyla ayrışmasına dikkat çekilmiş ve bu farklılaşmanın temel tarihsel zemini ortaya konulmuştur. IV. Bölümde ise yazar, Osmanlı Devleti'nin modernleşme kararının, halk nezdinde meşrulaştırılmasının yeni Müslüman bir orta sınıf tarafından ifa edildiğini iddia etmektedir. Karpat'a göre Nakşibendilik ekolü, bu yeni sınıf üzerinde etkindir. Bu sınıfın gelişimini de kabaca 1838 ve 1861'de İngiltere ile yapılan ticaret anlaşmalarına dayandırmaktadır (s. 149). Bunun neticesinde tarımsal ürünlere yönelik ihracat yasağı kalkmış ve ziraatla zenginleşen nüfuzlu bir sınıf ortaya çıkmıştır. Ayrıca 1856-1878 arası Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan göç edenler, devlet tarafından hibe edilen arazilerle desteklenmiştir. Devlet bu yeni grupları, Kafkaslardan göç eden Nakşî şeyhlere emanet etmiştir. Bu bölüme kadar bir devlet politikası olarak İslamcılığın ve modernleşmenin öyküsünü okurlara sunan Karpat, bundan sonraki bölümlerde de İslamcılığın popülerleşerek devlet için tehdit unsuru oluş sürecine odaklanmaktadır.

V. Bölüm, ideolojik bir yönü olmayan Ali Efendi'nin çıkardığı Basiret Gazetesi tecrübesi üzerinden İslamcılık düşüncesinin popülerleşmesine ve sivil bir darbeyi örgütlemesine yer vermektedir. Yazar, bu noktada İslamcılığı örgütlü bir düşünce olarak ele alıp oluşturduğu potansiyel tehlikeler noktasında ilgilileri zımnen uyarmaktadır (s. 207). İslamcılık düşüncesinin, devlet için bir soruna dönüşme serüveni, bu bölümde daha çok basın üzerinden ve üstelik İslamcılık iddiası olmayan bir gazetenin oluşturduğu etki üzerinden anlatılmıştır. VI. ve IX Bölüm, Osmanlı modernleşmesinin izlerini dış politikada sürmektedir. Özellikle 93 Harbi'ni (1877-78) bir kırılma dönemi olarak işaretlemektedir. Yazar, Oppenheim Doktrini olarak bilinen Osmanlıların İngiltere'ye karşı hilafet gücünü kullanarak savaşması halinde zafer kazanacağı tezinin çökmesinin bir milat olduğunu düşünmektedir (s. 357). Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık politikalarının tek tek tecrübe edildiği bir dönemde Rusya'nın bir güç olarak Avrupalı devletleri tehdit etmesi neticesinde, İngiltere'nin Osmanlı ile kurduğu ittifakı bozarak daha ciddi müttefiklerle Rusya'ya karşı bir hat oluşturma çabasını, Osmanlılar için sonun başlangıcı olarak görmektedir. VII.

ve VIII. Bölümde ise geçmişten devraldığı modernleşme politikalarına ivme kazandıran bir portre olarak II. Abdülhamid'e yer veren Karpat, devletin şeklinde yavaş ancak özünde hızlı bir değişim yaşadığını ortaya koymaktadır. X. Bölümde ise süreklilikleri ve değişimleri devlet törenlerindeki ritüeller ve eğitim kurumları üzerinden incelemektedir (s. 362-367). Değişen devletin Osmanlı toprakları dışındaki Müslümanlarla ilişkilerini tekrar güncelleyen yazar, XIII. bölümde önemli bir konuya daha temas ederek yeni bir pencere açmakta ve burada, Rusya'daki Müslümanlar için bir muhalefet biçimi olan Milliyetçiliğin Osmanlı'da nasıl devletin aleyhine dönüştüğüne dikkat çekmektedir (s. 489). Bakü'de petrolün bulunması ve orada yeni Müslüman zengin bir sınıfın ortaya çıkmasını anlatarak cehalet ile Rusça öğrenme arasında kalan yeni nesillerle ilgili Ruslaştırma politikalarını okurlarına hatırlatmaktadır. Bu gelişmelere tepki olarak ortaya çıkan Şehâbeddin Mercânî, Rızâeddin b. Fahreddin gibi isimlerin başını çektiği Kazan ihya hareketine de kısaca değinmektedir (s. 474).

İslamcılığın başarısız olmasından sonra yine Osmanlılar marifetiyle ortaya konan Milliyetçilik fikrinin serüveni ve geldiği nokta XIV ve XVII. Bölümler arasında ele alınmakta ve yeni kimliğin inşa edilme sürecinde giriş bölümünde altı çizildiği şekilde Osmanlıların bir Anglo-Sakson ulusçuluğu yerine belki de kendi yapısına uygun olmayan bir şekilde Fransız ulusçuluğu modelini esas alması eleştirilmektedir (s. xii). Akabinde de üç isim, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Fuad Köprü üzerinden Cumhuriyet'in yeni bir kimlik oluşturma macerası ele alınmaktadır (s. 605-648). Bu isimlerin önerdiği üç farklı Türklük yaklaşımının yani yerli ve kültürel Türkcülük, dinden bağımsız ve evrensel Türkcülük ve evrensel olmayan, yerel İslam'a bağlı irfânî Türkcülük önerilerinin külli olarak olmasa da kurucular tarafından değerlendirilip desteklendiğini ifade etmektedir. Kitabın ana hedefinin, Türkiye'de kabaca iki tarafta konumlanmış olan kesimleri karşılıklı anlayışa davet etmek olduğu açıktır. Bir taraftan Kemalistlere bu ülkenin kökenlerini, değişim noktalarını, sinir uçlarını ve güçlü İslam geleneğini hatırlatırken diğer taraftan Müslümanlara da İslamcılık fikrinin dönemsel ve emperyalizme karşı bir devlet politikası olarak Osmanlılar tarafından uygulanmış ve fakat işe yaramamış bir fikir olduğunu izah etmektedir. İslamcılık ve modernizm cereyanlarının görece nevezuhur olduğu, esasen birkaç kişi, grup ya da olay üzerinden izah edilemeyeceği, değişimin Osmanlılar döneminde bizzat devlet eliyle başlatıldığı, yeni orta sınıfın ortaya çıkardığı bürokratlar tarafından sürdürüldüğü ve halk tarafından da kısmen desteklendiği çeşitli veçhelerle ortaya konulmakta; İslamcılık fikrinin devlet için nasıl bir tehdide dönüştüğü ve böyle bir potansiyel tehdidin esasen devam ettiği de dolaylı bir şekilde dile getirilmektedir.

Modern Türkiye'nin kuruluşu ile ilgili çok fazla çalışma yapılmıştır. Kemal Karpat, bu eserinde, modernleşme deneyimini kâmilan anlatma

ülküsündedir ve yeni devletin, yepyeni olmadığını göstererek süreklilik vurgusu yapmaktadır. Değişim ve süreklilikler kısılacında yeni bir ulus devletin oluşum sürecini de hem içeriden hem dışarıdan hem ekonomik hem sosyal hem dini hem kültürel perspektiften bir olay yeri incelemesi titizliği ile ele almaktadır. Karpat'ın göçler ve sınıf hareketliliklerini yakından inceleme sebebi budur. Yazar, yeni bürokrat sınıfın dünya görüşlerinde önemli etkileri olan yeni eğitim sisteminin bilinçli bir politikanın eseri olduğuna kanidir. İslamcılığın da kısa bir dönem bizatihi halifelerin marifeti ve bürokratların da heves ve gayretiyle devlet tarafından tecrübe edildiğini tespit etmektedir. II. Mahmud dönemiyle birlikte nüfuzlu âyanların yerlerini sayıca daha çok ve etki alanları daha dar ve küçük âyanlara bırakmalarıyla birlikte ortaya çıkan orta sınıfın ve bu sınıftan çıkan eğitilmiş ikinci neslin değişimini önemsemekte ve Cumhuriyet'in kuruluşundaki sürekliliği bu hassas noktayla anlamlandırmaktadır. Bu sınıfı, günümüzü de etkileyen tercihlerin failleri olarak görmektedir. Ayrıca Osmanlı topraklarında yaşayan gayri müslim tebaanın yabancılarla kurdukları ticari bağların zamanla sınıfsal bağlamda Müslümanlar aleyhine gelişmesine sebebiyet verdiğiğine inanmaktadır.

Eser, güçlü bir teorik örgüye sahiptir. Tarihsel kaynaklar, gerekli yerlerde, gerekli tonlarda kurguyu desteklemek adına ustaca kullanılmıştır. İslamcılık fikrinin başarısızlığı İslamcılığın bizatihi kendisine mal edilmiştir. İslamcılık, tüm kesimlerce aynı düzeyde anlaşılan tek bir forma indirgenmiştir. Bir taraftan da politik ve askerî başarısızlıklardan, iç politikadaki asayiş sorunlarından, halifelerin dış politikadaki tercihlerinden, münferit ve muğlak olaylardan İslamcılık sorumlu tutulmuştur. Türkçülük önerilerinin çözümlenmesindeki tafsilat ve temyiz hassasiyeti, İslamcılık kısmında muhafaza edilmemiştir. Son olarak, modernleşme anlatımlarında genelde Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımları kökenler, tecrübeler ve Cumhuriyet'e yansımaları bağlamında detaylı bir şekilde ele alınırken asıl temel konu olan Batılılaşma sürecindeki tercihler bu kitapta da ihmal edilmiştir. Osmanlı Batılılaşması bir bakıma Türk modernleşmesinin gölgesi altında kalmıştır.

Modernleşme konusunda araştırma yapanlar için bu kitap, şüphesiz en önemli başvuru kaynaklarından birisidir. Daha geniş ölçekte Osmanlı Devleti'nin Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşümünü merak eden genel okuyucular için de Karpat'ın tüm birikiminin hülasesi olan bu kitabın özümsemesi elzemdir.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet 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.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak

belirtilmelidir.

- *Mütefekkir'*e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk

olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtmak üzere düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*’de atıf sistemi olarak “İSNAD Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar ‘İSNAD Atıf Sistemi’ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* 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. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- 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. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- 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.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- 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 sûre 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-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maîn reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maîn title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org