

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 38

Samsun – 2015

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2015 Sayı: 38

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2015 Number: 38

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Hüseyin AKAN
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Yaşar KURT
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ



Sekreteryaya
Arş. Gör. Asım DURAN
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
Arş. Gör. Tuğba BİLGİN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Osman GÜNER
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Recep GÜN
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Yrd. Doç. Dr. Salih KESGİN
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Aralık 2015

Baskı / Printing
Erol Ofset Ltd. Şti. (SN 18593)
Pazar Mah. Necati Efendi Sok. No:43/A İlkadım/Samsun
Tel: (362) 431 98 96

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülkâki GÜNEŞ, Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR,
Y. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet BULUT, Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN,
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali AKDOĞAN,
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU,
Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Avni İLHAN, Doç. Dr. Adem KORUKCU;
Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Cahit BALTAÇI,
Prof. Dr. Celal KURCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN; Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM;
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Yrd. Doç. Dr. Ferdi KOÇ; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING,
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL, Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. H. İbrahim BULUT,
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Haneifi ÖZCAN,
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Prof. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN,
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI, Prof. Dr. Hüseyin TURAL,
Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Doç. Dr. Kadir GÜRLEK;
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ, Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT,
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Doç. Dr. Kadir GÜRLEK, Prof. Dr. Kemal ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ,
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Prof. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Lütfullah CEBELİ, Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR,
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR,
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Prof. Dr. Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL,
Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ;
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN; Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER,
Prof. Dr. M. Muhammed ÇELİK, Prof. Dr. M. Haneifi PALABIYIK, Prof. Dr. Muhittin BAĞÇEÇİ, Prof. Dr. Muhittin SERİN,
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Mustafa YILDIZ, Prof. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR,
Prof. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK,
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ,
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nihat DALGIN;
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ, Prof. Dr. Niyazi USTA, Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Remzi KAYA; Doç. Dr. Osman ŞAHİN;
Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜRER, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI,
Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIĞCI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ,
Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL,
Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Doç. Dr. Selim EREN, Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK,
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULUCU, Prof. Dr. Serafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Seref BOYRAZ, Prof. Dr. Şevket TOPAL,
Prof. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU, Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Prof. Dr. Tacettin UZUN,
Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Prof. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ;
Prof. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Yusuf İŞCIK,
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Prof. Dr. Zafar ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yaygın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuihd/

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ & Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN Atasözleri Işığında Aile Hayatı ve Eğitimi <i>Family Life and its Education in the Light of Proverb</i>	5-38
Dr. Cüneyd AYDIN & Prof. Dr. Mevlüt KAYA & Prof. Dr. Hüseyin PEKER Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması <i>Meaning and Purpose of Life Scale: The Study of its Validity and Reliability</i>	39-55
Doç. Dr. Metin YILMAZ & Tuğba VELİOĞLU Hz. Peygamber Döneminde Kadınların El Sanatlarına İlgisi <i>Women's Interesting to Handicrafts in the period of Prophet Mohammed</i>	57-76
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler <i>Circles of Rhythm in Durra al-Taj by Qutbuddin Shirazi</i>	77-94
Doç. Dr. Osman EYÜBOĞLU & Doç. Dr. Cengiz BATUK Özsel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi <i>The Comparison of Mysticism of Francis Assisi and Protestant Ethic in the Context of Substantive and Functional Definitions of Religion</i>	95-122
Yrd. Doç. Dr. Ferdi KOÇ Türk Din Mûsikisinde Ud Sazının Yeri ve Önemi <i>Place and Importance of Oud Instrument in Turkish Religious Music</i>	123-140
Yrd. Doç. Dr. Abdellah Kedir AHMED الهجرة وأثرها في انتشار الإسلام بإفريقيا (الحبشة نموذجا) <i>Migration and its Impact on the Spread of Islam in Africa: The Case of Abyssinia/Ethiopia</i>	141-168
Yrd. Doç. Dr. Faruk Özdemir Kur'ân'da "Fazl" ve Türevleri'nin Anlam Alanı <i>The Field of Meaning of the Root of "al-Fazl" and its Derivatives in the Qur'an</i>	169-203

İÇİNDEKİLER

Arş. Gör._Yaşar AKASLAN

Kırâatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme:
Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği 205-232
*A Study on the Effect of Quranic Recitations on the Jurisprudential Provisions
in the Context of Verse Nisâ: 43*

Dr. AMMÂR EL-HARÎRÎ / Çev. Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN

Ulumu'l-Hadis Kaidelerinin Oluşumunda Sahihayn'ın Tesiri 233-264
The Influence of Sahihayn in the Formation of Rules of Ulumu'l-Hadith

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme 265-287

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayımlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
 9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
 10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
 11. OMÜİFD yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
 12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DLA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*IA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no.), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).

ATASÖZLERİ IŞIĞINDA AİLE HAYATI VE EĞİTİMİ

MUSTAFA KÖYLÜ*
AYŞEGÜL GÜN**

Family Life and its Education in the Light of Proverbs

Abstract: Thorough the history, family has been the basic institution of the society and has played an important role in terms of transmitting culture from one generation to the other. Today, it seems that this structure has begun to loss its importance and there are some corruptions in terms of inner family relations. In order to solve this problem, we need to seek the reasons for corruptions of family life and to make some suggestions for reducing these problems, more importantly, to raise consciousness for people. At this point, religious educators can and must do something. The main purpose of this article is to evaluate some Turkish proverbs in terms of the importance of family, chosen of spouse, the continuousness of family, and some conditions required in inner family relations based on religious sources and psychological and so-

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. [mkoylu@omu.edu.tr].

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.
[aymet_y@hotmail.com].

ciological research. Lastly, some suggestions concerning family and its education were made for readers.

Key Words: Family, education, proverb.



Öz: Aile tarih boyunca, toplumun temelini oluşturan ve kültürün gelecek nesillere aktarımında önemli görevler üstlenen toplumsal bir kurum olmuştur. Günümüzde ise, bu yapının giderek önemini kaybetmeye başladığı ve aile içi ilişkiler açısından bir takım bozulmaların yaşandığı gözlenmektedir. Bu olumsuzlukların üstesinden gelebilmek için, nedenlerinin araştırılması ve çözüm önerilerinin geliştirilmesi, konunun önemi hakkında insanların bilinçlendirilmesi gereklidir ve bu açıdan konu din eğitimcilerinin de ilgi alanı içine girmektedir. Bu amaçla hazırlanan bu çalışmada, ailenin ve eş seçiminin önemine, ailenin devamlılığına ve aile içi ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususlara dair söylenmiş atasözleri, dinin emirleri ve sosyolojik araştırmalar eşliğinde ele alınmış ve birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur.

6 Anahtar Kelimeler: Aile, eğitim, atasözü

OMÜİFD



Giriş

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar, aile hayatında çok ciddi değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişikliklerin temelini de, 20. yüzyılda gerçekleşen şehirleşme/kentleşme ve seküler yaşam şekli oluşturmaktadır. Yaşanan bu hızlı toplumsal değişikliklerle beraber geleneksel aile yapısı küçülerek çekirdek aile yapısına dönüşmüş, geleneksel aile bağları zayıflamış, ailenin işlevleri farklılaşmış, boşanma, evlilik dışı doğum, tek ebeveynli aile oranları artmış; yeniden evlenmeler, üvey aile oluşumları, evlenmeden birlikte yaşamayı tercih edenler ve günümüzün çocuk merkezli aileleri ortaya çıkmıştır.¹ Her ne kadar günümüzde bazı ailelerde ya da toplumlarda, geçmiş dönemlerin basit yaşam tarzlarına geri dönüş

¹ Özge Z. Dündar, "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri," *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak, Ankara: Ekinoks Yayınları, 2012, s. 39.

teşebbüsleri olsa da, aile sosyologları, bu oluşumların büyük çapta etkili olmayacağına inanmaktadırlar.

Burada sormamız gereken en önemli soru şudur: Acaba gelecekte aile kurumu ne olacaktır? Elbette gelecek hakkında öngöründe bulunmak kolay bir iş değildir. Gelecekte ailenin nasıl olacağı sorusuna uzmanların verdikleri cevaplar bir hayli değişmektedir. Bununla birlikte bu konuda biri iyimser, diğeri de kötümser olmak üzere iki görüş hâkimdir. İyimser görüşe göre, günümüzdeki ailenin düşüşü ya da çöküşü, hakikatten ziyade bir mitolojidir. Dolayısıyla ailenin öneminde bir düşüş söz konusu olmayıp, sadece çağdaş toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir değişim söz konusudur. Kötümser görüşe göre ise, hâlihazırda çöküş halindeki aile, çökmeye ve bozulmaya gelecekte de devam edecektir. Aile hayatındaki çöküşü savunan kişilerin iddiasına göre, tüm dünya ülkelerinde 20. yüzyılın başlarında, çocuklar daha ziyade anne ve babalarıyla birlikte yaşayıp, evlilik müessesesi daha güçlü ve evlilik oranları da daha yüksek iken, son zamanlarda tüm dünya ülkelerinde boşanma oranları artmakta, bekârlık bir yaşam şekli olarak tercih edilmekte ve çocuk yapmama da normatif olarak kabul edilmektedir. Yine bu görüşü savunanlara göre aile, geçmiş dönemlere göre fonksiyon, güç ve otoritesini kaybetmiştir. Kültürel bir değer olarak ailenin önemi azalmıştır. İnsanlar aile yaşamına ilişkin zaman, para ve enerji harcamak yerine, daha çok kendileri için yatırım yapmaktadır.²

Kötümser görüşe sahip olan kişiler, günümüzdeki aile yapısının yerine gelecekte, “alternatif aile şekilleri”nin olacağını öngörmektedirler. Bu alternatif aile şekilleri şunları içerecektir: Tek ebeveynli çocuklar, aynı cinsiyete sahip kişiler ve çocuklar, aynı cinsiyete sahip çocuksuz aileler, çocuksuz karşı cinsten bireyler, çocuklu karşı cinsten olan bireyler ve kadın-erkek ve çocuklardan oluşmuş birlikte yaşayan aileler.³ Yukarıdaki

² Jack Balswick and Judith Balswick, “The Future of Religious Education of the Family,” *Handbook of Family Religious Education*, ed. Blake J. Neff and Donald Ratcliff, Alabama: REP, 1995, ss. 258-259.

³ Balswick and Balswick, “The Future of Religious Education,” s. 259.

ihtimallerin gerçekleşmesi, en azından tüm toplumlar için uzak bir ihtimal olsa bile, gelecekte boşanmaların artacağı, boşanan kişilerin bir daha evlenmeyecekleri ve evliliğin meşru ve hukuki bir birliktelik olarak kabul edilmeyeceği kesin gibi görülmektedir. Hatta *Time Dergisi*'nin bu konudaki öngörüsü daha radikaldir. *Time Dergisi*, gelecekte ailenin ne tür değişikliklere uğrayacağını sormak yerine, gelecekte bir ailenin olup olacağını sormanın daha mantıklı olacağını ileri sürerek, en azından Amerikan toplumunun gelecekte, “devlet destekli bebek yetiştirme çiftliklerine benzeyen kurumlarda” çocuklarını yapabileceklerini öngörmektedir.⁴

Muhtemelen aile yapısında meydana gelen en önemli değişikliklerden ya da sorunlardan birisi de, aile ahlakı ve otorite sorunudur. Sekülerleşmenin de bir sonucu olarak, aileler kendi varlık nedenlerini, dini değerlerden öte, kendi zevkleri ve akli yorumlarına dayandırmaktadırlar. Cinsiyet rollerinin çağdaş tanımlamaları da geleneksel aile yapısının otoritesine karşı ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Otoriteyle ilgili diğer sorunlar ise, geniş aileye karşı çekirdek aile, erkeğe karşı kadın, çocuklara karşı ebeveyn ve devlete karşı aile şeklinde olacaktır ve olmaktadır.

Sonuçta günümüz aile yapısını tehdit eden krizleri şu şekilde özetleyebiliriz: Evlilik yaşının gecikmesi, boşanma olaylarının artması, aile rollerinin değişimi, tek ebeveynli çocuklar, aile bireylerinin sayının azalması, çocuk sahibi olmada karşılaşılan zorluklar, aile reisliği sorunu, ailenin yaşlanması, yalnızlık (tek başında yaşama sorunu), evlilik dışı yaşamın yaygınlaşması ve ekonomik sorunlar.

Toplumumuzda, her ne kadar Batı toplumlarında yaygın olduğu kadar ciddi düzeyde aile sorunları ya da aile yapısının değişimi söz konusu olmasa da toplumsal bir kurum olarak ailede birtakım problemlerin yaşandığı da bir gerçektir. Son zamanlarda yaygınlaşan, aileyle ilgili olumsuzluklar arasında, evlilik yaşının gecikmesini, boşanma oranlarını

⁴ Balswick and Balswick, “The Future of Religious Education,” s. 260.

artmasını ve buna bağlı olarak çocukların tek ebeveynleriyle yaşamasını, aile rollerinin değişmesini, aile reisliği sorununu, evlilik dışı yaşamın normal olarak algılanmaya başlamasını ve artmasını sayabiliriz. Elbette tüm bu gelişmeler de, başta çocuklar olmak üzere, tüm aile fertlerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Ailede yaşanan değişimlerin başında, baba ve annelik krizi gelmektedir. Zira sanayileşme, endüstrileşme ve kentleşmeyle birlikte çoğunlukla babaların sıkı bir şekilde fabrikalarda ya da diğer iş yerlerinde çalışmaları, onları ailelerinden ve evlerinden mahrum etmiştir. Endüstrileşmiş toplumlarda 1900'lü yılların başlarında, çocukların % 80'i babalarıyla birlikte hayatlarını geçirirken, bu oran geçmiş yüzyılın sonlarında % 10'a kadar düşmüştür. Bunları da çiftçi aileleri oluşturmaktadır. Şimdi ortaya babaya bağlı olmayan ve kendilerinin de çocuklarına nasıl babalık yapacağını ve onlarla nasıl duygusal bir bağ kuracağını bilmeyen bir baba modeli çıkmıştır.

Aileyle ilgili olarak söyleyebileceğimiz diğer önemli bir sorun da çocuk yetiştirme şeklidir. Özellikle tüketim odaklı medyanın dayatması, kendi örf, adet ve kültürümüzle pek bağdaşmayan batı merkezli çocuk psikolojisi ve pedagojisi bilgileri, geleneksel çocuk yetiştirme modelini altüst etmiştir. Sonuçta, temel hayat felsefesi "beni ne mutlu ediyorsa onu yaparım" şeklinde özetlenebilecek olan, kendi ihtiyaçlarını ön plana koyarak kendilerinden memnun olmaya odaklanan bir nesil ortaya çıkmıştır. Daha önceleri birçok insan için hayatta en önemli şey dürüstlük, çalışkanlık, vefakârlık ve başkalarına saygılı davranmak iken, ben nesline, "Beni ne daha çok mutlu edecekse, sadece onu yapmaya çalışıyorum. En önce kendimi düşünüyorum." şeklindeki hayat felsefesi hâkim olmuştur.⁵ Bu düşünce ve yaşam tarzı sadece batılı, gelişmiş ülke çocuklarını ve gençlerini değil, aslında küreselleşmenin de etkisiyle tüm dünya ülkelerindeki çocuk ve gençleri etkiler hale gelmiştir.

⁵ Bu konuda oldukça güzel bir çalışma için bkz. Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, Çev. Esra Öztürk, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Böyle bir durum karşısında artık bizim şu soruyu sormamızın zamanı geldi: Acaba biz aile yaşam tarzımızı ve çocuk yetiştirme şeklimizi bu batı standartlarına göre mi ayarlayıp devam ettireceğiz, yoksa Kur'an ve sünnet temelinde, kültürel birikimimizi dikkate alarak mı devam ettireceğiz? Son 100-150 yıllık ürün ortada. O zaman meseleye biraz da kendi kültürümüzü dikkate alarak bakmamız gerekmektedir.

İşte bu makalenin amacı da kültürümüzün en önemli unsurlarından birisi olan atasözleri ışığında bu meseleye bakmak olacaktır. Bilindiği gibi atasözleri, bir milletin benliğinin aynasıdır. Çünkü bu özlü sözlerde bir milletin düşüncelerini, yaşayış biçimini ve geleneklerini görebilmek mümkündür. Atasözleri aynı zamanda milli zekâdaki keskinliği, hayallerdeki genişliği ve duygulardaki inceliği belirten değerli örneklerdir. İşte bu nedenle her atasözü kendi milletin damgasını taşır.⁶

10

OMÜİFD

Atasözleri hakkında yapılan derleme eserler incelendiğinde, doğumdan ölüme kadar hayatın her alanıyla ilgili söylenmiş pek çok atasözünün olduğu görülmektedir. Bunlar kendi içinde sınıflandırıldıklarında, özellikle aile ile ilgili birçok atasözünün bulunduğu ve hayat tecrübelerinin birer ürünü olan bu ifadelerin günümüz insanına yol gösterebilecek bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Anlatım gücü ve güzelliği bakımından birer dil ve kavram hazinesi olarak değerlendirilen atasözleriyle yetişen neslin benliğinin gelişiminde ve kişiliğini kazanmasında oldukça etkin olan aile, anne, baba, kadın gibi kavramların toplumsal yapı içerisindeki yerini ve rolünü göstermek mümkün olmaktadır.⁷

⁶ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt 1, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27.

⁷ Özcan Köknel, *Çatışan Değerlerimiz*, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 365.

Biz bu makalemizde, İskender Pala ve Ömer Asım Aksoy tarafından hazırlanan atasözleri kitaplarını temel alarak,⁸ aile hayatının farklı yönleriyle ilgili atasözlerini ele alıp incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda; 1) evlilik ve eş seçimi, 2) ailede kalıtım-soyaçekim, 3) ailede anne ve babanın yeri ve önemi, 4) çocuk eğitimi, 5) kardeşler arası ilişkiler ve 6) aile birliğinin korunması konularını ele alacağız. Bunun için de yeri geldikçe, hem dini kaynaklardan hem de sosyal bilimlerden faydalanmaya çalışacağız.

1. Eş Seçimi ve Evlilik

İnsan hayatının en önemli gelişimsel ödevlerinden birisi de eş seçimi ve evliliğdir. Atasözlerinde, evlenmek suretiyle neslin devam ettirilmesi tavsiye edilirken, evliliğin geciktirilmemesi istenmektedir. *“Ocağın yakışığı odun; evin yakışığı kadın”* derken bir evin sıcak bir aile ortamına dönüşebilmesi için uyumlu bir eş seçiminin önemi vurgulanmakta, *“Erken kalkan yol (alır); er evlenen döl alır”*, *“At beslenirken, kız istenirken”* hatırlatmasıyla da her işte olduğu gibi evlilikte de uygun zamanın gözetilmesi istenmektedir. Çünkü evlilik birliğinin kurulmasındaki amaçlardan biri de çocuk sahibi olmaktır ve ilerleyen yaşla birlikte eşler bu nimetten mahrum kalabilmektedir. Yapılan araştırmalar eğitim seviyesi yükseldikçe kadınlarda çocuk doğurma oranının azaldığını ortaya koymaktadır. Buna göre, eğitim düzeyi düşük olan kadınların doğum sayısının daha fazla olduğu, yükseköğretim mezunlarının % 22,9'unun ise hiç doğum yapmadığı tespit edilmiştir.⁹

Kur'an-ı Kerim'de aile ile ilgili yüze yakın ayetin yer alması, Hz. Peygamber'in hadislerinde de aile hayatına ilişkin birçok hadisin bulunması, İslam Dini'nin evliliği önemsedğini ve teşvik ettiğini göstermektedir. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber, "Sizden kimin evlenmeye gücü

⁸ İskender Pala, *Sözün Özünden Düünden Bugüne Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013; Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*.

⁹ *İstatistiklerle Kadın 2013*, TÜİK Haber Bülteni, Sayı: 16056, Mart 2014. (<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=16056>, erişim tarihi: 26.01.2015).

yetiyorsa hemen evlensin.”¹⁰ buyurarak evliliğin geciktirilmemesini istemiş ve bu şekilde kişinin yasak olan fiillerden sakınabileceğini belirtmiştir. Kur’an-ı Kerim’de de “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.”¹¹ buyrulurak eşler arasındaki ilişkinin sevgi ve merhamet temelinde geliştirildiğinde, insan için bir mutluluk kaynağı olabileceği ifade edilmiştir. “Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.”¹² ayetiyle de insanlara evlilik konusunda yardımcı olunması istenmiştir. İslamiyet’in bu telkinleri belki de “*Evolenenle ev alana Allah yardım eder*” ve “*Nikâhta keramet vardır*” atasözlerinin söylenmesine ve bu şekilde evlenmek niyetiyle yola çıkan gençlerin cesaretlendirilmesine neden olmuştur.

12

OMÜİFD

Kur’an-ı Kerim’de, evlilik teşvik edildiği gibi, insanlığa farklı açılardan örnek oluşturabilecek ailelerden de bahsedilmektedir. Bunlar arasında Kur’an, kendilerine verilen nimetlerle anılan Hz. Yakup’un ailesini, şükredici olması istenen Hz. Davud’un ailesini, seçkinliğiyle İmran’ın ve Hz. İbrahim’in ailelerini öne çıkarmış ve şahsiyet gelişiminde insanlara model olarak sunmuştur. Firavun ailesi ise, Allah’ın ayetlerini yalanlayan olumsuz bir örnek olarak gösterilmiştir.¹³

Evlilik birliğinde kadının yeri konusunda Türkçede birçok atasözü bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, “*Evi ev eden avrat (yurdu şen eden devlet)*” ve “*Yuwayı dişi kuş yapar*” sözleridir. XV. Yüzyılda kullanılan “*Avret düzdüğü evi Tanrı yıkmaz, avret bozduğu evi Tanrı yapmaz*” sözüyle paralellik gösteren bu ifadeler, yüzyıllardan beri kadının aile kurumundaki yerini ve önemini gösteren örneklerdendir.¹⁴ 19. Yüzyılın başlarında Mareşal

¹⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Nikah 1.

¹¹ Rum (30); 21.

¹² Nur (24); 32.

¹³ Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur’an’da Hz. İbrahim (A.S.)*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013, s. 93, 94.

¹⁴ Doğan Aksan, *Türkçeye Yansıyan Türk Kültürü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2008, s. 53.

von Moltke'nin Türk kadınının ailedeki yeri ile ilgili şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Avrupa'da bir genç kız, nişanlıktan evliliğe geçtiği zaman bir basamak inmiş olur... Türkiye'de kadının payesi, evlilikle yükselir. Gerçi kocasının emirlerine mutlak itaat eder. Fakat oğullarının, kızlarının, hizmetçilerinin de mutlak amiridir."¹⁵

Kadın, aile içerisinde kendine yüklenen sorumlulukları başarıyla yerine getirebilirse, ideal bir aile düzeni kurulmuş olacaktır. Ancak bunu başaramayacak karakterde kadınların da var olduğu ve bu tip kadınların evdeki dirliği bozabileceği "*Avrat var ev yapar; avrat var ev yıkar*", "*Kadın vardır vezir eder; kadın vardır rezil eder*" atasözleri ile hatırlatılmıştır.

Evliliği teşvik etmek için söylenmiş atasözlerimizden biri de "*İki gönül bir olursa (olunca) samanlık seyran olur*" sözüdür. İki kişi eğer birbirini seviyorsa, maddi imkânsızlıkların aşılabileceği varsayılmakta ve böylece beklentileri makul ölçüler içerisinde tutarak evlilik birliğini kurmak tavsiye edilmektedir. Bu söz aynı zamanda, evliliğe birtakım hayallerle adım atanların bakış açılarını da göstermektedir, denilebilir. Ancak evlilik gerçekleştikten sonra parasal konular, insanın üstesinden gelmesi gereken sorunlar arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Evli çiftler üzerinde yapılan bir araştırmada, kısmen sorun yaşanan alanlar sorulduğunda, erkekler için ilk sırayı % 56,9 ile "harcamalar" almıştır. Bunu, ev ile ilgili sorumluluklar, çocuklar ile ilgili sorumluluklar, gelirin yeterli olmaması ve ailece birlikte vakit geçirememek takip etmiştir. Erkeklerin belirttikleri sorun alanları ile kadınlarınkiler arasında da büyük bir uyum vardır.¹⁶

Evlilik kararını verirken eşler arasında uyumun gözetilmesi de ilişkinin sağlıklı bir şekilde devamını sağlayan unsurlardandır. Kültürümüzde "*Davul dengi dengine çalar*" atasözü ile ifade edilen bu gerçeklik, İslam hukukçuları tarafından da göz ardı edilmemiş, eşler arasında dini, iktisadi ve sosyal bakımdan bir denkleğin olması, evliliğin uyumu için bir

¹⁵ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, Cilt: 11, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 361.

¹⁶ *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması 2011*, s. 246, 247.

tedbir olarak kabul edilmiştir. Örneğin Hanefi mezhebinde, kocanın kadına soy, Müslüman oluş, dindarlık, hürriyet, servet ve meslek bakımından denkliği aranmaktadır.¹⁷

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, potansiyel eşte tercih edilen 50 özellik içinde ilk 10 sırada eşini seviyor, dürüst, güvenilir, sadık, saygılı, sorumluluk sahibi, ruhen sağlıklı, hoşgörülü, temiz/bakımlı, merhametli olması yer almıştır.¹⁸ Evli çiftler üzerinde yapılan bir araştırmada da erkekler evlenilecek kişide aradıkları özellikler arasında ilk sıralarda dindarlığı, sağlam-oturmuş bir kişiliği ve iyi bir aileden gelmeyi tercih etmişlerdir.¹⁹ Evlenecek bireylerin bu türden beklentiler içinde olurken, karşı tarafın da birtakım beklentileri olduğunu göz ardı etmemeleri, ancak taraflar birbiriyle uyumlu olduğunda evlilikten istenen doyumun elde edilebileceğini unutmamaları gerekmektedir. Çünkü *“İven kız ere varmaz, varsa da baht bulmaz”* diyen atalarımız, rastgele yapılan ve aceleyle karar verilen evliliklerin hiç de hoş olmayan sonuçlar doğurabileceğini, *“Bekar gözü, kör gözü”* atasözü ile de evlenmek arzusunda olan kişilerin evlilik öncesi bazı gerçekleri göz ardı edebileceğini hatırlatmıştır.

Evlilik birliği kurulurken göz ardı edilmemesi gereken konulardan biri de, kişinin nasıl bir aileye mensup olduğudur. Soyaçekim konusu, bu anlamda bize önemli ipuçları verebilecek bir alandır.

2. Ailede Soyaçekim

20. yüzyılın başlarında, canlılarda bulunan bir maddenin, hücrelerdeki kromozomlarda “gen” adı verilen özel yapılarla taşındığı ve bunun matematiksel bazı kurallar çerçevesinde nesilden nesle geçtiği tespit edilmiş-

¹⁷ İlmihal II (İslam ve Toplum), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, s. 214.

¹⁸ Esin Efe, *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013, s. 50.

¹⁹ Vejdi Bilgin, “Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, s. 569.

tir.²⁰ İşte bu şekilde anne babanın özelliklerinin çocuklarına aktarılması olayına tıp literatüründe “kalıtım” adı verilmektedir. Bu sayede, bir türün kendine özgü karakteri ebeveyn tarafından bir sonraki nesle aktarılarak çocukların ana-babalarına benzerliği sağlanmaktadır.²¹

Anne babanın gerek genleri vasıtasıyla çocuğa aktardığı kalıtsal özellikleri gerekse çocuğu eğitirken ortaya koyduğu davranış kalıpları çocuk tarafından benimsenmekte ve bir anlamda, çocuk ebeveyninin küçük bir kopyası haline gelmektedir. Atasözlerimizde bu durumu ifade eden birçok ifadenin varlığı dikkat çekicidir. Bu sayede insanlar, bireylerin bazı davranış özelliklerini soyaçekime bağlı olarak açıklamakta veya bazı tutum ve davranışların gelecek nesillerde nasıl ortaya çıkabileceğini öngörebilmektedir.

Atasözleri arasında soyaçekime dikkat çekenlerden bazıları şunlardır: “Armut dibine düşer”, “Otu çek, köküne bak”, “Bez alırsan Musul’dan, kız alırsan asilden”, “Pekmezi küpten, kadını kökten al”, “Asıl (asil) azmaz; bal kokmaz”. Bunlar, herhangi bir olumsuz nitelemede bulunmaksızın, bireylerin ailede var olan özellikleri taşıyacağından bahsetmektedir. Bu manada bireyleri tanımada, soy özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak önem arz etmektedir. Özellikle de konumuz açısından değerlendirildiğinde, kurulacak bir yuvada eşler arasındaki uyumu sağlamak adına dikkat edilmesi gereken konulardan biri de aileleri tanımaktır. Ailelerin kültürel özelliklerinin, aile içi tutum ve davranış kalıplarının bilinmesi, aile bireyleri ile kurulacak iletişimde önemli bir yol göstericidir. Eğer eşler birbirlerini seçerken bunları da göz önünde bulundurlarsa, daha sonra ortaya çıkabilecek olumsuzluklardan sakınmış olurlar. Çünkü “Can çıkmayınca huy çıkmaz” atasözünde de belirtildiği gibi bir insanın karakter özelliklerini sonradan değiştirmek neredeyse imkânsızdır.

²⁰ Güler Oraler, *Genetik*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 5.

²¹ Zafer Bahçeci, “Kalıtım”, *Genel Biyoloji*, Mustafa Yel, Zafer Bahçeci, Mehmet Yılmaz, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 85.

Evlilik bağı kurulurken, eş seçiminde erkeklere bir ipucu olması bakımından “Anasına bak kızımı al, kenarıma bak bezini al” atasözü de sıkça gündeme gelmektedir. Gerek soyaçekim gerekse annesinden aldığı terbiye çerçevesinde karakteri şekillenen kız çocukları, bu şekilde anneleriyle özdeşleştirilmektedir. Bilindiği gibi zayıf bir yapıya sahip olan çocuk, anne aracılığıyla beslenmekte ve bu onun ilk sosyal şekillenmesi olmaktadır. Bu bağla, çocuğun benliği annenin benliğini almaktadır. İlerleyen süreçte çocuk yine annesine bağlı olarak konuşmakta, dinlemekte ve olayları anlamlandırmaktadır. Bu nedenle sosyal duygunun kaynağında bulunan anneler, bir anlamda çocuğun hayat tarzını şekillendirmektedirler.²²

Genetik faktörlerin insan davranışları üzerindeki etkilerini tespit etmeye yönelik yapılan bir araştırmada, bazı ikizlerin bireysel özelliklerinin birbirine çok benzediği görülmüştür. Buna göre, zekâya bağlı başarı kalıtsallığının % 70, düşünme yeteneği ve sınıflandırma gibi zekâ başarıları ile ilgili konuların % 60-90 arasında değiştiği ortaya çıkmıştır. Buradan, insan davranışlarını, yeteneklerini ve genel itibarıyla insanın bireysel özelliklerini daha ziyade genlerin belirlediği sonucuna ulaşılmıştır. İnsan bu kalıtsal özelliklerinin üstüne bazı davranışları öğrenerek ya da bireysel anlamda bilgiyi elde ederek, bilginin nesiller arasında sistematik bir şekilde aktarımını sağlamaktadır.²³

Kişilik kuramları, genetik ve fizyolojik soyaçekim konusuna önem vermekte, içe dönük ya da dışa dönük kişilik üzerinde, aynı zekâda olduğu gibi kalıtsal özelliklerin etkin olduğu düşünülmektedir. Bu kalıtsal özellikler, bireyin bulunduğu sosyal ortam olan ailede ve daha sonra

²² Alfred Adler, *Eğitimi Zor Çocukların Psikolojisi*, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17.

²³ Tohit Güneş, *Genel Biyoloji*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 314.

okulda şekillenmeye başlamakta ve toplumsallaşma sürecini yönlendirici olmaktadır.²⁴

Soyaçekimden bahsedilen atasözleri arasında, kalıtımla ya da aile içi kültürlenme yoluyla kazanılabilecek olumsuz özelliklere dikkat çekilenler de bulunmaktadır. Örneğin, “Cinstir çeker, ... kokar”, ile “Baba koruk (erik, ekşi elma) yer, oğlun dişî kamaşır”, “Alma soysuzun kızını, sürer anası izini” atasözleri, olumsuz davranış özelliklerinin ebeveynlerden çocuklara geçebileceğini ya da evladın anne-babasının olumsuz davranışının sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalabileceğini hatırlatmaktadır. Sorunlu çocuklar üzerinde çalışmalar yapan Zulliger de çocukların eğitiminde karşılaşılan güçlüklerin genellikle eğiticiler tarafından yaratıldığı görüşünü savunmaktadır. Ona göre, böylesi bir durumda çocuklardan ziyade, onların ilk eğitimi olan anne babalarını psikolojik tedaviden geçirmek gerekmektedir.²⁵

Çocukların soya çekerek ailesinin özelliklerini taşıması genel bir kural olmakla birlikte, atalarımız istisnaların da olabileceğini belirtmiştir. Bununla ilgili olarak söylenmiş “Ak koyunun kara kuzusu da olur” atasözü, bir aile içindeki herkesin aynı karakter özelliklerini taşımayabileceği gerçeğini hatırlatmakta ve bütün insanları, ailelerine bakarak, birtakım önyargularla değerlendirmemek gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Hz. Nuh da peygamberler neslinden gelmiş ve seçilmiş olmakla beraber, oğlunun inkârına engel olamamış ve tufanda, oğlu da diğer inkârcılarla beraber boğularak ölmüştür.²⁶

Doğrudan soyaçekimle ilgili olarak değerlendirmese bile, kişinin doğuştan getirdiği bazı kişilik özelliklerinin ya da yeteneklerinin, onu sınır-

²⁴ Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 144. (http://www.beykent.edu.tr/WebProjects/Uploads/METIN%20INCEOGLU_Tutum-almi-iletisim.pdf, erişim tarihi: 16.02.2015)

²⁵ Hans Zulliger, *Çocukta Oyunla Tedavi*, Çev: Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 143.

²⁶ Hud (11); 42-43.

landırabileceği de “*Darı unundan baklava; incir ağacından oklava olmaz*” atasözü ile ifade edilmiştir. Bu durumda bireylerin kapasitelerini aşan beklentilerin yersiz, bu yöndeki çabaların da anlamsız olduğu belirtilmektedir.

Soy ve soyaçekim konusuna, Kur’an ve hadislerde çeşitli vesilelerle değinilmiştir. Hz. Peygamber, toplumsal yapı içerisinde soyun karışması için kişinin kendi babasından başkasına nesep iddia etmesini yasaklamış²⁷, soyaçekimle birlikte insanların çok önceki nesillerden kalma kalıtsal özellikleri taşıyabileceğini bildirmiştir.²⁸ Kur’an’da da “Şüphesiz, Allah, Adem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı.”²⁹ ayetiyle Peygamberlerin birbirleriyle bağını oluşturan soy birliğinden bahsedilmiş, diğer bazı ayetlerde de soyun devamı ve hayırlı bir nesil için yapılan dualara yer verilmiştir. Örneğin Furkan Suresi’nde salih kulların, göz aydınlığı olacak hayırlı bir nesil için ettiği dua yer almış³⁰, benzer şekilde Hz İbrahim de kendisi ve soyundan gelenlerin, namazında devamlı kimseler olmaları için dua etmiştir.³¹ Bu ayetler, kalıtımın insan davranışları üzerinde etkisi olmakla birlikte, diğer unsurların da etkili olabileceğini hatırlatmakta ve olumsuzluklardan Allah’a sığınulmasını tavsiye etmektedir.

Kur’an’da yer alan bazı ayetlerde, belli bir soydan gelmiş olmanın kişilere üstünlük sağlamayacağı ve bir soyun bütün üyelerinin aynı karakter özelliklerine sahip olmadığı gerçeği de dile getirilmiştir. Örneğin “Onu da İshak’ı da uğurlu kıldık. Her ikisinin nesillerinden iyilik yapanlar da vardı, kendine apaçık zulmedenler de”³² buyrulmuş; Hz. İbrahim, Allah’ın kendisine verdiği önderlik nimetinin soyuna da verilmesini iste-

²⁷ Buhari, *Sahih*, Büyü’, 100.

²⁸ Buhari, *Sahih*, Talak, 26.

²⁹ Al-i İmran (3); 33.

³⁰ Furkan (25); 74.

³¹ İbrahim (14); 40.

³² Saffat (37); 113.

diğinde ise bu vaadin, İbrahim soyundan olup da aynı nitelikleri taşıyanları kapsamayacağı belirtilmiştir.³³ Kur'an'da ifade edilen bu gerçeklik, Hz. Peygamber tarafından Veda Hutbesinde de dile getirilmiş ve o, soydan kaynaklanan bir üstünlük iddiasını reddederek üstünlüğün ancak takva ile gerçekleşebileceğini bildirmiştir.³⁴

Yukarıda ifade edilen bilimsel araştırma sonuçları, dini kaynaklar ve atasözleri birbiriyle uyumlu bir biçimde, soyaçekim gerçeğini kabul etmekte, bu nedenle soy özelliklerinin dikkate alınmasını tavsiye etmektedir. Aile kurulurken bu durumun dikkate alınması, ortaya çıkabilecek bazı olumsuzluklardan bizi kısmen uzak tutabilir. Ancak unutmamak gerekir ki, kalıtımın ya da ailenin dışında da insan davranışları üzerinde etkili olan faktörler vardır ve bir insanı yalnızca bu özellikleri itibariyle tanımaya çalışmak da yetersiz ve hatta kimi zaman hatalı sonuçlar doğurabilir.

Ailede Anne-Babanın Yeri ve Önemi

Gerek kültürümüz gerekse kültürümüzü şekillendiren temel öğelerden olan dini inancımız açısından bakıldığında, aile kurmaya önem verildiği kadar, aile içindeki hiyerarşiye ve anne-babaya saygı konusuna da vurgu yapıldığı görülmektedir. Bununla ilgili kayıtlara geçmiş pek çok örnekten birine, 18. yüzyılda İstanbul'da yaşamış olan bir gayrimüslimin gözlemlerini derlediği eserinde rastlamak mümkündür. Yazar, o dönemin çocuklarının hiçbir zaman anne babalarına hürmette kusur etmediklerini kaydetmiştir. Babaları tarafından izin verilmedikçe konuşmayan ya da oturmayan Türk çocuklarının, aynı hürmeti annelerine ve diğer aile büyüklerine de göstermekle yükümlü oldukları, önemli olaylarda aile büyüklerinin hayır duasını almayı çok önemli gördükleri, kötü davrandıkları takdirde anne ve babalarının bedduasını almaktan korktukları da ifade

³³ Bakara (2); 124.

³⁴ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 391.

edilenler arasındadır.³⁵ Ancak bu algı ve uygulama zamanla değişmiş, geniş aileler çekirdek aileye dönüşmüş, zaman zaman da aile büyüklerine gösterilmesi beklenen bağlılık ve hürmette eksiklikler yaşanabildiği gözlenmiştir.

Aile içi ilişkiler açısından yaşanabilecek olumsuzlukların başında, yetişen neslin anne babanın bakımı ile ilgilenmek istememesi gelmektedir. Bununla ilgili olarak *"Baba oğluna bağ bağışlamış; oğul babaya bir salkım üzüm vermemiş"* atasözü ile *"Bir baba dokuz oğlu (evladı) besler de dokuz oğul (evlat) bir babayı besleyemez"* atasözleri, anne babaya karşı, özellikle de yaşlılık dönemlerinde sergilenen olumsuz tutumu açık bir şekilde ifade etmektedir. Ne yazık ki, anne babanın evlatlarını yetiştirmek için gösterdiği maddi ve manevi fedakârlıklara karşın, evlatlar aynı özveriyi her zaman göstermeyebilmektedir. Gerek Kur'an'daki uyarılar gerekse toplumsal araştırma sonuçları, evlatların anne babaya yönelik sergileyebileceği bu doğrultudaki davranışları haber vermekte, toplumsal yapı adına düşündürücü bu sonuçlar, konu üzerinde hassasiyeti gerektirmektedir.

Dinimiz anne babaya iyi davranmayı temel inanç esasları ile birlikte zikretmiş ve bu şekilde konunun önemini ortaya koymuştur. Bununla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de: *"(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbimizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın."*³⁶ buyrulmakta, bir diğer ayette ise *"Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara 'öf!' bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle."*³⁷ uyarısında bulunularak, önemsiz görülebilecek olumsuz davranışlardan bile sakınılması emredilmektedir.

³⁵ M. De M. D'Ohsson, 18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler, Çev: Zerhan Yüksel, Kervan Kitapçılık, t.y., ss. 216-217.

³⁶ Enam (6); 151.

³⁷ İsrâ (17); 23, 24.

Anne baba hakkı konusu, Hz. Peygamber'in de sıkça gündeme getirdiği konulardan biridir. Ashabına sürekli olarak anne babanın önemini vurgulayan Hz. Peygamber, onları hoşnut etmenin Cennet'in kazanılmasına vesile olacağını ifade etmiştir. Örneğin, bir gazve öncesi Hz. Peygambere gelerek: "Ey Allah'ın Resulü, ben gazveye (cihad) katılmak istiyorum, bu konuda sizinle istişare etmeye geldim" diyen bir sahabeye Resulullah: "Annen var mı?" diye sormuş, "Evet" cevabını aldığıdaysa, "Öyleyse ondan ayrılma, zira Cennet onun ayağının altındadır."³⁸ buyurmuştur. Benzer şekilde, insanlar arasında iyilik etmeye en layık olanların, öncelikle kişinin annesi, ardından da babası olduğunu belirtmiştir.³⁹ Konunun önemini vurgulamak bakımından "Allah'ın rızası, anne ve babanın rızasındadır. Allah'ın öfkesi de anne babanın öfkesindedir."⁴⁰ uyarısında bulunan Hz. Peygamber, Müslüman'ın en büyük arzusu olan Allah'ın rızasını kazanmayı, anne-babanın memnuniyeti şartına bağlamıştır.

Anne babaya gösterilmesi gereken sevgi ve saygının nedeni, ebeveynin çocuğu yetiştirirken çektiği sıkıntılardan ve fedakârlıklardan kaynaklanmaktadır. Kur'an'da insana anne babasının yaptığı fedakârlık şöyle hatırlatılmaktadır: "İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur."⁴¹

Gerek annenin gerekse babanın yokluğu, çocuğun gelişimini her bakımdan olumsuz etkilemektedir. Ancak, atasözleri içinde anne-çocuk ilişkisine duygusal bağ açısından değinen birçok örnek olmasına karşın, baba-çocuk ilişkisinde daha ziyade babanın çocuğun yetişmesine ve eğitime yaptığı maddi katkıdan bahsedilmektedir. Annenin bir çocuğun hayatındaki yeri ve öneminden bahseden atasözleri şunlardır: "Ağlarsa anam ağlar; gerisi yalan ağlar.", "Ana gibi yar (Bağdat gibi diyar) olmaz", "Öksüz kuzu toklu (öveç) olmaz", "Öksüzün karnına vurmuşlar 'Vay arkam!' de-

³⁸ Nesai, *Sünen*, Cihad 6.

³⁹ Buhârî, *Sahih*, Edeb 2.

⁴⁰ Tirmizî, *Sünen*, Birr 3.

⁴¹ Lokman (31); 14; Benzer bir diğer ayet Ahkaf (46); 15.

miş”, “Anasız kuzu melemez”, “Ana besler hurmayla, eloğlu karşular yarmayla”, “Ananın bastığı yavru (ciocio) incinmez (ölmez)” ve “Analı kuzu kımalı kuzu”. Bu atasözleri, annenin yerini başka hiçbir kişi ya da kurumun alamayacağını vurgulamaktadır. Zaman zaman anne ile evlat arasındaki gerginliklerde bile şunu unutmamak gerekir ki, annenin endişesi daima çocuklarının iyiliği yönündedir ve annenin gösterdiği özeni ne eşi ne de bir başkası insana gösterebilecektir.

Anne yoksunluğunu erken gelişim dönemi olumsuz deneyimleri arasında kabul eden araştırmacılar bunun, yaşamın ilerleyen dönemlerinde beyinde nörokimyasal ve davranışsal değişikliklere neden olduğunu belirtmektedirler.⁴² Bir diğer araştırmada da baba yoksunu olan çocukların kaygı puan ortalamalarının, anne babasıyla yaşayan çocukların kaygı puan ortalamalarından yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.⁴³

22

OMÜİFD

Gerek nasslarda gerekse kültürümüzde çok önem verilen anne baya, evlatları tarafından gereken özenin gösterilmediği ise yapılan bazı araştırma sonuçlarıyla ortaya konmaktadır. Yaşlılara sunulan hizmetlerin değerlendirilmesi amacıyla huzurevlerinde yapılan bir araştırmada, yaşlının huzurevine ilk yerleştiği dönemde sıkça gerçekleşen ziyaretlerin zamanla azaldığı; ailenin yaşlıyla olan bağlarının zayıfladığı; hizmet sağlayıcıların acil bir durumda bile yaşlı yakını bulmalarının oldukça zor olduğu belirtilmiştir. Aile bireyleriyle anlaşamama ve istenmemeden kaynaklanan aileye yük olma duygusu ise hem hizmet sağlayıcılar hem de yaşlılar tarafından oldukça sık dile getirilmiştir.⁴⁴

⁴² Kübra Akıllıoğlu, Mustafa Karadepe, Uğur Seçil Binokay, “Deneysel Modellerde Anne Yoksunluğunun Beyin ve Davranışlar Üzerine Etkisi”, *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 2014; 23 (2) s. 258.

⁴³ Funda Özdal, Neriman Aral, “Baba Yoksunu Olan ve Anne-Babası İle Yaşayan Çocukların Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2005, s. 259. (http://kefad.ahievran.edu.tr/archieve/pdfler/Cilt6Sayi2/JKEF_6_2_2005_255_267.pdf, erişim tarihi: 20.02.2015)

⁴⁴ *Yaşlılara Sunulan Sosyal Hizmetlerin Değerlendirilmesi Özet Raporu*, Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü, 2006, s. 12, 13, (<http://www.huzurevle->

Sonuç itibariyle, nasıl ki çocukluk döneminde anne ve babanın yerini hiç kimse ve hiçbir kurum dolduramayacaksa, aynı şekilde yaşlılık döneminde de, yaşlılara bakmada hiçbir kişi ya da kurum ebeveynlerin çocuklarının yerini alamaz. Bu yüzden yeni yetişen nesle bu bilincin kazandırılması gerekir.

3. Ailede Çocuğun Eğitimi

Atasözlerimizde, çocuklara erken yaşlarda verilecek eğitimin öneminden, bu nedenle de anne babanın rolünden sıkça bahsedilmektedir. Bu doğrultuda öncelikle *“Ağaç yaş iken eğilir”* diyen atalarımız, küçük yaşta bazı özellikleri kazanamamış bireylerin ilerleyen yaşla birlikte bundan mahrum kalabileceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle çocukları için birer rehber olan anne babalar, özel rollere sahiptir. Onların teşviki, çocukta bir yeteneğin veya ilginin gelişmesine yardımcı olabileceği gibi, ilgisizlikleri de çocukta körelmelere neden olacaktır. Örneğin, belirli yetenekleri olan çocuklar, aktivite alanlarına ulaşmak, kendisini geliştirecek araç-gereçleri temin etmek ve kendisine rehberlik edebilecek kimseleri bulmak için ebeveyninin yardımına muhtaçtır. Ebeveynin çocuğu teşvik etmede kullanılacağı yöntemler ise onların kişilikleri ve ilgileri doğrultusunda çeşitlilik gösterebilmektedir.⁴⁵

Çocuğun yetişmesinde anne babanın birer rol model olmasından ve eğitici rollerinden bahseden atasözleri arasında *“Oğlan atadan öğrenir sofraya açmayı; kız anadan öğrenir biçki biçmeyi”*, *“Ananın çıktığı dala kızı salıncak kurar”* örnek olarak verilebilir. Buna göre genellikle, kız çocuğunun eğitiminde annenin, erkek çocuğun eğitiminde ise babanın davranışları belirleyici olmaktadır. *“Ön tekerlek nereden giderse, arka tekerlek de oradan gider”* ve *“İnsan göre göre; hayvan süre süre (alışır)”* atasözleri ise anne babanın davranışlarının sorgulanmaksızın çocuklar tarafından taklit yoluyla

ri.org.tr/docs/ YaslılaraSunulanSosyalHizmetlerinDegerlendirilmesi.pdf, erişim tarihi: 11.02.2015).

⁴⁵ Sandra Burt, Linda Perus, *Rehber Anne-Babalar*, Çev. Fatma Can Akbaş, Hayat Yayınları, İstanbul, 2003, s. 39.

öğrenileceğini hatırlatmaktadır. Ailede öğretmen rolünde olanlar genellikle, bir şeyin nasıl yapılacağı hakkında alternatifler göstermemekte veya çocuğun kendi düşüncesiyle bazı sonuçlara varmasını beklememektedir. Bu nedenle çocuğun aile içinde öğrendikleri ona mutlak gerçekler gibi görünmektedir. Bu şekilde çocuk, hem insanlara hem de eşyaya karşı bir tutum geliştirmektedir. Özellikle ahlaki şahsiyetin gelişiminde aile, her bakımdan kontrol edici güç olarak karşımıza çıkmakta ve okulun etkisini daima aşmaktadır.⁴⁶

Dinimizde kişinin çocuk sahibi olması sorumluluk gerektiren bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada özellikle çocuğa iyi bir terbiye verilmesi, onun anne ve babası üzerindeki haklardan biri olarak kabul edilmekte, çocuğun iyi bir insan ve samimi bir Müslüman olması için ebeveynlerden her türlü gayreti göstermesi beklenmektedir.⁴⁷ Aile içinde erkek ve kadına ayrı ayrı sorumluluklar yükleyen dinimiz, bu konuda anne babaları uyarmaktadır. Bununla ilgili olarak yüce Allah, “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.”⁴⁸ buyurarak insanların aile olduklarında, bireysel sorumluluklarının yanı sıra eş ve ebeveyn olmaktan kaynaklanan sorumlulukları da yüklediklerini ve bu noktada gerekeni yapmadıkları takdirde cezalandırılacaklarını hatırlatmaktadır. Ancak kişi evlatlarını gerektiği gibi eğitir ve üzerine düşen sorumluluğu yerine getirirse de, Cennet’le müjdelenmektedir.⁴⁹ Atalarımız da ebeveynin üstüne düşen sorumluluğu yerine getirdiği takdirde evladından olumlu karşılık görebileceğini “*Baba himmet, oğul hizmet*” sözüyle dile getirmişlerdir. Hz. Peygamber “Her doğan çocuk muhakkak fitrat üzere doğar. Sonra anasıyla babası onu Yahûdî yahut Nasrânî yahut Mecûsî yaparlar.”⁵⁰ şeklindeki hadisiyle de, çocuğun

⁴⁶ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 215-216.

⁴⁷ Hayati Hökelekli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İstanbul, 1993, s. 355.

⁴⁸ Tahrîm (66); 6.

⁴⁹ Ebu Davud, *Sünen*, Edeb 120, 121.

⁵⁰ Buhari, *Sahih*, Cenaiz 80.

eğitilmeye müsait yapısını ve bu konuda anne babanın ne kadar etkin olduğunu vurgulamaktadır.

Günümüzde ailenin yapısında meydana gelen değişiklikler, anne babanın rollerini de farklılaştırmıştır. Doğum oranlarının yüksek olduğu ve babaların daha çok, ailenin geçimini sağlamakla yükümlü olduğu zamanlarda baba genellikle, tedarikçi olarak tasvir edilmiştir. Ancak zamanla aileler küçüldükçe ve erkeklerin çocuklarına ebeveynlik yapmaya uygun kişiler olduğu fikri yaygınlaştıkça, babanın tedarikçi rolü ağırlığını kaybetmiştir. Günümüzde ise anne babalar, bir “takım” olarak tasvir edilmektedir. Ancak erkekler henüz, ebeveynlik rollerini anneler kadar benimsemiş değillerdir.⁵¹ Annelerin hala geçerli olan, çocuğun eğitimindeki baskın rolü ile ilgili olarak atalarımız da “*Horoz ne kadar öterse ötsün, civciv tavuğun dıkdıkına bakar*” demişlerdir.

Ailelerin çocuk dünyaya getirme amaçları ve dünyaya gelen çocuğun geleceği ile ilgili beklentileri, onların çocuk eğitimi ile ilgili amaçlarını, çocuk eğitimi felsefelerini oluşturacaktır. Bunlar ise, aile içindeki eğitim uygulamalarını; çocukla iletişimi, çocuğa yöneltilen söz ve davranışları, çocuğun doğru söz ve davranışlarına karşı takınılan tavrı ve uygulanan pekiştireçleri etkileyecektir.⁵² Bu doğrultuda atasözlerimiz içinde çocuğun terbiyesi konusunda anne babalara yol gösterecek ilkeler de yer almaktadır. Örneğin, “*Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz*” atasözü ile çocuğun yaşamında oyunun çok önemli bir yeri olduğundan bahsedilmektedir. Buna göre anne babalar, çeşitli oyunlar aracılığıyla çocuklarının eğitimini hem daha etkili ve kalıcı hem de daha eğlenceli hale getirebileceklerini unutmamalıdır. Çocuğun eğitiminde bir diğer kural da “*Çok söyleme arsız edersin, aç bırakma hırsız edersin*” atasözü ile anne babalara hatırlatılmıştır. Bazı anne babalar, ısrarcı oldukları oranda etkili olabileceklerini düşünmekteyken bu tekrarlar, çocukta bezginlik yaratmakta,

⁵¹ Jan Pryor, Bryan Rodgers, *Değişen Ailelerde Çocuklar*, Çev. İbrahim Enis Köksaldı, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 292.

⁵² Şenay Yapıcı, “Türk Toplumunda Aile ve Eğitim İlişkisi”, *Turkish Studies*, Volume: 5/4, 2010, s. 1557.

hatta çocuğun konuya duyarsızlaşmasına neden olmaktadır. “Çocuğa iş buyuran, ardınca kendi gider” atasözüyle de, yaşı itibariyle belli başlı kazanımları edinememiş olan çocuklara bir sorumluluk verildiğinde, onları başıboş bırakmanın doğru olmadığı ve ebeveynin de bu sürece dâhil olarak yardımcı olması gerektiği vurgulanmıştır.

Kültürün nesilden nesile aktarımı görevi yürütülen aile içerisinde zaman zaman bazı problemlerle mücadele etmek gerekebilmektedir. Bu doğrultuda aile içi ilişkilerde ortaya çıkabilecek engelleyici tesirlere karşı tedbirler almak da ebeveynlerin görevleri arasında sayılmaktadır. “Kızını dövmeven dizini döver”, “Kızı gönlüne (kendi haline) bırakırsan ya davulcuya varır ya zurnacıya” şeklindeki atasözleri de doğrudan baskıyı akla getirmemelidir. Bu ifadelerdeki asıl anlam, sosyal ve kültürel değişimden doğabilecek ve ailenin bozuluşunu hızlandırabilecek engellere karşı tedbir almayı vurgulamaktır. Bu atasözlerinin gerisinde, düzen ve disiplini kurma amacı yatmaktadır.⁵³ Anne babalar, küçük yaştan itibaren çocuklarına gereken terbiyeyi verirlerse, gençlik çağında yaşanabilecek uygunsuz davranışlardan ve bunların olumsuz sonuçlarından, hem kendilerini hem de çocuklarını koruyabileceklerdir.

Çocuğun eğitiminde karşılaşılabilecek bir sorun da çocuğun yaptığı hatada ısrarcı olması ve uyarıları dikkate almamasıdır. Bununla ilgili olarak söylenmiş, “Tekdir ile uslanmayanın hakkı kötedir” atasözü halk arasında, bir terbiye metodu olarak kabul görmektedir. Ancak bu Türk kültüründe çok yaygın bir uygulama da değildir. Örneğin, Osmanlı dönemi Türk aile yapısını tanıtırken Öztuna, çocukların şefkate layık bir varlık olarak değerlendirildiğini, bu nedenle de disiplin ve terbiye kurallarına göre yetiştirilen çocukların asla dövülmediğini belirtmiştir. Bunun bir nedeni de çocukların dövülmeyi gerektirecek davranışlarda bulunmamları, başta anne ve babaları olmak üzere bütün büyüklerine saygı göster-

⁵³ İhsan Kurt, *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Mikro Basın Yayın Dağıtım, Konya, 1997, s. 148.

meleridir.⁵⁴ Ancak bunu, bütün ailelere ve tüm zamanlara genellemek mümkün değildir. Bu nedenle de bu atasözünü biraz daha yumuşatarak, uyarıların sonuç vermediği durumlarda, çocuğu birtakım şeylerden mahrum ederek ya da onun özgürlük alanlarını kısıtlayarak terbiye etmenin kaçınılmaz olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Günümüz eğitimcileri de çocuğa sorumluluğu öğretirken, hak ve özgürlüklerinin sınırlarını dengeli bir biçimde belirlemenin önemli olduğunu ifade ederler. Bu sınırlara uymayan çocukların cezası ise insanlar arası ilişkileri anlatacak türde olup, istediği bir şeyi almamak, gideceği bir programı iptal etmek ya da isteklerini kısıtlamak şeklinde olabileceği gibi, yaptığı davranışın olumsuz sonuçlarını telafi ettirmek şeklinde de olabilir.⁵⁵

Çocuğunu seven, onun eğitiminde elinden gelen her türlü gayreti gösteren ve tüm eğitim metotlarını uyguladığını düşünen anne babaların unutmamaları gereken temel kural ise *“İyi nasihat verilir; iyi ad verilmez”* atasözünde dile getirilmektedir. Ebeveyn evladının iyiliği için elden geleni yaparken çocuk da bu konuda gayretli olmalı, kendisine verilen nasihatleri göz ardı etmemelidir.

Sağlıklı bir ailede, bilinçli bir tercih yaparak evlenmiş anne babanın var olması, bu ebeveynin çocuğun değerini kabullenmesi ve onun doğal gelişim seyri içinde kendini gerçekleştirmesini amaç edinmesi gerekmektedir. Ancak bazı durumlarda eşler buna hazır olmadığı için çocuğa bakış açısı da değişebilmektedir. Atasözleri arasında çocuk sahibi olmayı olumsuz bir durum olarak nitelendirenler de bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan *“Evladın var mı derdin var”*, *“Oğlan doğurdum oydu beni; kız doğurdum soydu beni”*, *“Oğlan doğur kız doğur; hamurunu sen yoğur”* gibi ifadeler çocuk sahibi olmayı teşvik etmemektedir. Yapılan bazı araştırmalar da çocuk sahibi olmayan bazı çiftlerin daha mutlu ve uyumlu bir evliliği olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Doğan tarafından, evlilikte uyum

⁵⁴ Yılmaz Öztuna, *Tarih Sohbetleri 1*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 86.

⁵⁵ Haluk Yavuzer, *“Yaygın Anne Baba Tutumları”*, *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, Ed. Nuray Türkyılmaz Catic, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 25.

üzerine yapılan bir araştırmada, ailedeki çocuk sayısı arttıkça, evliliğe uyumda azalmanın yaşandığı tespit edilmiştir.⁵⁶ Senlet tarafından yapılan araştırmada da benzer şekilde, üç ya da daha fazla çocuğu olan ailelerin hiç çocuğu olmayanlara göre evliliğe uyumda daha düşük puanlar aldıkları tespit edilmiştir.⁵⁷ Ancak bu atasözleri ve araştırma sonuçları her aile ve çocuk için genellenemez. Yukarıda da ifade edildiği, bu bakış açısı ebeveynin kendi aralarında yaşadığı uyumsuzluktan, bencilce duygulardan, çocuk yetiştirme konusundaki yanlış tutumlardan ya da diğer olumsuzluklardan kaynaklanmış olabilir. Neticede neslin devamını huzurlu bir ortamda büyüyen bireyler gerçekleştirecektir. Bunun için de anne babalar, çocuklarını en iyi şekilde yetiştirmenin yollarını öğrenmeli ya da keşfetmelidir.

4. Kardeşler Arası İlişkiler

28

OMÜİFD

Aile içindeki iletişim gruplarından biri de kardeşlerdir. Kardeşler arasındaki ilişkiye dair söylenmiş atasözlerine baktığımızda ise çok da olumlu bir tablonun çizilmediği ve genellikle kardeşlik ilişkisinde öne çıkan kıskançlık duygusuna vurgu yapıldığı görülmektedir. “*Kardeş kardeşin ne öldüğünü ister; ne olduğunu*” atasözüyle genel olarak kardeşlerin birbirlerini çekemediğine, “*Bir evde iki kız; biri çuvaldız biri biz*” sözüyle de kız kardeşler arasındaki rekabete değinilmiştir.

Bireysel psikolojinin kurucusu olan Alfred Adler, çocuğun büyük ya da küçük olmasının onun psikolojisi üzerinde etkileri olacağını ve bunun da kardeşler arası ilişkilere yansıtacağını belirtmektedir. Örneğin, en küçük çocukların diğer kardeşler arasında farklı bir konumda ve daha sıcak bir ortamda büyüdüğünü belirten Adler, bunun çocuğu kardeşleri-

⁵⁶ Ezgi Doğan, *Women’s General Marital Adjustment and Relationship Style for Marital Adjustment in Relation to Dyadic Trust and Depression*, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, s. 44.

⁵⁷ Ece Tuncay Senlet, *Domestic Violence Against Women in Relations to Marital Adjustment and Psychological Well-Being, with the Effects of Attachment, Marital Coping, and Social Support*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012, s. 134.

ne kıyasla daha bağımlı hale getireceğini belirtmektedir. İlk çocukların ise birçok ailede, günün birinde ailenin başına geçeceği beklentisi içinde büyütüldüğünü, bunun da çocukta en güçlü ve en akıllı olduğu yönünde duygulara neden olabileceğini öngörmektedir. Eğer gelişme bu yönde devam ederse, en büyük çocuk mevcut düzenin koruyucusu olma özelliği kazanmaktadır. İkinci çocuklar ise bu ortamda kendilerini baskı altında hissetmekte, güçlülük ve üstünlük arzusu duymaktadırlar. Adler'e göre, bu çocuklar eğer kendilerini geliştirmeyi ve büyük kardeşleri ile yarışmayı kabul ederlerse, enerjik bir hamle ile atılım yapabilecek bir hale gelebilirler.⁵⁸

Kardeş kıskançlığı üzerine yapılan araştırmalar da atasözlerini destekler niteliktedir. Yiğen tarafından yapılan bir araştırmada, çocukların kardeşleri olacağını öğrendikten sonra içine kapanma, tırnak yeme, sinirlilik, huzursuzluk, saldırgan davranışlar sergileme, şımarıklık, kardeşe farklı muamele edildiğini iddia etme gibi kıskançlık davranışları sergiledikleri ve çocukların şuan ki kıskançlık davranışlarının kardeşi olacağını öğrendikten sonraki kıskançlık davranışlarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁵⁹ Bir diğer araştırmada da, büyük kardeşlerin kendilerine yönelik annenin farklılaşmış duygu gösterimini algılayışları arttıkça, kardeşler arasındaki yakınlık ve rekabet düzeyinde artış olduğu saptanmıştır.⁶⁰

Kur'an'da ve hadislerde kardeşlik ilişkisine değinilmekte ve konuyla ilgili çeşitli ilkeler konmaktadır. Genel itibariyle bakıldığında ise naslarda da daha ziyade kardeşler arasında yaşanabilecek kıskançlık duygusu gündeme gelmekte ve insanlar bu konuda uyarılmaktadır. Örneğin Hz.

⁵⁸ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss. 122-125.

⁵⁹ Emel Yiğen, *Zonguldak İl Merkezinde Yuvası Giden 3-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kardeş Kıskançlığının Değerlendirilmesi*, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak, 2005, ss. 34-36.

⁶⁰ Ayşegül Kılıçaslan, *Aile Fonksiyonlarının ve Algılanan Farklılaşmış Anne-Baba Yaklaşımının Kardeş İlişkileri Üzerindeki Etkisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001, s. 159.

Peygamber, mal paylaşımında bulunan bir babaya, evlatları arasında adil olmasını tavsiye ederken⁶¹, Kur'an'daki Yusuf kıssası da kardeş kıskançlığının hangi boyutlara varabileceğini göstermesi bakımından ilginç bir örnek oluşturmaktadır.⁶² Benzer şekilde, Hz. Adem'in iki oğlunun kıssası da kardeşler arasındaki kıskançlığın cinayete varabilecek kadar ilerleyebildiğini göstermektedir.⁶³

Gerek Hz. Yusuf'un gerekse Hz. Adem'in iki oğlunun kıssasında dikkat çeken bir nokta, kıssaların sonunda, kıskançlık duygusuyla kardeş yapılan kötülükten pişmanlık duyulmasıdır. Atasözlerimizde de bu durum, "*Kardeş kardeşi atmış; yar başında tutmuş (Kardeş kardeşi bıçaklamış; dönmüş yine kucaklamış)*" ifadesi ile gündeme getirilmiş, belki de kardeşler arasında yaşanabilecek olumsuz durumların çok ileri seviyeye taşınmaması istenmiştir. Çünkü gerek Kur'an kıssalarının bildirdikleri, gerekse güncel araştırma sonuçları, kardeşler arasında kıskançlık duygusunun muhtemel olduğunu ortaya koymuştur. Eğer bu duygular, ebeveyn tarafından zamanında fark edilip, yerinde bir müdahaleyle kıskançlığı doğuran nedenler ortadan kaldırılmazsa, ailenin huzurunu bozacak ve çocukların kişilik gelişimine yansıtacak olumsuzlukların yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

Kardeşler arası ilişkilerde zaman zaman yaşanabilecek olumsuzluklar olmakla birlikte, bu kan bağı kardeşler arasında, diğer insanlarla olduğundan çok daha büyük bir yakınlık oluşturmaktadır. "*Kardeşim olsun da kanlım olsun*" atasözü de her ne olursa olsun, kardeşliğin önemini vurgulamaktadır. Ancak, aile içi ilişkilerin özellikle çocukların evlenmesiyle değişikliğe uğradığı da bir gerçektir. Bu süreçte bireyler artık kendi çekirdek ailelerini kurmakta ve önceliklerini buna göre belirlemektedirler. Ancak bazı insanlar bu dengeyi sağlayamadıkları için, ebeveynleri ve

⁶¹ Ebu Davud, *Sünen*, Büyü' 83.

⁶² Yusuf (12); 4-101; Bkz. Mustansir Mir, "Kur'an'da İroni: Bir Yusuf Kıssası İncelemesi", Çev: Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, Diyarbakır, 2007.

⁶³ Maide (5); 27-31.

kardeşleri ile yeni kurduğu yuvanın fertlerini karşı karşıya getirebilmektedir. Bununla ilgili olarak *“Kardeşten karın (çocuğun) yakın; kulaktan burun yakın”* atasözü, evli kişilerin önceliklerini hatırlatmakta ya da konuyla ilgili bir gerçeği ortaya koymaktadır.

Sonuç itibarıyla kardeşler arası ilişkide anne babaların tutum ve davranışlarının çok etkili olduğu görülmektedir. Bu nedenle atasözlerinde belirtilen kıskançlık tutumunun gelişmemesi için anne babanın bilinçli bir şekilde çocukları arasında adaleti tesis etmesi ve yaşanabilecek olumsuzlukları göz ardı etmemesi gerekmektedir.

5. Aile Birliğinin Korunması

Aile birliğini korumaya yönelik atasözlerine genel olarak baktığımızda yapılan telkinlerin, eşler arasındaki uyumu sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir. *“Nerede birlik, orada dirlik”* diyen atalarımız, bir toplumun ayakta kalabilmesi için birlik olma bilincine dikkat çekmişlerdir. Bu ifadeyi toplumun en küçük parçası olan aile içi ilişkilere uyarladığımızda da, evlilikten elde edilen doyumun artacağı öngörülmektedir.

Eşler arasında zaman zaman yaşanan tartışmalar da atasözlerine yansımıştır. Böylesi durumlarda evlilik birliğinin hemen bozulmaması, tarafların karşılıklı anlayış göstermeleri ve yabancıların aile içi konulara müdahil edilmemesi tavsiye edilmektedir. Bununla ilgili olarak *“Etle tırnak arasına girilmez”, “El ağzına (sözüne) bakan, karısını tez boşar”* denilmiş ve karı-koca gibi yakınların ilişkilerine karışmanın doğru olmayacağı belirtilmiştir. Tarhan konuyla ilgili olarak, duygusal olgunluğa erişmemiş insanların aile içinde üstlendikleri rollerle ilgili sorunlar yaşayabileceğini, bu anlamda bazı aile büyüklerinin karı-kocanın ilişkisine müdahale ederek hatalar yapabileceğini belirtmektedir.⁶⁴

⁶⁴ Nevzat Tarhan, *Aile Okulu*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 179.

Evlilik birliğinin bozulması halinde, tarafların bundan elde edebilecekleri sonucun her zaman olumlu olmayabileceği “*Baba (oğul) ekmeği zından ekmeği; koca ekmeği meydan ekmeği*” atasözüyle açıklanmıştır. Burada kadınlara yönelik bir hatırlatma yapılmakta ve belki de fevri davranışlarla aile birliğini bozabilecek kadınlara, huzuru kocasının yanında araması tavsiye edilmektedir. Nihayetinde, eğer kadının maddi imkânları sınırlıysa geçimini temin edemeyecek ve varsa çocuklarına ya da ailesine muhtaç duruma düşecektir. Bunun ise çok istenilen bir durum olmayacağı açıktır. Bu nedenle, eğer ortada çok geçerli bir neden yoksa aile birliğinin bozulmaması istenmektedir.

Yukarıdaki atasözü ile ilgili olarak, Bilgin tarafından yapılan araştırmada, başta aile kurumunu sahiplenme düzeyi olmak üzere, evlilikten beklentiler ve aile içi problemlerin sorumluluğunu üstlenme konusunda, kadınlarla erkekler arasında önemli farklılaşma olduğu görülmüştür. Erkekler bu konularda daha az beklentisi olan, problemleri daha az görme eğiliminde olan ve dolayısıyla tatmin düzeyi daha yüksek olan grup iken, kadınlar evlilikten daha yüksek beklentileri olan, maddi ve manevi problemleri daha çok hisseden ve dolayısıyla tatmin düzeyi daha düşük olan grubu oluşturmaktadır.⁶⁵ Bu doğrultuda değerlendirildiğinde, “*Kocana göre bağla başını; harcına göre pişir aşını*” atasözü daha anlamlı gelmektedir. Özellikle kadınların, aile saadetini temin etmek için daha anlayışlı olmaları gerektiğini vurgulamakta ve sorumluluk duygusuyla birlikte eşinin beklentilerini de göz ardı etmeden hayatını tanzim etmesini tavsiye etmektedir. Aksi takdirde, kadının erişilmesi imkânsız beklentileri, aile içi huzursuzluklara neden olabilecek ve aile birliği dağılabilecektir.

Atasözlerinde, aile birliğini zedeleyebilecek ve birliğin bozulmasına neden olabilecek sorumsuz davranışların eleştirildiğini görmekteyiz. Örneğin, “*Evli evinde, köylü köyünde gerek*” sözüyle evden uzaklaşmanın evli kişiler için hoş karşılanmayacağı ve evdeki huzurun sağlanmasının

⁶⁵ Bilgin, “Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri”, s. 587.

bunu gerektirdiği belirtilmektedir. “Aşımı, eşini, işini bil” atasözü de benzer şekilde, eşe gereken saygının gösterilmesini ve haklarının gözetilmesini istemektedir. Aile birliğini bozan etkenlerden biri de aldatmadır. Buna yönelik olarak “Her çiçek koklanmaz” denilerek, özellikle evlilikte sadakatin önemi vurgulanmıştır. Eş seçiminin ardından farklı beklentiler içinde olmak, ahlakın bozulmasına yol açacaktır. Bu atasözüyle özellikle cinsel ahlakın korunması gerektiği tavsiye edilmekte ve bireyler uyarılmaktadır.⁶⁶

Evlilik birliğinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi ve eşler arasındaki uyumun devamlılığı için gereken şartlardan biri de eşlerin birbirlerinin olumsuz yönlerinden ziyade olumlu özelliklerine odaklanmaları ve onu olduğu gibi kabullenmeye çalışmalarıdır. Uzmanlar, evliliğin ilerleyen zamanlarında, ilk dönemlerde yaşanan ve “aşk” olarak nitelendirilen duyguların yatıştığını, bundan sonra da eşler arasındaki farklılıkların gözler önüne serildiğini belirtir. Bu nedenle eşler “Hiçbir konuda anlayamadığım bir insanla ne diye evlendim ki?” diye düşünmeye başlar ve bu düşünce evliliğin sonlandırılmasına bile neden olabilir. İşte böylesi bir durumda akli ve duyguyu birleştiren bir sevgiyle çaba göstererek, enerjimizi kendimizin ve eşimizin yararına olacak şekilde odaklamamız önerilmektedir.⁶⁷ “Ayıpsız yâr arayan; yârsız kalır” ve “Gülü seven dikenine katlanır” atasözlerimiz de işte tam bu düşünceyi desteklemekte ve aile birliğini korumak adına, eşleri birbirlerinin olumsuz özellikleri üzerinde fazla düşünmemeye sevk etmektedir. Özellikle de bunlar değiştirilemeyecek ve ailenin düzeni adına ciddi sorunlara neden olmayacak türdence, daha hoşgörülü davranmak gerekmektedir. Bu bağlamda, “Gece yağar gündüz açar, yıl düzgünlüğü; erkek söyler kadın susar, ev düzgünlüğü” atasözü de, her ne kadar tek taraflı olarak alttan almayı önerse de, yine de aile birliği adına önemli bir ipucu sunmaktadır.

⁶⁶ Pala, *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*, s. 143.

⁶⁷ Gary Chapman, *Beş Sevgi Dili*, Çev: Selim Yeniçeri, Koridor Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 37-39.

Eşler arasındaki ilişkiyi canlı tutmak adına yapılması önerilenlerden biri, onu mutlu edebilecek davranışlarda bulunmaktır. Bu bağlamda “*Erkeğin kalbine giden yol midesinden geçer*” atasözü oldukça genel bir ipucu vermektedir. Buna göre, eşi tarafından kendisine değer verilip zaman ayrıldığını gören erkek, hem duygusal açıdan tatmin olacak hem de fizyolojik bir ihtiyacını giderecektir. Eğer eşler evlilik süresince birbirlerini mutlu edecek bu tür jestlerden kaçınmazlar ya da bunu bir yük olarak algılamazlarsa, evlilik birliğinin devamı daha kolay sağlanmış olacak, beraberinde huzur ortamı da oluşacaktır.

Evliliğin devamını sağlamak adına öne sürülen bütün şartların yanında unutulmaması gereken asıl nokta, tarafların her ikisinin de bu beraberliğin devamını istemeleri ve bunun için çaba göstermeleri gerektiğidir. “*Değirmen iyi taştan, iyilik iki baştan*” atasözünün de hatırlattığı bu gerçek, çiftlerin daima göz önünde bulundurması gereken ilkelerdendir. Gerek evlilik ilişkisini gerekse eşlerini değerlendiren taraflar, bu anlamda kendilerini de özeleştiriye tabi tutmaları gerektiğini unutmamalıdır.

İslam Dini açısından konuyu değerlendirdiğimizde de, eşlere hoşgörünün tavsiye edildiği görülmektedir. “Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”⁶⁸ ayetiyle, eşler arasındaki gerginliğe sebep olan şeyleri yeniden değerlendirmek ve olumlu beklentiler içinde olmak tavsiye edilmektedir. Yine de eşler bu süreci sağlıklı şekilde işletemeyecek bir ruh hali içindeyse, bu sefer Kur’an her iki aileden seçilecek adil kimselere arabuluculuk sorumluluğunu yüklemekte ve eğer iyi niyet içinde olunursa, Allah’ın yardımıyla sorunların çözüleceğini ifade etmektedir.⁶⁹ Hz. Peygamber de en son çare olarak başvurulabilecek boşanma-

⁶⁸ Nisa (4); 19.

⁶⁹ Nisa (4); 35.

nın, Allah'ın sevmediği helallerden olduğunu vurgulayarak insanları bu konuda titiz davranmaya davet etmektedir.⁷⁰

Sonuç

Atasözleri, tarih içinden süzülüp gelen tecrübelerin ürünü olarak oldukça değerli kaynaklardır. Onlardan faydalanmak, tutum ve davranışlarımızın doğrulabileceği muhtemel sonuçlar hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Bu amaçla, aile içindeki ilişkilerden bahseden atasözlerini derlediğimiz makalemizde, evliliğin önemi, soyaçekim, anne babanın yeri ve önemi, çocuğun eğitimi, kardeşler arası ilişkiler ve evlilik birliğinin devamlılığı adına önemli tavsiyeler ve uyarılar içeren atasözlerini değerlendirdik.

Atasözlerimizde evlilik tavsiye edilmekte ancak, bu karar verilirken tarafların göz önünde bulundurması gereken hususlar olduğu hatırlatılmaktadır. Örneğin, eşler arasındaki denkliğin gözetilmesi, yuva kurabilecek nitelikte bir eş tercih edilmesi, evlenme zamanının geciktirilmemesi ancak çok da acele kararlarla hatalı tercihlerde bulunulmaması, beklentilerin çok yüksek tutulmaması ve nihayetinde tevekkül tavsiye edilmektedir. Eş seçiminde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da, soyaçekim gerçeğinin göz ardı edilmemesidir. İnsanlar kalıtım yoluyla ailelerinden bazı davranış özelliklerini almakta ve bunlar bir karakter özelliği haline geldiğinde, değiştirilmesi oldukça zor olmaktadır. Bu nedenle, gerek eş seçiminde gerekse insanlar arası ilişkilerde asil bir soydan gelmiş olanların tercih edilmesi, atasözlerinin önemle üzerinde durduğu konulardandır. Ancak atalarımız, kalıtım dışında bireyin davranışlarına etki eden diğer faktörleri de göz ardı etmeyerek sadece soy özelliklerine bakarak önyargılı davranmanın, zaman zaman yanlış tutum ve davranışlara yönlendirebileceği gerçeğini de hatırlatmışlardır.

⁷⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Talak 3.

Aile içi ilişkilerde anne baba, çocukların yetişmesinde gösterdikleri maddi ve manevi fedakârlıklara dayalı olarak oldukça özel bir yere sahiptir. Ancak gerek atasözlerinin ortaya koyduğu tarihi tecrübe gerekse güncel araştırma sonuçları, ebeveynin evladından aynı ilgi ve özeni göremediğini bildirmektedir. Özellikle de annelerin gösterdiği özen, babanınkinden de fazla olmasına ve atasözlerinde genişçe yer bulmasına rağmen, dinimizin de bu konudaki hassasiyeti açıkça belirtilmişken, evlatların bu konuda yeterli hassasiyeti göstermediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Aile ilişkilerde anne babanın çocuk üzerinde hakkı olduğu kadar, çocukların da anne babaları üzerinde hakları vardır. Buna göre her anne baba çocuğuna değer vermeli, gösterdiği ilgi kadar değer göreceğini unutmamalı, çocukların eğitimi konusunda bazı ilkeleri göz ardı etmeden titizlikle söz ve davranışlarını şekillendirmelidir. Kardeşler arası ilişkilerde ise oluşabilecek kıskançlık duygularını göz ardı etmeden, adil bir şekilde çocuklarına muamele etmeli ve yaşanabilecek olumsuzluklara karşı tedbirini almalıdır. Her ne kadar kardeşlik, kan bağıyla bireyleri birbirine bağlayan önemli bir güç olsa da, bireylerin diğer aile ilişkilerini olumsuz etkileyebilecek düzeye de taşınmamalıdır.

Evlilik bağının kurulması kadar, kurulan yuvanın huzuru ve devamlılığı da oldukça önemlidir. Atalarımız bu konuya sıkça değinmiş, gerek kocanın gerekse kadının davranışlarında itidalli olmalarını, aşırı beklentiler içine girmemelerini, birbirlerinin olumlu özellikleri üzerine odaklanmalarını ve mutluluğu evin dışında aranmalarını tavsiye etmiştir.

Aile içi ilişkilere yönelik olarak söylenmiş her bir atasözü, eğitimsel açıdan oldukça faydalı ipuçları içermekte, daha yaygın bir şekilde ve bilinçli olarak eğitimsel faaliyetlerde kullanılmayı hak etmektedir. Bireyler kurdukları ya da kuracakları yuvaya ilişkin var olan bu tecrübelerden faydalanmalı, atasözlerimizde sıkça tekrarlanan uyarılar dikkate alınmalı ve aynı hatalar tekrar edilmemelidir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.
- _____, *Eğitimi Zor Çocukların Psikolojisi*, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2000.
- Akılloğlu, Kübra, Mustafa Karadepe, Uğur Seçil Binokay. "Deneyisel Modellerde Anne Yoksunluğunun Beyin ve Davranışlar Üzerine Etkisi", *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 2014; 23(2), ss. 257-271.
- Aksan, Doğan. *Türkçeye Yansıyan Türk Kültürü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2008.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt 1, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bahçeci, Zafer. "Kalıtım", *Genel Biyoloji*, Mustafa Yel, Zafer Bahçeci, Mehmet Yılmaz, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Balswick, Jack and Judith Balswick, "The Future of Religious Education of the Family," *Handbook of Family Religious Education*, ed. Blake J. Neff and Donald Ratcliff, Alabama: REP, 1995, ss. 257-276.
- Bilgin, Vejdi. "Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, ss. 565-588.
- Burt, Sandra and Linda Perus. *Rehber Anne-Babalar*, Çev. Fatma Can Akbaş, Hayat Yayınları, İstanbul, 2003.
- Chapman, Gary. *Beş Sevgi Dili*, Çev: Selim Yeniçeri, Koridor Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, Haz.: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, DİB Yayınları, <http://kuran.diyanet.gov.tr/meal.html>.
- Doğan, Ezgi. *Women's General Marital Adjustment and Relationship Style for Marital Adjustment in Relation to Dyadic Trust and Depression*, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014.
- D'Ohsson, M. De M. 18. *Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, Çev: Zerhan Yüksel, Kervan Kitapçılık, t.y.
- Dündar, Özge Z. "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri," *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak, Ankara: Ekinoks Yayınları, 2012, ss.39-64.
- Efe, Esin. *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.
- Güneş, Tohit. *Genel Biyoloji*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2008.
- Gürel, Ramazan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim (A.S.)*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013.
- Hökekleli, Hayati. "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İstanbul, 1993.
- İlmihal II (İslam ve Toplum)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum Algı İletişim*, Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- İstatistiklerle Kadın 2013*, TÜİK Haber Bülteni, Sayı: 16056, Mart 2014.

- Kılıçaslan, Ayşegül. *Aile Fonksiyonlarının ve Algılanan Farklılaşmış Anne-Baba Yaklaşımının Kardeş İlişkileri Üzerindeki Etkisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001.
- Köknel, Özcan. *Çatışan Değerlerimiz*, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.
- Kurt, İhsan. *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Mikro Basın Yayın Dağıtım, Konya, 1997.
- Kütübü Sitte ve Şerhi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Mir, Mustansir. "Kur'an'da İroni: Bir Yusuf Kısası İncelemesi", Çev: Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, Diyarbakır, 2007, ss. 189-205.
- Oraler, Güler. *Genetik*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1990.
- Özdal, Funda ve Neriman Aral. "Baba Yoksunu Olan ve Anne-Babası İle Yaşayan Çocukların Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2005, ss. 255-267.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*, Cilt: 11, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1978.
- _____, *Tarih Sohbetleri 1*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998.
- Pala, İskender. *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Pryor, Jan and Bryan Rodgers. *Değişen Ailelerde Çocuklar*, Çev. İbrahim Enis Köksaldı, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- 38 OMÜİFD Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- Senlet, Ece Tuncay. *Domestic Violence Against Women in Relations to Marital Adjustment and Psychological Well-Being, with the Effects of Attachment, Marital Coping, and Social Support*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması 2011*, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Ankara, 2011.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*, Çev. Esra Öztürk, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.
- Yapıcı, Şenay. "Türk Toplumunda Aile ve Eğitim İlişkisi", *Turkish Studies*, Volume: 5/4, 2010, ss. 1544-1570.
- Yaşlılara Sunulan Sosyal Hizmetlerin Değerlendirilmesi Özet Raporu*, Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü, 2006.
- Yavuzer, Haluk. "Yaygın Anne Baba Tutumları", *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*, Ed. Nuray Türkyılmaz Catic, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- Yiğen, Emel. *Zonguldak İl Merkezinde Yuvaaya Giden 3-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kardeş Kıskançlığının Değerlendirilmesi*, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak, 2005.
- Zulliger, Hans. *Çocukta Oyunla Tedavi*, Çev: Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.



HAYATIN ANLAM VE AMACI ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

CÜNEYD AYDIN*

MEVLÜT KAYA**

HÜSEYİN PEKER***

Meaning and Purpose of Life Scale: The Study of its Validity and Reliability

Abstract: Meaning is a concept that gives direction to human life and helps human to give answers to the events that he lives. In this sense, respect, is located in the event of a resource that makes people's lives consistent. The purpose of this study is to develop Meaning and Purpose of Life Scale, and it is developed to ensure the reliability and validity of the scale. To this end, Meaning and Purpose of Life Questionnaire developed applications are applied to people who randomly selected total of 516 people on December-2012, including 274 women and 242 men who live in Malatya, Samsun, Trabzon and Istanbul pro-

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü [cuneydiavare@mynet.com].

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.
[mkaya@omu.edu.tr].

*** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD.
[hpeker@omu.edu.tr].

vinces who have completed undergraduate education or continues undergraduate education.

Factor analysis for construct validity of the scale was made and it has been shown that principal component analysis of the material is collected in the factor loadings on the first factor. The scale consists of 17 items. In the end of the rotated factor analysis the scale items were collected in two factors. The correlation coefficients between the scores of the item and the total scale scores ($p < 0,01$) level was significant. The reliability, Test-retest reliability, Cronbach's alpha reliability, Test-part test and Control methods are used for the reliability of The Meaning and Purpose of Life Scale.

The test-retest reliability coefficient of the scale is 0,74; the test-retest reliability coefficient is 0,81; the Cronbach's alpha reliability coefficient is 0,91. According to these results, it is concluded that Meaning and Purpose of Life Scale is valid and reliable.

Key Words: Meaning, Purpose, Search Meaning, Meaning of Life, Meaning and Purpose of Life Scale.



40

OMÜİFD

Öz: Anlam, insanın yaşamına yön veren, yaşadığı olaylara kendince cevap vermesini sağlayan bir kavramdır. Bu bakımdan anlam, insanın hayatını tutarlı hale getiren bir kaynak durumunda yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği geliştirmek, geliştirilen bu ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini sağlamaktır. Bu amaçla, geliştirilen Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin uygulamaları, Malatya, Samsun, Trabzon ve İstanbul illerinde lisans öğrenimi gören ve lisans öğrenimini bitirmiş olan kişilerden tesadüf olarak seçilen 274 kadın ve 242 erkek olmak üzere toplam 516 kişi üzerinde Aralık-2012 tarihinde yapılmıştır.

Ölçeğin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmış ve maddelerin faktör yüklerinin temel bileşenler analizinde birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Ölçek, 17 maddeden oluşmuştur. Döndürülmüş faktör analizi sonucu ise ölçeğin maddeleri iki faktörde toplanmıştır. Ölçeğin toplam puanları ile madde puanları arasında bulunan korelasyon katsayıları ($p < 0,01$) düzeyinde önemli görülmüştür.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin güvenilirliği için, test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik kontrol yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0,74; test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0,91 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir olduğu kanısına varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Anlam, Amaç, Anlam Arayışı, Hayatın Anlamı, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği.

Giriş

Anlam kelimesine; ifade edilen, anlaşılan (şey); iç, ruh, biçim ve kalıp dışında kalan öz, cisimle ilgili olmayan hal; yalnızca işaretlerin değil, aynı zamanda nesnelerin ve olayların işaret ettiği şey karşılıkları verilmiştir.¹ Varoluşsal bir içerik olarak bakıldığında ise bu kavram, insanın yaşamına yön veren, yaşadığı olaylara kendince cevap vermesini sağlayan bir modeldir. Bu tür bir anlam, insanın hayatını tutarlı hale getiren bir kaynak konumundadır.² O halde anlam kavramı, öncelikle kişinin, belli bir amacının olmasıdır. Diğer bir deyişle anlam, bir hedefe yönelme veya bir hedefe yönelik davranışların oluşturduğu bütündür.³

Burada akla gelen sorulardan birisi şu olabilir: Acaba hayatın anlamı herkes için aynı mıdır? Bu soruya Kelmke hayatın anlamıyla ilgili yazdığı kitabında, “hayatın herkes için aynı içeriğe sahip bir anlamı olmadığı” şeklinde cevap vermektedir. Ona göre, eğer hayatın bir anlamı varsa bu insanların ona yükledikleridir, yoksa onun hazır olup donatıldığı bir şey değildir. Göka ise, bu fikrin hem doğru olabileceğini hem de olamayacağını ileri sürer ve doruluğunu bizim her birimizin hayata farklı anlam yüklediğimizle açıklarken; doğru olmadığını ise, herkesin hayata farklı anlam yüklemesinin onun bir anlamı olmadığı anlamına gelebileceğini, belki bizim bu anlamı bulamadığımız anlamına gelebileceğini ileri sürer.⁴

Anlam kavramıyla ilgili bir diğer nokta ise, onunla ilgili kanaatlerin, zaman ve ortam şartlarına göre değişebilmesidir. Bu bakımdan bir insa-

¹ Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Fourth Edition, Boston 1992, s. 101-137'den aktaran İhsan Çapcıoğlu ve Tuğrul Yürük, “Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği”, *BİDER*, t.y., s. 22.

² Âdem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2005, sayı: 3 (9), s. 7.

³ Lokman Çilingir, “Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?”, *Düşünen Siyaset*, 2003, sayı 18, s. 2.

⁴ Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, ss. 108–109.

nın sahip olabileceği değişmez ve mutlak bir anlam yoktur.⁵ Ayrıca anlam, zihinsel olmaktan çok varoluşsal bir alana yöneliktir. Burada varoluşsal alandan kasıt, bir bütün olarak ruhsal yapıya işaret etmektir.⁶ Anlam kavramının binlerce renginin olması, herkesin kendi rengiyle hayatı anlamlandırması, söz konusu kavramın bir başka özelliğinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda denebilir ki, yeryüzünde ne kadar insan yaşıyorsa yaşamın anlamına ilişkin o kadar çok görüş vardır.⁷ Örneğin birisi hayatın anlamını, zayıf ve savunmasız olanlara sevgiyle yaklaşmakta ve onların bakımını üstlenmekte bulurken; bir başkası tam aksine, zayıf ve kimsesizleri zorbalık ederek sindirmekte bulabilir.⁸ Bunlarla birlikte, bireylerin hayatındaki anlam kaynağının ne olduğu konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu konu üzerinde fikir yürütenlerden bazılarına göre hayata biz anlam yüklerken (varoluşçular), bazılarına göre ise (Tanrı'ya ya da evrenin dışındaki zeki bir güce inananlar), hayatın yerleşik bir anlamı vardır.⁹

42

OMÜİFD

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere anlam kavramı muhtevası bakımından tek yönlü ve değişmez bir yapıdan ibaret değildir. İnsanlar ortaya çıkan yeni durumları, onlarla etkileşimde buldukları, başkalarıyla ilişkilendirdikleri veya geçmiş yaşantıları ışığında değerlendirdikleri için anlamlı bulurlar. Keşfettikleri anlam, kendi bakış açılarının bir ürünüdür.¹⁰

⁵ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, ss. 32–33.

⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 22.

⁷ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev.: Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1998, s. 8.

⁸ Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev.: Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 44, 14.

⁹ J. Runzo & N. M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev.: G. Varım, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 96, 103'ten aktaran Saffet Kartopu, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Adana 2006, ss. 8–9.

¹⁰ Oğuz Öcal, "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat", *TÜBAR*, 2010, sayı: XXVIII, s. 315.

Öte yandan, hayatta bir anlam arama bazen hayatın amacı şeklinde anlaşılmıştır. İkisi birbirinden farklı olmasına rağmen (ki birisi anlama ve tutarlılığa, diğeri ise hedefe ve niyete işaret eder) zaman zaman aynı anlamda kullanılmaktadırlar.¹¹ Bu bağlamda Göka, anlam ve amaç kavramlarının birbirlerine yakın olmasına karşın aslında farklı anlamlar içerdiklerini ileri sürer. Amaç, bir hedefi ifade ederken, anlam ise deneyime ve yoruma tabidir. O, bu düşüncesini şu örnekle açıklamaya çalışır: “Fransa’da bir lokantadasınız ve dili bilmiyorsunuz. Bu durumda menünün sizin için bir anlamı yoktur ama hala amacı aynıdır. Diyelim ki, dili biliyorsunuz bu sefer de listenin sizin için bir anlamı vardır ama fiyatlar o kadar yüksek ki sizi amacınıza ulaştırmaz”.¹²

Anlaşılabacağı üzere amaç kavramı, niyet ve hedefe göndermede bulunmaktadır. Bir şeyin amacı, o şeyin rolü ve işlevi ile ilgilidir. Bununla birlikte günlük kullanımda yaşamın “amacı” ve “anlamı” birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹³ Buna göre, yaşam amacı olan insanların yaşama daha sıkı bağlandıkları ve zorluklarla daha iyi baş edebildikleri, çıkan sorunlara çözüm yolları bulabildikleri ve biyolojik olarak da daha uzun süre varlıklarını sürdürebildikleri gözlenebilir.¹⁴ Bu bağlamda, varoluşun anlamını anlama çabaları, amaçlara ulaşmaya kadar devam eder ve amacına ulaşan insanın da hayatı anlamlıdır denebilir. Her ne kadar günlük yaşamda anlam ve amaç kavramı birbirlerinin yerine kullanılıyor olsa da, aslında bu iki kavram özü itibarıyla farklıdır. Aralarındaki yakın ilişki onların aynı anlamı taşıması gerektiğini göstermemelidir.

¹¹ Âdem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2005, sayı: 3 (9), s. 10.

¹² Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?*, s. 133.

¹³ Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, Kabalıcı Yayınevi, Ankara 2001, s. 662; Nur Demirtaş, *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 13.

¹⁴ Berent Burcu Aydın, *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doymumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya 2011, s. 1.

Anlam kavramıyla yakın ilgisi olan bir diğer kavram ise, “anlam arayışı” kavramıdır. Anlam arayışı, insanın bütün arayışlarını ve varlığı anlama gayretlerini ifade etmektedir. Bu arayış, insandaki temel güdülerden birisidir ve sadece yine insanın kendisi tarafından bulunabilmesi yönüyle de eşsizdir.¹⁵ Özellikle yüzyılımızda hayati bir ihtiyaç olarak belirmesi ve gittikçe güç kazanmasının en önemli sebebi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki hızlı ilerlemelere ve köklü değişimlere karşın, çözümlenmemiş “varoluşsal engellenme”nin güç kazanarak “varoluşsal boşluğa” dönüşmesidir. Anlam arayışının büyük önem arz ettiği Logoterapik düşünce sistemine göre insan, hayatını değerli kılabilecek özlere ulaşabilmek için mücadele etmek zorundadır. İşte bu da, insanın anlam arayışınıdır ve bu arayışın en önemli özelliği, evrensel bir karaktere sahip olmasıdır. Çünkü anlam arzusu, insanda doğuştan var olan ayırıcı özelliklerden birisidir. Bu bakımdan Bahadır, yapılan araştırmaların anlam arayışının sadece basit içgüdüsel hastalıklardan değil, her yönüyle sağlıklı insanlar için de gündeme geldiğini söylemektedir. İnsan, ruhunda tatmin bekleyen boşluğu ancak bir hedefe, bir amaca sarılmakla doldurabilir.¹⁶

Anlam kavramında olduğu gibi, anlam arayışı kavramı da, muhteva ve yöneliş boyutları açısından öznel bir tabiata sahiptir. Çünkü kişisel ve ruhsal yapılanmada önemli bir yere sahip olan algılama süreci, daha önce kazanılan değer ve tecrübelerle bağlıdır.¹⁷ Algılama sürecinin yapısı gereği her insanın, kendine ve yaşadığı hayata yüklediği birbiriyle örtüşmeyen, kendine özel bir anlamlandırma tarzı vardır. Bu nedenle insan sayısı kadar “anlam” arayışının varlığından söz edilebilir. Arayışın türünü ise, ihtiyaçlar, ilgiler ve arzular belirler. Sonuç olarak denebilir ki anlam arayışı kavramının özü, hayatın anlamı nedir sorusuna cevap aramaktır ve bu bir tutarlılık arayışını ifade eder. Bir insanın hayatının yalnızca, onu yaşayan insanın önemsiz bulmadığı ve ulaşılabilir olduğunu düşündüğü bazı amaçlar içermesi, bu amaçların gerçek bir değerinin olması, bu

¹⁵ Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, s. 8.

¹⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, ss. 31, 28–29.

¹⁷ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 118–119.

amaçlara ulaşmaya yönelik şevkle yerine getirilen eylemler de içermesi halinde gerçek bir anlamı olduğu düşünülebilir.¹⁸

Yöntem

İşte bu çalışmada, bireylerin hayatlarındaki anlam veya hayatı anlamlandırma düzeylerini ölçmek amacıyla geliştirilen “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği”nin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış ve elde edilen sonuçlar verilmiştir. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin uygulamaları, Malatya, Samsun, Trabzon ve İstanbul illerinde lisans öğrenimi gören ve lisans öğrenimini bitirmiş olan kişilerden tesadüfî olarak seçilen 274 kadın ve 242 erkek olmak üzere toplam 516 kişi üzerinde Aralık–2012 tarihinde yapılmıştır.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin Geliştirilmesi

Öncelikle bu ölçek; kişinin, kendi yaşamındaki anlam düzeyini belirlemek ve bunu ifade etme tarzlarını ölçmek için araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin geliştirilmesi sürecinde, önce konu ile ilgili yurtiçi ve yurtdışı literatür incelenmiştir. Buna göre ölçekteki (madde–7) *Değerlerim ve inançlarım doğrultusunda hareket etmeye çalışırım*, Skrabski ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmadan¹⁹; (madde–4) *Çoğu zaman anlamsız ve boş bir hayata sahip olduğumu düşünürüm*, Beni hayata bağlayan pek bir amacım yoktur, Morgan ve Farsides tarafından yapılan çalışmadan²⁰; (madde–11, 12) *Hayatımda her zaman bir anlam ve yaşamak için bir neden bulurum. Umut ve heyecanla geleceğe bakarım*, DeWitz’in çalışmasından²¹; (madde–6, 17) *Hayatta arzuladığım amaçlarıma ulaşmada başarılıyım, Hala yapmak ve başarmak istediğim şeyler vardır*, Reker

¹⁸ Kartopu, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, s. 9.

¹⁹ Árpád Skrabski vd., “Life Meaning: An Important Correlate of Health in the Hungarian Population”, *International Journal of Behavioral Medicine*, 2005, cilt: 12, sayı: 2, s. 83.

²⁰ Jessica Morgan & Tom Farsides, “Measuring Meaning in Life”, *Happiness Stud*, 2009, sayı: 10, s. 211.

²¹ S. Joseph DeWitz, *Exploring The Relationship Between Self-Efficacy Beliefs and Purpose In Life*, Doktora Tezi, The Ohio State University, 2004, s. 60.

ile Francis ve Hills'ın çalışmalarından²²; (madde-14) *Beni hayata bağlayan pek bir amacım yoktur*, Steger ve Frazier'ın çalışmasından²³; (madde-12) *Umut ve heyecanla geleceğe bakarım*, Beck ve arkadaşlarının çalışmasından²⁴; (madde-8) *Ruhsal bir boşluk içerisindeyim ve hayattan tat alamıyorum*, Längle ve arkadaşlarının çalışmasından²⁵; (madde-1, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17) *Hayatın mutlaka bir anlam ve amacı vardır, Hayatı arkadaşlarımla paylaşmaktan çok hoşlanırım, Çoğu zaman anlamsız ve boş bir hayata sahip olduğumu düşünürüm, Hayatta arzuladığım amaçlarıma ulaşmada başarılıyım, Ruhsal bir boşluk içerisindeyim ve hayattan tat alamıyorum, Yaşadığım sıkıntılara rağmen zorluklarla mücadele etmekten vazgeçmiyorum, Çoğu zaman her şeye karşı bıkkınlık duyuyorum, Hayatımda her zaman bir anlam ve yaşamak için bir neden bulurum, Yaşadığım dünyada iyiye ve güzele dair pek bir şey bulamıyorum, Beni hayata bağlayan pek bir amacım yoktur, Geleceğimi pek parlak göremiyorum, umutsuzum, Hala yapmak ve başarmak istediğim şeyler vardır*, Abdülkerim Bahadır'ın doktora tezinden²⁶ ya aynen ya da aynı anlama gelecek şekilde yeniden ifade edilerek alınmıştır. Bu maddelerin bazıları, farklı çalışmalardan alınmakla birlikte aynı ya da benzer anlamı ifade etmektedirler. Ölçeğin diğer maddeleri (2, 5) *Faydalı bir şeyler üretmekten çok hoşlanırım, Yapmaktan zevk aldığım pek çok uğraşım vardır*, araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. İnceleme sonucunda, araştırmacılar tarafından anlamlı bir yaşamın göstergesi olan ve konu alanını kapsayıcı nitelikte yeni ölçek

46

OMÜİFD

²² Gary T. Reker, "Meaning in Life of Young, Middle-aged, and Older Adults: Factorial Validity, Age, and Gender Invariance of the Personal Meaning Index (PMI)", *Personality and Individual Differences*, 2005, sayı: 38, ss. 77-79; Leslie J. Francis & Peter R. Hills, "The Development of the Meaning in Life Index (MILI) and its Relationship with Personality and Religious Behaviours and Beliefs among UK Undergraduate Students", *Mental Health, Religion & Culture*, 2008, cilt: 11, sayı: 2, s. 214.

²³ Michael F. Steger & Patricia Frazier, "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life", *Journal of Counseling Psychology*, 2006, cilt: 53, sayı: 1, s. 93.

²⁴ Aaron T. Beck vd., "The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1974, cilt: 42, sayı: 6, s. 862.

²⁵ A. Längle vd., "The Existence Scale", *European Psychotherapy*, 2003, cilt: 4, sayı: 1, ss. 170-172.

²⁶ Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999, ss. 258-266.

maddeleri listelenmiştir. Böylece, 28 maddeden oluşan ölçeğin madde havuzu elde edilmiştir. Madde havuzunu oluşturan her bir maddenin, bireylerin hayatlarındaki anlam düzeylerini ölçüp ölçemeyeceği konusunda madde geçerliklerini belirlemek amacıyla, bu alanda uzman olan Ondokuz Mayıs Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinden toplam 4 öğretim üyesinin ayrı ayrı görüşleri alınmıştır. Maddelerin, ölçeğin içeriğine uygun olduğu uzmanlar tarafından ifade edilmiş ve gerekli düzeltmeler yapılarak ön uygulama için 28 maddeyi içeren “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği”nin taslak metni oluşturulmuştur.

Taslak olarak hazırlanan bu ölçek metni öğrenci, esnaf ve memurlardan oluşan 100 kişilik bir örneklem grubuna uygulanarak faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi sonucu, maddelerin yer aldıkları faktörlerde yük değerlerinin yüksek olması, o maddelerin birlikte bir kavramı (yapı-yı-faktörü) ölçtüğü anlamına gelmektedir. Faktör yük değerlerinin alt sınırı 0,30’a kadar indirilebilir.²⁷ Ölçeğin uygulama verileri üzerinde yapılan faktör analizinden sonra, taslak halindeki 28 maddeli Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nin birinci boyuttaki 0,30’dan düşük faktör yüklerine sahip 11 maddesi (1-*Hayattaki amacım, her istediğimi alabilecek ve her istediğimi yapabilecek kadar zengin olmaktır*, 2-*İntihar etmeyi asla bir seçenek olarak düşünmem*, 3-*Bugüne kadar hayatıma üzülüyorum ve kendime kızıyorum*, 4-*Mesleğimden memnunum, beni yeterince tatmin ediyor*, 5-*İlgi, sevgi, fedakârlık vb. duygular benim için pek bir anlam ifade etmiyor*, 6-*Davranışlarımı dünyanın geçici olduğunu ve ölüm sonrası hayatın da var olduğunu düşünerek düzenlemeye çalışıyorum*, 7-*Hayatta yapılabilecek en iyi şey, eğlence fırsatlarını kaçırmamaktır*, 8-*Zaman zaman dua eder ve inancımınla ilgili pratikleri yerine getirmeye çalışırım*, 9-*Ölüm sonrası hayatla ilgili hazırlıklı değilim ve korkuyorum*, 10-*Sadece isteklerimi ve arzularımı karşılayan şeyler benim için anlamlıdır*, 11-*Şu ana kadarki hayatımdan tam anlamıyla hoşnudum*) ölçek formundan

²⁷ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2011, s. 124.

çıkarılmıştır. Nihai olarak, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği 17 maddeden oluşmuştur.

Likert tarzında hazırlanan ve sıklık derecesine göre, kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum şıklarından birini işaretlemek suretiyle cevaplandırılan Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği, (11) olumlu ve (6) olumsuz ifadeleri içeren toplam (17) maddeden oluşmaktadır. Olumlu ifadeler için işaretlenen seçenekler sırasıyla, *kesinlikle katılıyorum* (5), *katılıyorum* (4), *kararsızım* (3), *katılmıyorum* (2) ve *kesinlikle katılmıyorum* (1) şeklinde puanlanarak değerlendirilirken; olumsuz ifadeler için işaretlenen seçenekler *kesinlikle katılıyorum* (1), *katılıyorum* (2), *kararsızım* (3), *katılmıyorum* (4) ve *kesinlikle katılmıyorum* (5) şeklinde tersten puanlanarak değerlendirilmektedir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan ($17 \times 1 = 17$), en yüksek puan ise ($17 \times 5 = 85$)'tir. Yüksek puan, bireylerin hayatındaki yüksek anlam düzeyini, düşük puan ise düşük anlam düzeyini ifade etmektedir. , Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin uygulandığı 516 kişinin anlam düzeyi puan ortalaması ($X=69,43$) ve standart sapması ($S=11,55$) olarak bulunmuştur.

48

OMÜİFD

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Geçerliği

Geçerlik, bir ölçme aracının ölçmeyi amaçladığı özelliği, herhangi bir başka özellikle karıştırmadan doğru olarak ölçebilme derecesi ve geliştirilmiş bulunduğu konuda amaca hizmet etmesidir.²⁸ Bireyin ölçülmek istenen herhangi bir özelliğini doğru olarak ölçebilmesi, bir ölçeğin geçerliğinin göstergesidir. Bir ölçeğin geçerliğini kontrol etmede ve sağlamada değişik teknikler kullanılmaktadır. Bu çalışmada Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin geçerliğini sağlama ve kontrol etmede uzman görüşü ve faktör analizi yöntemleri kullanılmıştır.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin geçerliğini sağlamak için, önce uzman görüşlerine ve daha sonra istatistiksel çalışmalara başvurulmuş-

²⁸ Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Has-soy Matbaası, Ankara 1984, s. 42.

tur. Uzman görüşlerinin çoğunluğuna göre uygun olan maddeler ölçeğe alınmıştır. Sonraki aşamada ise, uygulanan ölçeğin verileri üzerinde faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin, 516 kişiye uygulanması sonucunda, KMO değeri 0,93 olarak ($p < 0,01$) düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Bu sonuç, bu çalışmadaki veriler için faktör analizinin yapılabileceğini göstermektedir. Birinci faktör toplam varyansın % 44,46'sını ve ikinci faktör % 10,81'ini açıklamaktadır. İki faktör toplam varyansın % 55,27'sini açıklamaktadır. Birinci faktörün öz değeri (eigenvalue) 7,55 ve ikinci faktörünki ise, 1,83 olarak bulunmuştur.

Ayrıca, ölçeğin toplam puan ile madde puanları arasında korelasyon katsayısı (r) hesaplanarak madde analizi yapılmıştır. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği üzerinde yapılan faktör analizi sonucu bulunan ölçek maddelerinin döndürülmemiş birinci faktör yükleri ile madde analizi sonucu bulunan madde-toplam puan korelasyon katsayıları (r) Tablo 1'de; döndürülmüş faktör yükleri ise Tablo 2'de belirtilmiştir.

Tablo 1. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Faktör ve Madde Analizi Sonuçları

Madde No	Döndürülmemiş 1. Faktör Yüğü	Madde-Top.Puan Korelasyonu (r)
1	0,72	0,69
2	0,69	0,66
3	0,57	0,56
4	0,51	0,57
5	0,70	0,69
6	0,65	0,64
7	0,71	0,68
8	0,59	0,64
9	0,65	0,63
10	0,40	0,47
11	0,80	0,77
12	0,78	0,76
13	0,63	0,66
14	0,68	0,69
15	0,71	0,68
16	0,68	0,70
17	0,68	0,65

Tablo 2. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Döndürülmüş (Varimax) Faktör Analizi Sonuçları

Madde No (Anket formuna göre)	Faktör No ve Faktör Yükleri	
	1. Faktör	2. Faktör
1. Anlam ve amaca sahip olmak	0,79	
7. Değer ve inançlara göre davranmak	0,77	
2. Üretmek	0,77	
11. Hayata anlam yüklemek	0,77	
15. Sıkıntılarla başa çıkmak	0,71	
17. Başarma isteği	0,67	
12. Umut	0,66	
9. Mücadele	0,63	
3. Paylaşmak	0,62	
5. Hobilere sahip olmak	0,62	
6. Hedefe ulaşmak	0,57	
8. Anlamsızlık duygusu		0,77
4. Anlamsız hayat		0,75
10. Bıkkınlık hissi		0,75
13. Kötümserlik		0,66
16. Umutsuzluk duygusu		0,64
14. Amaç yoksunluğu		0,54

Faktör analizi sonucunda maddelerin döndürülmemiş birinci faktör yüklerinin 0,40 ile 0,80 arasında, madde analizi sonucunda ise madde-toplam puan korelasyon katsayılarının (r) 0,47 ile 0,77 arasında değiştiği görülmüştür. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği maddelerinin faktör yüklerinin birinci faktörde toplanması ve madde analizi sonucu korelasyon katsayılarının ($p < 0,01$) düzeyinde önemli bulunması, ölçek maddelerinin yapı geçerliğine sahip olduğunun birer göstergesidir.

Döndürülmüş temel bileşenler faktör analizi sonucunda ölçek maddeleri iki faktörde (alt boyutta) toplanmıştır. Buna göre; *Faktör 1*, hayatta bir anlam ve amaca sahip olma, üretmek, hayata anlam yüklemek, umut-

lu olmak, mücadele etmek ve hedeflerine ulaşmak gibi insan hayatını anlamlı hale getirebilecek maddeleri içerdiğinden *Hayatın Anlam ve Amacı* olarak isimlendirilmiştir.

Faktör II, anlamsızlık duygusu, anlamsız bir hayat, bıkkınlık hissi, kötümserlik, umutsuzluk duygusu ve amaç yoksunluğu gibi insan yaşamını anlamsız hale getirebilecek veya ona varoluşsal bir boşluk yaşatabilecek maddeleri içerdiğinden *Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu* olarak isimlendirilmiştir.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin geçerliğini sağlamak için başvurulan uzman görüşleri, faktör ve madde analizi sonucunda elde edilen veriler, ölçeğin iki alt boyuta sahip geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Güvenirliği

51

OMÜİFD

Güvenirlik, ölçme sonuçlarının tesadüfi hatalardan arınlık derecesidir.²⁹ Duyarlı ve tutarlı ölçmeler yapabilen ölçme araçları güvenilir ölçeklerdir. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin güvenilir olup olmadığına test-yarı test, test-tekrar test ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayıları bulunarak bakılmıştır. Araştırma örneklemini oluşturan 516 kişiye uygulanan Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,91 ve 35 kişilik bir örneklem grubu üzerinde yapılan test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0,74 olarak bulunmuştur. Elde edilen güvenilirlik katsayılarının yüksek bulunması, ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğunun göstergesi sayılabilir.

Sonuç

Bu çalışmada, bireylerin yaşamlarındaki anlam düzeylerini belirlemeye yönelik 17 maddeden oluşan Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği geliştiril-

²⁹ M. Fuat Turgut, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları*, Saydam Matbaacılık, Ankara 1984, s. 31.

miştir. Ölçeğin geçerlik çalışmasında uzman görüşleri ve faktör analizi teknikleri kullanılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucu, döndürülmemiş temel bileşenler faktör analizine göre madde yüklerinin 0,40 ile 0,80 arasında olmak üzere birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Madde-toplam puan korelasyon katsayıları ise 0,47 ile 0,77 arasında ($p < 0,01$) düzeyinde önemli bulunmuştur. Ayrıca döndürülmüş temel bileşenler faktör analizi sonucunda ölçek maddeleri iki faktörde (alt boyutta) toplanmıştır. Bu alt boyutlar şu şekilde isimlendirilmiştir: 1-*Hayatın Anlam ve Amacı*, 2- *Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu*. Geçerlikle ilgili bulunan bu sonuçlara göre, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin geçerli bir ölçek olduğu kanısına ulaşılmıştır.

Ölçeğin güvenilirlik çalışmasında iç tutarlılık, test-yarı test ve test-tekrar test yöntemleri kullanılmıştır. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin bütününe ilişkin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) 0,91; test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0,74 ($p < 0,01$) olarak bulunmuştur. Bulunan bu güvenilirlik katsayıları, Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin güvenilirliği için yeterli sayılabilecek düzeyde olduğunu göstermektedir. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin, bireylerin hayattaki anlam düzeylerini belirlemede kullanılabilecek yeterlikte psikometrik özelliklere sahip geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği, başta sosyal bilimler olmak üzere din psikolojisi ile ilgili yapılacak araştırmalarda geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabilir niteliktedir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. (çev.: Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul 1998.
- Akıncı, Âdem. "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", *Değerler Eğitimi Dergisi*. Sayı: 3 (9), Yıl: 2005, ss. 7-24.
- Aydın, Berent Burcu. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*,

- Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya 2011.
- Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999.
- _____, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Beck, Aaron T. vd. "The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. Cilt: 42, Sayı: 6, Yıl: 1974, ss. 861–865.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2011.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Çapcıoğlu, İhsan & Yürük, Tuğrul. "Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği", *BİDDER*. t.y., ss. 21–31.
- Çilingir, Lokman. "Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?", *Düşünen Siyaset*. Sayı: 18, Yıl: 2003, ss. 1–6.
- Demirbaş, Nur. *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- DeWitz, S. Joseph. M. A., *Exploring The Relationship Between Self-Efficacy Beliefs and Purpose in Life*, Doktora Tezi, The Ohio State University, 2004.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Alamı*. (çev.: Kutlu Tunca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Francis, Leslie J. & Hills, Peter R. "The Development of the Meaning in Life Index (MILI) and Its Relationship with Personality and Religious Behaviours and Beliefs among UK Undergraduate Students", *Mental Health, Religion & Culture*. Cilt:11, Sayı: 2, Yıl: 2008, ss. 211–220.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?* Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- Kartopu, Saffet. *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Längle, A. vd. "The Existence Scale", *European Psychotherapy*. Cilt: 4, Sayı: 1, Yıl: 2003, ss.157–173.
- Morgan Jessica & Farsides, Tom. "Measuring Meaning in Life", *Happiness Stud*, Sayı: 10, Yıl: 2009, ss. 197–214.
- Öcal, Oğuz. "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat", *TÜBAR*. Sayı: XXVIII, Yıl: 2010, ss. 313–324.
- Reker, Gary T. "Meaning in Life of Young, Middle-aged, and Older Adults: Factorial Validity, Age, and Gender Invariance of the Personal Meaning Index (PMI)", *Personality and Individual Differences*. Sayı: 38, Yıl: 2005, ss. 71–85.
- Skrabski, Árpád vd. "Life Meaning: An Important Correlate of Health in the Hungarian Population", *International Journal of Behavioral Medicine*. Cilt: 12, Sayı: 2, Yıl: 2005, ss. 78–85.

- Steger, Michael F. & Frazier, Patricia. "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life", *Journal of Counseling Psychology*. Cilt: 53, Sayı: 1, Yıl: 2006, ss. 80-93.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Has-soy Matbaası, Ankara 1984.
- Turgut, M. Fuat. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları*. Saydam Matbaacılık, Ankara 1984.
- Yalom, Irvin D. *Varoloşçu Psikoterapi*, Kabalcı Yayınevi, Ankara 2001.

EK-I: HAYATIN ANLAM VE AMACI ÖLÇEĞİ

YÖNERGE: Lütfen aşağıda ifade edilen yargı seçeneklerine katılım düzeylerinden sizin için <u>en uygun</u> olan seçeneği, altındaki kutucuğa (X) işareti koyarak belirtiniz.		1. Kesinlikle Katılmıyorum	2. Katılmıyorum	3. Karasızım	4. Katlıyorum	5. Kesinlikle Katlıyorum
1	Hayatın mutlaka bir anlam ve amacı vardır.					
2	Faydalı bir şeyler üretmekten çok hoşlanırım.					
3	Hayatı arkadaşlarımla paylaşmaktan çok hoşlanırım.					
4	Çoğu zaman anlamsız ve boş bir hayata sahip olduğumu düşünürüm.					
5	Yapmaktan zevk aldığım pek çok uğraşım vardır.					
6	Hayatta arzuladığım amaçlarıma ulaşmada başarılıyım.					
7	Değerlerim ve inançlarım doğrultusunda hareket etmeye çalışırım.					
8	Ruhsal bir boşluk içerisindeyim ve hayattan tat alamıyorum.					
9	Yaşadığım sıkıntılara rağmen zorluklarla mücadele etmekten vazgeçmiyorum.					
10	Çoğu zaman her şeye karşı bıkkınlık duyuyorum.					
11	Hayatımda her zaman bir anlam ve yaşamak için bir neden bulurum.					
12	Umut ve heyecanla geleceğe bakarım.					
13	Yaşadığım dünyada iyiye ve güzele dair pek bir şey bulamıyorum.					
14	Beni hayata bağlayan pek bir amacım yoktur.					
15	Hayatın sıkıntılarına karşı mücadele etmenin yaşamıma anlam kattığını düşünüyorum.					
16	Geleceğimi pek parlak göremiyorum, umutsuzum.					
17	Hala yapmak ve başarmak istediğim şeyler vardır.					

55

OMÜİFD

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KADINLARIN EL SANATLARINA İLGİSİ

METİN YILMAZ*
TUĞBA VELİOĞLU**

Women's Interesting to Handicrafts in the period of Prophet Mohammed

Abstract: This research investigated the women's interesting to handicraft and skills in the period of prophet Mohammed. During this period, when undeveloped mass production and industrial fabric, satisfying of the essential needs like cloths and home textiles materialized by woman's like today. In addition to this they was also deal with alternative crafts like stitch, painting, spear made which needs handicraft skills. All of this efforts contributed to esthetic and financial development of Islamic civilization in formation stage.

Key Words: The Prophet Muhammed, woman, handicrafts, woven, leather.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD
[tahaeymen@hotmail.com]

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
[tugba.velioglu@hotmail.com]

Öz: Bu araştırmada Hz. Peygamber döneminde kadınların el sanatlarına olan ilgisi ve yetenekleri incelenmiştir. Seri üretim ve sanayinin gelişmediği bu dönemde kumaş, ev tekstili, kıyafet, gibi zaruri ihtiyaçların karşılanması bu gün olduğu gibi ağırlıklı olarak kadınlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, ince el becerisi isteyen dikiş, resim, mızrak yapımı gibi alternatif el sanatlarıyla da ilgilenmişlerdir. Bütün bu gayretler İslam medeniyetinin teşekkülü aşamasında maddi olduğu kadar, estetik kalkınmaya da katkı sunmuştur.

Anahtar Sözcükler: Hz. Peygamber, kadın, el sanatları, dokuma, deri.



Giriş

El sanatları kişinin kendi elleriyle üretimde bulunduğu hobi ve faaliyetleri kapsayan bir sanat dalıdır. İşleme, süsleme gibi daha çok el emeği ile yapılan ve incelikle işlenen eserler el sanatı olarak isimlendirilmektedir.

El sanatlarının ıstılahi anlamına gelince: “Göz nurunun, ince zevkin, uzun sabrın, gönüllerde yatan düşüncelerin, sanat olarak ortaya dökülmesidir.”¹

Anadolu’da kadınların maharetli elleriyle işledikleri “El emeği, göz nuru” ürünler daha sonra sanayinin gelişmesi ve üretimin fabrikalaştırılması nedeniyle bitme noktasına gelmiştir. Lakin turistik gezilerde el işi ürünlerin tarihi geçmişine olan ilgi ve günümüzde dünyanın her yerinde “DIY (Do it Yourself) Project” olarak bilinen “Kendin Yap” akımı, kadınların el işi ve ev yapımı ürünlere olan merakını yeniden artırmıştır.

Yün eğirme, kıyafet ve halı dokuma geçmişten günümüze kadar kadınlar tarafından gerçekleştirilen birer el işidir. Erkekler daha ağır ve güç gerektiren işlerle uğraşırken, kadınlar sabır ve el mahareti gerektiren işlerle daha çok meşgul olmuşlardır. Nitekim temizlik işleri, yemek yapımı, çocuk bakımı, vb. nedeniyle evde daha çok vakit geçiren kadın, kendisine sınırlı olarak kalan boş vakitlerini de yine ev içerisinde el sanatlarıyla değerlendirmiştir. Hatta bazı kadınlar el işi ürünlerinden ev bütçe-

¹ <http://elsanatlari.nedir.com/#ixzz3XmstQKJe>

sine katkıda bulunmuşlardır. Bu araştırmamızda, Hz. Peygamber döneminde kadınların el sanatlarına olan ilgisini, dönemin el sanatlarında maharetli kadınlarını ve işledikleri ürünlerini ele alacağız.

El Sanatları

Hız. Peygamber döneminde el sanatları kadınlar arasında ihtiyaca dayalı olarak icra edilmekteydi. Üretimin insan gücüne dayalı olduğunu düşünürsek, ince iş ve zaman isteyen el işi ürünlerin ev kadınları tarafından yapıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Toplumsal ve kültürel yapıya bağlı “toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü”² de bu durumu doğrular niteliktedir.

Elbise dikimi, söküklerin onarılması, ev eşyalarının ve çeyizlerin hazırlanması, vb. faaliyetler el becerisi ve incelikle hazırlanan ürünlerdir. Ayrıca bu ürünler her evde kadının hem maharetini göstermekte, hem de ona ev işinde kolaylık sağlamaktaydı. Nitekim bu dönemin becerikli olan kadınlarına “sananu’l-yedeyn”³ denilmekte, bu gibi kadınlar evlilikte tercih edilmekteydi.⁴

Hem ihtiyaca dayalı üretim yapmak, hem de zamanı faydalı kullanmak için kadınlar arasında yaygın olarak yapılan el sanatlarını tek tek başlıklar altında incelemek faydalı olacaktır.

Yün Eğirme ve Dokumacılık

Kadınlar arasında icra edilen en karakteristik el sanatı, yün eğirme ve dokumacılıktır. İbn Abbas’ın “Havvâ da bütün kadınlar gibi yün eğirir, dokur, hamur yoğurur ve ekmek yapardı.”⁵ şeklindeki ifadesinden Hz.

² Caroline Taborga ve BerylLeach , “Cins/ Toplumsal Cinsiyet”, *Cins Bakışı Sözlüğü*, çev. Ertuğrul Kürkçü, İstanbul, 2000

³ El becerilerinde yetenekli anlamında kullanılmaktadır.

⁴ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdadî, *Hizmetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisani'l-Arab*, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire, 1983, c. I, s. 283-284; Rıza Savaş, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul, 1996, s. 77.

⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, İstanbul, 1991, c. I, s. 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut, 1415, c. I, s. 45.

Havvâ'dan itibaren eski ve ortaçağlar boyunca yün eğirmenin çoğunlukla kadınlar tarafından gerçekleştirilen bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Hatta yün eğirmenin kadınlara ait bir el işi becerisi olduğuna dair en güzel örnek Kur'an-ı Kerim'de geçen "...ipliğini iyice eğirip katladıktan sonra bozan kadın gibi olmayın"⁶ ayetidir.

Cahiliye döneminde de yün eğirme kadınların yapmış olduğu bir el sanatıdır. Câhiz'in aktardığı rivayete göre Hişâm b. Muğîre, Dubâ'a bt. Âmir'den evli olduğu Abdullah b. Cud'ân'dan boşanmasını ve kendisiyle evlenmesini istemiş, bunu duyan Abdullah b. Cud'an da boşanma şartını kabul edeceğini söylemiş ancak Hişâm b. Muğîre'ye yerine getirilmesi için güç şart koşmuştur. Abdullah koştuğu şartlar arasında Mekke'nin iki dağı arasına yetişecek uzunlukta eğirilmiş iplik olduğunu söyleyince Hişâm, Benû Muğîre kadınlarının istediği kadar iplik eğirebileceklerini ifade etmiştir.⁷

60

OMÜİFD

Hiz. Peygamber dönemi Arap yarımadasında yün eğirme ve dokumacılık, genellikle kadınların uğraş alanı içerisindeydi. Rivayetlerde yün eğiren kadın sahabelere rastlanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, yün eğirme anneden kıza aktarılan geleneksel bir ustalıktır.

Hayber Gazvesi' ne katılmış altı kadından biri olan Ümmü Ziyâd el-Eşceiyye'nin aktardığına göre Hiz. Peygamber başlangıçta kadınların bu sefere katılmasından rahatsız olmuştur. Ancak kadınların "Yün eğirip onunla Allah yolunda yardımcı oluruz. Okları (toplar gazilere) veririz, diye çıktık..." şeklindeki ifadesinden sonra onların sefere katılmasına izin vermiştir.⁸ Hiz. Aişe'nin "Kadının elindeki örekesi⁹, Allah yolundaki mücahidin

⁶ Nahl 16/92.

⁷ Câhiz, Kitâbu'l-Biğâl (Resâ'ilü'l-Câhiz, thk. Abdülemir Ali Mihennâ), y.y., 1988, "el-Kiyân", c. II, s. 149-150; bkz. Elnure Azizova, "Hz. Peygamber Dönemi Çalışma Hayatı ve Meslekler", İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2007, s. 171-172.

⁸ Hafız Ebu Dâvûd Süleyman b. Es'as, "Süneni Ebu Dâvûd", Kütübi Sitte Şerhi, İstanbul, 1992, Cihâd, 152.

⁹ İp eğirmek için kullanılan alet.

*elindeki mızraktan daha güzeldir*¹⁰ ifadesi kadınların elişleri ile olan ilgisi- nin ve becerisinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nite- kim, Hz. Aişe bizzat Hz. Peygamber'e siyah yün bir hırka dokumuştur.¹¹

Eğirilen yünlerden ip, halat, kumaş, çuval, çadır vb. elde edilmesi söz konusu olduğunda temel ihtiyaçlar açısından yün eğirmenin önemli bir uğraşı olduğunu ve bu ihtiyacın kadınlar tarafından karşılandığını söyleyebiliriz.

Yün eğirme her tabakadan kadının uğraş alanıdır. Hz. Peygamber'in sütannesi Halime'nin mensup olduğu Beni Sa'd'ın kadınlarının ekseriyeti yün eğirip iplik üretirlerdi.¹² "Hums sınıfı¹³ mensubu kadınların ihramlı oldukları sürece yün eğirip çadır veya gömlek dokumayacakları"¹⁴ şek- lindeki rivayet tersten okunduğunda cahiliye toplumunun imtiyaz sahibi kadınlarının da dokumacılıkla iştigal ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵ Çünkü yün eğirme, sadece göçebe ve alt tabakadaki kadınlar arasında değil yüksek tabakadaki kadınlar tarafından da tercih edilen bir eliş sanatı olmuştur. Örneğin ileriki dönemlerde Emevi valisi Haccâc b. Yusuf'un hanımı Hind bt. Mühelleb b. Ebu Sufra'yı yün eğirirken görenlerin "*Sen bir yönetici kızı olduğun halde yün mü eğiriyorsun?*" şeklindeki sorusuna "*Resulullah'ın , 'Kadınlardan sevabı en yüksek olan kadın, gücü sürekli yerinde olan kadındır'* buyurduğu haberini aldım." şeklinde cevap vermiştir.¹⁶ Konuyu aktaran Kettânî, yün eğirmenin kadına psikolojik fayda sağladığını, evde kendi

¹⁰ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdurabbih, *El-İkdü'l-Ferid*, Kahire, t.y. c. II, s. 258.

¹¹ Ebu Dâvud, *Sünen*, Libâs, 22.

¹² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 2003, c. I, s. 41.

¹³ "Ahmes" kelimesinin çoğulu olan bu kelime "dinde sağlamlık ve üstünlük" anlamlarına gelmektedir. Kureş'in ilk batıl adetlerinden biri olan asilzadelik iddiasıdır. Bkz. Şaban Özkavutcu, "Hums", *Siyer Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2015, s. 198.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s.349; bkz. Azizova, *Meslekler*, s. 183.

¹⁵ Azizova, *Meslekler*, s. 183.

¹⁶ Nûreddîn el-Heysemî, *Mecma'uz-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, çev. Fikret Güneş, İstanbul, 2010, c. IV, s. 93.

kendine durup düşünmektense, böyle bir meşguliyetle zamanını değerlendirmiş olacağını ifade eder.¹⁷

Ümmü Seleme'nin de elinde kirmen¹⁸ ile sürekli yün eğirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Ümmü Seleme'ye neden yün eğirdiğini sorduklarında "O kendi kendine konuşmayı önler ve şeytanı kovar." cevabını vererek yukarıda Hz. Peygamber'den bildirilen hadisi söylediğini ifade etmiştir.¹⁹ Öyleyse, yün eğirme işlemi sadece ihtiyaçları karşılamak için değil, kaliteli zaman geçirmek için hobi olarak da yapılan bir el becerisidir.

Eğrilen yünlerin kıyafet ve diğer kullanım malzemelerine dönüştürülmesi dokumacılık sanatı ile mümkündür. Hayvancılık ve yün eğirmenin yaygın olduğu Arap toplumunda doğal olarak yün dokumacılığı gelişmiştir. Bir cuma namazında cemaatin çoğunluğunun yün elbise giymesi ve terle beraber bu elbiselerden yükselen kokunun rahatsızlık vermesi sonucu Hz. Peygamber, cemaatten cuma namazına guslederek ve en güzel kokuları sürünerek gelmelerini istemiştir.²⁰ Rivayetin devamında zamanla bolluğun arttığı ve insanların başka kumaşlardan elbiseler giydiği belirtilmiştir. Yün dokuma elbiselerin maliyeti hem ucuz, hem de her evde dokunması nedeniyle yaygındı.

Eğrilen yünler ip haline getirildikten sonra boyama işlemine tabi tutulmaktaydı. Boyanan renkli iplikler "ıhn" (ئهن) olarak isimlendirilir²¹ ve boyalı ipliklerle kumaşlar farklı desenlerde örülürdü. Elbiseler üzerindeki şekillere "rakm, veşy, debc, hıbr, nakş, hat, nemr, hulb, zıbric" gibi isimler verilmekle beraber bu şekillere sahip elbiselerden "merkur, müveşşâ, müdebbec, habîr(hubere), menkûş, muhattat, münemmer, münemmak, ve

¹⁷ Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, 2003, c. II, s. 187.

¹⁸ Ağaştan yapılan ve elde yün eğirmeye yarayan basit bir alet.

¹⁹ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, c. VIII, s. 429.

²⁰ İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Gusül, 3773.

²¹ Fatımatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınlarmın Süslenmesi*, İstanbul, 2014, s. 181.

münemmem” gibi sıfatlarla bahsedilirdi.²² İmrü’u’l-Kays şiirinde kabile reislerinin bu tür çizgili yün abalar giydiğinden bahsetmektedir.²³

Hanım bir sahabenin Hz. Peygamber’e kenarları beyaz, siyah yünden benekli bir elbise dokuduğu ve bu kıyafeti görenlerin çok beğendiği rivayet edilmiştir.²⁴ Ümmü Hâlid’in aktardığı bir rivayette de Hz. Peygamber’e siyah yünden üzerinde kırmızı ve sarı süslemeleri olan bir elbise verildiğini ve Hz. Peygamber’in bu elbiseyi kendisine giydirdiğini bildirmiştir.²⁵ Hz. Peygamber’in siyah yünden dokunmuş nakışlı bir elbisesinin olduğu, özellikle dışarı çıkarken bunu giydiği rivayet edilmektedir.²⁶

Bazı elbiselerin ve kumaşların üzerine hayvan desenleri işlenmekteydi. Örneğin, Hz. Peygamber’in kullandığı elbiselerin birinin üzerinde deve semeri şekillerinin bulunduğu belirtilmiştir.²⁷ Yine

²² Ebû Abdırrahmaân Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, Beyrut, 1988, c. III, s.218, c. IV, s.271, c. V, s.159, c. VI, s. 203, 299, c. VIII, s. 374; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1997, c. II, s. 10, 278, 291, 351, c. III, s. 108, 168, c. VI, s. 258, 260, 261, 447. Geniş bilgi için bkz. Kamacı, *Süslenme*, s. 181.

²³ كَأَنَّ شَيْبَرًا فِي عِرَانِينَ وَيَلَهُ
كَبِيرٌ أَنَسُ فِي بَجَادٍ مَرْمَلٍ

“Sağanak yağmurun iri taneleri altındaki Sebir dağı, çizgili yün abasına bürünmüş (iri kıyım) bir kabile reisini andırıyordu.” *Yedi Askı*, çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara, 2010, s. 37, 50.

²⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, “Sahihi Buhârî”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Buyû, 31; Hafız Ebu Abdillâh Muhammed b. Zeyd İbn Mâce, “Süneni İbni Mâce”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Libâs, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebir*, çev. Abdurrahman Elmalı ve dğr., İstanbul, 2014, c. I, s. 439.

²⁵ Buhârî, *Sahih*, Libâs 22, 32,188; Menâkıbu’l-Ensar 37, Edeb 17; Ebu Dâvud, *Sünen*, Libas 1.

²⁶ İmam Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac Müslim, “Sahihi Müslim”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Fezailu’s-Sahabe, 61.

²⁷ Müslim, *Sahih*, Libas, 36; EbûDâvud, *Sünen*, Libas, 5; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. III, s. 51.

kullandığı *Mudalla'* olarak adlandırılan elbisesinin üzerinde ince ve eğimli şekillerin var olduğu ifade edilmiştir.²⁸

Dokumacılık sadece kıyafet değil, başka malzemelerin imalatında da kullanılmıştır. Örneğin, çadır ve yiyecek, giyecek, vb. konulan torbalar da el işçiliği ile dokunmaktaydı. Râfi' b. Hadîc'in aktardığına göre Hz. Peygamber, develerin üzerindeki torbalarda kırmızı yünlerin çokluğunu görünce, sebebi tam olarak açıklanmasa da, bunları kullanmamaları konusunda orada bulunanları uyarmıştır.²⁹ Hz. Aişe'nin kurbanlık hayvanlara nişan ipleri ördüğü bilinmektedir.³⁰ İbn Mace'de geçen rivayette soğuktan korunmak için ayağa giyilen cevrebın yün ipten Şam işi dokuma olan çoraplar olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu giydiği rivayet edilmektedir.³¹

El dokumaları dışında seri ve büyük çaplı dokuma tezgâhlarına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber ölmeden önce kendisine yeni bir elbise dikilmeye başlandığı lakin vefat ettiği için elbisenin yarım kaldığı ile ilgili rivayette elbisenin bir dokuma tezgâhında yapıldığı bildirilmiştir.³² Arap yarımadasının güneyinde ve kuzeybatısında dokuma tezgâhlarının yaygın olduğu ve kadınların buralarda kumaş ürettiği kaynaklarda yer almaktadır.³³ Tebûk gazvesi sırasında Hz. Peygamber'in Maknâ Yahudileriyle yaptığı antlaşma maddelerinden birine "*Kadınları-*

²⁸ İmam Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, Kütübi Sitte Şerhi, İstanbul, 1992, c. I, s. 280; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 133; Kamacı, *Süslenme*, s. 183.

²⁹ Ebü Dâvud, *Sünen*, Libâs 20.

³⁰ Ahmet Davutoğlu, *Sahihu Müslim Terceme ve Şerhi*, İstanbul, 1980, c. VII, s. 27; Mustafa Küçükosmanoğlu, Hz. Muhammed Zamanında Zanaâtlar, Konya, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, 1989, s. 34.

³¹ Haydar Hatipoğlu, *İbn Mace Terceme ve Şerhi*, İstanbul, 1983, c. II, s. 220; Küçükosmanoğlu, *Zanaâtlar*, s. 4.

³² Kettânî, *et-Terâfîb*, c.II, s. 124.

³³ İbn Sa'd, *Tabakat*, c. I, s. 275, 341, : Rıza Savaş, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, İstanbul, 2004, s. 191.

nın dokuduklarının dörtte birinin ödenmesi"³⁴ şartını koymuş olması toplumda kadınların dokumacılığı bir nevi sanayileştirdiği ve bunun sektör haline geldiği sonucunu ortaya koymaktadır.

Bu dönemde dokuma kumaşlarıyla ünlene ve isimlerini üretildiği bölgelerden alan kumaş türleri vardı. Örneğin; Mısır işi kumaşlara *Kıbtî*, bu kumaşla yapılan elbiselere *Kıbtîyye*³⁵, Bahreyn taraflarındaki Katar adlı köyde dokunan kumaşlara *Kıtrıyye*³⁶, Suhâr'da dokunan kumaşlara Su-harî, Fedek dokumalarına ise *Fedekiyye*³⁷ denilmektedir.

Yemen bölgesi dokumacılıkta özel bir yere sahipti. Araştırmalarımızda pek çok kıyafetin Yemen dokumalarına ait kumaşlardan dikildiği sonucuna ulaştık. Örneğin, Yemen'in Taiz yakınlarındaki Sehul kasabasında dokunan pamuklu kumaşlara *Sehuliyye*³⁸,bürdeleriyle meşhur Necran dokumalara *Necraniyye*³⁹, Yemen'e komşu Hadramevt işi bürdelere *Hadramî*⁴⁰ isimleri verilmektedir. Yine, Yemen'e özgü kumaşlarla yapılan elbiseler çeşitli isimlerle anılırdı. *Meracil* adıyla bilinen Yemen kumaşından *murt*⁴¹ yapılırdı.⁴² Hz. Peygamber'in Veda Haccında *Hibera* adı verilen Yemen bürdesi giydiği, *asb* adı verilen özenle boyanmış Yemen kumaşından hükümdarlara çizgi desenli elbiseler dikildiği rivayet edilmektedir.⁴³

Halı dokumacılığı Araplarda yaygın bir el sanatı değildi. Çöl ikliminin hakim olduğu Arabistan yarımadasında halıdan ziyade ince kilim

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 278; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 604; Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Sadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2007, c. II, s. 224.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. IV, s. 72.

³⁶ Hatipoğlu, *İbn Mace Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 225

³⁷ Küçükosmanoğlu, *Zanaatlar*, s. 33.

³⁸ Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara, 1957, s. 38.

³⁹ Hatipoğlu, *İbn Mace Şerhi*, c. IV, s. 304.

⁴⁰ Taberi, *Tarih*, c. IV, s. 197; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 444.

⁴¹ Yünden yapılan, kadınların ev dışında giydiği elbisedir.

⁴² Buhârî, *Sahih*, Tarih, 1, 98; Salat, 13; Taberî, *Tarih*, c.II, s. 581; Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 174.

⁴³ Davutoğlu, *Sahihu Müslim*, c. VII, s. 515; Küçükosmanoğlu, *Zanaatlar*, s. 37.

veya hasırların daha çok kullanıldığı söylenebilir.⁴⁴ Nitekim, Hz. Peygamber'in yaygısının yüzünde iz bıraktığı ile ilgili rivayetler⁴⁵ halı yerine kullanılan yaygıların yün ya da pamuklu dokumalar dışında hasır örnekleri olduğu bilinmektedir. Bu gün olduğu gibi söz konusu dönemde de halı dokumacılığı sanatıyla meşhur bölge İran'dı. Hz. Ömer ordularının Medain'i fethinden sonra ganimetler arasında son derece büyük ipekten dokunmuş altın, gümüş ve değerli taşlarla süslenmiş bir halının var olduğu aktarılmaktadır.⁴⁶

Hanımlar sadece yün değil, hurma yapraklarını işleyerek de birtakım ev malzemeleri üretmişlerdir. Ümmü Subeyye ismiyle künyelenmiş Havle bt. Kays'ın "*Resûlullâh zamanında, Hz. Ebû Bekir döneminde ve Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk yıllarında biz ashap kadınları mescitte toplanarak bazen eğiricilikle, bazen de hurma yaprağı örmekle iştilgal ederdik...*"⁴⁷ ifadesi bu konuya açıklık getirmektedir. Havle bt. Kays'ın sözleri kadınların el sanatları hakkında bazı tahmin yürütebilmemiz açısından önemlidir. Hanımların mescitte toplanarak maharetlerini burada icra etmeleri, el sanatlarını birbirlerinden öğrenmeleri fırsatını doğurmuştur. Bugünkü tabirle halk eğitim kursları denilen el sanatları geleneğinin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan eğitim faaliyetlerinin Mescidü'n-Nebevî de başladığını ifade etmek abartı olmasa gerektir. Bazı kadın sahabeler hurma yaprağı işlemeciliğiyle sürekli bir uğraşı olarak iştilgal etmiş, muhtemelen yalnızca kendi ev ihtiyaçlarını karşılamamanın ötesinde, ticari amaçla da sepet ve hasır türü ürünler üretmişlerdir.

⁴⁴ Nebi Bozkurt, "Halı", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, s. 254.

⁴⁵ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ Tirmizî, "*Süneni Tirmizî*", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Zühd, 44.

⁴⁶ Arthur Upham Pope, "Carpets: The Art of Carpet Making", *A Survey of Persian Art*, Tahran, 1977, c. VI, s. 2257-2283; Bkz. Nebi Bozkurt, "Halı", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, s. 254.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c.X, s. 318; Kettani, *Teratib*, c. II, s. 188.

Hurma yapraklarının yanında hurma liflerinin örgü malzemesi olarak kullanılması muhtemeldir. Arap toplumunda deve ve hurma ticari ve sosyal hayatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Kumaş Boyama

Hz. Peygamber döneminde dokunan kumaşlar bazı malzemeler kullanılarak farklı renklere boyanmaktaydı. Rivayetleri incelediğimizde kumaş boyama işini erkeklerden ziyade kadınlar icra etmektedir. Boyama işlemi hazır kumaş veya giysiler üzerine yapılmaktaydı.

Bu dönemde de halk arasında moda anlayışının var olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim “yün eğirme ve dokumacılık” başlığında da değindiğimiz gibi çarşı ve panayırların en önemli ticaret mallarından biri olan kumaşlar o dönemin modasını yansıtmakta ve bu kumaşlardan dikilen elbiseler insanların beğenisine sunulmaktaydı.⁴⁸

Kadınlar kendi çabalarıyla bazı malzemeler kullanarak kumaşları farklı renklere boyayabiliyorlardı. En çok tercih edilen renklere biri safran sarısıydı. Safran kelimesi Arapça sarı renk anlamına gelen *asfar* (أَصْفَر) kelimesinden türetilmiştir. Nitekim, Hz. Peygamber’in en çok sevdiği renk de sarıydı.⁴⁹ Bu nedenle giysilerini ve sarığını hanımlarına safranla boyattırıştır.⁵⁰ Hz. Âişe’ nin örtüsünü safranla boyadığı⁵¹ ve yine Hz. Fâtıma’nın da Yemen’den dönen Hz. Ali’yi ağırlamak için sürme sürünerek elbisesini boyadığı⁵² rivayet edilmektedir. Ayrıca kadınlar gümüş takılarını safranla boyayarak, onlara altın görünümü vermektey-

⁴⁸ İbn Abdurabbih, *İkdu'l- Ferid*, c.VII, s. 96

⁴⁹ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, c.VIII, s. 425.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 452; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, c. VIII, s. 426.

⁵¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. VI, s. 337.

⁵² Müslim, *Sahih*, Hac, 19; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Suayb Nesâî, “Süneni Nesâî”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Hac, 46; Ebu Muhammed Abdurrahman Darimî, “Süneni Darimî”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Menâsik, 24; Dârimî, *Sünen*, c. II, s. 69.

diler.⁵³ İddet dönemini bekleyen kadınlar *asb* denilen boyanmamış elbiseler giydiklerine⁵⁴ ve iddet dönemi bitinceye kadar kırmızı veya sarı renkle kıyafetlerini boyamadıklarına⁵⁵ ilişkin rivayetler kumaş boyamanın kadınlar için önemli bir zanaat olduğunu göstermektedir.

Kumaş boyamada kullanılan başka bir madde ise “vers” idi. Hz. Peygamber’in kendine ait çarşafını verse boyattırılmış ve hanımlarını tek tek ziyaret ettiğinde bu çarşafı yanında götürmüştür.⁵⁶

Yukarıdaki örneklerle beraber, Hz. Peygamber’in sorusu üzerine Abdullah b. Amr’ın üzerindeki elbiselerinin annesi Ümmü Abdullah tarafından boyandığını ifade etmesi⁵⁷ boyama işlemlerinin atölye ortamında değil evlerde gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber’in odaya girdiğinde eşi Hz. Zeyneb’i Benû Esed kabilesinden bir kadınla birlikte “mağra” denilen kırmızı renkli toprak kullanılarak elbise boyarken gördüğüne dair rivayet, kumaş boyama işleminin zorluğu nedeni ile kadınların imece usulü ile çalıştıklarını ortaya koymaktadır.⁵⁸

Kullanılan boya malzemeleri kumaşta kalıcı olmayıp, sıklıkla yenilenmekteydi. Hz. Peygamber bazı sahabelerin rengi atmış kıyafetlerinin rengini değiştirmeleri için yıkamalarını emretmiştir.⁵⁹ Kadın sahabelerden

⁵³ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, c.VIII, s. 477, 483.

⁵⁴ Buhari, *Sahih*, Talak 48, 49, Hayız 12, Cenaiz 30, 31; Müslim, *Sahih*, Cenaiz 34, Talak 66; Ebu Dâvud, *Sünen*, Talak 46; Nesai, *Sünen*, Talak 63, 646.

⁵⁵ Ebu Davud, *Sünen*, Talak 46; Nesai, *Sünen*, Talak 65; İbn Enes İmam Mâlik, “Muvatta”, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992, Talak 104-108.

⁵⁶ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, c. VIII, s. 425-426.

⁵⁷ Müslim, *Sahih*, Libas, 27; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Libâs 20; Nesâî, *Sünen*, Zinet, 96.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Libâs, 19; Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Et-Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Bağdat, 1979, c. XXIV, s. 57.

⁵⁹ Müslim, *Sahih*, Libas, 27; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Libâs, 20; Nesâî, *Sünen*, Zinet, 96.

Ümmü Leyla da her ay entarisini, başörtüsünü ve milhefe⁶⁰sini boyamıştır.⁶¹

Mısır ve İran gibi kumaş boyamacılığının sanayileştiği bölgeler de vardı. Kumaş üstüne tahta levhalarla baskı yapım ve boyaların çabuk kurummasını sağlayan *şap* kullanma teknikleri bu bölgelerde gelişmişti.⁶²

Deri Tabaklama

Derinin işlenerek kullanılmasının tarihçesi ilk insana dayanmaktadır.⁶³ Eski Ahit'e göre Allah Âdem ve Havva'ya deriden gömlek giydirmiştir.⁶⁴ Kur'an-ı Kerim'de de insanlara göç ve ikamet etmeleri için büyük kolaylık sağlayan deri çadırları şükür gerektiren bir nimet olarak saymaktadır.⁶⁵

Derinin özellikle göçebe toplumlarda önemli bir yeri vardır. Deri; ceket, mont, ayakkabı, çarık gibi kıyafet yapımında; peynir, bal, pekmez gibi yiyeceklerin korunmasında ve su tulumları yapımında fazlaca kullanılmaktaydı.

Asr-ı saadet döneminde kadınlar arasında deri tabaklama ve bundan çeşitli malzemeler üretme hususunda yetenekli bayanlar bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in eşlerinden Zeyneb bt. Cahş el işlerinde yetenekli bir kadın olduğu ve deri tabakladığı rivayet edilmektedir.⁶⁶ Ayrıca Mute Savaşı'nda şehit düşen Cafer b. Ebu Talib'in eşi Esmâ bt. Umeyy'in "*Cafer ve arkadaşlarının şehit düştükleri gün, sabah uyandım, Resulullah bana geldi.*

⁶⁰ Pardösü gibi dışarda tozdan korumak için giyilen elbise.

⁶¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l- Çâbe*, c. VII, s. 259.

⁶² Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1964, c. II, İbnSeyyiddü'n- Nas, *Uyûn'ul-Eser fi Fünuni'l-Megazive's-Şemâilive's-Siyer*, Beyrut, h.1079, c. II, s. 319.

⁶³ Nebi Bozkurt, "Deri", *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 175.

⁶⁴ Tekvîn 3: 21.

⁶⁵ Nahl 16: 80.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. X, s. 114; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *El-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Kahire, h.1328, c. IV, s. 314.

*Ben kırk deri tabaklamış ve hamurumu yoğurmuştum...*⁶⁷ ifadesinden Hz. Esmâ'nın da deri tabaklama yeteneği olduğu sonucuna varabiliriz. Ayrıca, kaynaklarda Hz. Sevd'e'nin de Taif derisi işlediği kaydedilir⁶⁸. Taif'in Sakîf kabilesinden Râita bt.Muâviye es-Sakafiyye de işlediği deri ürünlerini satarak ailesinin geçimine katkı sağlamaktaydı.⁶⁹ Son iki rivayetten de anlaşıldığı gibi Taif'in deri işlemeciliğinde Hicaz'ın diğer bölgelerine nazaran daha önde olduğu görülmektedir.

Derinin kötü kokusu sebebiyle tabaklama işlemi sırasında farklı bitkiler kullanılmaktaydı. Karaz (selem ağacının meyve ve yaprağı yahut küstüm otu), nar kabuğu, şap vb. deri tabaklamada kullanılan malzemelerdir⁷⁰. Hatta karazın büyük olması sebebiyle bu madde taş değirmenlerde öğütülerek kullanılırdı. Kırmızı kökleri olan bir kum bitkisi ile tabaklanmış derilere me'rut, ertî veya edîmmartî deniliyordu⁷¹. Hz. Peygamber'in evlenme teklifi için gittiği Ümmü Seleme, deri tabaklar halde olduğu için eline bulaşmış olan karazı yıkamış ve oturması için Hz. Peygamber'e içi hurma lifiyle doldurulmuş deri yastık getirmiştir.⁷²

Deri işlemeciliğinin daha ziyade evlerin muayyen bölümlerinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i ziyarete gittiğinde odasında yarı tabaklanmış deri ve bir yığın karazın varlığından bahsetmektedir.⁷³ Sahabe kadınlarının aile bütçesine ek gelir sağlamak ve temel ihtiyaçlarını gidermek amacıyla deri tabaklama ile meşgul oldukları sonucuna varabiliriz.

⁶⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. VIII, s.282; İbn Hişâm, *Sîret*, c. IV, s.31

⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, c.IV, s.286; İbnü'l Esîr, *Üsdü'lĞâbe*, c. VII, s.87

⁶⁹ İbnSa'd, *Tabakât*, c.VIII, s.290; İbn Hanbel, *el-Müsned*, c.III, s.503; İbn Hacer, *el-İsâbe*, c.VII, s.661.

⁷⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s.27.

⁷¹ Bozkurt, "Deri", *DİA* c. IX, s. 175.

⁷² İbnHanbel, *el-Müsned*, c.IV, s.27.

⁷³ İbnSa'd, *Tabakât*, c.I, s.465.

Terzilik

Terzi, tekstil ürünlerini belirli ölçü ve kalıplarla dikerek giyim, kuşam, ev tekstili ürünleri, vb. şekillere dönüştüren kişilere denir. Kumaş ve derinin yapımı kadar bunların dikimi de özel bir beceri ister. Asr-ı saadette kadınlar dikiş konusunda maharetlerini sergilemiş, kıyafetlerini süslemiş ve evdeki eşyalarını kendileri dikmiştir.

Evlerde kullanılan yastık, perde, yatak gibi ürünler kadınların maharetli elleriyle hazırlanmaktaydı. Hz. Aişe üzerinde kuş resimlerinin olduğu bir kumaşı perde olarak asmış ve Hz. Peygamber üzerindeki resimlerden dolayı onu kaldırmasını istemiştir. Kibleye doğru asılmış olduğu için perdeyi kaldıran Hz. Aişe bu perdeyi keserek iki yastık haline getirmiştir.⁷⁴ Yine evinde yatak diken bir kadına Hz. Aişe'nin Allah'ın ismini anarak işe başlamasını söylemesi⁷⁵, ensar kadınlarından birinin Hz. Aişe'yi ziyaretinde Hz. Peygamber'in içi hurma lifiyle dolu tabaklanmış deriden yapılan sert yatağını görünce evine dönüp kendisinin hazırladığı içi yün bir yatak getirmesi⁷⁶ kadınların terzilik yeteneklerine verilebilecek bazı örneklerdir.

Tabaklanmış derileri giyim eşyası haline getirmek özel bir yetenek istediği için deri dikiminde belirli kadınlar uzmanlaşmıştır. Deri tabaklamadaki maharetinden daha önce bahsettiğimiz Zeynep bt. Cahş, derinin dikiminde de ustalaşmıştır. Zeynep bt. Cahş tabaklanmış deriye delikler açarak bunlardan ayakkabılar dikerek satmış, kazandığı parayı da tasadduk etmiştir.⁷⁷ Özellikle birtakım deri malzemelerin üretiminde birkaç kadının bir arada çalıştıkları görülmektedir. Örneğin evde deri dikişi yapan iki kadından birinin diğerinin eline kasten iğne batırdığına

⁷⁴ Buhârî, *Sünen*, Salat, 15, Libâs, 93; Müslim, *Sahîh*, Libâs, 88-95; Ebu Davud, Libâs, 45; Tirmizî, kıyâme, 32; Nesâî, Zîne, 111; Buhârî, *Sünen*, Libâs 91, 95; Müslim, *Sahîh*, Libâs 87; İmam Malik, *Muvatta*, İsti'zân 8 ; Nesâî, Zînet 112, 113; İbnüMace, *Sünen*, Libâs 45.

⁷⁵ Ebu Yusuf Yakub b. Sufyan el-Besevi, *Kitabu'l-Ma'rifeti't-Tarih*, Bağdat, 1975, c. II, s. 190.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 450.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. X, s. 114; İbn Hacer, *el-İsâbe*, c. IV, s. 314.

ve eline iğne batan kadın feryatla evden dışarı fırladığına dair rivayet buna örnektir.⁷⁸

Diğer El Sanatları

Yukarıda izah ettiğimiz yaygın el sanatları dışında, başka el sanatları da kadınlar arasında az da olsa kendini göstermektedir. Bunlardan biri de resim sanatıdır. Ebu Ümame'den aktarılan rivayette, Hz. Peygamber'e eşinin gazvede olduğunu belirten ve evinin duvarına hurma ağacı resmi çizmek istediğini söyleyen bir kadından bahsedilir⁷⁹. Ayrıca dövmeçiliğin bayanlar arasında moda olduğu bilindiğine göre, dövmelere şekil vermek için resim konusunda maharetli kadınların olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Zaruret durumlarında kadınlar duvar örme ve küçük çaplı inşaat işleriyle meşgul olmak zorunda kalmışlardır. Eşi savaşa gitmiş, eşini kaybetmiş ya da başka nedenlerle erkek aile ferdi bulunmayan evlerde yaşayan hanımlar eğer ekonomik durumu da yeterli değilse inşaat işlerini kendileri icra etmekteydi. Hz. Peygamber, Dûmetü'l -Cendel gazvesindeyken hanımı Hz. Ümmü Seleme kendi odasının duvarını kerpiçle örmüş ve seferden dönen Hz. Peygamber'e, bunu yabancılardan korunmak için yaptığını anlatmıştır⁸⁰.

Bununla beraber bina yapımı sırasında erkeklere yardım eden ev kadınları da bulunmaktaydı. İbn Ebi Efvâ'nın hanımı Mescid-i Nebi'nin yapımı sırasında geceleyin köleleriyle beraber taş taşımıştır⁸¹. Bu hanım vefat ettiğinde Hz. Peygamber ona övgülerde bulunmuştur.

⁷⁸ Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam b. Abdurrezzak es-San'ânî, *el- Musannef*, Beyrut, 1970-1972, c. VIII, s. 273-274; Savaş, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, s. 77.

⁷⁹ Canan, *Kutubu Sitte Şerhi*, 7043.

⁸⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, c.I, s. 499; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VI, s. 284.

⁸¹ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, c. II, s. 478.

Demir işçiliğinde maharetli bir kadın olan Rudeyniyye' nin de kendi ismiyle anılan "Rudeyniyye" mızrakları yaptığı bildirilmiştir.⁸²

Özellikle erkeklerin meşgul oldukları ağır meslekleri zaman zaman kadınların gerçekleştirmiş olması sürekli bu alanlarda iştigal ettikleri anlamına gelmemelidir. Yaşadığı şartlar gereği erkek ve kadınlar bu gün olduğu gibi kendi alanlarının dışında birçok farklı mesleklerle uğraşmak zorunda kalmışlardır.

Sonuç

Kadın, tarihin her döneminde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de topluma katma değer anlamında önemli kazanımlar sunmuştur. İslam'ın ilk yıllarında coğrafi ve siyasî yaşam koşulları gereği çetin şartlar içerisinde yaşamını sürdüren Arap toplumu, ev içi ve dışında kadın elinin değdiği ürünlerle hem hayatını kolaylaştırmaya çalışmış hem de estetik yönünü tatmin etmiştir.

Dönemin el sanatlarını Arap yarımadasına komşu medeniyetlerdeki el sanatları ile mukayese edecek olursak, Hicaz'ın oldukça geri olduğunu ifade etmemiz gerekecektir. Zira, güçlü medeniyetlerin kurulduğu Mezopotamya, Mısır gibi coğrafyalarda üretilmiş M.Ö. yıllardan kalma ve bugün dünya müzelerinde sergilen el sanatı ürünleri, Hicaz bölgesinde söz konusu dönemde imal edilmiş ürünlerle karşılaştırılmayacak kadar ileridir. Buna rağmen kadının estetik ruhu ev içi ve dışı sanatsal ürünlerde kendini göstermiş ve toplumun sanatsal yönünü beslemiştir. Bu bazen pencereleri süsleyen perdelerdeki nakışlarla, giysi eşyalarındaki desenlerle, dokuma tezgâhlarındaki halı kilim süslemeleriyle, bazen de savaş alanlarında erkeklerin giydiği deri zırhlarla kendini göstermiştir.

Şu çok açıktır ki, Hz. Peygamber döneminde kadın üretimin içerisinde olup, bizzat Hz. Peygamber tarafından da teşvik edilmektedir. Ev

⁸² Şihabüddin Seyyid Mahmud Alûsî, *Bülûğu'l-Arab fi Marifeti AhvalilArab*, Beyrut, t.y., c. III, s.406; Küçükosmanoğlu, *Zanaaatlar*, s. 30.

eşyalarının imalatında ve süslenmesinde hayvansal ürünler önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden dokuma sanatı gelişmiştir. Güney-Kuzey ticari güzergahının uğrak yeri olan ve önemli fuarlara ev sahipliği yapan Orta Arabistan, aynı zamanda özellikle kıymetli yemen kumaşlarının revaçta olduğu bir bölgedir. Kadınlar maharetli ellerle bu kumaşlardan rengarenk elbiseler üretmişlerdir. Allah Resulü'nün özel günlerde giymiş olduğu desenli kıyafetlerde maharetli eşlerinin ellerinden çıkmıştır. O, hem eşlerini, hem de sahabe hanımlarını el sanatları noktasında cesaretlendirmiştir. El sanatlarındaki gelişim estetiği ön plana çıkarttığı gibi aile bütçesine de katkı sunmuştur.

Kadınlar seri tabaklama gibi yardımlaşma isteyen hususlar, gerekse becerilerin paylaşımı noktasında sıklıkla bir araya gelerek imece usulünü yaygınlaştırmışlardır. Bu hem bilgi ve beceri paylaşımına, hem de sosyalleşmeye katkı sağlamıştır. Birçok fonksiyon ifa eden mescidin bugünkü halk eğitim merkezlerine benzer işlevinin olduğuna dair rivayetler kayda değer bir durumdur.

Sonuç olarak, insanın fitri özelliklerinden biri olan estetik anlayışı İslam'ın ilk yıllarında kadınların maharetli ellerinde kendini göstermiştir. Bir taraftan zaruret diğer taraftan becerinin dışa vurumu şeklinde ortaya çıkan el sanatları; dokuma, boyama, deri işçiliği, terzilik, hatta resim vs. alanlarda kendini göstermiştir. Emevî, Abbasi dönemlerinde muhteşem halı, kilim, giyim ve süs eşyaları, minyatür vs. alanlardaki el sanatlarına dair atılımların temelini elbette kadim medeniyetlerin mirası kadar İslam'ın ilk dönemlerindeki cesaretlendirici yaklaşımlar oluşturmuştur diyebiliriz.

Kaynakça

- Alûsî Şihabüddin Seyyid Mahmud, *Bülûğu'l-Arab fî Marifeti AhvalilArab*, Beyrut, t.y.,
- Azizova Elnure, *Hız. Peygamber Dönemi Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul, 2007, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Aynî Ebû Muhammed BedreddînMahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî, *Umde-tü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XI, Kahire, t.y.

- Bağdadî Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu LubabiLisani'l-Arab*, tah. Abdusselam Muhammed Harun, I-XIII, Kahire, 1983.
- Besevi Ebu Yusuf Yakub b. Sufyan, *Kitabu'l-Ma'rifetie't-Tarih*, I-III, Bağdat, 1975.
- Bozkurt Nebi, "Deri", *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, 174-178.
- _____, "Hali", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, 251-262.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, "Sahihi Buhârî", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), *ResâilüCâhiz*(thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979, "el-Kiyân", II, 143-182.
- Canan İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Caroline Taborga ve Beryl Leach, *Cins Bakışı Sözlüğü*, çev. Ertuğrul Kürkçü, İstanbul, 2000.
- Çağatay Neşet, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara, 1957.
- Darimî Ebu Muhammed Abdurrahman, "SüneniDarimi", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Davutoğlu Ahmet, *Sahihi Müslim Terceme ve Şerhi*, İstanbul, 1980.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Es'as, "Süneni Ebu Dâvûd", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Halil b. AhmedEbûAbdirrahmaân el- Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, I-VII, Beyrut, 1988.
- Hitti Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam tarihi*, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul, 1964.
- Hamidullah Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul, 2003.
- Hatipoğlu Haydar, *İbnMaceTerceme ve Şerhi*, İstanbul, 1983.
- Heysemî Nüreddîn, *Mecma'uz-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, çev. Fikret Güneş, I-XX, İstanbul, 2010.
- İbn Abdurabbih Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi, *El-İkdü'l-Ferid*, I-VII, Kahire, t.y.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Abdullah el-Kâdî, I-XI, Beyrut, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-FazlŞehabeddinAhmed el-Askalânî, *El-İsâbe fiTemyizi's-Sahâbe*, I-IV, Kahire, h.1328.
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Zeyd, "Süneni İbniMâce", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânü'l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1997.
- İbnSa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebir*, çev. Abdurrahman Elmalı ve dğr., İstanbul, 2014.
- İbn Seyyiddü'n- Nas, Uyûn'ul -Eser fi Fünuni'l-Megazive's-Şemâilive's-Siyer, Beyrut, h. 1079.
- İmam Mâlik, İbn Enes, "Muvatta", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.

- Kamacı, Fatimatüz Zehra, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*, İstanbul, 2014.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed, *et-Terâtibü'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, 2003.
- Küçükosmanoğlu, Mustafa, *Hz. Muhammed Zamanında Zanaâtlar*, Konya, 1989, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac, "Sahihi Müslim", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Suayb, "Süneni Nesâî", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Özkavutcu, Şaban, *Siyer Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2015.
- Özkuyumcu, Nadir, "Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz, II. Baskı, I-IV, İstanbul, 2007.
- Pope Arthur Upham, "Carpets: The Art of CarpetMaking", *A Survey of Persian Art*, I-VI, Tahran, 1977, s. 2257-2283.
- San'ani Ebûbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir, *el-Musannef*, thk. HabiburrahmanA'zami, I-XI, Beyrut, 1983.
- Savaş Rıza, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, İstanbul, 1996.
- 76 _____, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul, 2004.
- OMÜİFD Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, I-XXV, Bağdat, 1979.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Rüstem, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, İstanbul, 1991.f
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, "Süneni Tirmizî", *Kütübi Sitte Şerhi*, İstanbul, 1992.
- Yedi Askı, çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara, 2010.



KUTBÜDDÎN ŞÎRÂZÎ'NİN DÜRRETÜ'T-TÂC'INDA İKÂ'Î DAİRELER

AHMET ÇAKIR*

Circles of Rhythm in Durra al-Taj by Qutbuddin Shirazi

Abstract: This paper analyzes rhythms as defined in Durra al-Taj by Qutbuddin Shirazi and attempts to determine their status and significance in Turkish Music. It seems that the rhythms in this work have been received partly from the Works of al-Kindi, al-Farabi, Urmawi, and reflects also another rhythms already known in the time of Shirazi. We can consider him to be a scholar conveying both tradition of music and inventing some ideas of music.

Key Words: Shirazi, circles of rhythms, naqra, order of rhythm



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Türk Din Müsikisi ABD [ahmetc@omu.edu.tr].

Öz: Bu makalede Kutbüddîn Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tac li Ğurreti'd-Dibâc* adlı eserinde yer alan usuller incelenmiş ve Şîrâzî'nin bu bağlamda Türk müziğindeki yeri ve müziğe katkısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Onun ele aldığı usullerden bir kısmının ilk defa Kindî, bir kısmının Fârâbî, bir kısmının da Urmevî'de inceleme konusu edildiği, bir kısmının da kendi döneminde var olan, ancak kimin icad ettiği bilinmeyen usuller olduğu görülmüştür. Şîrâzî'yi, Kindî'den başlayarak dönemine kadar usullerin yanı sıra, döneminde de var olan usulleri eserine alarak bir geleneğin temsilcisi olma görüntüsünün yanında, müziğin gelişimine katkı sunma çabası içinde olan bir kişi olarak değerlendirmek mümkündür.

Anahtar Sözcükler: Şîrâzî, îkâ'î daireler, nakra, usûl tertibi.



Giriş

Türk müziği teorisinin en önemli ve öncü isimlerinden olan Safiyyüddîn Abdülmümin Urmevî (ö.1294)'nin *Kitâbü'l-Edvâr* ve *Risâletü'ş-Şerefiyye* adlı eserlerinden sonra bu alanda yazılmış, önemli isimlerden Kutbüddîn Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tac li Ğurreti'd-Dibâc* adlı eserinin geldiğini söyleyebiliriz.

Biz bu çalışmamızda 1236 Şîrâz'da doğan ve 1311'de Tebriz'de ölen Şîrâzî'nin mantık, felsefe, tabîî ilimler, geometri, astronomi, mûsikî ve ilâhî ilimleri içeren *Dürretü't-Tac*'ının¹ müzikle ilgili bölümündeki usûller konusunu ele alacağız.

Şîrâzî, Fârâbî (ö.950)'ye atıfta bulunarak îkâ'î² "sınırı ve oranı belirlenmiş bir zamanı nağme üzerine aktarmaktır"³ şeklinde tarif etmeye

¹ Şîrâzî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Azmi Şerbetli, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, Ankara 2002, ss. 487-489.

² Fârâbî'nin tarifi için bkz. Ebî Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhân el-Fârâbî, *Kitâbü Mûsikîyyi'l-Kebîr*, (şerh ve thk. Ğattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire tsz., s. 436.

³ Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürretü't-Tac li Ğurreti'd-Dibâc*, Köprülü Kütüphanesi Yazmaları, No: 867, vr. 199a.

çalışmıştır. Aynı zamanda Urmevî'nin *Şerefiyye*'sine atıfta bulunarak⁴ da ikâ'ı "bir oranla miktarı sınırlanmış zamanların kendisinde bulunduğu vuruşlar topluluğudur"⁵ şeklinde tarif etmektedir.

Bu tariflerden nakra ve zaman konusunda bir tarif tercihinde bulunmamış görünen Şîrâzî, eserinin ilerleyen satırlarında "melodilerin içinde temel unsur olarak bulunan zamanın aynı zamanda nakra olarak da isimlendirildiği"nden bahsederek⁶ bu iki kavramın aynı anlama geldiğini belirtmiş bulunmaktadır. Bu nedenle Urmevî'de nakra, vuruş anlamında iken, Şîrâzî bu kavrama farklı bir anlam yüklemiştir. Dâire adını verdiği usûllerinin zamanını belirtirken de nakra⁷ kavramını kullanması kendi tarifini teyit eden bir durumdur.

Şîrâzî ikâ'ın temel unsurları arasında sadece sebab-i hafif, veted-i mecmû' ve fâsıla-i suğrâyı kullanmayı tercih etmiştir. Bunların karşılığı zamanlar ise şu şekildedir:

Sebeb-i hafif: Ten (2 zamanlı)

Veted-i mecmû': Tenen (3 zamanlı)

Fâsıla-i suğrâ: Tenenen (4 zamanlı)

Bu çalışmamızda Şîrâzî'nin ele aldığı usûlleri incelerken usûl yerine "ikâ'î dâire" kavramını ve böyle bir başlığı kullanmamızın nedeni "maksalsal dizi" anlamına da gelen "devir" kelimesiyle usûl yerine kullanılan "dâire" kelimesinin karıştırılmaması içindir. Yukarıda belirtildiği gibi Şîrâzî'nin usûl yerine "dâire" kavramını tercih etmesi bizim böyle bir başlık kullanmamıza yol açmıştır.

⁴ Bu kavramın tarifi için bkz. Safiyyüddin Abdü'l-Mü'min b. Yusuf b. Fâhir el-Urmevî, *er-Riâletü'ş-Şerefiyye fî Nisbeti't-Te'lifiyye* (şerh ve thk. el-Bâhis el-Hâc Hâşim Muhammed er-Receb), Dâru'r-Reşid, Bağdat 1982, s. 189.

⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 199a.

⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 199a.

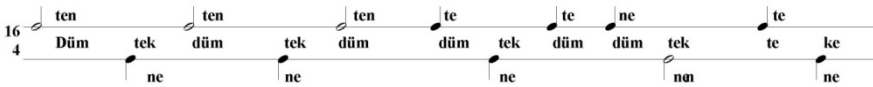
⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a, 200b.

Şîrâzî usûllerin (îkâ'î dâire) yapısını ortaya koyarken hem sebep, vete gibi düzüm/kalıplardan faydalanmış hem de bunlara karşılık gelebilecek vezinleri kullanmayı tercih etmiştir. Biz bu verileri kullanarak *Dürretü't-Tâc*'da yer alan usûllerin yapısını tartışmaya ve günümüz açısından bunların bir değerinin olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken aynı zamanda amacımız, ele alınan usûllerin ne zamandan itibaren kullanılmaya başlandığını ve bunların müzik geleneği içerisinde yerlerinin ne olduğunu, herhangi bir değişim yaşayıp yaşamadıklarını ve Şîrâzî'nin bu alanda müziğe katkısını da tespit etmek olacaktır.

Şimdi, Şîrâzî'nin eserinde yer verdiği usûlleri sırasıyla inceleyebiliriz.

1- Dâire-i Sakîl-i Evvel: 16 zamanlı bir usûldür. İki vete-i mecmû', bir fâsıla-i suğrâ, bir sebep-i hafîf ve bir fâsıla-i suğrâ'dan meydana gelmiştir. Vezni ise *me fâ 'i lün, fe 'i lün, müf te 'i lün*'dür.⁸ Şîrâzî'nin verdiği îkâ' unsurlarına göre bu usûlün açılımı şu şekildedir: *Tenen, tenen, tenenen, ten, tenenen*.

Suphi Ezgi bu tertipteki *tenen*'leri *tenne*'ye, *tenenen*'i *ten tene*'ye ve son altı zamanlı iki kalıp olan *ten tenenen*'i *tenenen tene*'ye dönüştürdüğümüzde günümüzdeki Nîm Berefşân usûlünün meydana getirilebileceğini aşağıdaki örnekle göstermiştir:⁹



Sakîl-i Evvel isimli bir usûlün ilk örneği Kindî'de görülmektedir. Kindî (ö.866) bu usûlü 5 zamanlı bir yapıyla tarif etmiştir.¹⁰ Safiyyüddîn Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*'ında bu usûlü Şîrâzî'nin aynı isim ve tertibiyle 16

⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a.

⁹ Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Müsîkisi*, C.V, İstanbul 1953, s. 286.

¹⁰ Ahmet Hakkı Turabi, *Kindî'nin Müsîkî Risâleleri* (Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996, s. 80, 81.

zamanlı olarak açıklarken¹¹ *Risâletü'ş-Şerefiyye*'de *me fâ 'i lâ tün* vezniyle 8 zamanlı bir tertiple göstermektedir.¹²

Merâğî (ö1435)¹³ ve Lâdikli (ö.1494?)¹⁴ Şîrâzî gibi aynı isim ve tertiple, Alişah (ö1500) ise aynı tertip fakat Verâşân ismiyle¹⁵ bu yapıdaki usûlü ele almışlardır.

2- Dâire-i Sakîl-i Sâni: 8 zamanlı bu usûl veted-i mecmû' ve bir sebeb-i hafîf'ten meydana gelmektedir. Vezni ise *me fâ 'i lâ tün*'dür.¹⁶ Şîrâzî'nin bu tertibinin açılımı ise şu şekildedir: *Tenen, tenen, ten*.

8 zamanlı bu tertibi günümüz darblarına çevirmeye çalıştığımızda Düyek usûlünün yapısını elde etmemiz mümkün görünmektedir. Bu tertibi şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Kindî'nin de bu isimde bir usûl ele aldığı anlaşılırken o, bu usûlü 7 zamanlı olarak tarif etmiştir.¹⁷

Urmevî,¹⁸ Merâğî,¹⁹ Lâdikli²⁰ aynı isimdeki usûlü 16 zamanlı olarak ele alırken Şîrâzî'nin tertibini iki defa tekrar etmiştir. Urmevî'nin, *Şerefiy-*

¹¹ Safiyyüddîn Abdülmü'min el-Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3653/1, vr. 39a-39b.

¹² Urmevî, *er-Risâletü'ş-Şerefiyye fî Nisbeti't-Te'lifiyye*, s. 204.

¹³ Abdülkâdir b. Gaybî Hafız Merâğî, *Makâsidü'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1977, s. 91.

¹⁴ Muhammed b. Abdülhamid el-Lâzîkî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, (şerh ve thk. el-Hâc Hâşim Muhammed er-Receb), Kuveyt 1987, s. 229.

¹⁵ Alişah b. Hacı Büke, *Mukaddimetü'l-Usûl*, İstanbul Ün. Eski Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, No: 1097, vr. 81a.

¹⁶ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a.

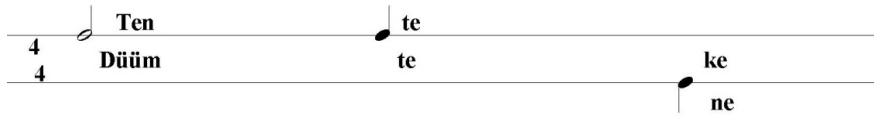
¹⁷ Turabî, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

¹⁸ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 40b, 41a.

¹⁹ Abdülkadir b. Gaybî el-Hafız el-Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1987, s. 217.

ye’de Sakîl-i Evvel adıyla verdiği usûlün yapısının²¹ Şîrâzî’nin Sakîl-i Sâni’si ile benzeştiği görülmektedir. Alişah ise Şîrâzî ile aynı isim, tertip ve vezinle bu usûlü açıklamıştır.²²

3- Dâire-i Hafîf-i Sakîl: Bir fâsıla-i suğrâ’dan oluşan ve vezni *fe ‘i lün* olan 4 zamanlı²³ bir usûldür. Bu yapı *tenenen* ile gösterilebilir. Bu tertibi *ten, tene*’ye dönüştürdüğümüzde günümüzde Sofyan adıyla bilinen usûlü elde etmemiz mümkündür. *Ten, tene* yapısıyla meydana gelebilecek olan Sofyan’ı şu şekilde gösterebiliriz:



82

OMÜİFD

Bu isimde bir usûl Kindî’de 7 zamanlı bir yapıyla²⁴ ilk olarak karşımıza çıkarken Urmevî’de bu isimde bir usûl 16 zamanlı olarak,²⁵ Merâğî,²⁶ Alişah²⁷ de bu isimdeki usûl, bir sebab-i hafîf ve bir sebab-i sakîl’den oluşan 4 zamanlı olarak ele alınmıştır. Lâdikli ise bu isimdeki usûlü bir sebab-i hafîf, üç fâsıla-i suğrâ ve bir sebab-i hafîf’den oluşan 16 zamanlı bir usûl olarak tarif etmiştir.²⁸

4- Dâire-i Remel: Bir sebab-i hafîf, bir fâsıla-i suğrâ, bir sebab-i hafîf, bir fâsıla-i suğrâ’dan oluşan 12 zamanlı bir usûldür. Vezni *müf te’i lâ tün, fe ‘i lün* şeklindedir.²⁹ Bu tertibin açılımı şu şekilde gösterilebilir: *Ten, tene-*

²⁰ Lâzikî, *er-Risâletü’l-Fethiyye*, s. 232.

²¹ Urmevî, *er-Risâletü’ş-Şerefiyye fi Nisbeti’t-Te’lifîyye*, s. 204.

²² Alişah, *Mukaddimetü’l-Usûl*, vr. 37a.

²³ Şîrâzî, *Dürretü’t-Tâc*, vr. 200a.

²⁴ Turabi, *Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

²⁵ Urmevî, *Kitâbü’l-Edvâr*, vr. 40b, 42a.

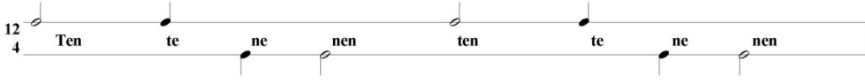
²⁶ Merâğî, *Câmi’u’l-Elhân*, s.218.

²⁷ Bkz. Alişah, *Mukaddimetü’l-Usûl*, vr. 37a.

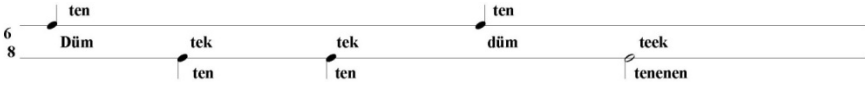
²⁸ Lâzikî, *er-Risâletü’l-Fethiyye*, s. 233.

²⁹ Şîrâzî, *Dürretü’t-Tâc*, vr. 200a.

nen, ten, tenenen. Bu tertibi günümüzde kullanılan darb sistemine göre şekillendirmeye çalıştığımızda aşağıdaki yapı ortaya çıkabilmektedir:



Bu yapıya baktığımızda bunun günümüzde bilinen 12 zamanlı usûllerle bir benzerliğinin olmadığı anlaşılmaktadır.³⁰ Ancak bu tertibin birinci fâsıla-i suğrâ'sını iki sebab-i hafif'e dönüştürdüğümüzde günümüzde kullanılan Sengin Semâî usûlünü elde etmemiz mümkündür. Suphi Ezgi de böyle bir tertibin Yürük Semâî'nin birinci mertebesi şeklinde yazılıp Sengin Semâî olabileceğini ifade etmiştir.³¹ Bu durumda bunun yapısını şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Kindî, Remel'i 5 zamanlı bir yapıyla ifade ederken 12 zamanlı başka bir usûl tertip de ele almamıştır.³² Urmevî altı sebab'den oluşan 12 zamanlı bir Remel tertibi verirken,³³ Merâğî üç fâsıla-i suğrâ'dan oluşan 12 zamanlı Remel'e yer vermektedir.³⁴ Alişah, Remel'in dört sebab ve bir fâsıla'dan oluşan 12 zamanlı olduğunu belirtirken³⁵ Lâdikli'nin ise bu konuda Şîrâzî ile aynı tertip üzerinde birleştikleri anlaşılmaktadır.³⁶

5- Dâire-i Hafif-i Remel: Şîrâzî bu usûlün 6 zamanlı olduğunu belirtirken tertibini Remel'in yarısı olarak açıklamıştır. Vezni ise *müf te 'i*

³⁰ Günümüzde kullanılan 12 zamanlı usûller için bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, s. 678-689.

³¹ Bunun için bkz. Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Müsikîsi*, C.V, s. 288.

³² Bunun için bkz. Turabi, *Kindî'nin Müsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

³³ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 44a.

³⁴ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 230.

³⁵ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 38b, 39a.

³⁶ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 236.

*lün'*dür.³⁷ Şîrâzî'nin tarifinden hareketle Remel tertibinin yarısını ele aldığımızda bir sebab-i hafîf, bir fâsıla-i suğrâ'dan meydana gelmiş olan Hafîf-i Remel'den söz etmemiz mümkündür. Bu ise *ten*, *tenenen* şeklinde gösterilebilir. Bu tertibin *tenenen* unsurunu *ten*, *ten* şekline dönüştürdüğümüzde bu yeni yapıdan günümüzde kullanılan Semâî usûlünün yapısı meydana gelmiş olacaktır. Zaten Şîrâzî'nin, üç sebab-i hafîf'ten oluşan böyle bir tertibe isim vermeden, ancak 6 zamanlı olduğunu belirterek usûl konularının sonunda yer verdiği³⁸ anlaşılmaktadır. Bu yapıyı ise şu şekilde gösterebiliriz:



Kindî, Hafîf-i Remel adıyla 3 zamanlı bir usûlden bahsetmektedir.

84

OMÜİFD

Turabi, bu usûlün yapısını günümüzde kullanılan Semâî usûlü şeklinde göstermiştir.³⁹ Urnevî,⁴⁰ Alişah⁴¹ Şîrâzî gibi *müf te 'i lün* vezni ile bu usûlü ifade ederken, Merâğî⁴² ve Lâdikli⁴³ 10 zamanlı ve *ten*, *tenen*, *ten*, *tenen* şeklinde bir tertiple açıklamaktadır.

6- Dâire-i Hezec: 3 zamanlı ve veted-i mecmû' kullanılarak meydana gelmiş bir usûldür.⁴⁴ Şîrâzî, Hafîf-i Remel'e eşit olan bir Hezec'in daha bulunduğunu ifade ederek⁴⁵ günümüzde kullanılan Semâî usûlünün birinci ve ikinci mertebeleriyle kullanılabileceği ihtimalini dile getirmeye çalışmıştır. Ancak birinci mertebeye Semâî usûlünün yapısını elde etmek için *tenen* kalıbının kapalı hecesini iki açık heceye dönüştürmemiz gerekmektedir. Bu durumda *tenene* şeklinde üç hece meydana gelecek ve

³⁷ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a.

³⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

³⁹ Turabi, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

⁴⁰ Urnevî, *er-Risâletü'ş-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifiyye*, s. 207.

⁴¹ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 81b.

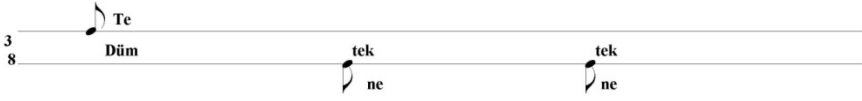
⁴² Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 231.

⁴³ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 235.

⁴⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a.

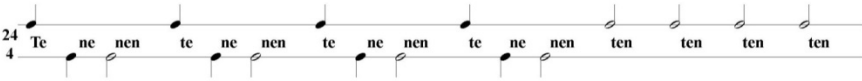
⁴⁵ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200a.

her hece bir darbın karşılığı olabileceğinden Semâî usûlü de ortaya çıkmış olacaktır. Bu durumda bu usûlü şu şekilde gösterebilmek mümkündür:



Kindî'de bu isimde fakat 6 zamanlı bir usûlün varlığı söz konusudur.⁴⁶ Urmevî'ye göre 12 zamanlı ve *tenenen, tenen, tenen, ten*⁴⁷ tertibinden oluşan bir usûldür. Merâğî ise erbab-ı amele göre 10 ve 6 zamanlı iki Hezec'in var olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸ Bunlardan ikincisi bir fâsıla-i suğrâ, bir sebab-i hafif'ten meydana gelmiş olup bu yapıdan yine günümüzde kullanılan Semâî usûlünü meydana getirmek mümkündür. Alişah ve Lâdikli bir Hezec tertibine yer vermezken her ikisi de Hezec-i Sağır ve Hezec-i Kebîr'den bahsederek Şîrâzî'den farklı bir yol izlemişlerdir.⁴⁹

7- Dâire-i Sakîl-i Remel: Dört fâsıla-i suğrâ ve dört sebab-i hafif'ten meydana gelen 24 zamanlı bir tertibe sahiptir. Vezni ise dört *fe 'i lâ tün'*dür.⁵⁰ Bu tertibin açılımı şu şekildedir: *Tenenen, tenenen, tenenen, tenenen, ten, ten, ten, ten*. Günümüz darbalarına göre bu tertibi göstermeye çalıştığımızda ise şöyle bir yapı ortaya çıkmaktadır:



Bu tertipten günümüzde 24 zamanlı olarak kullanılan Çember ve Nîm Sakîl usûllerinden herhangi birinin yapısını oluşturmak oldukça zor görünmektedir.⁵¹

⁴⁶ Turabi, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

⁴⁷ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 44b.

⁴⁸ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 231.

⁴⁹ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 38b; Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 235, 236.

⁵⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁵¹ Bu usûller için bkz. Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, ss. 731-740.

İsim olarak Fârâbî’de iki defa tekrar eden 3/2’lik bir yapıyla karşılaştığımız bu usûlün⁵² Şîrâzî’nin tertibiyle hiç ilgisinin olmadığı görülmektedir. Urmevî’ye göre on iki sebep (sebeb-i hafîf)’ten,⁵³ Merâğî ve Lâdikli’ye göre iki fâsıla-i suğrâ altı sebep-i hafîf ve bir fâsıla-i suğrâ’dan⁵⁴ meydana gelmiş bu tertipler yine 24 zamanlı olarak karşımıza çıkmaktadır.

8- Dâire-i Hafîf-i Remel (Başka Bir Hafîf-i Remel): Şîrâzî’nin, Sakîl-i Remel ve Hezec dâirelerinden önce aynı isimle bir dâire tertibine yer vermesine rağmen adı geçen dâirelerden sonra farklı bir tertip ve farklı bir zamanla tekrar Hafîf-i Remel usûlünü ele aldığı görülmektedir. Bu, iki tane sebep-i hafîf ve veted-i mecmû“dan oluşan *fâ ‘i lün, fâ ‘i lün* vezinli ve 10 zamanlı bir usûldür.⁵⁵ Bu tertibin açılımını şu şekilde göstermek mümkündür: *Ten, tenen, ten, tenen.*

86

OMÜİFD

Ezgi, bu tertibin günümüzde kullanılan Aksak Semâî usûlü mahiyetinde olduğunu⁵⁶ belirtse de bu tertibin yapısı daha çok Aksak Semâî Evferi’ne uygun düşmektedir. Meydana gelecek olan Aksak Semâî Evferi yapısını şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Kindî’de adı geçen Hafîf-i Remel 3 zamanlı ve üç nakralı (vuruşlu) bir usûl iken,⁵⁷ Urmevî, Şîrâzî’nin verdiği tertibe Muzâaf Remel adını vermektedir.⁵⁸ Urmevî’nin Hafîf-i Remel’i ise 6 zamanlı ve *müf te ‘i lün*

⁵² Bkz. İsmail Rızvanoğlu, *Fârâbî’de İkâ’ Teorisi* (Mar. Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 92.

⁵³ Urmevî, *Kitâbü’l-Edvâr*, vr. 43b.

⁵⁴ Merâğî, *Câmi’u’l-Elhân*, s. 219; Lâzikî, *er-Risâletü’l-Fethiyye*, s. 234.

⁵⁵ Şîrâzî, *Dürretü’l-Tâc*, vr. 200b.

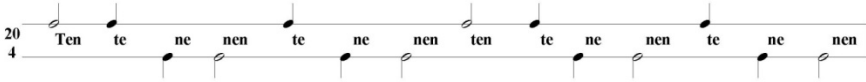
⁵⁶ Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi*, C.V, s. 282.

⁵⁷ Turabî, *Kindî’nin Mûsikî Risâleleri*, s. 80, 81.

⁵⁸ Urmevî, *Kitâbü’l-Edvâr*, vr. 44b.

vezninden oluşmaktadır.⁵⁹ Merâğî,⁶⁰ Lâdikli bu isimle aynı tertibi, Alişah ise Türkî-i Serî' adı altında Şîrâzî'nin tertibinin aynısını⁶¹ incelemişlerdir.

9- Dâire-i Fahtî: 20 zamanlıdır. Bir sebab-i hafîf, iki fâsıla-i suğrâ, bir sebab (sebeb-i hafîf) ve iki fâsıla (fâsıla-i suğrâ)'dan meydana gelmiştir. Vezni ise, iki müfte 'i lün fe 'i lün'dür. Bu devir eski Farşılara aittir.⁶² Bu tertibin açılımı *ten, tenenen, tenenen, ten, tenenen, tenenen* şeklindedir. Bu tertibi günümüz darblarına çevirmeye çalışırsak şöyle bir yapı ortaya çıkmaktadır:



Bu yapıya baktığımızda bundan günümüzde kullanılan 20 zamanlı bir usûl elde etme imkanımız oldukça zor görünmektedir.⁶³

Urmevî aynı isimle ve 20 zamanlı olarak *tenenen, ten, tenenen, tenenen, ten, tenenen*⁶⁴ şeklinde bir tertip verirken, Lâdikli, Şîrâzî'nin tertibini Fahtî-i Kebîr olarak nitelendirmiştir.⁶⁵ Merâğî, Urmevî'nin 20 zamanlı ve bunun yarısı olan 10 zamanlı tertibine Fahtî adını verirken,⁶⁶ Alişah ise, bir sebab-i hafîf, bir 8 zamanlı ve bir 10 zamanlı birimden oluşan 20 zamanlı bir tertibe Fahtî-i Kebîr adını vermiştir.⁶⁷

10- Dâire-i Fahtî-i Zâid: Şîrâzî, bunu Dâire-i Fahtî'ye bir fâsıla ilave edilerek elde edilen 28 zamanlı bir usûl olarak ifade etmekle birlikte, bunun vezninin iki müfte *te 'i lün, fe 'i lün, fe 'i lün* olduğunu belirtmesi⁶⁸ nede-

⁵⁹ Urmevî, *er-Risâletü'ş-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifiyye*, s. 207.

⁶⁰ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 231; Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 235.

⁶¹ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 84b.

⁶² Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁶³ Bu usûller için bkz. Özkan, *Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usûlleri*, s. 724.

⁶⁴ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 45a.

⁶⁵ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 238-239.

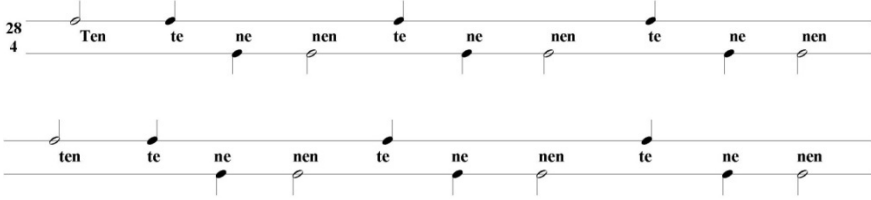
⁶⁶ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 221, 222.

⁶⁷ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 84a.

⁶⁸ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

niyle ilk usûle iki fâsıla'nın eklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda şöyle bir tertip ortaya çıkmaktadır: *Ten, tenenen, tenenen, tenenen, ten, tenenen, tenenen, tenenen.*

Bu tertibi günümüz darblarına şu şekilde çevirmemiz mümkündür:



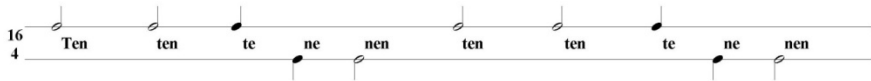
Bu tertipten de günümüzde kullanılan 28 zamanlı Firengîfer, Devr-i Kebîr ve Remel usûllerinden herhangi birini elde etmemiz pek mümkün görünmemektedir.

88

OMÜİFD

Urmevî, Şîrâzî'nin vezniyle ve aynı isimle bu usûlü ele almış,⁶⁹ Merâğî, Şîrâzî'nin kastettiği 28 zamanlı tertibi kudemânın Fahtî'si,⁷⁰ Lâdikli ise aynı tertibi Fahtî-i Zâid veya Fahtî-i Ekber olarak isimlendirmiştir.⁷¹ Alişah ise 28 zamanlı bir tertibe yer vermemiştir.⁷²

11- Dâire-i Hafîf: İki sebab-i hafîf, bir fâsıla-i suğrâ, iki sebab-i hafîf ve bir fâsıla-i suğrâ'dan meydana gelen 16 zamanlı⁷³ bir dâiredir. Bunun tertibini *ten, ten, tenenen, ten, ten, tenenen* şeklinde göstermek mümkündür. Bu yapıyı günümüz darblarına dönüştürdüğümüzde şöyle bir şekil ortaya çıkmaktadır:



⁶⁹ Urmevî, *er-Risâletü'ş-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifiyye*, s. 212.

⁷⁰ Bu tertip için bkz. Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 223.

⁷¹ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 239, 240.

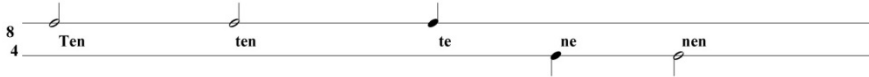
⁷² Usûller için bkz. Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 37a-86a.

⁷³ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

Bu yapıya baktığımızda bununla günümüzde 16 zamanlı olarak kullanılan usûller⁷⁴ arasında bir benzerlik kurabilmek mümkün görünmektedir.

Şîrâzî'nin bu tertibinin Urmevî,⁷⁵ Merâğî,⁷⁶ Alishah⁷⁷ ve Lâdikli'nin⁷⁸ 16 zamanlı usûllerinin hiçbirine uymadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kindî'nin, Hafif-i Hafif kavramını ilk olarak kullandığı ve bu isimde bir usûle de yer verdiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

12- Dâire-i Muhammes: Hafif'in yarısıdır.⁸⁰ Dâire-i Hafif'in yarısını aldığımızda *ten, ten, tenenen* şeklinde 8 zamanlı bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bunu ise günümüz darblarıyla şu şekilde gösterebiliriz:



Böyle bir yapıdan günümüzde bilinen 8 zamanlı usûllerden birini elde etme imkanımız görünmemektedir.

Muhammes ismiyle ilk defa Şîrâzî'de karşılaştığımız bir usûl, Merâğî'de zaman bakımından aynı olsa da Merâğî⁸¹ ve Lâdikli⁸² onu *tenen, tene, ten* tertibiyle ve Muhammes-i Evsat adıyla incelemiştir. Alishah, Merâğî'nin tertibiyle ve Muhammes-i Vasat adıyla⁸³ 8 zamanlı bir usûle yer vermiştir.

⁷⁴ Bu usûller için bkz. Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, ss. 708-717.

⁷⁵ Bu tertipler için bkz. Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 39b-42a.

⁷⁶ Bu tertipler için bkz. Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 217, 218.

⁷⁷ Bu tertipler için bkz. Alishah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 80b, 81b.

⁷⁸ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, ss. 230-233.

⁷⁹ Turabi, *Kindî'nin Müsîkî Risâleleri*, s. 80, 81.

⁸⁰ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁸¹ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 226.

⁸² Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 233.

⁸³ Alishah, *Mukaddimetü'l-Usûl*, vr. 80b.

13- Dâire-i Darb-ı Rast/Darb-ı Asıl: 12 zamanlıdır. Dört sebab-i hafîf ve bir fâsıla-i suğrâ'dan meydana gelmektedir. Bazıları buna Darb-ı Rast, bazıları da Darb-ı Asıl adını vermişlerdir.⁸⁴ Bu tertibin açılımı *ten, ten, ten, ten, tenenen* şeklindedir. Bunu ise günümüz darblarına çevirdiğimizde aşağıdaki yapının oluşması mümkündür:



Bu yapı, günümüzde kullanılan Sengin Semâî usûlünün karşılığı gibi görünmektedir.

Urmevî'de 12 zamanlı usûl Remel adıyla ve altı sebab-i hafîf'ten oluşan şekliyle⁸⁵ verilmekte iken, Merâğî de Remel'in üç tertibinden birini Şîrâzî'nin tertibiyle 12 zamanlı olarak⁸⁶ ele almıştır. Alişah⁸⁷ ve Lâdikli,⁸⁸ Şîrâzî'nin tertibine Remel adıyla yer vermişlerdir.

90

OMÜİFD

14- Dâire-i Çihâr Darb: 12 zamanlı (Darb-ı Rast/Darb-ı Asıl)'ın iki katı 24 zamanlı bir dâiredir. Erbab-ı amel buna Çihar Dârb demektedir.⁸⁹ Şîrâzî bu usûlün tertibini açıklamamış olmasına rağmen bunun günümüzde kullanılan Sengin Semâî usûlünün tekrarı olduğunu söylememiz mümkündür.

Urmevî ve Merâğî'de 24 zamanlı ve iki fâsıla-i suğrâ, altı sebab-i hafîf ve bir fâsıla-i suğrâ'dan meydana gelmiş Sakîlü'r-Remel isimli⁹⁰ bir tertibe yer verilirken, bu tertibin baştaki iki unsuruyla farklılıklar arz ettikleri de dikkat çekmektedir. Alişah, Urmevî ve Merâğî'nin tertibine Muzâaf Remel adını verirken bu tertibin Sakîl-i Remel ve Şâdyâne adıyla

⁸⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁸⁵ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 44a.

⁸⁶ Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 220.

⁸⁷ Alişah, *Mukaddimetü'l-Usul*, vr. 38b, 39a.

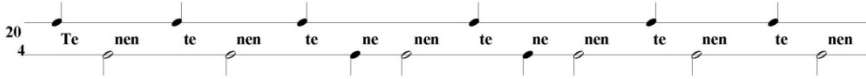
⁸⁸ Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 236, 237.

⁸⁹ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁹⁰ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, vr. 43b; Merâğî, *Câmi'u'l-Elhân*, s. 219.

da anıldığını⁹¹ belirtmektedir. Lâdikli ise Urmevî'nin tertibiyle 24 zamanlı bir usûle yer verirken ona Muzâaf Remel adının da verildiği Sakilü'r-Remel başlığı altında⁹² incelemiştir.

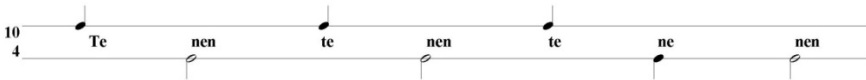
15- 20 Zamanlı Bir Dâire (isimsiz): İki veted (veted-i mecmû'), iki fâsıla (fâsıla-i suğrâ) ve iki veted (veted-i mecmû')'dan oluşan *fe 'ûl, fe 'ûl, fe 'i lün, fe 'i lün, fe 'ûl, fe 'ûl* veznine sahip bir dâiredir.⁹³ Bu tertibi şu şekilde açmamız mümkündür: *Tenen, tenen, tenenen, tenenen, tenen, tenen*. Bu tertibi günümüz darblarına çevirmeye çalıştığımızda şöyle bir yapı ortaya çıkarmak mümkündür:



Sadece Şîrâzî'de karşılaştığımız 20 zamanlı böyle bir usûlün günümüzde de kullanımı söz konusu değildir. Ayrıca bu usûlün yapısının Şîrâzî'nin 20 zamanlı Fahtî usûlünün yapısıyla da benzerliği bulunmaktadır.

91
OMÜİFD

16- 10 Zamanlı Bir Dâire (isimsiz): İki veted (veted-i mecmû') ve bir fâsıla (fâsıla-i suğrâ)'dan meydana gelen *fe 'ûl, fe 'ûl, fe 'i lün* vezinli bir dairedir.⁹⁴ Bu açılımını şu şekilde göstermek mümkündür: *Tenen, tenen, tenenen*. Bu tertibi günümüz darblarıyla şu şekilde gösterebiliriz:



⁹¹ Alişah, *Mukaddimetü'l-Uşûl*, vr. 39a, 39b.

⁹² Lâzikî, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, s. 234.

⁹³ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

⁹⁴ Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc*, vr. 200b.

Bu sadece Şîrâzî’de karşılaştığımız bir tertiptir. Darb yapılarını incelediğimizde, günümüzde kullanılan 10 zamanlı usûllerden herhangi biriyle de benzerliğinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁵

Sonuç

Şîrâzî îkâ’ başlığı altında usûlleri ele alırken her bir usûlün önünde dâire kavramını kullanması dikkat çekicidir. Zira dâire ve devir gibi kavramlar Türk müziği teorisinde aynı zamanda makamsal diziler için de kullanıla gelmiştir. Bu durum, çalışmamızda işleyeceğimiz konunun muhtevasının anlaşılır hale gelmesi için başlığımızda dâire kavramının başına îkâ’ kavramını da koymanın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

16 tane usûlün yapısına yer veren Şîrâzî, bunlardan çoğunu isimlendirirken 2 tanesini isimsiz olarak vermiştir. Şîrâzî’nin eserinde yer verdiği Sakîl-i Evvel, Sakîl-i Sâni, Hafîf-i Sakîl, Remel, Hafîf-i Remel ve Hezec gibi isimlerin ilk olarak Kindî’de ele alındığı anlaşılırken aynı isimli usûllerin yapı ve zaman bakımından birbirleriyle uyumadıkları görülmüştür. Şîrâzî’nin ele aldığı Sakîl-i Remel ise ilk defa Fârâbî’de farklı bir zaman ve tertiple ele alınmıştır. Fahtî isimli usûl ise Urmevî’de görülürken Şîrâzî’ninki ile aynı zamanlı olmasına karşın, tertipleri birbirlerinden farklıdır. Fahtî-i Zâid’in de ilk defa Urmevî tarafından ele alındığı anlaşılırken bu usûlün Şîrâzî tarafından olduğu gibi benimsendiği tespit edilmiştir.

Muhammes, Darb-ı Rast/Darb-ı Asıl, 15. başlıkta incelediğimiz 20 zamanlı, 16. başlıkta ele alınan 10 zamanlı usûllerin ilk defa Şîrâzî tarafından ele alındığı anlaşılırken, bu usûllerin kim tarafından icad edildiği konusunda bir bilgi verilmemiştir.

⁹⁵ Günümüzde kullanılan 10 zamanlı usûller için bkz. Özkan, *Türk Müsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, ss. 658-674.

İncelemiş olduğumuz usûllerden Sakîl-i Remel'in günümüzde kullanılan Nîm Berefşân; Sakîl-i Sâni'nin günümüzdeki Düyek; Hafîf-i Sakîl'in günümüzdeki Sofyân; Remel'in günümüzdeki Sengin Semâî; Hezec'in günümüzdeki Semâî usûlünün birinci mertebesi; 8. Sırada yer alan Hafîf-i Remel'in günümüzdeki Aksak Semâî Evferi; Darb-ı Rast/Darb-ı Asıl'ın günümüzdeki Sengin Semâî usûllerine dönüştürülme imkanına sahip oldukları görülmüştür.

Şîrâzî'nin usûller konusunda kendinden önceki geleneğin düzum, vezin gibi teorik bilgilerinin bir kısmını kullanmanın yanında, usûlleri ele alma konusunda mevcut geleneğin içinde kalmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca isim vermemiş olmasına rağmen, ilk defa kendisinin yer verdiği usûllere bakarak onun, gününün uygulamalarını gözlemlediği ve bunların tespitini yapmaya çalıştığı da ifade edilebilir. Onun bu davranışını, usûller konusunda müziğe katkı sunma anlayışını ortaya koyan bir durum olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça

- Ezgi, Suphi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi*, C.V, İstanbul 1953.
- el-Fârâbî, Ebî Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhân, *Kitâbü Mûsikiyyi'l-Kebîr*, (şerh ve thk. Ğattâs Abdümelik Haşebe), Kahire tsz.
- Hacı Büke, Alişah b., *Mukaddimetü'l-Usûl*, İstanbul Ün. Eski Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, No: 1097.
- el-Lâzîkî, Muhammed b. Abdülhamid, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, (şerh ve thk. el-Hac Haşim Muhammed er-Receb), Kuveyt 1987.
- El-Merâĝî, Abdülkâdir b. Ğaybî Hafız, *Makâsidü'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1977.
- el Merâĝî, Abdülkâdir b. Ğaybî el-Hâfız, *Câmi'u'l-Elhân* (thk. Takî Bîniş), Tahran 1987.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Rızvanoĝlu, İsmail, *Fârâbî'de İkâ' Teorisi* (Mar. Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007.
- Şerbetli, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, C. 26, Ankara 2002, ss. 487-489.
- Şîrâzî, Kutbüddîn, *Dürretü't-Tâc li Ğurreti'd-Dibâc*, Köprülü Kütüphanesi Yazmaları, No: 867.

Turabi, Ahmet Hakkı, *Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996.

el-Urmevî, Safiyyüddîn Abdü'l-Mü'min b. Yusuf b. Fahir, *er-Risâletü's-Şerefiyye fi Nisbeti't-Te'lifîyye* (şerh ve thk. el-Bâhis el-Hâc Hâşim Muhammed er-Receb), Dâru'r-Reşîd, Bağdat 1982.

el-Urmevî, Safiyyüddîn Abdülmü'min, *Kitâbü'l-Edvâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3653/1.



ÖZSEL VE İŞLEVSEL DİN TANIMLARI BAĞLAMINDA ASSİSİLİ FRANCİS MİSTİSİZMİ VE PROTESTAN AHLAKININ MUKAYESESİ

OSMAN EYÜPOĞLU*
CENGİZ BATUK**

The Comparison of Mysticism of Francis Assisi and
Protestant Ethic in the Context of Substantive and
Functional Definitions of Religion

Abstract: To construct a rational social world it is not religion itself as a general concept; but its individual perception can play a positive or negative role. In this essay we try to study this issue on two examples in a comparative perspective.

Key Words: Religion, definitions of religion, rational action, Saint Francis of Assisi, Rational Capitalism, Sociology of Religion, History of Religion.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD [eyupoglu@omu.edu.tr].

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD. [cengiz.batuk@omu.edu.tr].

Öz: Rasyonel bir sosyal dünya inşa etmede genel bir kavram olarak dinin bizzat kendisi değil de; onun bireysel algılanış biçimleri olumlu veya olumsuz rol oynayabilmektedir. Makalede bu konu iki örnek üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Din, din tanımları, rasyonel eylem, Assisili Francis, Rasyonel Kapitalizm, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi.

Giriş

Din bilimlerinin doğal olarak ilk başlangıç sorusu/sorunu dinin ne olduğudur. Birçok çalışma zorunlu olarak bir din tanımıyla başlamak zorundadır. Lakin dinin, tabir yerinde ise eğer; “*efradımı câmi, ağıyarını mâni*” bir tanımından söz etmek çok zor gözükmektedir. Ama yine de çok sayıda farklı din tanımlamasından ya da algısından söz etmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında din tanımları fenomenolojisinden (tezahür biliminden) söz etmek mümkündür.

96

OMÜİFD

Dini, inananları açısından ele almak bilimsel tutuma en yakın olandır. Ama dine inanmayanların dinsel bir algıları vardır ve bu algıyı da bir inanç olması açısından dikkate almak yine bilimsel tutumun bir gereğidir. Bu açıdan bakıldığında, din ona inanmayanlardan bir kısmına göre toplumları uyuşturan; emeklerine yabancılaşmalarına sebep olması açısından olumsuz bir araç/afyon iken; ona inananların bazılarına göre ise dünya ve ahirette ebedi huzurun tek kaynağı olmaktadır.

Din tanımlarını en temelde, a) etimolojik ve semantik açıdan din tanımları; b) özsel ve işlevsel açıdan din tanımları şeklinde iki kategoride ele almak mümkündür.¹ Arapça’da din de-ye-ne kökünden gelmektedir

¹ Din tanımları konusunda aktaracağımız kısa malumat, ağırlıklı olarak Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII, Ankara, 1986, ss.213-267 olmak üzere, Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, ss.191-205; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, ss.41-46; Niyazi Usta, “Dine Sosyolojik Yaklaşımlar (Sosyolojik Din Tecrübeleri)”, *Din Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi [Online] Yayınları, Erzurum, ss.1-14 ve Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, ss.27-40’daki bilgilerden hareketle oluşturulmuştur.

dediğimizde etimolojik (kökenbilimsel) bir tahlil; de-ye-ne'nin sözlük anlamı, usul, adet, hüküm, yargı, huy demektir dediğimizde ise semantik (anlambilimsel) bir tahlil yapmış oluruz. İslam kelimelerine göre *din* kısaca *insanları dünya ve ahirette saadete ulaştıran kurallardır* dediğimizde ise sözlük anlamdan ıstılahi anlama geçmiş olmaktadır.

Din tanımları konusunda etimolojik ve semantik çözümleme gayretleri bize kısmen tarihi temel verileri sağladığı için, bu tür çözümler olmaksızın sosyolojik tahlillere geçmemiz hatalı olacaktır. Din-toplum ilişkilerinin temel tabiatını ortaya koymada yapılması gereken belki ilk iş de dinin etimolojik ve semantik tanımları konusunda ortaya konan tarihi verilere genel bir bakış olacaktır.

Bu anlamda Arapça'dan başlayacak olursak dinin, "de-ye-ne" ve "dâ-ne" kökünden türediği ve "usul, âdet, tutulan yol, huy" anlamlarına geldiği ifade edilir. Aramî-İbranî dillerinde din, "mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, mükâfat" anlamlarına gelmektedir. Farsça'da dinin, Zend-Avesta'daki "din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek" anlamındaki "dâena" sözcüğünden türediği belirtilir. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi (*Kâfirûn*(109)/1-6; *Zümer*(39)/11; *Yunus*(10)/104; *Âl-i İmran*(3)/19,73; *Mâide*(5)/3, *Bakara*(2)/112...) "itaat, teslimiyet, ibadet, millet..." gibi anlamlara gelmektedir.

Eski Yunanca'da din, "korku ile karışık sevgi ve saygı" anlamına gelmekteydi. İslam'da Müslümanın Allah karşısında alması gereken durumu da benzer şekilde "beyne'l-havfi ve'r-racâ; korku-ümit arası bir tutum" biçiminde dile getirilir. Dinin bu iki veçhesini meşhur din fenomenologu Rudolf Otto (1869-1937) da "esrarengiz" (numineux) ya da "kutsal" (sacrée) biçiminde onun iki ana karakteristiği olarak görür ve her ikisini de "korkutucu ve büyüleyici sır" (mysterium tremendum facinosum) olarak niteler.

Batı dillerinde din ifadesine gelince: Lactantius, *İlâhi Müessesese (Divinarum Institutionum)* adlı eserinde dinin (religion), "religare" (bağlanmak)

kökünden türediğini bildirir. Çünkü insanlar din sayesinde Tanrıya ve birbirlerine bağlanırlar. Köprü kalaslarını birbirine bağlamada saman çöpünden yapılan ipler kullanıldığından dine (religion), “*saman çöpünden bağlar*” (religiones stramento erant) da denmektedir. Çiçeron’un *Tanrının Mahiyeti (De Deorum Natura)* adlı eserine göre din, bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması anlamına gelen “*religere*” sözcüğünden türemektedir. Zira dinde ibadetler/ayinler süreklilik arz eder. Bu anlamda Hz. Peygamber, ibadetin az da olsa sürekli olanını övmüştür.

Dinin kuşkusuz bu dünyaya bakan bir veçhesi yanında, belki de en önemlisi öte dünyaya veya sonsuzluğa bakan bir yönü de bulunmaktadır. Din tanımlarına ilişkin yukarıda kısaca özetlenen genel malumat bize şu hususu ifade etmeye yetmektedir: Dine yaklaşımlar en temelde onun dünyaya ilişkin olarak sergilediği işlev ile ölümsüzlüğe dair ortaya koyduğu fonksiyon çerçevesinde şekillenmektedir. Bu noktada din-dünya ilişkisinin temel niteliğini belirlemek merkezi önem arz etmektedir. Örneğin bir zahit, “*bir lokma, bir hurka kırk yıl*” söylemini ilke edindiği için dünyadan kaçma eğiliminde olabilir. Benzer şekilde bir diğer zahit de, “*el-kâsibu habîbullah; çalışıp kazanan Allah’ın sevgili kuludur*” düsturuyla hareket edip ticaretle iştiğal ederek dünyaya dönük bir zihniyet sergileyebilir. Birbirine zıt görünümlü bu durumu anlamak her iki zahidin de din-dünya ilişkileri konusundaki tutumlarını anlamaya; ta oraya kadar derin/hassas bir sosyal psikolojik tahlil yapmaya bağlı olacaktır.

Aktarılan etimolojik (kökenbilimsel) ve semantik (anlambilimsel) tahlillere ilişkin tanımlarda da din-dünya ilişkisinin temel niteliğine dair açık ipuçları bulmak mümkündür. Ancak bunların en açığını din tanımlarına ilişkin özsel ve işlevsel çözümleme denemelerinde görmek çok daha kolay ve açıklayıcıdır. Örneğin bir din olayının ne kadar beşeri bir husus, bir beşeri olayın da ne kadar dini bir mesele olabileceğini en açık şekilde özsel ve işlevsel tanımlarda görmek çok daha kolaydır. Bu nokta aynı zamanda dine sosyolojik yaklaşımın en bariz bir biçimde sergilenebildiği bir nokta olmaktadır.

Dine Sosyolojik Yaklaşım

Dine sosyolojik yaklaşım dendiğinde, dini kısmen tanımlamış da olmaktadır. Bu durumda din bir fenomenolojik alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bakıma tek başına kılınan namazdan ziyade cemaat halindeki namaza odaklanılmaktadır. Tek başına namaz daha çok psikolojinin; cemaatle namaz da daha çok sosyolojinin konusu gibi durmaktadır. Ancak sosyolojizm ve psikolojizme kaymadan, tek başına namazda bile sosyolojik unsurları; cemaat halindeki namazda da psikolojik unsurları görmek mümkündür. Örneğin tek başına namazda, kişi bir başkasına yaptığı yanlıştan dolayı dua ediyorsa burada sosyal psikolojik bir durum söz konusu demektir. Kişi bu durumda tek başına Allah ile bağ kurmamakta; aynı zamanda dünyevi bir mesele için ondan yardım talep etmektedir. Zaten bir inananın duasını, sadece Allah'ın rızasını kazanmak veya ölümden sonra Cennet ile mükâfatlandırılmak amacıyla yapmadığı; belki de daha çok dünyevi sorunlarına yardım; işine-ömrüne bereket; kendisine-hastasına şifa... vs. talep ettiği bilinmektedir. Bakış açımızı bir an bile kaydırduğumuzda ya dinin dünyaya bakan veçhesine; ya da sonsuz âleme bakan yönüne vurgu yapmaktayız. Bu nedenle henüz sözün başında da olsa din tanımlarında özellikle işlevsellik arasında tam dengede durmaya özen göstermenin en sağlıklı yaklaşım olacağı söylenebilir. Aşağıda dini özsel ve işlevsel açıdan tanımlama yaklaşımlarına dair verilen birkaç örnek bu durumun saha somut anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

A) Dine Özsel/Psikolojik Yaklaşım Dair Tanımlamalar

Bu tanımlamalar substantif/aslı, essential/zorunlu/esaslı olarak da nitelenir.² Dinin özünün daha çok kişisel bir tercih meselesine dayanması hasebiyle böyle bir nitelendirme yapılmıştır. Zira bilindiği üzere sanayileşme ve modernleşme gibi süreçler dinin asli yeri olan vicdanlara gönderilmesi ve içtimai hayatta tesirinin azaltılması gibi zorlamaları da beraberinde getirmişti. Hatta bu bazen vicdanlarda kalan bir dinin dahi dışlanmasına

² *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, s.43; Kurt, s.30.

kadar varmıştı. Örneğin, Avrupa’da sanayileşmenin ilk yıllarında bazı fabrikaların girişine “din fabrikanın kapısına gelince durur” biçiminde yazıların asıldığı ifade edilir. Berger’in ifadesiyle bu vaziyette bile, işçinin kalbinde bir Tanrı sevgisi olarak din her yere nüfuz edebileceğini göstermiştir.³ İşin esası vicdan boyutu yani kişisel bir samimi sevgi olsa da, bu sevgi öyle veya böyle tezahür edip davranışlara yön veren müşahhas bir hale gelme eğiliminde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında belki başlangıç açısından dinin daha çok psikolojik vakıa olduğu söylenebilir. Ancak dinin ailede öğrenilmesi ve ailenin tabii ilk dini grup olarak nitelenmesi⁴ dikkate alındığında dinin sosyal niteliği bu sefer öne geçmektedir. Neticede yetişkin ve özgür bir birey açısından bakıldığında bir nebze psikolojik boyutun önceliğinden söz edilebilir. Din Sosyolojisi açısından da bir din olayı öncelikle sübjektif olarak başlatılır.⁵

Özsel tanımların ortak denebilecek vurguları olarak karşımıza baş dini fenomen Tanrı kavramı çıkmaktadır. Bu tanımlarda bambaşka, aşkın, kutsal, inanç, insanüstü, kutsal kozmos ve ruh gibi kavramları merkez kavram olarak görmekteyiz. Örneğin Rudolf Otto’nun “din kutsalın tecrübesidir”; Antropolog E. B. Tylor’ın “din ruhsal varlıklara inançtır”; M. Spiro’nun “din insanüstü varlıklarla kültürel bir etkileşimdir”; P. L. Berger’in “din kutsal kozmosla oluşturulan beşeri girişimdir” şeklindeki tanımları açısından bakılınca din bir sandalyeye benzetilebilir. Burada sandalyenin ne işe yaradığı değil; ne olduğu üzerinde durulur. Nasıl ki Tanrı evrenin yoktan var edicisidir; benzer şekilde sandalye de dört ayaklı ve bir oturacak yeri olan bir mobilya eşyasıdır. Buna göre zekât da Allah’ın rızasına ulaştıran bir ibadet türüdür. Burada sandalyenin bir dinlenme aracı; zekâtın da bir sosyal dayanışma türü olduğu vurgusu zayıf bırakılıyor. Başka bir ifadeyle dinin dünyaya bakan yani işlevsel yönü değil; ahirete bakan aşkın veçhesi öne alınmaktadır. Bir bakıma Allah için

³ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.

⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, s.239.

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 4, Kayseri, 1990, ss.21-40; Günay, ss.207-208.

mi (özel olarak mı); yoksa toplumsal dayanışma amacıyla (işlevsel olarak) mı zekât vereceğiz? Dengeye değil de terazinin bir kefesine dikkat çektiğimizde ya özel ya da işlevsel tarafa vurgu yapmış oluyoruz.

Özel tanımlar, dini adeta Tıbbi Materyalizme indirgeyen; dini, içgüdülere, cinsiyete, nevrozlara, karaciğerin bir fonksiyonuna bağlayan yaklaşımlara bir tür cevap olması açısından önemlidir. Hakikaten, Allah'ın özü açısından bir varlığının olması din için ilk ve en önemli husustur. Bu nedenle Allah ve onun sevgisini kazanma duygusu mühimdir. Böyle bir inancın içtimai faydaları ikinci sırada gelmektedir. Ancak sadece bu özel aşamada kalmak da, dinin objektif yönüne gereken önemi vermemek anlamına geldiği için J. Wach tarafından eleştirilmiştir. Zira Allah'a iman önemlidir ama bu Allah için değil temelde bizim için bir önem/ihtiyaç arz eder.

B) Dine İşlevsel/Sosyolojik Yaklaşım Dair Tanımlamalar

101

OMÜİFD

İşlevsel tanımlar açısından dinin, daha çok dünyaya bakan yönüne vurgu yapılır. Konuyla ilgili dikkat çekici bir örnek olarak kırmızı ışıktaki durmanın dinliliği ile beşeriliği arasındaki ilişki irdelenebilir. Kırmızı ışıktaki durmak aslında tam bir beşeri husustur. Ancak ehliyeti alırken, ona sahip olmanın gerektirdiği tüm kurallara bağlı kalınacağına dair verilen zimni söz açısından bakılınca, “innellezîne kâlû Rabbunellâhu sümme's-tekâmû; Rabbimiz Allah'tır deyip de sözünü tutan (Mü'minler)”⁶ ayetine göre kırmızı ışıktaki durmak doğrudan dinin bir ahlaki emri olmaktadır. Bu noktada salt beşeri bir husus salt dini bir hususa dönüşmektedir. İşte işlevsel tanımlar dinin ne işe yaradığına vurgu yapmaya çalışarak onun dünyaya bakan yönünü olabildiğince net olarak ortaya koyma iddiası taşımış olmaktadır. Ayrıca bu tür bir yaklaşım dinin bilime konu olmasını sağlayan tek temel durumundadır. Ancak manevi âlemin bilime konu olmasını sağlayacak bir somutluğa sahip olmadığı gerekçesiyle dinin sadece ve sadece dünyaya bakan (işlevsel) yönüyle bilime konu

⁶ Fussilet (41)/30.

olabileceği iddiası da çok tehlikeli ve yanlış bir yaklaşım olmaktadır. Bu tür bir yaklaşımın sonucu olarak, dinin kültürsüz/avam tabakasını yönetmek için zorunlu olduğu; adeta dinin bu kesimler için afyon rolü oynadığı şeklinde Marksist iddialar ileri sürülebilmektedir. Dikkat edildiğinde öz ile işlev arasında aşırı ayırım yapmak bir bakıma ruh-beden dengesini bozmaktadır.

Dinin işlevsel yönüne aşırı vurgu, bir kilise birliğinin veya bir cami derneğinin maddi çıkarlar temelinde inşa edildiği iddialarına zemin hazırlayabilir.⁷ İşlevsel tanımlara en dikkat çekici birkaç örnek olarak E. Durkheim'ın "din, kutsal şeylerden oluşan bileşik sistemin kilise biçiminde tezahür etmiş halidir"; J. M. Yinger'in "din, insanî problemlerin çözümüne yönelik inanç ve pratikler sistemidir"; T. Parsons'ın "din, ampirik (gözlenebilir / deneysel) olmayan normatif bir inanç sisteminin toplumun eksikliklerini giderme gayretidir"; T. Luckmann'ın "din, sosyal düzenin anlam alanıdır"; Antropolog C. Gertz'in "din, toplumsal motivasyonlar sağlamaya yönelik semboller sistemidir" şeklindeki tanımları verilebilir.⁸

Bilindiği üzere klasik sosyologlar dine inanmasa da sergilediği işlevsellik nedeniyle dini önemsemişlerdir.⁹ Berger de dini olanla dünyevi olanın nasıl keşiştiğini ifade bağlamında "kız kardeşinle evlenemezsin" hükmünün beşeri olduğu kadar dini de olduğunu ima eder. Ancak bunu söylerken aslında yeterince akli/beşeri olan bu hususun, başkaları kolayca itiraz edemesin diye adeta 'ben söyleyiorum; üst âlem söylüyor' şeklin-

⁷ Spencer, Tylor, Comte, Durkheim, Marx gibi aşırı işlevselci yaklaşımlara karşı, Weber, Wach ve Mensching gibi din sosyologları, dinin özsel anlamını savunmuşlardır. Zira bir kilise birliği veya bir cami derneği sırf çıkar ilişkilerinden değil, sadece Tanrı sevgisinden; Allah rızasından da kaynaklanabilir. Gündelik hayatta bunun somut örneklerini görmek mümkündür.

⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, ss.194-200.

⁹ A. Comte'un, "insanlık geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrının yerine geçiyor" biçimindeki sözü bu bağlamda bir örnek olarak hatırlanabilir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.80 [Auguste Comte, *Catechisme Positiviste*, 2. Baskı, Yayınlayan: Belirtilmemiş, Paris, 1874, s.378'den aktarma].

de nihai ontolojik bir desteğin din tarafından sağlanması gerektiğini ifade eder.¹⁰ Bu yaklaşım dini olanla dünyevi olanın uyumu anlamında anlamlı gözükse de, klasik sosyologların düştüğü gizli bir hataya da zemin hazırlayabilir. Şöyle ki: Bu yaklaşım, adeta sadece beşeri olan bir hususa nihai bir geçerlilik kazandırmak için dini görünümlü ama aslında yine beşeri olan başka bir gerekçe ileri sürmek gibi bir şey olmaktadır. Belki de tam bu nokta, klasik sosyologları dinin süjesi ile öznesini karıştırdıkları; adeta insanı kendi kurallarına taptırdıkları nokta olmaktadır. Tüm bu sıkıntılı sonuçlar da dinin dünyevi veçhesine aşırı vurgudan kaynaklanmaktadır.

Özsel tanımların kutsal; bambaşka, aşkın, kutsal, inanç, insanüstü, kutsal kozmos ve ruh gibi kavramlarına karşılık işlevsel tanımlarda бүtүнleşme, profan (kutsal dışı), kilise, cami, sosyalleştirme, meşrulaştırma, anlamlandırma, sembolleştirme ve aşkınlaştırma gibi olabildiğince dünyevi kavramlar yer almaktadır. Bu karşıt kavramları aşırı vurgulamaları yanında işlevsel din tanımları, sadece dini değil; dinin işlevlerini sergileyebilecek Faşizm, Marksizm, Komünizm, Laisizm, Nasyonalizm, Maoizm, Hümanizm, Psikolojizm, Ruhçuluk, Ateizm... ve benzeri din dışı inanç sistemlerini de din tanımı içinde ele aldıkları için eleştirilmişlerdir.

Görüldüğü üzere dinden anlaşılan şey ne ise veya bireylerin temel dini algulamaları hangi tanımlama üzerine kurulmuşsa, Ülgener'in ifadeyle dünyaya karşı tavır alışların bileşkesi demek olan zihniyet¹¹ de ona göre oluşmaktadır. Tıpkı din tanımlarında dinin özüne vurgu yapmak nasıl ki ibadete; bir bakıma inzivaya çekilip dua etmeye ağırlık vermek anlamına geliyorsa, dinin işlevsel boyutuna vurgu yapmak da dünyaya açılmaya; rasyonel eylemde bulunmaya ağırlık vermek anlamına gelmektedir. Farklı iki zihniyeti ima eden bu iki tutumu müşahhas birer örnekle kıyaslamak gerekirse, rasyonel-dünyevi bir eylemde bulunmaksızın sadece inzivaya çekilip dua etmek şeklinde bir dindarlık algısı ve yaşantısı-

¹⁰ Berger, ss.44,61-67.

¹¹ Zihniyet: "Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!" (Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 19).

nın (bir bakıma kavli bir dindarlığın) Batıdaki karakteristik temsilcisi sayılabilecek Assisili Francis ile dünyaya açılıp Tanrının hoşnutluğunu rasyonel-dünyevi eylemlerinin sayısında arayan; bir bakıma fiilî dindarlık algısı ve yaşantısının yine Batıdaki karakteristik temsilcisi olarak Protestan dini liderlerini ele almak aydınlatıcı olabilir. A. Francis irrasyonel bir biçimde münzevi bir hayatın yani dünyanın yoksulluğunu seçen bir dini hayatın öze daha yakın; hatta özün ta kendisi bir hayat olduğu iddiasında iken, bunun tam karşısında yer alacak şekilde duran Protestan dini liderleri ise Tanrı'nın sevgisinin rasyonel ekonomik eylemlerin çokluğuna bağlı olduğunu; yani bu sevginin dünyaya dönük bir zahidane hayatta aranması gerektiğini ileri sürerler.

Assisili Francis Mistisizmi: Dünyanın Yoksulluğunu; İrrasyonel Münzevi Eylemi İzleyen Bir Zihniyet

104
OMÜİFD

Assisili Francis'in durumu, dini liderin vefatını müteakip ortaya çıkan itizal ve protestolar bağlamında ele alınabilir bir nitelik arz etmektedir. Bilindiği üzere dini liderin vefatıyla ilk/saf dini cemaatin bünyesinde itizal ve protestolar tabii olarak başlamış olur. Artık her sıkıntıda kendisine başvurulmuş maddi-manevi otorite çoğu defa beklenmedik bir biçimde gelen veya öyle karşılanan vefatla birlikte yerini belirsizliğe bırakmıştır. Bu nedenle ortaya çıkacak her sıkıntı bir bakıma dini liderin bıraktığı gelenekten sapmaya bağlanmak istenir. Burada sorunlara rasyonel bir tarzda yaklaşmak ilk günlerde epeyce zordur. Her sorun adeta geleneğin zahirine katı bir bağlılıkla aşılmaya çalışılır.¹² Bu durum geleneksel dönemlerden modern dönemlere kadar pek değişmemiştir. Modern dönem kendini geleneksel dönemin bir alternatifi olarak sunarken, beşeri sorunları çözeceğini vadediyor ama kısa sürede sözünü tutamayacağı anlaşılıyordu. Örneğin insanlığa refah dünyasını vadeden sanayileşme ve onun ideolojik boyutunu temsil eden modernizm, en temel insani sorun olarak yoksulluğa çare bulamamıştır; adeta sözünü tutamamış, yalancı konumuna düşmüştür. Postmodern tepkinin de temelde bu sözün tutulama-

¹² Günay, *Din Sosyolojisi*, ss.262-263,269-285.

masına dayanması bunu doğrular niteliktedir. Francis'in de benzer şekilde kuramsal çıkış noktası, yoksul ve yoksullarla iç içe, onları içten severek, onlara sahip çıkarak yaşayan tarihsel (öz-gerçek) İsa'yı resmi Hıristiyanlığın izlemediği; lüks ve israf içinde yaşamaya doğru sürekli yol aldığı iddiasıdır.

Hıristiyan dünyadaki gerek Protestan reform hareketi ve gerekse Francis Assisi'nin mistik hareketi temelde -farklı saiklerden hareketle olsa da- öze dönüşü savunmaktadır.¹³ Gerek mistik ekol ve gerekse Protestan ekol Katolik Hıristiyanlığın ilk şekli olan Pavlus'un ortaya koyduğu ve Yeni Ahitte çerçevesi çizilen özden uzaklaştığını savunmaktadır. Lakin her ikisinin de üzerinde durduğu noktalar ve çözüm önerileri farklıdır. Reformist hareketin öncülerinden Luther, daha çok kiliseyi siyasallaşmakla eleştirir ve meşhur iki kılıç doktriniyle "Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya"¹⁴ veren Yeni Ahit söylemine geri dönüşe davet eder. Buna göre seküler otoritenin ilahi otorite tarafından tesis edildiğini dolayısıyla itaat edilmesi gerektiğini vazedir. Bunu yanı sıra her ne kadar kilisenin ekonomik bir güç haline gelmesini aşırı lükse bulaşmasını eleştirse de Francis gibi dindarın zenginlikten uzak bir yaşantısı sürdürmesi gerektiğini düşünmez. Ama ekonomik, siyasal ve inanç açısından sömürüye uğradığı için insanların kiliseye isyan etmeleri gerektiğine inanır. Francis, Luther'in aksine Kiliseye karşı isyanı düşünmez. Garip bir şekilde yozlaşmış, lükse, şatafata bulaşmış ve yeryüzünde adeta tanrı gibi davranan kiliseye isyan etmeksizin hatta onun takdisini arzu ederek bir köşede yaşamayı tercih etmiştir. Bütünüyle Kilise tarafından ortaya konan Hıristiyanı yaşam modelini, Kilisenin din algısını kabul etmez. Ona göre de Kilise ve kilise içindeki din adamları aşırı lükse, zenginliğe ve şatafata bulaşmış durumdadır. Oysa halk açlık ve sefalet içindedir. Diğer taraftan Kilisenin yolunu izlediğini söylediği İsa Mesih Francis açısından eşek sırtında dolaşan kelimenin tam anlamıyla gariban bir adamdır. Di-

¹³ Assisili Francis ve mistik dünya görüşü için bkz. Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

¹⁴ Matta, 22/21.

ğer taraftan İsa, dünyevi bir saltanat ya da zenginlik peşinde koşmadığı gibi servet sahibi takipçilerinden bir an önce ellerindeki serveti tasadduk ederek ondan kurtulmalarını tavsiye eder. Bu tavsiyesinin bir adım ötesine geçerek Francis, Tanrı'yı aşık olduğu "Bayan Fakirlik" olarak nitelendirir. Böylelikle de bütün söylemlerinin merkezinde bu metaforik "Bayan Fakirlik" dolayısıyla onun görünen yüzü olarak da reel hayat içindeki yoksulluk yer almış olur.¹⁵

Tabi burada şunu ifade etmek lazım ki, Francis temelde yoksulluğa çare bulma gibi bir amaçla hareket etmiyor. Daha doğrusu asıl amacı yoksulları koruyup gözetmek değil. Tanrı'nın sevgisini kazanmak ve Tanrı'ya ulaşmak. Bu amacı gerçekleştirebilmenin, İlahi sevgisiyle bir olabilmeyin yolunun fakirlikten geçtiğini düşünür. Bu yüzden temelde birçok mistik harekette görüldüğü üzere herhangi bir mala mülke sahip olmamayı, bir lokma bir hırka felsefesine göre yaşamayı şiar edinir. Ancak bu fakirleri gerçekten önemsemediği anlamına gelmiyor. Tam tersine elindeki bir lokma ve bir hırkayı da gördüğü fakirle paylaşmaya çalışıyor, onların hastalık açlık vb. sorunlarını çözmeye ve onları rahat ettirmeye çalışıyor. Sonuçları itibarıyla bir tür sosyal devrimci gibi davranıyor lakin bugün anlaşıldığı şekliyle bir sosyal devrimci değil. Öyle olmak gibi bir niyeti yok. Fakir İsa'nın çocukları, ey yoksullar, sizin hakkınız olanı alan, gaspeden kiliseye başkaldırın, isyan edin, hakkınızı alın gibi bir söylemde bulunmuyor. Sadece lüks içindeki yaşamı tasvip etmemekle ve fakirliği bir yaşam modeli olarak tavsiye etmekle yetiniyor. Bir kısım araştırmacılara göre Francis, günümüz sosyal reformcularına benzemese de bir sosyal devrimci ya da sosyal reformcudur. Nihayetinde sosyal bir reform gerçekleştirmek ister fakat bunu çatışmadan, savaştan uzak öncelikle gönüllerde gerçekleşmesi gereken bir reform olarak düşünür.¹⁶

¹⁵ "Bayan Fakirlik" metaforuyla ilgili olarak bk. Batuk, ss.165-198.

¹⁶ Leo L. Dubois, *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, Benziger Brothers, New York, 1906, ss.145-146.

Bunun sebebi nedir? Sorusuna verilebilecek cevap kuşkusuz Assisili Francis'in dini sosyal bir gerçeklik olarak algılamaktan ziyade bireysel, özsel bir mesele olarak algılamasıdır. Nitekim benzer bir davranışı savaş konusunda sergilediğini görüyoruz. Kendisi tam anlamıyla bir pasifisttir. Gençlik yıllarında savaş meydanını terk ettiği, savaşmayı reddettiği için hainlikle suçlanmıştır. Buna rağmen kararından ömrü boyunca vazgeçtiği vaki değildir. Bireysel yaşantısında şiddetten ve savaştan uzak durur. Ama aynı Francis'in Haçlı seferlerini engelleme konusunda bir çabaya girmediği de bilinmektedir. Bazı kaynaklarda savaş meydanlarında askerleri savaşmaktan vazgeçirmek için çeşitli vaazlar verdiği ifade edilse de bunlar çok net değildir.

Protestan Ahlakı: Dünyanın Zenginliğini; Rasyonel Ekonomik Eylemi İzleyen Bir Zihniyet

“Protestan ahlakı” tabiri Weber ile meşhur olmuştur ve bir taraftan Batının bilimsel ve ekonomik zenginliğinin neden diğer ülkelerde ortaya çıkamadığını izah etmek; diğer taraftan da insanın tüm davranışlarının temelinde yatan baş güdünün (temel içgüdünün; esas saikin) ekonomik amil olduğunu iddia eden Marksist söyleme bir cevap vermek amacı taşır. Dolayısıyla Protestan dini liderlerinin A. Francis'e karşı olmak gibi bir niyet taşıdıklarını ileri süremeyiz ama kuramsal bakış açısı veya zihniyet olarak onun karşısında yer alırlar. Protestan dini liderleri, Marksist söyleme de cevap verme amacı taşımaları bile onların zihniyetini; yani sırf Tanrı sevgisi için de bireyin rasyonel-ekonomik eylemde bulunabileceği hususunu Marksist söyleme karşı Weber bir cevap olarak kullanır.

Weber'in tezi temelde refah ve yoksulluk kültürünün sosyal psikolojik temellerini din ekseninde sorgulama üzerine kuruludur. Bilindiği üzere hemen her kültürde yoksulluktan çıkışı sağlayan olumlu söylemler bulunabileceği gibi, yoksulluğa sabrı, ona dayanma gücünü ve zenginin cimriliği-şımarıklığı karşısında fakirin insan onurunu temsil eden dik duruşunu öven söylemler de bulunabilir. Bunların ikisi de bir arada her toplumda daima var olan ve belli bir işlev gören söylemlerdir. Bu söylem-

lerin hangisine bir zihniyet kalıbı giydirilebilir ve nesilden nesile aktarılması sağlanırsa, toplumda ona yakın bir kültür oluşacaktır. Örneğin, bir din veya kültürün, çalışmayı ve başkalarına/yoksullara daha çok yararlı olacak güce sahip olmayı öven söylemleri, bir şekilde ön plana çıkarsa, desteklenirse, uygulanma fırsatı bulursa ve bu durum belli bir süreklilik arz ederse, zamanla topluma buna uygun bir anlayış egemen olur; içselleşir, nesilden nesile aktarılacak da kültürelleşebilir. Kısaca, sonuçta çalışıp üreten ve kâr eden bir zihniyet ortaya çıkabilir.

Anılan bu durumun tersi de söz konusu olabilir: Az önce de ifade ettiğimiz üzere, zenginlinin cimriliği-şımarıklığı karşısında fakirin insan onurunu temsil edecek sabırlı duruşunu tabii ki haklı olarak öven söylemler, bir şekilde ön plana çıkamazsa, desteklenmezse, uygulanma fırsatı bulmazsa ve bu olumsuz gidişat belli bir süre devam ederse, zamanla toplumda çokça sabreden, azla uzun süre geçinmeyi erdem kabul eden mistik bir anlayış ortaya çıkabilir. Bu anlayışın mistik muhtevasından soyutlanmış bir biçimi de beraberinde gelebilir veya sonradan oluşabilir ki bu, tembelliğin, dilenmenin ve yardıma bağımlı hale gelmenin kültürelleşmiş şeklini temsil eder.

Değinilen bu iki zihniyetin ilki kabaca zenginlik veya rasyonel kapitalizm kültürü, diğeri de yoksulluk kültürü diye bilinir ve yine kabaca, ilkinin batıda Protestan ahlakı sayesinde neşvünema bulduğu, diğerininki ise az gelişmiş ülkelere özgü olduğu söylenir olmuştur. Protestan ahlakının, genel Hıristiyan kültürünün dünyayı küçümseyici eğiliminden yoksulluk karşıtı bir söylemi nasıl çıkarıp zihniyet haline getirebildiğine gelince, evvela bu hususta Weber'in meşhur açıklamalarını kısaca hatırlamakta yarar olacaktır. Bilindiği üzere Weber, ekonomi-din ilişkisinde ağırlıklı etkinin dinden yana olduğunu veya en azından dinin de iktisadi ahlakın en temel belirleyicilerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Din denince de Weber, o dinin yayılmasında ve yeni koşullarda yeniden yorumlanıp anlaşılmasında çok etkili olan statü gruplarını ön plana çıkarmaktadır:

“Bir dinin “iktisadi ahlakı”... dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret eder (s.227)... Hiçbir iktisadi ahlak sistemini yalnız din belirlememiştir... *din... iktisadi ahlakın belirleyicilerinden... sadece bir tanesidir...* Bir iktisadi ahlak sistemine en belirli özelliklerini veren tabakalar tarihsel süreç içinde değişebilir. Ve tek bir tabakanın etkisi hiçbir zaman yalnız başına yeterli değildir. Yine de, kural olarak, belli dinlerde hangi tabakaların yaşam biçimlerinin en azından büyük ölçüde belirleyici olduğu saptanabilir. İşte bazı örnekler: *Konfüçyanizm... maaşlı memurların... statü ahlakı idi... İlk Hinduizm... kültürlü bir aydınlar kastı tarafından babadan oğula taşınmıştı (s.228)... Budizm’i... dünyayı reddeden... keşişler yaydılar... İlk döneminde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüydü... İslami Orta Çağ’da tasavvufi ve mistik Sufilik de... en az bu mertebeye yükseldi. Hıristiyan Tertiaryenler’inkine benzeyen ama çok daha yaygın küçük burjuva tekkelere doğdu tasavvuftan. Büyük Sürgün’den beri Musevilik bir “parya halklar” diniydi... Orta Çağ’da Musevilik... edebiyat ve ibadette eğitilmiş bir aydınlar tabakasının öncülüğünde geçti. Bu tabaka, gittikçe yarı proleter ve rasyonalist bir küçük-burjuva aydın zümresini temsil eder hale geldi.*

*Hıristiyanlık ise, yolculuğuna bir gezginci zenaatkâr doktrini olarak başladı. Güçlü dış ve iç gelişmesinin bütün dönemlerinde, belirgin bir biçimde kentli ve her şeyden önce medeni bir din oldu. Eski Çağ’da, Orta Çağ’da ve Püritenizm’de hep böyleydi. Batı kenti (dünyanın bütün kentlerinden farklı olan) ve yurttaşlık (yalnız Batı’daki anlamıyla) Hıristiyanlık’ın başlıca harekât alanları oldu. Aynı şey, Eski Çağ dinsel topluluklarının spiritüalizmi, Orta Çağ’ın dilenen keşiş tarikatları ve Pietizm ve Metodizm’e kadar Reformasyon’un [Protestan] mezhepleri için de doğrudur. Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir “işlev”i olduğu... bizim tezimiz değildir (s.229)... Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların dini ahlak üzerinde belli koşullardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, *asıl baskı* yine dinsel kaynaklardan, en başta da o *dinin açıklanan amaçlarından ve vaat ettiklerinden gelir*. Çoğu kez bir sonraki kuşak bu amaç ve vaatleri her şeyin temeli olarak yeniden yorumlar. Yeni yorumlar, başlangıçta söylenmiş olanları, o dinsel topluluğun gereksinmelerine uydurur. Bu böyleyse, *dini doktrinlerin dini gereksinmelere uydurulduğu yolunda bir genelleme yapılabilecektir*. Diğer ilgi alanlarının*

önemi ikincil kalır: yine de bu etkiler çok zaman açık ve belirleyicidir (s.230)...".¹⁷

Weber'in açıklamaları, tek nedenli bir temele değil, daha çok karşılıklı karmaşık ilişkiler üzerine kuruludur. Bu hususu din-ekonomi ilişkisine çektiğimizde, ikisi arasında karşılıklı, tamamlamacı ve işlevsel bir etkileşimin olduğu açıkça görülür. Weber, insanın ebedi kurtuluşu arayan bir varlık olması açısından, bunun öncelikle dünyada başlaması gerektiğini, çünkü ebedi kurtuluşun bir ayağının da bu dünya olduğunu ima eder. Bu nedenle, *insanlığın gittikçe daha rasyonel bir kurtuluş vaadine inanmaya eğilimli olduğunu ve dinlerin de bu doğrultuda geliştiğini/geliştirildiğini ifade eder*. Resmi veya statükocu din anlayışının, toplumdaki tabii değişimlere cevap veremediği durumlarda, adeta Bergson'ın din tanımlamasını¹⁸ çağırıştırır bir biçimde yeni yorumların gelişip benimsendiğini ileri sürer:

110

OMÜİFD

"Peygamberin ya da kurtarıcının vaatlerinin toplumun ezilen tabakalarının ihtiyaçlarını yeterli biçimde karşılayamadığı durumlarda, resmi doktrinin altında hemen ikinci bir kitlesel kurtuluş inancı gelişmeye başlamıştır. **Dünyanın akılcı bir kavranışı, kurtarıcı miti içinde tohum halinde bulunur.** Talihsizliğin akılcı bir teodisesi, kural olarak, bu dünya görüşünden kaynaklanır".¹⁹

Weber, rasyonel bir çalışma ahlakının veya bu doğrultuda bir zihniyetin oluşabilmesi için, daha çok tipleştirilebilir/belirlenebilir bir sosyal-psikolojik sürecin gerekli olduğunu ifade etmek istemektedir. O, dinin; Tanrı ve ibadet anlayışının oluşması açısından, din öncülerinin karizmatik yapısının da, anılan zihniyetin tezahür etmesi bakımından son derece

¹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, İngilizce Baskısını Hazırlayanlar: H. H. Gerth ve C. Wrights Mills, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss.227-230. İtalik vurgular bize aittir.

¹⁸ "din zekânın bozucu veya dağıtıcı kuvvetine karşı tabiatın bir savunma tepkisi olarak görünür"; "din, zekânın ölümü kaçınılmaz olarak tasavvur etmesine karşı tabiatın savunucu bir tepkisi oluyor"; "bunlar [dinî tasavvurlar] zekânın, girişilen iş ile arzu edilen netice arasında cesaret kırıcı bir beklenmedik payı tasavvur etmesine karşı tabiatın savunma tepkileridir" (H. Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İkinci Basılı, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, ss.166,178,192).

¹⁹ Weber, s.234, kalın vurgular bize aittir.

önemli olduğunu ileri sürmektedir: “O halde, değer yargılarını ve tutumları belirleyen *din’dir*. Tam bir kesinlik bulunmasa da, dinsel yargılar, *ahlaki* bir rasyonalizasyon yapılabildiği sürece etkili olurlar ve çok kere de kesin sonuç verirler”.²⁰ *Din, tefekkürcü mistik eğilimi olan bir din ustasının* elinde, inananların dini hayatı ile çalışma hayatı arasında olumlu bir ilişkinin kurulmasını sağlayamaz. Din bu ustanın elinde sadece, müntesiplerini bir bakıma haraç kaynağı olarak elinde tutmasını sağlayan bir araç konumundadır. Burada, “... saf ‘mistik’in karizması yalnız kendine hizmet eder” hükmü geçerli olmaktadır. Ancak, eğer *din, dinamik ve başarılı ahlaki etkinliklere önem veren bir din ustasının elinde ise, o zaman, “Gerçek sihribazın karizması ise başkalarının hizmetindedir” hükmünün geçerliliğini sağlayan değişimler olmaktadır:*

“Dinsel yeterliliğe sahip ustaların, bu dünyadaki hayatı bir tanrının iradesine göre şekillendirmeye çalışan asetik bir tarikat halinde birleştikleri yerlerde farklı gelişmeler görülmüştür. Bunun kendiliğinden gerçekleşmesi için de **iki şey** gerekmiştir. Önce, **yüce ve kutsal değer, tasavvufi nitelikte olmamalıdır...** Çünkü bunlar daima günlük yaşamın dışında ve gerçek dünyadan ayırıcıdır ve insanı ondan uzaklaştırır. İkincisi, böyle bir inanç sistemi, olanak ölçüsünde, ilahi gücün araçları olarak **sırf büyüye ya da ibadete dayanmamalıdır**. Çünkü bu araçlar dünyadaki eylemin değerini azaltır, dinsel önemini göreceleştirir ve ilahi yargıyı, akılcı günlük hayata *uymayan* bir dizi işleme bağlar. **Din ustaları etkin bir asetik tarikat haline gelmekle iki şeyi tam olarak başardılar: Dünyanın büyüsunü [irrasyonalesini] kaybetmesi ve dünyadan koparak kurtulma [statik mistisizm] yolunun kapanması.** Kurtuluş yolu tasavvufi bir “dünyadan kopma” olmaktadır çıkartılarak, aktif bir asetik “dünya mesaisi”ne çevrildi. **Yeryüzünün her yanında bulunabilen küçük akılcı mezhepleri saymazsak, bu başarı yalnız Batılı ve asketik Protestanlık’ın kilise ve tarikat örgütlerine aittir.** Batılı dinlerin çok farklı ve tamamen tarihsel olarak belirlenmiş yazgılarının da **bunda yardımı oldu.** Kısmen **sosyal çevre,** özellikle böyle bir dinin gelişmesinde etkili olan **tabaka,** kısmen de –ve en az bunun kadar– **Hıristiyanlık’ın iç yapısı** da rol oynadı: Dünya-üstü Tanrı’nın ve kurtuluş yöntemleri ile yollarının, Musa’nın

²⁰ Weber, s.245.

dininden ve “thora” doktrininden gelen tarihi özelliği başta olmak üzere”.²¹

Rasyonel kapitalist bir zihniyetin neden Batı’da ve neden Protestanlık mezhebinin öncülüğünde gerçekleştiği sorusuna verilecek cevapta Weber’e göre, öncelikle karizmatik liderleri olan bir tabakalaşma, sosyal çevre ve şanslı/talihli²² bir tarihsel süreç faktörleri üzerinde durulmalıdır. *Weber’in, yaptığı tipleştirmenin mutlaklık arz edemeyeceğinin de farkında olduğu görülmektedir. Weber’in iddiaları bir tür vurgu olarak da anlaşılabilir ve onun asıl vurgusu, dinin öncülüğünü yapan tabakanın mevcut potansiyeli dönüştürme kapasitesi üzerinedir. Bu kapasite de ona göre Protestan dini liderlerinde görülmüştür. Weber’in Batı tarzı bir iktisadi ahlakın temelini Protestan dini liderlerinde araması eleştirilmiştir.*²³ Zaten Weber de bunu çok iddialı olarak ileri sürememekte; hatta bu zihniyetin oluşmasının “Tanrı lütfunun seçiciliği” ifadesiyle bir bakıma Batıya nasip olduğunu ifade etmektedir.

112

OMÜİFD

Şu ana kadar değinilenlerden anlaşıldığına göre, Batıda hem dünyadan kaçan; irrasyonel münzevi eylemi izleyen zahit ve onun bir mümessi-

²¹ Weber, s.247-248. Kalın vurgular bize aittir.

²² “Bizim için önemli olan ampirik gerçek, dinler tarihinin başlarından beri insanların dinsel bakımdan *farklı yaratıldıklarının* düşünülmüş olmasıdır. Bu gerçek en katı ifadesini, Kalvinistler’in alın yazısı doktrinindeki “**Tanrı lütfunun seçiciliği**” düşüncesinde bulmuştur. En makbul kutsal değerlere, Şamanların, büyücülerin, asetiklerin ve her türlü maneviyatçıların coşku ve hayal kudretlerine herkes sahip olamaz. Böyle yeteneklere sahip olmak da bir karizmadır ve herkeste değil ancak bazılarında uyandırılabilir. Buradan da anlaşılıyor ki, koyu dindarlığın genel eğilimi, karizmatik yetenek farklarına göre, bir çeşit *statü tabakalaşması* yaratmaktadır” (Weber, s.245). Kalın vurgular bize aittir.

²³ Birkaç örnek olarak şunlara bakılabilir: Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, ss.169,177-178,183; Hüsnü Ezber Bodur, “*Modern kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)*” (9. Sayı’dan devam), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, Erzurum 1991, ss.87,93 [80-95]; W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri* “*Komünist Olmayan Bir Manifesto*”, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s.74; Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 4. Basım, Hazırlayanlar: R. Güler, E. Kılınc, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.480; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 7. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.182; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993, ss.328-329.

li olarak bir kısım mistik liderler ve onlardan birisi olarak Assisili Francis ortaya çıkabilmiş; hem de belki onun tam tersine; yüzü dünyaya dönük; rasyonel ekonomik eylemin öncülüğünü yapan ve ileride pazar kapitalizmine de ilham kaynağı olan Protestan dini liderleri tezahür edebilmiştir. Aynı Batı kültürü içinde birbirini belki de dengeleyen iki zihniyet ortaya çıkabilmişse, bunun Doğu ve diğer kültürler için de geçerli olması gerekir. İzleyen satırlarda bu hususu irdelemeye çalışacağız.

Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi

Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının mukayesesi konumuzla bağlantısı açısından iki temelde ele alınabilir. Biri din tanımları veya dinden ne anladığımız temelinde; diğeri de kültürel alt yapı temelinde. Bunların ilki temel bireysel dini algıya, diğeri de toplumsal duruma özgü iki husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bu hususun sosyal psikolojik bir tahlille ele alınması gerekmektedir.

Öncelikle bireylerin dinden ne anladıkları hususu meselenin esasını oluşturmaktadır. Zira inançla eylem arasında bir uyum olması beklenir. İnanç zayıfsa onunla ilgili eylem de pek ortaya çıkmayabilir; tersinden söylersek eylem yoksa onunla ilgili inancın zayıflığından söz edilebilir. Fakat uygulamada veya gündelik hayatta bireyler inançlarının sağlam olduğunu ifade etmekte ancak inancın eyleme dönüşmesi noktasında bu kararlılık görülememektedir. Adeta inanç-eylem veya iman-amel arasında tezada varan bir dengesizlik görülmektedir. Bu durumu normal gündelik hayata dair gözlemlerimizle belki her gün müşahede etmekte isek de, Samsun'da Çıracılık Okulu öğrencilerine uygulanan bir anket çalışmasının verileriyle²⁴ de istatistiksel olarak kısaca örneklendirmemizde yarar vardır.

²⁴ Osman Eyüpoğlu, *Samsun İli Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996. Bu çalışmanın zihniyet-din ilişkisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki sağlam bir çalışma zihniyetine²⁵ ulaşma hususunda dini inancın potansiyelinden yararlanabilmek için, kuşkusuz öncelikle yapılması gereken şey, dini hayatın bir fotoğrafını çekmek ve bu fotoğraf üzerinden kimi tahlil denemelerine girişmektir. Bu doğrultuda, söz konusu araştırma alanına baktığımızda, çalışanların dini hayatlarının itikadi boyutunun yeterince güçlü olduğu görülmektedir. Örneğin, dünyanın en önemli üç sorunu sıralamasında, terörün (% 21.2) peşine ikinci sırada ahlaksızlık-inançsızlığın (% 17.5) yer alması inanç olarak dine verilen önemi ifade etmektedir (Tablo 36). Diğer bir örnek olarak, anne-babaların çocuklarını en çok hangi konularda uyarmaları gerektiği sorusuna verilen cevaplarda ibadet konusunun (% 40.7) birinci sırada yer alması verilebilir (Tablo 27). Üçüncü bir örnek olarak, evlenecekleri kızda arayacakları en önemli özellikler sıralamasında da dindarlığın ilk sırada (% 38.7) yer almasıdır (Tablo 28).²⁶

114

OMÜİFD

Dini yaşantının itikadi boyutunda görülen olumluluk, ibadet veya davranış boyutunda yerini epeyce bir gevşekliğe bırakmaktadır. Örneğin kadere inançları % 90'ın üzerinde olmasına rağmen (Tablo 60-61), yaklaşık % 45'lik bir anomik tutum da sergilenmektedir (Tablo 86-88). Daha somut bir örnek olarak, Kur'an sevgisi oldukça güçlü, ancak Kur'an okumayı öğrenmeye ilgi zayıftır. Güzel bir Kur'an veya ezan sesi, onların

bağlamında bir özeti için şu bildiriye bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, "Küçük Sanayi Sitelelerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde Dinin Fonksiyonu", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (25-27 Kasım 2005), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, (ss.307-326).

²⁵ Sabri F. Ülgener'e göre zihniyet, "dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış" anlamına gelir (Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s.19). Buna göre biz zihniyeti kısaca, benimsemiş bir bakış açısının davranışlara istikrarlı yansımaları olarak ele alabiliriz. Bu nedenle, gelişmişlik açısından olumlu bir zihniyet ve başta din olmak üzere ona sevk edici tüm araçlar son derece önem taşımaktadır.

²⁶ Her bir örnek için sırasıyla bakınız: Eyüpoğlu (1996), s.120 (Tablo 36). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Mehmet Akgül, *Sanayileşme ve Din*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1991, ss.158,161; Eyüpoğlu (1996), s.111 (Tablo 27). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.119; Eyüpoğlu (1996), s.112 (Tablo 28). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.120.

dinlerine olan sevgilerini artıran faktörlerin ilk sırasında yer almaktadır (Tablo 54). Kur'an'a karşı gösterilen bu sevgi karşısında onu öğrenmeye karşı ilginin ise aslında çok zayıf olduğu görülmektedir. Zira % 66.9'u Kur'an okumayı bilmemektedir (Tablo 66). Diğer önemli bir örnek ise namaz ibadetinden verilebilir. Araştırma konusu çalışanların yaklaşık % 63'ü, namaz, oruç, zekât, hac ve kurban ibadetleri içinden, namazı sevabı en çok ibadet olarak görmektedir (Tablo 76). Namazın inanç olarak bu derece önemsenmesi ile kılınma sıklığı yani ibadet olarak önemsenmesi arasında ise yeterince yakınlık görülememiştir. Örneğin, düzenli kılabildikleri ilk üç namaz sırasıyla, Cuma (% 26.6), Bayram (% 23.1) ve Teravih (% 23.1) namazlarıdır. En çok kılınabilenden en az kılınabilene doğru günlük beş vakit namaz sıralaması, Yatsı (% 4.8), Öğle (% 4.0), Sabah (% 3.5), Akşam (% 3.5) ve İkinci (% 0.8) biçimindedir (Tablo 72). Dini pratiklere bağlılıkta asıl dikkatimizi çeken hususu, namaz-zekât ilişkisine dair sorular oluşturmaktadır. Bu sorulara verilen cevaplar bize, sağlam bir çalışma zihniyeti ile dinin algılanma biçimi arasındaki ilişki konusunda önemli ipuçları vermektedir. Örneğin (Tablo 76'da), araştırma konusu çalışanların yaklaşık % 63'ü, namazı sevabı en çok ibadet olarak görürken, sosyal bir ibadet olması açısından oranı yüksek beklenen zekât ise % 10'da kalmıştır (oruç % 11, hac % 12, kurban % 4).²⁷

ZİHNİYET DURUMU (İman-Amel veya İnanç-Eylem Dengesi)	
TEORİK DİNİ DURUM (İman / İnanç)	PRATİK DİNİ DURUM (İbadet / Eylem)
DİNİ DUYGULARINI EN ÇOK KABARTAN ŞEY Güzel Ezan-Kur'an sesi % 38.7	Kur'an okumayı bilmeyenler % 66.9
EN SEVAP İBADET	BEŞ VAKİT NAMAZIN KILINMA ORANLARI
Namaz % 62.9	→ → → → → Yatsı % 4.8
Hac % 12.1	Öğle % 4.0
Oruç % 11.3	Sabah % 3.5
Zekât % 9.7	Akşam % 3.5
Kurban % 4.0	İkinci % 0.8

²⁷ Her bir örnek için sırasıyla bakınız: Eyüpoğlu (1996), s.142 (Tablo 60-61); Eyüpoğlu (1996), s.162 (Tablo 86-87); s.163 (Tablo 88); Eyüpoğlu (1996), s.136 (Tablo 54); Eyüpoğlu (1996), s.146 (Tablo 66); Eyüpoğlu (1996), s.153 (Tablo 76); Eyüpoğlu (1996), s.150 (Tablo 72). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.86; Eyüpoğlu (1996), s.153 (Tablo 76).

Söz konusu sonuçları benzer diğer birkaç karşılaştırma daha desteklemiştir: Örneğin, zenginlik ve sağlık açısından eşit fakat biri namaz diğeri ise zekât konusunda hassas iki Müslüman'ın karşılaştırılması istenmiş, namazında hassas olanın daha iyi Müslüman olduğunu ifade edenlerin oranı yaklaşık % 32 iken, zekâtında hassas olanın daha iyi olduğunu ifade edenlerin oranı ise yaklaşık % 9'da kalmıştır.²⁸ Burada, Kur'an'da beraberce vurgulanan namaz-zekât arasındaki yakınlığın kanaatlere hiç de anlamlı bir şekilde yansımadağı görülmektedir (namaz % 32, zekât % 9).

Kur'an'da namaz tek başına da zikredilir, ama zekât ise bir bakıma sadece namazla zikredilir. Buradaki incelik adeta şunu haykırmaktadır ki, *inançın en mühim hedeflerinden biri, rasyonel eyleme ulaşmak, yani, akıllı hareket ederek tüm insanlara yararı olacak bir iş ortaya koymaktır.* Bu açıdan bakıldığında, namaz kılmak, zekât biçiminde bir rasyonel eyleme motive olmak anlamına gelecektir. Ancak pratik durum sanki tam tersine işlemektedir. Çalışanların adeta haftada bir defacık kılabildikleri namazı inanç olarak son derece önemsemeleri karşısında, zekâtın bir bakıma unutulması, iman-amel veya inanç-eylem dengesini ifade eden zihniyetin bozulduğuna dair dikkat çekici somut/istatistiksel bir örnek olarak görülebilir.

Namazın kılınmamasına/kılınamamasına rağmen onun son derece önemli görülmesi yanında, en önemli sosyal boyutlu ibadetlerden zekâta da biraz yakın derecede vurgu yapılması gerekirdi/beklenirdi. Bunun görülememesi, *İslam'ın pozitif bir çaba olarak algılanamadığını göstermektedir. İslam'ın pozitif bir çaba olarak algılanamadığı yerde, o ne derece güçlü bir sevgi olarak algılanırsa algılsın, bireyi doğrudan rasyonel eyleme, bir bakıma ameli salihe itemeyecektir. Böylece, gücünün önemli bir oranını dinden alan çalışkan bir nesil/zihniyet de oluşamayacaktır.*

Şikâyetçi olduğumuz bu tezat durumun yani inanç-eylem veya iman-amel ilişkisindeki dengesizliğin giderilebileceği ilk ve en önemli

²⁸ Eyüpoğlu (1996), s.154 (Tablo 78).

merkez eğitim olarak karşımıza çıkmaktadır. Evvela eğitimin ilk seviyesinden itibaren inanç-eylem arasındaki ilişkinin sağlıklı olduğu bireylerin nasıl yetiştirilebileceği üzerinde durulmalıdır belki de. Zira bireylerin din algılamaları hem kişisel hem sosyokültürel bir niteliğe sahiptir. Bireylerin/çırağların aileden, okul hayatından, çevreden (toplumdan) aldıkları din algısını biraz da kendilerine özgü bir boyut katarak benimserken ortaya zihniyet diyebileceğimiz daha üst bir algılama durumu çıkmaktadır. Neticede belki de, *'ne kadar günahın olursa olsun yeter ki inan; eninde sonunda Cennete gidersin'* şeklinde aldatıcı bir ümit ve bu ümidin temsil ettiği bozuk bir zihniyet oluşmaktadır. Sadece inanç kolay bir husustur, ama onu eyleme dönüştürmekse elbette daha zordur. Daha somut bir ifadeyle, zekât verecek seviyeye gelen bir Müslüman olmak, bir bakıma sadece *'Kur'an'ın her harfine tam inanıyorum'* demekten ve haftalık-bayramlık Müslüman olmaktan kuşkusuz zordur.

Derinlemesine sosyal psikolojik bir tahlil yaptığımızda, Assisili Francis ve Protestan dini liderleri arasındaki temel farkın bu noktada aranması gerektiği söylenebilir. Francis, yoksulları seven ve hiçbir dünyalığa sahip olmayan tarihsel bir İsa figürünü esas alırken, adeta dinin itikadi boyutuna önem vermekte; yani *'elindekini ver'* ilkesine odaklanmakta ve elindekini vermekte, ama meselenin asıl özü olan tarafa; yani *'elinde bir şey yoksa o zaman çalış kazan ve yine ver'* kısmına (ameli boyuta) –gerçi dilencilik yapmak suretiyle veya başkalarından ihtiyaç sahipleri için gerekli şeyleri talep etmek suretiyle bunu bir kez yapmadıkları ifade edilmelidir– gereken hassasiyeti göstermemiş olmaktadır. Kısaca din algımız ile din tanımımız arasında bir örtüştürme yapabileceğimizi varsayarak, *'din Tanrı'nın sevgisini kazanmaktır'* dediğimizde, bu sevgi ona bedensel ibadet yaparak mı yoksa mali ibadet yaparak mı kazanılacaktır? Belki de meselenin özü bu soruda saklıdır. Başka bir ifadeyle mesele, dinin özsel/itikadi tanımı veya boyutu ile yine dinin işlevsel/ameli tanımı veya boyutu arasındaki dengenin nasıl kurulacağı meselesi olmaktadır. Örneğin aşağıdaki İncil ifadelerini lafzi okuma ile anlamaya kalktığımızda, Tanrı'nın Krallığına girmek için eldekini yoksula tamamen vereceğimizden, sonra-

ki yardım aşamasına bir şey kalmayacak ve böylece yoksulla sadece bir kere ilgilenme fırsatı yakalamış olacağız. Bu durumda kutsal metinleri okuma biçimimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekecektir.

“Yoksullar her zaman aranızdadır, dilediğiniz anda onlara yardım edebilirsiniz; ama ben her zaman aranızda olmayacağım”.²⁹ “Mallarınızı satın, sadaka olarak verin. Kendinize eskimeyen keseler, göklerde tükenmeyen bir hazine edinin. Orada ne hırsız ona yaklaşır, ne de güve onu yer. Hazineniz nerdeyse, yüreğiniz de orada olacak”.³⁰ “İsa kendisini yemeğe çağırılmış olana da şöyle dedi: “Bir öğlen ya da akşam yemeği verdiğin zaman dostlarını, kardeşlerini, akrabalarını ve zengin komşularını çağırma. Yoksa onlar da seni çağırıp karşılığını verirler. Ama bir ziyafet verdiğin zaman yoksulları, kötürümleri, sakatları, körleri çağır. Böylece mutlu olursun. Çünkü bunlar sana karşılık verecek durumda değildirler. Karşılığı sana, doğru kişiler dirildiği zaman verilecektir”.³¹ “İleri gelenlerden biri İsa’ya, “İyi öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapmalıyım?” diye sordu. İsa ona, “Bana neden iyi diyorsun?” dedi. “İyi olan tek biri var o da Tanrı’dır. O’nun buyruklarını biliyorsun. ‘Zina etme, adam öldürme, hırsızlık yapma, yalan yere tanıklık etme, annene babana saygı göster’ “. “Bunların hepsini gençliğimden beri yerine getiriyorum” dedi adam. İsa bunu duyunca ona, “Hâlâ bir eksiğin var” dedi. **“Neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel beni izle”.**³²

Aktarılan kutsal metin ifadelerini aynı anda ve dengeli bir biçimde hem lafzi hem de kültürel/amaçsal okumaya tabi tutmazsak, yoksullukla mücadelesini hiç de rasyonel bir biçimde sergilememiş olan bir İsa ve onu karakteristik anlamda temsil eden bir Francis karşımıza çıkacaktır. Ama aynı İsa’nın sevgisini kazanmak için yine aynı kültürel ortamda yoksullukla pekâlâ rasyonel bir biçimde mücadele eden ve bu konuda Weber’in yaklaşımına göre en karakteristik örnekliliği sergileyen Protestan dini liderleri de yetişmiştir. Şimdi doğru olanı kim yapmıştır? A. Francis mi, yoksa Protestan dini liderleri mi? Din tanımımız sadece dinin özsel ka-

²⁹ Markos, 14/7, kalın vurgular bize aittir.

³⁰ Luka, 12/33-34.

³¹ Luka, 14/12-14.

³² Luka, 18/18-22, kalın vurgular bize aittir.

rakterine yani Tanrı ile kurulan özsel/kişisel/irrasyonel bağa dayandığında, bununla uyumlu bir biçimde kutsal metinlerin şekilsel/lâfzî kısmına ağırlık vererek okuyor ve böylece Francis'in yaptığıyla karşılaşmış oluyoruz bir bakıma. Bu aşırı bir uç görünümündedir. Zira veren el elden üstünse ve bu nedenle tasadduk makbulse, öncelikle ekonomik açıdan o seviyeye gelmek, rasyonel ekonomik eyleme bağlı bir çalışmayı; yüzü dünyaya dönük bir zahitliği gerektirir.

Tersinden bir yaklaşım da aşırı kaçacaktır. Dinden anladığımız onun işlevselliği; dünyada beşeri meselelere önerdiği çözümlerse, bu sefer de yine bununla uyumlu bir biçimde kutsal metinleri kültürel koşullara bağlı bir amaçsal anlayışla okuyacak ve neticede Protestan dini liderlerinin karakteristik öncülüğünü yaptığı kapitalist Pazar zihniyetine meyletmiş olacağız. Bu durumda da dünya barışını en somut bir biçimde tehdit eden bu anlayışın belki de farkında olmadan yayılmasına katkı sağlayacak bir duruma düşeceğiz.

Bu mukayese konusunun başındaki hususa atıfla devam edecek olursak, dinin bireysel algılanış biçimi kuşkusuz önemlidir. Bu algılama biçimiyle dinin özsel tanımları ve kutsal metinlere lâfzî veya geleneksel yaklaşım biçimi arasında da uyum vardır. Ancak insan aynı zamanda sosyal bir varlık da olduğu için, dinin işlevsel tanımları sosyolojik bir anlama için caziptir ve bu anlayışla kutsal metinler ele alındığında içtimai koşulların belirleyici gücü artar ve kültürel okuma da diyebileceğimiz amaçsal bir yaklaşım tarzı ortaya çıkar. Ruh-benden dengesi ne kadar önemli ise dinin özsel-işlevsel tanımları veya benzer şekilde kutsal metinlere yönelik geleneksel-kültürel (veya literal-kültürel³³) okuma biçimleri arasındaki uyum da o kadar önemli durmaktadır.

³³ Bu türden okuma biçimleri konusunda bir çalışma örneği olarak şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), Samsun, 2003.

Francis öz olarak tarihsel İsa'nın şekli hayatına vurgu yapma ihtiyacı duymuştur zira insanlar ona göre sürekli kâr peşinde koşarak bir bakıma şerde yarıştıkları yani kazanma hırsıyla hareket ettikleri için yoksulları unutturmuşlardır. Francis'in yaptığı yoksulluk sorununa bir tür olumlu tepkidir. Zira, İsa'nın "neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur" ifadesinin de işaret ettiği üzere dinin özüne yani İsa'nın sözünün birebir lafzına ittiba ile yoksulluk sorunu ancak çözülebilir. Protestan dini liderleri de yoksulluk sorununun çözümünden yana olumlu bir tepki verme amacındaydılar. Ancak onlar bu mücadeleyi verirken kutsal metinleri biraz lafzın dışında kalarak; bu lafzın bağlı olduğu kültürel koşulları aklın süzgecinden geçirerek meseleyi rasyonelleştiriyorlardı. Onlara göre beşeri sorunları çözmek Tanrı'nın sevgisine mazhar olmakla; bu da bir bakıma onu taklit etmekle; zenginleşerek yoksullara vermekle, onları dilenmeye değil balık tutmayı öğrenmeye davet etmekle, kısaca istihdam sahaları açmakla mümkündür. Her iki taraf da hedefte birleşiyor fakat birleşikleri bu hedefe götüren farklı iki yolu yarıştıyorlar adeta.

Sonuç ve Değerlendirme

Ninian Smart, "The Religious Experience of Mankind" adlı eserinde dinle ilgili tanımlamalara yer verdikten sonra "İnsanların din olarak kabul ettikleri şeyi, asla tek ortak bir kategori (teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ya da sosyolojik) içine yerleştiremeyeceğimiz için kesin tanımlar geliştirmeyi bir tarafa bırakmamız gerekir." der. Dolayısıyla din hiçbir zaman tek bir bakış açısı ile anlaşılacak olan bir şeydir. Bu yüzden tek bir perspektiften hareketle yapılan her tanım eksikliği ya da hatayı barındıracaktır. Bu nedenle ister akademik kaygılarla bir din tanımı yapılmaya çalışılsın isterse bir inanan olarak dinin ne'liği ifade edilmeye çalışılsın her iki durumda da resmin bütününe görmeden kesin yargılarda bulunmak yanlış olacaktır. Zira dinin sosyal ve psikolojik boyutları söz konusudur. Yazı boyunca tartışıldığı üzere sosyoloji bağlamında dinin özsel ya da işlevsel bir takım tanımları yapılmakta ve bu doğrultuda bazı davranış

modelleri ortaya konmaktadır. Yaklaşımlardan birisi burayı (bu dünyayı; dinin işlevsel yönünü) çok fazla önemserken diğeri ötelere (aşkın boyutu) daha fazla önemsemektedir. Biri burası için uğraşmayı gereksiz görürken diğeri ötelere için uğraşmanın burayı ihmal etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak birisi sosyal gerçekliği yadsırırken imanı öne çıkarmakta diğeri ise imanı ötelere sosyal gerçekliği öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla sağlıklı bir dindar toplum inşa etmenin yolu mümkün olduğunca bütüncül ve gerçekçi bir din tanımı yapabilmekten geçmektedir.

Günay'ın şu ifadeleriyle konuyu bitirebiliriz:

“dinin iktisadi faaliyetlerle ilgili olarak getirdiği zihniyet ve bunun sonucu ortaya çıkan ahlak, toplumun sosyo-ekonomik gelişmesi bakımından müspet olabileceği gibi menfi de olabilmekte ve hatta duruma göre daha farklı şekillere bürünebilmektedir. **Önemli olan**, onu **müspet** bir şekilde **yorumlayarak** ve kanalize ederek toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesine katkıda bulunmaktır”³⁴

Kaynakça

- Akgül, Mehmet, *Sanayileşme ve Din*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 199.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan (editörler), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008.
- Batuk, Cengiz, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bergson, H., *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İkinci Basılış, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- Bodur, Hüsnü Ezber, “Modern kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki” (9. Sayı'dan devam), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Erzurum 1991, ss.80-95.
- Comte, Auguste, *Catechisme Positiviste*, 2. Baskı, Yayıncı: Belirtilmemiş, Paris, 1874.
- Dubois, Leo L., *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, Benziger Brothers, New York, 1906.

³⁴ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.328-329, kalın vurgular bize aittir.

- Eyüpoğlu, Osman, “*Küçük Sanayi Sitelerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde Dinin Fonksiyonu*”, *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (25–27 Kasım 2005), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, (ss.307-326).
- _____, *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), Samsun, 2003.
- _____, *Samsun İli Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996.
- Günay Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993.
- _____, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 7. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998.
- _____, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 4. Basım, Hazırlayanlar: R. Güler, E. Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, ss.27-40.
- 122 Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- OMÜİFD Rostow, W. W., *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri “Komünist Olmayan Bir Manifesto”*, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.
- Tümer, Günay, “*Çeşitli Yönleriyle Din*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII, Ankara, 1986, ss.213-267.
- Usta, Niyazi, “*Dine Sosyolojik Yaklaşımlar (Sosyolojik Din Tecrübeleri)*”, *Din Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi [Online] Yayınları, Erzurum, ss.1-14.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 4, Kayseri, 1990.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, İngilizce Baskısını Hazırlayanlar: H. H. Gerth ve C. Wrights Mils, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.



TÜRK DİN MÛSİKÎSİNDE UD SAZININ YERİ VE ÖNEMİ

FERDİ KOÇ*

Place and Importance of Oud Instrument in Turkish Religious Music

Abstract: As every religion, geography and society, Turks constitute their own religious music while they are living their spiritual life and use music as a tool in order to approach God. In Islam music has been existed firstly with chant of Kur'ân-ı kerim and with the performances of many religious music form such as; Ezan (Call to prayer), Sâlâ, Mevlevî Âyini (Mevlevi Ritual), İlâhi (Divine), Nefes, Kaside (Eulogium), Na't, Mirâciye, Şuğul and Tevşih. Oud instrument has been mostly used in such of these forms used in Turkish Religious Music which are performed in out side of mosque with a certain rhythm. In this investigation issues as usage, performance and musical contribution of oud in Turkish Religious Music will be handled. In addition, it will be included informations about performances of Oud performers by taking into considera-

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü.
[fkoc@sakarya.edu.tr].

tion of religious music. In his context, it will have been draw attention to the importance of oud instrument and contributions to Turkish Religious Music.

Key Words: Oud, Religious Music, Sufi Music, Dhikr, Importance of Oud



Öz: Türkler dinî hayatlarını yaşarken her din, coğrafya ve toplumda olduğu gibi kendi dinî oluşturmuş ve Allah (c.c)'a yaklaşmada müsikîyi bir araç olarak kullanmıştır. İslam dininde müsikî, başta Kur'ân-ı Kerim tilâveti olmak üzere daha çok Ezan, Sâlâ, Mevlevî Âyini, İlâhi, Nefes, Kaside, Na't, Mirâciye, Şuğul ve Tevşih gibi birçok dinî müsikî formunun icrâsıyla var olmuştur. Türk din müsikîsinde kullanılan bu müsikî formlarının câmi dışında ve belirli bir ritme bağlı olarak icrâ edilen türlerinde ud sazı çoğu zaman kullanılmıştır. Bu araştırmada Türk din müsikîsinde ud'un kullanımı, icrâsı, müzikal açıdan katkısı gibi konular ele alınacaktır. Ayrıca önemli ud icrâcılarının dinî müsikî göz önünde bulundurularak icrâları hakkında bilgilere yer verilecektir. Bu bağlamda Türk din müsikîsinde ud sazının yeri ve önemine dikkat çekilecek, Türk din müsikîsine katkıları ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ud, Dini Müzik, Tasavvuf Müziği, Zikir, Ud'un Önemi.



Giriş

Türkler dinî hayatlarını yaşarken her din, coğrafya ve toplumda olduğu gibi kendi dinî müsikîlerini de oluşturmuş ve Allah (c.c)'a yaklaşmada müsikîyi bir araç olarak kullanmıştır. İslam dininde müsikî, başta Kur'ân-ı Kerim tilâveti olmak üzere ekseriyetle Ezan, Kamet, Sâlâ, Mahfel Sürmesi, Mevlevî Âyini, İlâhi, Nefes, Kaside, Na't, Mirâciye, Şuğul ve Tevşih gibi birçok dinî müsikî formunun icrâsıyla var olmuştur.

Müsikî ait olduğu coğrafya, kültür, icrâ, teknik yapısına göre pek çok türde tasnif edilmiştir. Bu tasniflerin bir türü olan Türk din müsikîsinde de müzik aletlerinin kullanılması kaçınılmazdır. Günümüzde bunların en önemlileri ney, kudüm, bendir, halile, rebap, klasik kemençe, ud, tanbur ve kanun'dur.

Araştırma konumuz ud olması sebebiyle Türk din mûsikîsinde bu sazın yeri ve önemi üzerinde duracağız. “Türk Din Mûsikîsinde Ud Sazının Yeri ve Önemi” başlığı kullanılıp, bu başlık altında Türk din mûsikîsinde ud’un kullanımı, icrâsı, müzikâl açıdan katkısı gibi konular ele alınacaktır. Yukarıda ismini zikrettiğimiz formlarda ud’un icrâ edilmesine dâir önemli tespitlerde bulunulacaktır.

1. Ud’un Kısa Tarihçesi

Ud mûsikî aletleri arasında İslamiyet öncesi dönemden başlayıp, sonraki dönemde de tekâmül etmiş, her dönem ve coğrafyada yerini almıştır. Sümer Türklerinden en eski medeniyetlere kadar ud’un parlak bir geçmişi vardır.¹ Türk-İslam coğrafyasında ud ile ilgili ilk bilgilere 8. ve 9. yüzyıllarda yazılan mûsikî risâlelerinde rastlanılmaktadır. Batılılar ise bu sazı ilk kez Haçlı seferlerinde tanımıştır.²

VII. Yüzyılda Horasan’dan Bağdat’a çalışmaya gelen işçilerin icrâ ettiği eski adı “şahrud” olan bu saz, Araplar’ın başındaki “şah” kelimesini kaldırmasıyla Arapça “sarısabır, ödağacı” anlamına gelen “el-oud” ismini almıştır. Daha sonra Türkçeye de “ud” olarak girmiştir. Batı dillerinde Fransızlar “luth”, İngilizler “lute”, Almanlar “laute” ve İtalyanlar “liuto” ismini vermiştir.³ Aslında ud’un isminin kısa olması sebebiyle benimsendiği, bu sazın Türklerin sevinç, hüznün ve fetihlerinde kullandığı bin yıllık kopuzdan farklı olmadığı edebiyat tarihçisi Fuad Köprülü ve müzikolog Mahmud Ragıp Gazimihal tarafından ortaya konulmuştur.⁴

¹ İsmail Baha Sürelsan, “Ud’a Dâir”, *Mûsikî Mecmûası*, İstanbul 1965, sy. 211, s. 197.

² Ferdi Koç, “XV. Yüzyılın Sonuna Kadar Yazılmış Mûsikî Edvârlarında Ud Sazı ve İcrâsı”, *AÜİFD.*, Ankara 2010, c. 51, sy. 2, s. 390.

³ Mahmud Ragıp Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, M.E.B. Yay., İstanbul 1961, s. 138, 259, 260; Curt Sachs, *The History of Musical Instruments*, New York 1940, s. 252.

⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1966, s. 207, 209; Mahmud Ragıp Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1975, s. 75.

Eski mûsikî âlimlerinden el-Kindî (ö. 874?), Fârâbî (ö. 950), İbn-i Sînâ (ö. 1037), Safiyüddîn (ö. 1294), Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 1311), Abdülkadir Merâgî (ö. 1435), Abdülaziz bin Abdülkadir Merâgî (ö. ?) ve Ahmedoğlu Şükrullah (ö. 1489) mûsikî nazariyatı ve icrasına dâir yazdıkları edvârlarda ud sazını kullanılan nazariyat sisteminde yardımcı saz olarak kullanmış ve icrâ etmişlerdir. Ud'un oluşumunu efsânevi bir şekilde şöyle anlatmışlardır⁵:

“Âdem'den sonra Şît'in de güzel sesi vardı. Lamek bin Kâbil bin Âdem aleyhi's-selâm Ud'u icâd etmiştir. Çok uzun yaşamış olan Lâmek'in elli hanımı olmasına rağmen çocuğu olmuyordu. Ömrünün son zamanları iki kız çocuğu dünyaya geldi. Birinin adını Salâ, diğersinin adını ise Bam koydu. Ölmeden önce bir de oğlu oldu ama beş yaşındayken öldü. Lamek onun için hiç kimsenin ağlamadığı kadar ağlayıp sızladı. Ağlaması, Sanki Âdem aleyhi's-selâmın cennetten çıkarıldığındaki ağlaması kadardı. Sonra Lamek oğlunun cesedini her zaman gözünün önünde kalması için onu ağaca astı. Zamanla et ve kemikleri diz, bacak ve parmaklara kadar birbirinden ayrılıp yere düştüler. Asılan ağaçtan bir parça alarak onu oğlu olarak tasavvur etti ve atının kıllarını tel şeklinde ona bağladı. Bunlara parmağıyla dokunup ağlamaya devam etti. Ömrünün sonuna kadar ağıtlar yakıp yas tuttu”. Diğer taraftan bazı müzikologlar, ud'un Nuh (A.S.) tarafından icâd edildiğini söylemektedir.⁶

Osmanlı Devletinin ilk devirlerinde ud sazı, tel sayısı ve boyutuna göre sınıflandırılarak ûd-ı kâmil, ûd-ı kadîm, tuhfetü'l-ûd, şahrûd, tarabü'l-feth, Tarabrûd, şeştây ve barbad gibi isimlerle kullanılmıştır.⁷

⁵ Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmîü'l-Elhân'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 2; Abdülaziz bin Abdülkâdir Merâgî, *Nekâvetü'l-Edvâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Ahmed III, No: A3462, İstanbul ts., vr. 73b-74a.

⁶ Muhammed Kâmil Hul'î, *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-Şarkî*, Kahire 1904, s. 13; Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 69.

⁷ Süreksan, “Ud'a Dâir”, sy. 222, s. 166; Koç, a.g.m., s. 395-396.

17. yüzyıla kadar mûsikî nazariyatı ve icrâsına önemli katkıda bulunup büyük bir şöhret kazanan ud sazı, bu şöhretini Osmanlı mûsikî meclislerinde 17. yüzyıldan 19. yüzyıl sonuna kadar tanbur'a bırakmıştır. Fakat daha sonraları 20. yüzyılın başından itibaren tekrar eski şöhretine kavuşmaya başlamıştır.

2. Türk Din Mûsikisinde Ud Sazının Yeri ve Önemi

Ud sazı insan ruhu üzerinde bıraktığı tesir ile Türk din mûsikisinde hususi bir önem ve yere sahiptir. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın ifadelerine göre ud sazı, insan gırtlığından sonra en mükemmel ve meşhur müzik aletidir.⁸ İnsanı o kadar derinden etkiler ki, Fârâbî'nin ud'unun sesiyle halkın ağlayıp, güldüğü ve uykuya daldığı rivayet edilir.⁹

Mevlevî Şeyhi İsmail Ankaravî yazdığı *Hüccetü's-Semâ* isimli eserinde “çeng ve ud'un ne söylediğini biliyor musun? Vedûd olan Allah, sen bana yetersin, sen bana kâfisin” beytini söyleyerek mûsikîyi Allah'a yaklaştıran ve ona ulaştıran bir vasita olarak görmüştür.¹⁰ Ankaravî burada ud sazının icrâsını dinî mûsikî yönüyle yüce yaradana yalvarıp yakarış ve dua olarak telâkkî etmektedir.

Büyük İslâm mütefekkeri İmâm-ı Gazâlî de mûsikînin ve ud'un önemini şu sözleriyle belirtmektedir: “Baharın ve ezharının, ud'un ve evtârının tahrîk edemediği kimsenin mizâcı o kadar fâsiddir ki, ilacı yoktur.”¹¹

⁸ Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, (tah. ve şerh Gattâs Abdülmelik Haşebe, müraca ve tasdîr Mahmûd Ahmed el-Hıfî), Kahire ts., s. 498; Fazlı Arslan, *Safiyüddîn Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, AKM. Yay., Ankara 2007, s. 76.

⁹ Abdülazîz, *Nekâvetü'l-Edvâr*, vr. 75b.

¹⁰ Bayram Akdoğan, *Mevlevîliğin Din Anlayışında Mûsikî-Hüccetü's-Semâ' Risâlesi (tahkik ve inceleme)*, Bilge Ajans, Ankara 2009, s. 106.

¹¹ İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, *Hoş Sadâ*, İstanbul 1958, s. 2.

Bütün tarikat zikirlerinde icrâ edilen mûsikî, yapılan zikire göre ağır ya da coşkuludur. Bu zikirlerde kudüm, bendir, halile ve mazhar gibi vurmali sazlar mutlaka kullanılırken, sadece muharrem ayında Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitlerine saygı gösterisi olarak hiç saz kullanılmaz. Bunun yanında birçok tarikat ney sazını zikirlerinde kullanırken, Bektaşilik tarikatı sadece bağlama ve ailesini kullanır. Mevlevilikte ise ney, rebap, tanbur ve ud gibi çeşitli sazlar kullanılır.¹²

Ud sazı mevlevihânelerde yapılan mevlevî âyinleri haricinde tarikatlerin yaptığı zikir merâsimlerinde yer almamıştır. Başlangıçta sadece kudüm, ney ve rebapla icrâ edilen mevlevî âyinleri daha sonraları ud, keman, santur, tanbur, kemençe, girift hatta piyano ile bile icrâ edilmiştir.¹³ Tekkelerde yapılan dinî mûsikînin İlâhi, Nefes, Kaside, Tevşih, Na't gibi pek çok serbest ya da ölçülü formlarının meşkinde ud sazı refakat amacıyla kullanılmıştır. Tarikatlere göre bu meşkinde ve bazı meclislerde ud kullanımına cevaz verilmiştir.

128

OMÜİFD

Bu konuda Ahmet Avni Konuk, mûsikî icrâsının icrâ yapılan ortama göre dünyevî ya da uhrevî kimlik kazanacağını ileri sürmüştü ve şu sözleri beyan etmiştir: "Mûsikî güneş gibidir, gül bahçesine düşerse gül kokar, çöplüğe düşerse pislik kokar" demiştir.¹⁴

3. Türk Din Mûsikîsinde Ud Sazı icrâsı

Geçmişten günümüze Türk din mûsikîsinde ilâhi bir aşka dayalı olarak bestelenmiş eserlerde ud sazı solist ya da refakat sazı olmak üzere önemli görev üstlenmiştir. Ud icrâsının dinî ya da lâ-dinî bir karakter taşıması en başta eserin mûsikî formu, eserin özelliği ve icrâcıya göre değişmektedir. Batı müziğinde ise icrâ edilen eserin dinî bir özelliği olması durumunda

¹² Ömer Tuğrul İnançer, "Tekke Mûsikîsi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yay., İstanbul 1994, c. 7, s. 240.

¹³ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003, s. 117.

¹⁴ Muharrem Yıldırım, "Mûsikî ve Din", *Mûsikî Mecmûası*, İstanbul 1965, sy. 211, s. 219.

notaya *Religioso* kelimesi yazılarak o eserin dinî bir üslupla, ağır ve ihtisamlı bir edâ ile icrâ edilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁵

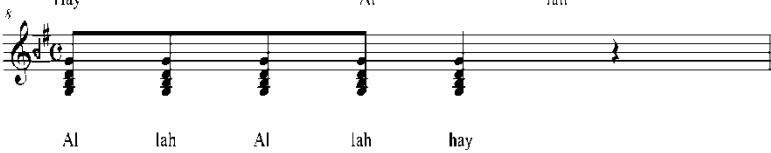
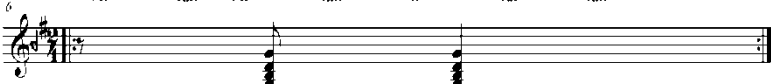
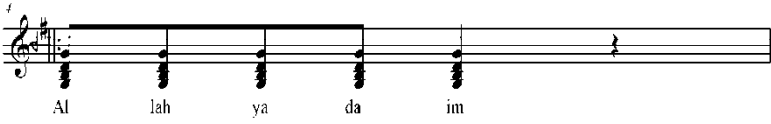
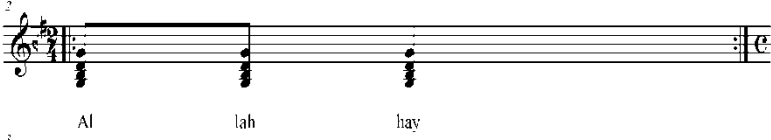
Ud sazı kendine özgü sesi ile orkestra içinde pek fazla çarpıcı bir ses tonuna sahip olmayan, ud olmayan orkestra içinde ise yokluğu pek fazla hissedilen müzik aleti olması sebebiyle orkestralarda temel partiyon çalan bir müzik aletidir. Bu özelliği ile icrâ edilen dinî mûsikî eserlerinin ritmik yapılarının icrasında mızraplı sazların bilhassa ud'un özel bir misyonu vardır.

Türk din mûsikîsi formlarından Nefes, Mersiye gibi türler icrâ edilirken kullanılan mızrap tekniğinde bağlama sesini çağrıştıran tavrı, Mevlevî Âyinî gibi büyük formdaki dini mûsikî eserleri icrâ ederken tanbûr tavrı ve orkestrasyonda ud'un kaba seslerinin kullanımıyla viyolonsel sesine benzeyen tavrı ile meydana gelen mûsikî ud'un dinî mûsikîdeki muhtelif icrâ türlerini ortaya koymaktadır. Bahsettiğimiz bu tür icrâlar ud'un pek çok yönüyle dinî mûsikî'ye katkısını göstermektedir.

Ayrıca ud sazı icrâ tekniği açısından icrâ edilen eserin ritmine göre mızrap vurularak ritm aletlerine katkıda bulunmaktadır. Yapılan bu icrâ tarzı dinleyenlere Türk din mûsikîsi bağlamında zikir gibi ayrı bir haz vermektedir. Yapılan örnek icrâların notalarını kısaca şu şekilde gösterebiliriz:

¹⁵ Paul Rougnon, *Mûsikî Muallim Mektebi Kitabı-Mufassal Mûsikî Nazariyatı* (çev. Ahmet Muhtar), İstanbul 1930, s. 243.

Rast makamında yapılan zikirlerin ud ile
mızrap icra biçimleri



Acem aşiran makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri

1
la i la he il lal lah

2
Al lah hay

3
hu hu hu hu

4
Al lah ya da im

5
Al lah Al lah il lal lah

6
Al lah

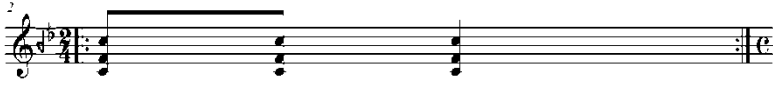
7
Hay Al lah

8
Al lah Al lah hay

Sabâ makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri



la i la he il lal lah



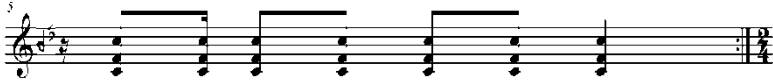
Al lah hay



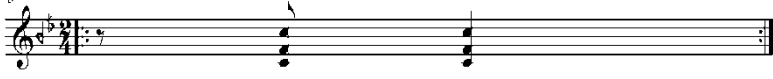
hu hu hu bu



Al lah ya da im



Al lah Al lah il lal lah



Al lah



Hay Al lah



Al lah Al lah hay

Eviç makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri

1

la i la he il lal lah

2

Al lah hay

3

hu hu hu hu

4

Al lah ya da im

5

Al lah Al lah il lal lah

6

Al lah

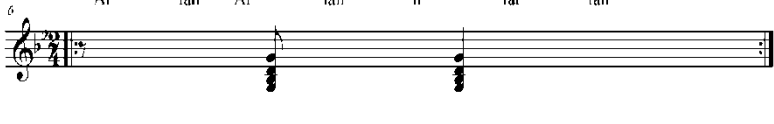
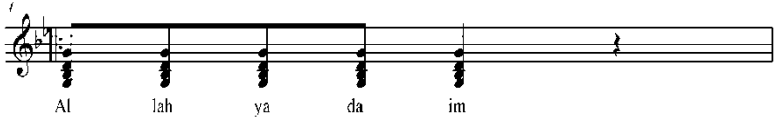
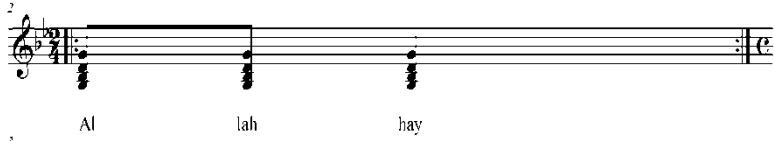
7

Hay Al lah

8

Al lah Al lah hay

Nihavend makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri



Uşşak makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap
icra biçimleri

1. *e*
la i la he il lal lah

2. *2/4*
Al lah hay

3. *e*
hu hu hu hu

4. *e*
Al lah ya da im

5. *2/4*
Al lah Al lah il lal lah

6. *7/8*
Al lah

7. *e*
Hay Al lah

8. *e*
Al lah Al lah hay

Segah makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri



la i la he il lal lah



Al lah hay



hu hu hu hu



Al lah ya da im



Al lah Al lah il lal lah



Al lah



Hay Al lah



Al lah Al lah hay

Hicaz makamında yapılan zikirlerin ud ile mızrap icra biçimleri

1
la i la he il lal lah

2
Al lah hay

3
hu hu hu hu

4
Al lah ya da im

5
Al lah Al lah il lal lah

6
Al lah

7
Hay Al lah

8
Al lah Al lah hay

Gösterdiğimiz bu icra biçimleri dinî mûsikîde en çok kullanılan makamlar dikkate alınarak notalanmıştır. Ekseriyetle ilâhî ve nefes formundaki icrâlara uygundur. Bu icra makama göre genelde karar, güçlü ve tiz durak, perde kaldırma gibi seslerde yapılır. Sesler kendine uyumlu seslerle (La-do-mi-la, sol-si-re-sol gibi) birlikte ritmik yapıya uygun bir biçimde mızrap vuruşu yapıp zikir olarak gerçekleştirilebilir.

Bununla birlikte ud'daki tanbur tavrının dini mûsikî icrâsına taşınması şu şekilde yapılmaktadır. Öncelikle tanbur sazında önemli bir icra tekniği olan çarpma ve glisendo biçimi tanbur'daki icra şekline benzeri ud'da yapılır. Bu icrânın vakur, ihtişamlı ve ağır bir hali olup, ritmik hızlı eserlerden ziyade büyük formdaki eserlerde önemli yer teşkil eder ve dinleyene ayrı bir zevk verir.

Son dönemde Türk din mûsikîsindeki icrâlara şu üdiler büyük katkıda bulunmuştur: Galata Mevlevîhânesi şeyhi Kudretullah Dede (ö.1871)'nin oğlu Udî Mehmed Atâullah Dede (ö. 1910)¹⁶, Ali Rifat Çağatay, Şakir Paşa, Şekerci Cemil Bey, Üdi Nevres Bey, Şerif İçli, Kadri Şençalar, Şerif Muhiddin Targan, Ahmet Mükerrerem Akıncı, Cahit Gözkan, Cinuçen Tanrıkorur, Mutlu Torun, Osman Nûri Özpekel, Samim Karaca, Necati Çelik, Yurdal Tokcan.

Sonuç

Araştırmamızda sonuç olarak, Türk din mûsikîsinde kullanılan ud hakkında önemli tespitler yapılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1-Ud sazının oluşumu ve gelişimi hakkında araştırma yapıp kısa bir tarihçe verilmiştir.

2-Fârâbî'den İbn-i Sînâ'ya, İmâm-ı Gâzâlî'den İsmail Ankaravî'ye ve Ahmed Avnî Konuk'a kadar gibi İslâm âlimi ve müzikologların ud'un

¹⁶ Yavuz Demirtaş, *XIX. Yüzyıl İstanbul'unda Tekke Mûsikîsi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 155.

Türk din mûsikîsinde yeri ve önemi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

3- Türk din mûsikîsinde ud'un muhtelif icrâ türleri gösterilmiştir. Ud'un bağlama, tanbur, viyolonsel gibi sazların sesine benzer tavrılarının nasıl olduğuna dâir bilgiler verilmiştir. Örneğin;

a-Bol çarpma ve glisendo yaparak kullanılan tanbur tavrının Mevlî Âyini gibi daha çok büyük formdaki ağır ve vakur eserlerde daha uygun olduğu;

b-Tiz seslerde seyreden icrâlarda ud'un bas sesinin mûsikîyi daha dolgun bir haline dönüştürdüğü;

c-Bağlama tavrının ekseriyetle nefes, mersiye gibi formların olduğu bektâşî mûsikîsine daha münasip olduğu;

d-Türk din mûsikîsinde en çok kullanılan makamlarda uyumlu seslerle yapılan ritimli mızrap vuruşlarının zikrin hazzını arttırdığı görüşlerine varılmıştır.

4- Türk din mûsikîsindeki ud icrâsının esas amacının icrâ-yı sanat eylemekten ziyade, zikrin coşkusunu arttırdığı, heyecanlandığı ve ilâhî aşka vesile olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Merâgî, Abdülaziz bin Abdülkâdir, *Nekâvetü'l-Edvâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Ahmed III, No: A3462.
- Akdoğan, Bayram, *Mevlevîliğin Din Anlayışında Mûsikî-Hüccetü's-Semâ' Risâlesi (tahkik ve inceleme)*, Bilge Ajans, Ankara 2009.
- Arslan, Fazlı, *Safiyüddîn Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, AKM. Yay., Ankara 2007.
- Demirtaş, Yavuz, *XIX. Yüzyıl İstanbul'unda Tekke Mûsikîsi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, (tah. ve şerh Gattâs Abdülmelik Hâşebe, müracaa ve tasdîr Mahmûd Ahmed el-Hıfñî), Kahire tsz.

- Gazimihal, Mahmud Ragıb, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1975.
- Gazimihal, Mahmud Ragıb, *Mûsikî Sözlüğü*, M.E.B. Yay., İstanbul 1961.
- Hul'î, Muhammed Kâmil, *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-Şarkî*, Kahire 1904.
- İnal, İbnülemîn Mahmud Kemâl, *Hoş Sadâ*, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- İnançer, Ömer Tuğrul, "Tekke Mûsikîsi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yay., İstanbul 1994, c. 7, ss. 240-241.
- Koç, Ferdi, "XV. Yüzyılın Sonuna Kadar Yazılmış Mûsikî Edvârlarında Ud Sazı ve İcrası", *AÜİFD.*, Ankara 2010, c. 51, sy. 2, ss. 389-398.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1966.
- Rougnon, Paul, *Mûsikî Muallim Mektebi Kitabı-Mufasssal Mûsikî Nazariyatı*, (çev. Ahmet Muhtar), İstanbul 1930.
- Sachs, Curt, *The History of Musical Instruments*, New York 1940.
- Sezikli, Ubeydullah, *Abdülkâdir Merâğî ve Câmîü'l-Elhân'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Sürelsan, İsmail Baha, "Ud'a Dâir", *Mûsikî Mecmûası*, İstanbul 1965, sy. 211, ss. 197-198.
- 140 _____, "Ud'a Dâir", *Mûsikî Mecmûası*, İstanbul 1966, sy. 222, ss. 166-167.
- OMÜİFD Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003, s. 117.
- Turabi, Ahmet Hakkı, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Yıldırım, Muharrem, "Mûsikî ve Din", *Mûsikî Mecmûası*, İstanbul 1965, sy. 211, ss. 219.



الهجرة وأثرها في انتشار الإسلام بإفريقيا (الحبشة نموذجا)

ABDELLAH KEDİR AHMED*

Migration and its Impact on the Spread of Islam in Africa: The Case of Abyssinia/Ethiopia

Abstract: Migration and the movement of peoples from place to place is a human nature due to the changing conditions of life. Eventhough it has the drawbacks of a leaving homelands and friends in addition to the exposure to the hardship of movement, but it also carries the benefits and opportunities for the dissemination of the values, knowledge and cultures between peoples. It also conducive to human interdependence among themselves to feel the unity of origin and determination ethnically and bloody. The meanses of spread of Islam in sub-Saharan Africa varies from migration,trade movements and the movements of preachers and Ulamas. It also differes from the north of the continent where Islam spread by conquests

* Yrd. Doç. Dr., Alfurkan Univ. College, Ethiopia - Ondokuz Mayıs University, Turkey
[abdellaa411@gmail.com].

marked by rapid establishment of an Islamic states and governments under the Islamic caliphate. While the southern sub- sahara africa marked by peaceful means of stretch slowly among the nomadic and pastoral societies of Africa and the proliferation of social and cultural effects continuing to the present time. This extension of Islam in the earlier time managed to establish independent Islamic sultanates alongside the shores of the Red Sea and the Indian Ocean. After the demise of most of these sesultanets, the impact remained in the peoples of the continent being part of their cultural, intellectual and social identity.

This article tries to draw some aspects of the history of Islam in Africa and spreading factors focusing on immigration and its effects in the formation of Muslim communities. Habasha /Ethiopia was chosen as an example because of its leading historical position by hosting the first Muslim immigrant companions of the prophet being the first country and king to embrace islam. This historical background paved the way to contemporary Ethiopia where the Muslims remained majority of the population. The article also dealt with the Islamic education system the most important means of preserving islam and Muslims' identity. It also addressed the effects and the role of Muslim scholars and preachers who sacrificed and faced various hardships and challenges to teach and preserve Islamic heritage.



Afrika'da İslâm'ın Yayılışında Hicretin Etkisi -Habeşistan Örneği-

Öz: Afrika'da İslâm'ın yayılış tarihi bu apaçık dinin özelliklerindedir. Adalet, hidayet ve nurun bütün insanlığa yayılması hususunda İslâm'ın göstermiş olduğu evrensel metodunun kanıtlarındandır.

{{(تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا))} Âlemleri (insanlar ve cinleri) uyarsın diye kulu (Muhammed'e) Furkân'ı (hakkı batıldan ayıran Kur'an'ı) indiren (Allah')ınşânı yücedir (hayır ve bereketi çoktur)}. Âlimlerin dinin daimi bir hamlesi olması gibi genelde Müslümanlar da bir mekândan diğerine göç etmek suretiyle İslâm'ı yayıyorlardı. Kralların, insanları yaratıcısına ibadete değil de kendilerine hizmet etmeye zorladıkları, İslâm'ın kendisinin ve İslâm'ı kabul edenlerin selametinin tehdit edildiği o asırlarda fetihler savaş şartlarının ve halkların yaşam tarzlarının gerektirdiği olgulardan sadece biri idi.

Güney Afrika, İslâm'ın barışçıl yayılışı ile bu yayılışın asırlar boyunca devam ettiğini gösteren bir örnek olmuştur. Coğrafi konumu nedeniyle Afrika'nın doğusu, özellikle de dini nedenlerden ötürü hicret olgusunun adil kral en-Necaşi Eshama bin Ebşer'in adı ile ölümsüzleştiği Habeşistan İslam'a ilk girme konusunda ayrıcalığa sahip yerlerdir.

Hicretin erken dönemlerinde İslâm'ın Afrika'ya girişi ve kökleşmesini sağlayan en önemli etkenler arasında çeşitli nedenlerle yarımadanın Müslüman halklarının Afrika'ya gerçekleştirdiği hicret hareketleri ve beraberinde onlarla yavaş yavaş hissi, manevi ve karşılıklı evlilikle oluşturdukları kan bağı şeklindeki kaynaşmayı gösterebiliriz. Nitekim Müslümanlar Afrika halklarının kültürel ve içtimai olarak cahiliyeden İslâm'ın hidayetine girmelerine vesile olurken kendileri de bu süreçte Araplıklarını yitirmiş ve yaydıkları din günümüze kadar ulaşmış ve hatta inşallah kıyamete kadar da kalacaktır.

Bu çalışma Müslüman Arapların Afrika'ya ilk hicretlerinin etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Arap yarımadasından sonra İslâm'ın ulaştığı ilk yer olması ve Muhacirleri kabul etmek suretiyle de İslâm'ın temellerini sağlamlaştırması nedeniyle bu çalışma için Habeşistan seçilmiştir. İlk olarak Habeşistan'a gelen Müslümanlar ardından Kızıldeniz ve Hind Okyanusu sahillerine yayılıp yerleşmişler ve oralarda uzun seneler sürecek İslam emirlikleri ve saltanatlıkları kurmuşlardır. Bu büyük saltanatlıkların yıkılmasından sonra İslâm'ın etkisi oralarda devam etmiş ve İslâm günümüze kadar Afrika halklarının dini olarak kalmıştır..

Anahtar Sözcükler: Hicret, Habeşistan/Etiyopya.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

إن تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا من معالم هذا الدين البارزة ومن الشواهد القائمة على منهجه العالمي القائم على نشر الهداية والنور للبشر قاطبة. قال تعالى ((تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)) سورة الفرقان: 1

فكما كان العلماء حملة الدين خلفا عن سلف كان عامة المسلمين أيضا ينشرونه عبر تنقلاتهم من مكان إلى مكان . ولم تكن الفتوحات إلا جانبا واحدا فرضته ظروف الحروب وطبيعة حياة الأمم في تلك العصور التي يعيش فيها الملوك على إخضاع الناس لخدمتهم لا لعبادة خالقهم وتهدد وجود الإسلام وسلامة معتنقيه.

كانت إفريقيا جنوب الصحراء مثلا لانتشار الإسلام السلمي وامتداده عبر العصور وتميز شرق إفريقيا بالسبق إلى الإسلام بحكم موقعه الجغرافي وبخاصة الحبشة التي خلدت تاريخ الهجرة من أجل الدين في أرضها مع اسم الملك العادل النجاشي أصحمة بن أبجر رحمه الله.

ومن أهم الوسائل لدخول الإسلام إلى إفريقيا وتوغله في الوقت المبكر الهجرات المتعاقبة من شعوب شبه الجزيرة المسلمة لأسباب مختلفة إلى إفريقيا وامتزاجهم بهم تدريجيا حسيا ومعنويا بالتزاوج دمويا وبتحويلهم من الجاهلية إلى هدي الإسلام ثقافيا واجتماعيا وذابت عروبتهم في الأفارقة وبقي الدين الذي نشره إلى يومنا هذا بل إلى قيام الساعة إن شاء الله.

يهدف هذا البحث إلى إبراز آثار هجرة العرب المسلمين قديما إلى إفريقيا واخترت الحبشة بصفتها أول أرض وصلها الإسلام بعد الجزيرة العربية وأقدم دولة ثبت قدم الإسلام فيها باستقبال المهاجرين من الصحابة الذين فروا بدينهم إلى الحبشة وبقوا فيها إلى أن عادوا إلى المدينة ثم هجرة من بعدهم من المسلمين الذين دفعتهم الظروف السياسية والاقتصادية في العهدين الأموي والعباسي إلى سواحل البحر الأحمر والمحيط الهندي واستوطنوا إفريقيا بل تمكنوا في سنوات قليلة من تكوين إمارات وسلطنات إسلامية عامرة لعصور طويلة وبعد زوال معظم تلك السلطنات بقي أثر الإسلام دين الشعوب الإفريقية إلى يومنا هذا .

144

OMÜİFD

تناولت هذه المقالة أثر الهجرتين إلى الحبشة بذكر السلطنات والإمارات الإسلامية التي قامت في الحبشة عبر القرون ثم زالت وبقي أثرها الديني والاجتماعي والحضاري بين المسلمين إلى الوقت الحاضر. وتناولت بنوع من التفصيل التعليم الديني الأصيل لأنه أهم الأثر الباقي في الحبشة المعاصرة والعامل الأساسي لبقاء هوية المسلمين رغم التحديات والعقبات المختلفة عبر القرون.

أولا : مفهوم الهجرة وأسبابها

الهجرة في اللغة

يقال هجره يهجره هجرا بالفتح، وهجرا بالكسر، أي صرمه وقطعه والهجر ضد الوصل، وهجر الشيء يهجره هجرا إذا تركه وأغفله وأعرض عنه،⁽¹⁾ ومنه حديث أبي الدرداء: "ولا يسمعون القرآن إلا هجرا" يريد الترك له، والاعراض عنه⁽²⁾، وهجر الرجل هجرا إذا تباعد ونأى، وقال الليث: الهجر من الهجران وهو ترك ما لا يلزمك تعاوده..والهجرة بالكسر والضم: الخروج من أرض إلى أخرى، قال الأزهري، وأصل المهاجرة عند العرب: خروج البدوي من باديته إلى المدن يقال هاجر الرجل إذا فعل

(1) فيروز آبادي : القاموس المحيط مادة هجر.

(2) الخطابي حمد بن محمد : غريب الحديث - جامعة أم القرى 1402 ج 2 ص 342

ذلك، وكذلك كل مغل بمسكنه منتقل إلى قوم آخرين بسكناه فقد هاجر قومه، و كل من فارق بلده من بدوي أو حضري أو سكن بلدة أخرى فهو مهاجر، والاسم منه الهجرة. والهجرتان : الهجرة إلى الحبشة والهجرة إلى المدينة.⁽³⁾ أما الهجران فيكون بالبدن وباللسان والقلب ومنه قوله تعالى: (واهجروهن في المضاجع) النساء 24، أي بالأبدان، ومنه أيضا: (إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا) الفرقان/ 30 أي باللسان أو بالقلب، أي متروكا بترك الإيمان به وتصديقه وترك تدبره والعمل به والعدول إلى غيره منشعر أو قول أو غناء أو لهو.⁴ وقوله تعالى: (واهجروهم هجرا جميلا) المزمّل/10.

والهجرة في مفهومها العام أي بمعنى الانتقال من الموطن الأصل إلى بلد آخر فردا كان أو جماعة ظاهرة طبيعية مع الإنسان عبر التاريخ ومفتوحة في كل زمان ولم يغلق بابها، ولن يغلق إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، لأن بواعثها باقية دائمة مادام في الدنيا عسف وظلم يضطر الإنسان إلى الانتقال لينجو بدينه وأهله وماله من الأذى. فإذا كان هناك أناس يريدون التهجيم على المؤمنين، ويحولون بينهم وبين عقيدتهم وأداء شعائرتهم، وتعطيل أحكام الله، والتعدي على حدوده سبحانه، ولم تكن بالمؤمنين قدرة على وضع حد لهذا الجور والعسف فإن الهجرة من تلك الأرض تصبح واجبة وجوبا عينيا لا يعفى منها إلا الضعفاء والمرضى، والتقصير في تلك الهجرة ضرب من الهوان وإن الحياة في تلك الأجواء المستبدة نوع من المذلة التي يأبأها الله تعالى لعباده المؤمنين قال الله جل ثناؤه: (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا)النساء/97-99.

145

OMÜİFD

أسباب الهجرة وحكمها في الإسلام

وتختلف دواعي الهجرة وأسبابها ما بين اقتصادية وسياسية واجتماعية وبيئية . فقد تكون ضيق المعيشة وقلة وسائل الحياة فينتقل الانسان أو مجموعة من الناس إلى موقع أفضل وأخصب لانتاج موارد العيش أو كسب الأموال بالطرق التجارية وقد تكون الأسباب سوء النظام الحاكم وحصول الظلم أو انعدام الأمن على النفس والمال فيضطر الناس إلى مفارقة وطنه وأهله والبحث عن بلد آمن وملجئ ساكن . وقد تكون خلافات قبلية أو

(3) ابن منظور الإقريقي : لسان العرب مادة هجر

(4) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم دار الفكر ج3 ص386

قومية أو طائفية تصل إلى الاقتتال وهجرة الأفراد والجماعات أو كارثة بيئية وطبيعية تدفع السكان إلى ترك المساكن والمواطن والهجرة إلى المكان الأفضل.

والهجرة في الاسلام عمل مشروع بل عبادة وطاعة ومرغب إليها إذا كانت لحفظ الدين وحمائته والدفاع عنه ومباحة إذا كانت لأهداف مباحة. جاء في تفسير القرطبي في قوله تعالى: (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافًا كَثِيرًا وَسَعَةً). (النساء: 100) نقلًا عن ابن العربي أن العلماء قسّموا الهجرة إلى قسمين، هجرة هروب وهجرة طلب، أي طلب الرزق المباح كما مر. وذكر ستة أنواع:

1 - الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام وكانت فرضًا أيام النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي باقية مفروضة إلى يوم القيامة، والتي انقطعت بالفتح هي القصد إلى النبي حيث كان، فإن بقي في دار الحرب عصيًا، ويُختلف في حاله. وأما حديث "لا هجرة بعد الفتح" أي فتح مكة لأنه صارت دار الإسلام أما في غيرها فالحكم باق وقد يجب على من عجز اظهار دينه أو يستحب إذا كان قادرا ولكن في هجرته مصلحة راجحة للمسلمين أو جائزة فله البقاء في دار الكفار إن كان معذورا لعجزه أو خوف فوات مصلحة المستضعفين بمفارقته لهم كما ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله. (5)

146

OMÜİFD

2 - الخروج من أرض البِدعة. قال ابن القاسم: سمعتُ مالكا يقول: لا يحلُّ لأحد أن يُقيم بأرضٍ يُسبُّ فيها السلف. قال ابن العربي: وهذا صحيح، فإن المنكر إذا لم تقدر أن تغيّره فزلَّ عنه. قال تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ). (الأنعام: 68).

3 - الخروج من أرض غلب عليها الحرام، فإنَّ طلبَ الحلال فرضٌ على كل مسلم.

4 - الفرار من الإصابة في البدن. وذلك فضلٌ من الله رخص فيه، فإذا خشي على نفسه فقد أذن الله في الخروج عنه والفرار بنفسه ليخلصها من ذلك المخدور، وأول من فعله إبراهيم - عليه السلام - فإنه لما خاف من قومه قال: (إني ذاهبٌ إلى ربي سيهدين). (الصافات: 99) وقال: (إني مهاجرٌ إلى ربي). (العنكبوت: 26) وقال الله مُخبرًا عن موسى: (فخرج منها خائفًا يترقب). (القصص: 21).

(5) ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ج6 ص 190 دار المعرفة 1379 هـ.

5 - الخروج حَوْفَ الْمَرَضِ فِي الْبِلَادِ الْوُجْمَةِ إِلَى الْأَرْضِ النَّزْهَةِ. وَقَدْ أُذِنَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلرُّعَاةِ حِينَ اسْتَوَحَّمُوا الْمَدِينَةَ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى الْمَسْرَحِ فَيَكُونُوا فِيهِ حَتَّى يَبْصُحُوا، وَقَدْ اسْتَثْنَيْ مِنْ ذَلِكَ الْخُرُوجِ مِنَ الطَّاعُونَ فَمَنْعَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْحَدِيثِ الصَّحِيحِ عَنْ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

6 - الفرار خوف الأذى في المال. فإن حُرمة مال المسلم كحُرمة دمه، والأهلُ مثله وأوكُدُ.⁽⁶⁾

وللهجرة فوائد تعود على المهاجر كما ذكر في مقاصد الهجرة ودواعيها وفوائد تعود على البلد المهاجر إليه كما هو الحال في تغير أحوال البلاد إلى أحسن بسبب المهاجرين عند ما يكونون ذوي دين وقيم ومهارات وحر ف أو علم وحضارة وهذا ما سيتناوله هذا البحث من خلال ذكر أثر الهجرة في نشر لإسلام في إفريقيا عامة وفي بلاد الحبشة خاصة.

ثانيا: الهجرة إلى إفريقيا وانتشار الإسلام

147

OMÜİFD

كان الحضارم - عرب جنوب شبه الجزيرة العربية - أول الشعوب العربية التي أتت إلى الساحل الشرقي لإفريقيا بغرض التجارة لا الغزو، وعلى الرغم من أنهم وفدوا في أعداد قليلة إلا أنهم داوموا في تجارتهم، واختلطوا بأهل الساحل، وتزوجوا منهم، وأقاموا محطات تجارية، وفي منتصف الألف سنة التي سبقت ميلاد المسيح بدأ الطابع العربي يظهر على طول الساحل، ولم يزل أثر العروبة شخصية هذا الساحل المميزة، إذ كان يدعم بشكل دائم بالوافدين من جزيرة العرب والخليج العربي.⁽⁷⁾

ويذكر مؤرخو الإغريق القدماء عن "الزنج" الذين كانوا يعيشون في سواحل شرق إفريقيا، أنهم شيّدوا مدناً ساحلية كانت على علاقات تجارية راسخة مع شبه الجزيرة العربية والهند. ومن المرجح أن يكون عرب جزيرة العرب - خاصة عرب الجنوب - هم أقدم الشعوب العربية اتصالاً بالسواحل الشرقية الإفريقية، بحكم الجوار الجغرافي، وساعدهم على قيام هذه الصلات نظام الرياح الموسمية، والتي كانت تمكن السفن الشراعية الصغيرة من القيام برحلتين على الأقل في العام؛ ففي الخريف تندفعها الرياح الموسمية الجنوبية الغربية من خليج عمان وسواحل الجزيرة العربية نحو الساحل

(6) محمد بن أحمد للقرطبي الجامع لأحكام القرآن - دار عالم الكتب ، الرياض ، المملكة العربية السعودية - الطبعة : 1423 هـ / 2003 ج 5 ص 347

(7) Mac.Macheal, A history of the Arabs p.4; S.W.Budge. A history of Ethiopia vol.1 p.13

الإفريقي، وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه الشمال الشرقي، حيث تمكنها من العودة إلى قواعدها، وفي خلال دورة الرياح يتم التعامل التجاري.⁸

كانت تلك إذن بدء العلاقات بين سكان شبه الجزيرة العربية وبين شرق القارة الإفريقية، وقد مهّد هذا الأمر لوصول الإسلام ثمّ انتشاره في تلك الأماكن.

ثالثاً: الهجرة إلى الحبشة⁹ وأثرها في نشر الإسلام

من المتفق عليه بين المؤرخين والباحثين أن الإسلام دخل وانتشر إلى شرق إفريقيا عامة والحبشة خاصة عن طريق الامتداد السلمي، فهذا الامتداد إما عن طريق الهجرة أو عن طريق الاتصال التجاري أو الدعوي على وجه العموم وإن كانت هناك طرق وعوامل أخرى تضافرت على انتشار الإسلام واتساع نفوذه في المنطقة ومن أهمها سماحة الإسلام وسهولة اعتناقه وصلاح حال المعتنقين اجتماعياً وسياسياً لأنه لا يصل إلى الإفريقي الذي يعيش على الاعتقادات الوثنية حتى يحوله إلى صاحب حضارة ومعارف يعرف خالقه على الوجه الصحيح وغاية وجوده في هذه الدنيا. وكانت التجارة بين عرب شبه الجزيرة العربية وشعوب شرق إفريقيا ما زالت مستمرة حين جاء الإسلام. فلما اشتدّ أذى مشركي مكة للمسلمين أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه بالهجرة إلى الحبشة، حيث يوجد بها النجاشي "أصحمة بن أبجر" الذي وصفه الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه ملك لا يُظلم عنده أحد، وقال "لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه"⁽¹⁰⁾ ومن ثمّ كان اختيار الحبشة كمكان لهجرة المسلمين ابتداءً، وهو الحدث التاريخي الذي خلد ذكره في كتب السيرة بما يعرف "الهجرة إلى الحبشة" أي هجرة بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحبشة في السنة الخامسة من البعثة في شهر رجب⁽¹¹⁾ فأواهم النجاشي واعتصموا بعدله من أذى قريش وعدوانها. وتتابع المسلمون في الهجرة الثانية حتى بلغوا سوى أبنائهم الصغار الذين خرجوا بهم

(8) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 112 ط 1964 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد النقيرة محمد عبد الله انتشار الإسلام في شرقي إفريقيا ص 31

(9) الحبشة أو إثيوبيا (رسمياً، جمهورية إثيوبيا الفدرالية الديمقراطية) دولة غير ساحلية تقع في القرن الأفريقي، وعاصمتها أديس أبابا (الزهرة الجديدة)، وهي ثاني أكبر دول إفريقيا من حيث عدد السكان بعد نيجيريا. يقدر السكان بـ 93.8 مليون نسمة حسب تعداد 2011م ويشكل المسلمون أغلبية تصل إلى 60% وإن كان البيان الرسمي الحكومي يدعي 34%. وتعتبر إثيوبيا العاشرة من حيث المساحة في إفريقيا 1.1 مليون كلم مربع. يحدها من جهة الشرق كل من جيبوتي والصومال ومن الشمال دولة أريتريا ومن الشمال الغربي السودان ومن ناحية الغرب جنوب السودان والجنوب الغربي كينيا.

(10) سيرة النبي صلى الله عليه وسلم لابن هشام 343/1 .

الكامل: ابن الأثير 77/2

الطبقات لابن سعد 204/1.

البدية والنهاية لابن كثير 64/3

(11) ابن هشام ج:سيرة 1 ص 213 البداية والنهاية : ابن كثير 64/3

ومن ولدوا بها ثلاثة وثمانين رجلا إن كان معهم عمارين ياسر على أرجح الأقوال⁽¹²⁾ وقد ذكر ابن سحاق وكذلك الطبري أن عدد المهاجرين بلغ اثنين وثمانين رجلا وستا وعشرين امرأة واثنى عشر ولدا.⁽¹³⁾

فهذه الهجرة وإن ضعف أثرها بهجرة المدينة فيما بعد حيث رجع الصحابة - رضوان الله عليهم - عام خبير سنة 7هـ من الحبشة إلى المدينة ففرح بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بأيهما أفرح؟ أبقوم جعفر أم بفتح خبير، إلا أن الإسلام لم تنقطع ينابعه من الحبشة منذ ذلك الحين⁽¹⁴⁾ إذ لا يتصور أن يبقى الصحابة في الحبشة نحو من 14 عاما ويخرجوا بدون تأثير على أهل الحبشة. ولإن كان البطارقة والوجهاء المسيحيون خالفوا النجاشي أصحابه وعارضوا قبوله للإسلام مما جعل الملوك الذين بعده نصارى، إلا أن انتشار الإسلام إثر هذا الاتصال من الصحابة أمر لا شك فيه. وقد ذكر المفسرون ان وفدا من النجاشي بعث الى المدينة للقاء الرسول صلى الله عليه وسلم وليسمعوا كلامه ويروا صفاته فلما رأوه قرأ عليهم القرآن أسلموا وبكوا وخشعوا ثم رجعوا إلى النجاشي فأخبروه، وقد اختلف في عددهم فقبل اثنا عشر سبعة منهم قساوسة وخمسة رهابين وقيل بالعكس وقيل خمسون وقيل بضع وستون وقيل سبعون رجلا، وفيهم نزلت آية: (لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركو ولتجدن أقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون)⁽¹⁵⁾

149

OMÜİFD

ولعل من أبرز الأثر لهذه الهجرة إعتناق ملك الحبشة للإسلام ليس كأول ملك أفريقي يسلم فقط بل كأول ملك من كبار ملوك الأرض في ذلك العصر يعطي إعترافا دينيا ودبلوماسيا لدولة الإسلام في المدينة عند ما بلغت رسالة النبي صلى الله عليه وسلم في السنة السادسة من الهجرة على يد الصحابي عمرو بن أمية الضمري¹⁶ وهذا نصه: "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك فإني أحمد إليك الملك القدوس، المؤمن، المهيم، وأشهد أن عيسى روح الله وكلمته القاها إلى مريم البتول الطاهرة الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى، فخلقته من روحه ونفخته كما خلق آدم بيده ونفخته، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالة على طاعته، وأن تتبعني فتؤمن بي وبالذي جاءني، فإني رسول الله، وقد

(12) سيرة ابن هشام 343/1.

(13) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 329/2 / الكامل في التاريخ ج 2 ص 52

(14) محمد عبد الله النقيرة: انتشار الإسلام في شرقي افريقية ومناهضة الغرب له، ص 62.

(15) سورة المائدة: 82. تفسير ابن كثير، دار الفكر 106/2:

سيرة ابن هشام ج1 ص 263 ط القاهرة 1964.

(16) ابن سعد: الطبقات الكبرى دار صادر بيروت المجلد الأول ص 131-132

بعثت إليك ابن عمي جعفرا، ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرهم ودع التجبر، فإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت، فأقبلوا نصيحتي، والسلام على من اتبع الهدى". فقبل الكتاب وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسلامه وقال أشهد أنك رسول الله حقا وإن شئت جئتك بنفسي.⁽¹⁷⁾ وقد توفي عام 9 من الهجرة وصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الغائب كما ورد في صحيح البخاري¹⁸.

إثيوبيا والحبشة

لم تكن كلمة "إثيوبيا" قديما تطلق على ما يعرف ببلاد الحبشة وإنما كان قدماء اليونان يطلقونها على البلاد المتاخمة لحدود مصر الجنوبية مما يلي الشلال الأول وتعني كلمة إثيوبيا باليونانية ذو البشرة السوداء وهو ما كان يسميه الفراعنة "مملكة كوش" أو بلاد النوبة فتشمل جزءا من جنوب مصر وشمال السودان وإثيوبيا وارتيريا والصومال وجيبوتي. ويتردد سيريدج في معرفة هؤلاء القدماء عن الحبشة الحقيقية وموقعها⁽¹⁹⁾

150

OMÜİFD

وأول من اطلق " إثيوبيا " على الحبشة هم اليونانيون الذين ترجموا الإنجيل من اليونانية إلى اللغة الحبشة (الجعزية) حيث ترجموا كلمة "كوش" الواردة في العهد القديم إلى "إثيوبيا".⁽²⁰⁾ وأطلقه الاثيوبيون على بلادهم التي يسمونها الحبشة في نفس الوقت واشتهر استعمال تلك النسخة في مملكة أكسوم،²¹ ويحتمل أن يكون ذلك فور دخول النصرانية إلى الحبشة في القرن الرابع الميلادي وأما الإسم الذي كان يعرف به القطر الذي يضم مملكة أكسوم كمركز الملك هو "الحبشة" وقد حرف بالأوروبيين إلى "أبيسينيا" (Abyssinia)⁽²²⁾.

ويبدو أن الأحباش اطمأنوا إلى إسم " إثيوبيا " و أطلقوه على بلادهم أسوة أوتيمنا بذكره في التوراه⁽²³⁾، على أن هناك عاملا آخر جعلهم يختارون اسم إثيوبيا وهو كراهيتهم لكلمة الحبشة ذات الجذور العربية، لأنها تعني الأخلاط من الناس ويقصد بهم

(17) ابن كثير: البداية والنهاية الجزء 3 ص105 دار احياء التراث العربي ط 1988

(18) ابن حجر: فتح الباري ج3 ص98 دار المعرفة

(19) S.W. Budge Ahistory of Ethiopia, vol 1 p.120

(20) الجواهر الحسان، أحمد الحفني القفاني، ص ج ط

(21) مملكة أكسوم أقدم الممالك التي وجدت في الحبشة ما بين القرن الأول إلى القرن العاشر الميلادي ثم اندثرت وبقيت مدينة مشهورة محتفظة بكنيستها الأرثوذكسية القديمة بشمال إثيوبيا الحالية. انظر ويكيبيديا- أكسوم.

(22) دائرة المعارف الإسلامية، أحمد الشنتناوي و ابراهيم زكى خورشيد. ص 282.

(23) أحمد الشنتناوي و ابراهيم زكى خورشيد: دائرة المعارف الإسلامية. ص 282.

النواة القديمة للشعب والتي نشأت نتيجة للامتزاج الذى تم بين العناصر السامية الوافدة من شبه الجزيرة والحاميين الاصليين⁽²⁴⁾

فكلمة إثيوبيا قديماً بالمفهوم الذى شرحناه تاريخياً أعم من كلمة الحبشة لأن مدلولها كان يشمل أقطاراً كثيرة من بينها بلاد الحبشة، أما بعد اطلاق إثيوبيا على القطر الذى يحكمه نصارى الحبشة صارت أضيق من مدلول الحبشة التى كانت أوسع من بلاد النصارى التقليدية بل تشمل غيرها من الأقطار المجاورة (حالياً جنوب مصر وشرق السودان وإثيوبيا وارتيريا والصومال وجيبوتي).

هذا تاريخياً أما الآن فالحبشة هي دولة إثيوبيا الحالية لاستقلال المناطق الأخرى بأسماء أخرى رسمية.

(24) د. راشد البراوي: الحبشة بين الأقطاع والعصر الحديث ص 10



152

OMÜİFD

رابعاً: عزلة الحبشة وانتشار الإسلام :

بعد انهزام جيوش الحبشة في جنوب الجزيرة العربية وجلانهم عنها بضربات الفرس بعد حادثة الفيل، خيم على الحبشة عهد العزلة الطويل وتدهورت مملكة "أكسوم" بعوامل مختلفة منها قيام الدولة الإسلامية التي قطعت علاقة الدولة البيزنطية بالحبشة، وزحف قبائل البجة من مملكة النوبة وانتشارها إلى شاطئ البحر الأحمر مما اضطر أكسوم إلى الانحسار والضعف ما بين القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وخاصة بعد موت

الملك العادل المسلم النجاشي أصحمة عام 632م فتغلبت عليها قبائل الأجاو الحامية التي كانت تعيش في المناطق الجبلية في سمين وجوجام وتمكنت اسرة يهودية منها من اعتلاء عرش الحبشة ودمرت كنيسة أكسوم ثم أسست مملكة زاجوي التي حكمت ما بين 1137-1270م.⁽²⁵⁾

ويعتبر المؤرخون هذه العصور ما بين (349-669هـ) (960-1270م) العصر الذهبي لانتشار الإسلام في جنوب وشرقي الحبشة وتأسيس ممالك إسلامية ذات سيادة بالمنطقة وازدهارها.⁽²⁶⁾

وكان لانتشار الإسلام في أقطار الأرض كقوة دينية وسياسية ولسرعة إمتداده خلال قرن واحد الأثر الفعال في تغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في كل الجهات من ضمنها الحبشة. ومهدت هذه الأوضاع لتوغل الإسلام وسهولة انتشاره ليس في المناطق الساحلية والجزر من أرخبيل دهلك إلى ميناء زيلع وبربره فحسب ، بل إلى داخل المقاطعات الحبشية ووصل إلى إقليم شوا جنوبا وإلى قبائل البجة والنوبة شمالا.⁽²⁷⁾

153

OMÜİFD

ولكن كان انتشار الإسلام امتدادا وزحفا عاما تمتد به القبائل الإسلامية دون تنظيم سياسي أو عسكري على خلاف ماكان في جبهات الفتوحات الإسلامية في جبهات بلاد الفرس والروم وبلاد ماوراء النهر وشمال افريقيا حيث كان النفوذ يحول هذه البلاد إلى دولة الإسلام التابعة لخليفة المسلمين.⁽²⁸⁾

خامساً: قيام الممالك الإسلامية في الحبشة:

1- مملكة شوا الإسلامية 284-684هـ (896-1289 م)

تكونت جماعات إسلامية في داخل أقاليم الحبشة من مهاجرين العرب والقبائل التي اعتنقت الإسلام ونمت كل جماعة مستقلة عن الأخرى وبعد مرور الزمن أصبحت الجماعات ممالك وسلطنات إسلامية وكانت أولها مملكة شوا الإسلامية في قلب الهضبة

(25) ممتاز العارف: الأحباش بين مارب وأكسوم ص 84

فتحي غيث: الإسلام في الحبشة عبر التاريخ ص 66-67

(26) TriminghamJ.Spenser, *Islam in Ethiopia* p 55-56

(27) ابن حوقل: صورة الأرض ص 50-51

(28) انتشار الإسلام في شرقي إفريقيا ص 98

أنشأها نفر من بني مخزوم الذين دخلوا الحبشة بزعامه ود بن هشام المخزومي عام 284هـ.⁽²⁹⁾

وقد نشأت هذه الدولة عام 284 هـ / 896 م. واستمرت أربعة قرون إلى عام 684هـ 1289م ثم تدهورت بسبب الحروب الداخلية ودخلت تحت سيطرة المملكة الإسلامية الناشئة القوية / مملكة إيفات عام 684هـ 1289م

ولم تعرف مملكة شوا الإسلامية لدى المؤرخين القدامى الذين كتبوا عن الممالك الإسلامية التي قامت بعد شوا في القرون الوسطى مثل العمري والمقريزي وغيرهم ربما لموقعها المتوغل إلى داخل هضبة الحبشة حتى حدث عام 1926م أن اكتشف المستشرق الباحث "شيرولي ان ريكو الإيطالي"³⁰ وثيقة عربية هامة تشرح الأحداث التي مرت على دولة شوا الإسلامية في أواخر عهدها ما بين (1231- 1289 م) ونشر الوثيقة ضمن أبحاثه الكثيرة باللغة الإيطالية .⁽³¹⁾

154

OMÜİFD

ويبدو أن هذه المملكة كانت أبرز وأقوى السلطنات الإسلامية في عهدها وهناك مشيخات وجدت معها إلا أنها لم تعمر طويلا نظرا للخلافات والتنافس بينها فضلا عن أن عنايتها كانت منصبه على شؤون التجارة وخاصة الرق فطوتها أقوى الإمارات الإسلامية في الوطن الحبشي وهي إمارة إيفات.

2- مملكة إيفات الإسلامية: 684- 817هـ -1258-1415م

في الوقت الذي تعيش شوا عهد شيخوختها أواخر القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي نشأت في المنطقة نفسها إمارة قوية على أيدي أسرة عربية أخرى هاشمية تسمى أسرة ولسمع نسبة إلى مؤسسها عمر ولسمع القرشي من بني عبدالدار . وقد حكمت هذه الأسرة قرابة مائتي عام تداولها 27 أميراً حكموا هذه الدولة وأولهم الأمير عمر ولسمع وآخرهم الأمير فخر الدين.³²

(29) د. محمد عبدالله النقيره : انتشار الإسلام في شرق إفريقيا ص 81 - 82 - 84 .

و د. حسن محمود (الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا) ص 436 .

(30) د. Enrico Cerulli (February 15, 1898 - September 19, 1988) باحث واكاديمي ودبلوماسي إيطالي عمل حاكماً لإقليم شوا وهرر في عهد الاحتلال الإيطالي خلال عامي 1939-1940 م له عدة بحوث عن الصومال وإثيوبيا. انظر: Wikipedia

(31) انظر د. زاهر رياض: الإسلام في إثيوبيا ص 64 .

Cerulleil Sultanato Dello Shoa NelsecolxIII. R.S.E1941 P. 5-42: نقلا عن
- Islam In Ethiopia J.S.Trimingham, P 58

G.W.B.Huntingford: The glorious victory of AmdeTzion, p.107 (32)

تطلق إيفات على عاصمتها جبرة وأجبرته وعلى المنطقة الواسعة التي تحكمها ويقال لها أيضا بلاد الزيلع نسبة إلى أبرز مدنها زيلع مما يدل على أنها كانت تضم مناطق واسعة تبدأ من هضبة شوا وتمتد إلى سواحل البحر الأحمر والمحيط الهندي ولم يتضح تاريخها إلا مع ظهور أمراء أسرة عمر ولشعاع الذي أورث الملك لأولاده الأربعة أو الخمسة على التوالي . ومن هؤلاء الأمراء من يزعم لملك الحبشة ومنهم من يعلن الجهاد ضده.³³

وتعتبر إيفات أقوى السلطنات الإسلامية التي قامت وازدهرت في الوطن الحبشي ضمن حركة انتشار الإسلام وتوسع رقعته في شرق إفريقيا وخاصة في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين حتى وصل إلى منطقة البحيرة العظمى.

3- ممالك الطراز الإسلامي

يلاحظ أن الإسلام في ما بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين أحاط بالحبشة من كل النواحي حيث قامت في الحبشة سبعة ممالك إسلامية في وقت واحد سميت لدى المؤرخين بممالك **الطرز الإسلامي** لأنها على جانب البحر الأحمر كالطرز له وهي إيفات، ودوارو، وأربابيني، وهدية، وشرخا، وبالي، ودارا، كتب عنها مفصلاً ابن فضل الله العمري في كتابه "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"،⁽³⁴⁾ والمقريري في كتابه المسمى "الإلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام"

155

OMÜİFD

وقال لكل إقليم من هذه الأقاليم ملك مستقل ومرتببب في الوقت نفسه بملوك النصارى ويذكر المقريري هذه العلاقة بوصفها علاقة حرب وصراع دموي مرير.⁽³⁵⁾

اتسمت ممالك الطراز الإسلامي في بدايتها بالطابع السلمي التجاري لأنها نشأت بامتزاج المسلمين المهاجرين والتجار الذين نزلوا بالمنطقة بالوطنيين الأصليين . ولما كانوا يمتلكون ناصية التجارة الداخلية والخارجية تمكنوا من أن يصبحوا ذوي الأمر والحكم مما سهل لهم تكوين إمارات إسلامية ذات كيان مستقل لا يقطنها إلا المسلمون ومن والاهم، ومع الهجمات العنيفة التي وجهها النصارى إلى تلك السلطنات لإبادتها أو تحويلها عن الإسلام تحولت إلى الطابع العسكري والجهادي وخاصة إيفات حيث اشتهر أمراؤها بالجهاد، مثل علي وحق الدين الذي كانت له نحو عشرين وقعة ضد ملوك النصارى في مدة تسع سنين حتى استشهد في شوا عام 776هـ / 1374م. ثم قام أخوه

Islam in Ethiopia J.S. Trimmingham p.74 (33)

(34) انظر: أحمد القلقشندي صبح الأعشى ، 324/5

(35)- شهاب الدين المقريري الامام عما بأرض الحبشة من ملوك الإسلام (رسائل المقريري- دار القاهرة ط1-1419هـ ص 236 وما بعده.)

سعد الدين أبو البركات محمد بن علي بن صبر الدين محمد ولخوى بن منصور بن عمر ولشتمع فمضى على سيرة أخيه حق الدين في جهاد أمهرة - حسبما ذكره المقرئزي - لكن بتؤدة وسياسة حسنة⁽³⁶⁾.

وقد استمر سعد الدين في جهاده حتى استشهد في جزيرة من زيلع (عام 817هـ /1415م) بعد أن ملك نحو من 30 سنة .

انتهت سيادة إفات بمغادرة حق الدين الثاني لها حيث هاجر منها وأمر بالهجرة إلى بلاد شوى وبني لنفسه مدينة سماها (وحل) ولم تعد إفات⁽³⁷⁾ بعد ذلك دار ملك حيث انتقلت الإمارة إلى مملكة عدال.

4-مملكة عدال الإسلامية ودور الدولة العثمانية في ازدهارها.

ظهرت مملكة عدال نتيجة لعودة أبناء سعد الدين أبي البركات الذي قتل في زيلع عام 817هـ /1415م في القتال ضد اطي داويت (182-1413م) وكان ذلك إذعانا لانتهاه إمارة إفات الإسلامية التي ظلت القاعدة الكبيرة للقوى الإسلامية بمنطقة القرن الإفريقي ما بين (1258-1420م)⁽³⁸⁾

156

OMÜİFD

فقد لجأ أبناء سعد الدين العشرة إلى ملك اليمن الناصر أحمد بن أشرف إسماعيل ثم عادوا بعد أن جهزهم ملك اليمن لإقامة دولتهم فنزلوا جنوب شرقي هرر وجعلوا عاصمتهم مدينة (دكر) واستأنفوا ملك أبائهم والنضال ضد النصارى وعرفت مملكة إفات بعد ذلك باسم (برسعدالدين) إحياء لذكرى أبيهم الأمير الشهيد سعدالدين ابي البركات⁽³⁹⁾

ويوافق هذا العهد استيلاء الأتراك العثمانيين على سواحل البحر الأحمر الشرقي والغربي من ضمنها (سواكن) و(مصوع) وزيلع وبربرا⁴⁰. وقد كان لهذا الوجود العثماني بالمنطقة دوره لازدياد خوف نصارى الحبشة على مستقبل ملكهم مما جعلهم ينتهجون حالة الحرب الدائم مع مسلمي الحبشة.

(36). علي طرخان : الإسلام والمماليك الإسلامية في الحبشة ص 38

(37) وبلاد افات في يومنا هذا يطلق على إقليم في شرقي شوا وقد حافظ على الإسلام وتراثه رغم تخلفه حضاريا وسياسيا.

(38) الريتش براوكامير : التاريخ والثقافة الإسلامية في جنوب إثيوبيا ، -همبرج 2002م ص29

(39) ترمنجهام : الإسلام في إثيوبيا مطبعة أكسفورد ط3 1976م ص74

(40) أبو أحمد الإثيوبي : الإسلام الجريح في الحبشة ص 32-33

تميزت عدال ببعدها الحركي المتلاطم سياسيا وانفتحت على العالم الخارجي بسبب موقعها الإستراتيجي بالنسبة للقوة العالمية المتنافسة على النفوذ البحري. فأصبح ساحل شرق أفريقيا محط أنظار القوتين العالميتين العثمانية والبرتغالية مما جعل مملكة عدال قوية الصلة بالدولة العثمانية وحصلت منها الدعم المادي والمعنوي.

وقد ظهر في عدال أمراء عظام وأولهم جمال الدين وأخوه صبر الدين وحق الدين ومنصور وشهاب الدين بدلاي الملقب بأروى بدلاي أو الثعبان الذي فتح بالي وأسكن فيها 1000 أسرة من المسلمين.⁽⁴¹⁾

سادسا: الفتح الكبير بالإمام أحمد الغازي وتوحيد الإمارات الإسلامية

بينما كانت البلاد تمر فترة مضطربة من جراء الحروب التي لم تسفر عن انتصار أحد الطرفين أو سيطرة تامة على الوضع , ظهر عامل آخر في صفحة تاريخ الحبشة بمظهر جديد اكتسح المسلون خلالها جميع بلاد الحبشة بقيادة الفاتح الكبير الإمام أحمد بن إبراهيم الغازي (912-950هـ-1506-1543م). وصاحب هذا الفتح وقائده هو الإمام أحمد بن إبراهيم الغازي المشهور باللغة الحبشة بالجران اي الأشول، وأصح ماورد عن نشأته وأصله أنه ولد ونشأ في "هوبت" بين جلديسا ومدينة هرر وكان خادما لجراد أبون أحد أمراء عدال المشهور بعد له فما لبث أن أصبح جنديا مخلصا وفارسا مغوارا غيورا على دينه وحريصا على صلاح أمر المسلمين مطالعا على الوضع المتدهور لمملكة عدال داخليا وأقلقه انتشار الفساد وضياع الأمر وسوء حال الحكام.⁴²

بدأ الامام أحمد عمله الجهادي برد هجوم البطريق فانوئيل من أهل دوآرو على بلاد المسلمين في بلاد هوبت،

ثم حث المسلمين جميعا على الجهاد و الغزو في سبيل الله و كان التجاوب سريعا من الإمارات الإسلامية التي كانت متخاذلة ومتفرقة ، بالإضافة إلى وقوف القوى الإسلامية الإقليمية في المنطقة وهي الدولة العثمانية التي كانت في صراع مرير مع البرتغال على سواحل البحر الأحمر فأقامت قواعد ومراكز عسكرية في كل من عدن وزبيد وجدة علي الساحل الشرقي والمحيط الهندي، وسواكن ومصوع وبربرة على الساحل الغربي كما أسلفنا . ففي عام 1928 وصلت إلى الإمام أحمد إمدادات ضخمة من الأسلحة والأدوات الحربية ومواد التموين من مسلمي اليمن والحاكم العثماني في

(41) براوكامبر - المرجع السابق ص 30

(42) عرب فقيه: فتوح الحبشة ص 30

سواكن ومصر. ومن جانب كانت الدولة العثمانية تقوم بسد الطريق أمام التحالف البرتغالي الحبشي لضرب المسلمين.⁴³ فتوالى الانتصارات على قوات الإمبراطور لبناندنجل في المعارك المختلفة وعاد الى الاسلام عدد كبير ممن أرغمهم الملوك على اعتناق النصرانية.⁴⁴

في عام 1529م كانت المعركة الحاسمة بين الامام و الملك لبناندنجل في مكان يسمى "شمبرا كورى" بين دوكم و موجو الآن وانهزم فيها جيش النصارى و فر الإمبراطور لبناندنجل و لم يملك حتى الدفاع و أصبح طريدا حتى مات 1541م.

إن الانتصارات العسكرية للإمام أحمد مكنته من السيطرة على ثلاثة أرباع أرض الحبشة و كان هذا إيذانا لزوال الملك الجيش النصراني و ضربا لمصالح وآمال البرتغال التي جاءت الى المشرق لحماية النصارى مما جعلها تعمل على الانتقام من الإمام أحمد و إعادة ملك النصارى في أبيسينيا حيث و صلت الحملة العسكرية التي تحركت من ميناء مصوع الذي كانت تحت سيطرة البرتغال في ذلك الوقت في سنة 950هـ 1543م و دارت المعارك بين جيش الامام و البرتغال،⁴⁵ استشهد الامام أحمد في هذه المعركة و تفرقت جيوشه، ثم استطاع كل من قواده المعروفين "الأمير نور مجاهد، و وزير عباس، و زوجة الامام "بات دلونبره" العودة بما بقى من الجيش الى هرر.⁴⁶

158

OMÜİFD

نتائج الفتح الكبير

كان عهد الإمام مع قصره متميزا بالسيطرة التامة على أنحاء الحبشة تحت علم الإسلام فلم يتيسر لأي ملك قبله أن يوطد حكمه بلا منازع لمدة 25 عاما فقد دان لحكم الإمام جميع المواطنين ما عدى الأسرة المالكة التي استعانت بالبرتغال.

- انتهت بهذا الفتح الإمارات و السلطنات الإسلامية التي تعرف بممالك الطراز التي لم تتحد قط حيث انضمت كلها الى جيش الامام و صارت دولة واحدة تحت امام واحد، وبقيت هرر الحصن المنيع للمسلمين فيما بعد و مركزا حضاريا يشع منه نور الاسلام و هده غير آبه بالهزائم و الانتصارات الحربية.⁴⁷

(43) غسان علي الرمال : صراع المسلمين مع البرتغاليين في البحر الأحمر ص 244-246

(44) المرجع السابق ص 42

(45) Trimmingham Spenser, Islam in Ethiopia ,, p.98-99

(46) المرجع السابق ص 102

(47) فتحي غيث :الاسلام والحبشة عبر التاريخ ص180-183

- انتهت بهذا الفتح الحروب الطويلة التي لم تنقطع بين النصارى و المسلمين عدة قرون بطابع من القسوة و الوحشية من كلا الطرفين حيث برهنت فتوحات الإمام على أن القضاء على المسلمين في الحبشة و اقامة دولة مسيحية بحتة مستحيل.

- تغير مجرى التاريخ بهذا الفتح سياسيا بسبب الفجوة التي حصلت بين الملوك و الكنيسة الارثوذكسية حيث يرى الملوك ضرورة اعتمادهم على الدول الأوروبية بينما رأت الكنيسة هذا الاتجاه خطرا عليها. ولهذين الموقفين أثرهما الكبير في الأوضاع التي تلت عهد الفتح أواخر القرن السادس عشر و القرن السابع عشر بأكمله و هو عهد التنافس بين المذهبين الكاثوليكي و الارثوذكسي و خاصة عهدي سوساينوس 1597-1623م و ابنه فاسيلداس 1623-1645م.⁴⁸

أما من جانب المسلمين فقد تمكن الأمير نور مجاهد من إعادة قوة الجيش و اشتبك مع قوات جلاوديوس في نواحي هواش عام 1559 انتصر فيها على جلاوديوس و قتله و علق رأسه في هرر. و من أهم الأعمال التي قام بها الأمير نور بناء سور هرر لحفظها من الأعداء ببواباته الخمسة الموجودة إلى يومنا هذا :1/ باب النصر 2/باب الحاكم 3/ باب الفتح 4/باب الرحمة 5/ باب السلام ولها تسميات باللغتين الأدرية والأورومية.

159

OMÜİFD

ومن ذلك التاريخ أصبحت المدينة حاضرة المسلمين في الحبشة ومنطلق الاسلام وثقافته. (دراسات في المنطقة الهررية ص 12)

توفي الأمير نور عام 1567م و دفن في هرر و قبره معروف.

سابعاً : إمارة هرر الإسلامية

تعتبر مدينة هرر من أقدم المدن القائمة إلى يومنا هذا في شرق إفريقيا وقد تم مؤخرا تسجيلها في يونيسكو كمدينة تاريخية وسياحية لما لها من آثار تاريخية قيمة ولكونها ممثلة لتاريخ الحضارة الإسلامية في شرق إفريقيا بوصفها إمارة إسلامية سقطت عام 1887م على يد منبليك، ملك الحبشة. لكنها بقيت بصبغها الإسلامي وثقافتها الإسلامية.⁴⁹

(48) انتشار الاسلام في شرقي افريقيا ص232

(49) المصدر السابق ص 237

في أواسط القرن العاشر الهجري أعاد لأمير نور مجاهد إمارة هرر الإسلامية وأحاطها بسورها المعروف بـ "جوغول" وأجري نوعاً من المفاوضات السياسية مع زعماء أورمو الذين ظهروا كقوة سياسية وحربية في معظم أنحاء الحبشة، ثم نقل الإمام محمد جاسا أحد أقرباء الإمام أحمد مقر السلطة من هرر إلى أوسا في عفر عام 1577م⁽⁵⁰⁾.

و بعد عام 1672م اختفت إمارة عدل لتنتهي تاريخ أقوى الممالك الإسلامية في شمال شرق إفريقيا.⁵¹

و أما هرر فقد بقيت محفوظة بأمرائها الذين انحصر نفوذهم الحقيقي داخل السور فبعد وفاة الأمير نور بن مجاهد عام 1568م تولى الأمير عثمان ما بين 1567-1569م و كان الوضع السياسي غير مستقر إذ نجد تقلبات سريعة في انتقال الحكم خلال 8 سنوات التي تلت الأمير عثمان حيث تبادل فيها 4 أمراء على التوالي.⁵²

في 1569م تولى الحكم طلحة بن الوزير عباس العدلي. وفي 1571م تنازل طلحة 160
لناصر بن عثمان. وفي 1572-1577م حكم هرر محمد الرابع بن السلطان ناصر ثم
OMÜİFD قتل في آخر معركة مع النصاري. وفي 1577م اختير لإمارة هرر أحد أقرباء الامام
أحمد (محمد جاسا) الذي ترك هرر و وضع عليها أخاه و انتقل الى عدل ليؤسس أو
يعيد إمارة عدل في أوسا على نهر أوأش كما سبق و بقيت هرر تابعة لعدل فترة من
الزمن ثم استقلت لتبقى في الحكم الذاتي و خاصة بعد الأمير على بن داود ابتداء من عام
1648م⁵³.

بقيت هذه المدينة رمزاً للحضارة الإسلامية في شرق إفريقيا و مصدراً هاماً
للتقافة الإسلامية و انتشارها الواسع إلى سائر أنحاء الحبشة في القرون التي تلت توقف
الحروب بين النصاري و المسلمين واتصفت بالهدوء و فتحت للإسلام آفاقاً جديدة تمثلت

(50) أسست مدينة أوسا على نهر أوأش مقراً لإمارة عدل و بقيت هرر تابعة لها فترة من الزمن ثم استقلت لتبقى في الحكم الذاتي و خاصة بعد الأمير على بن داود ابتداء من عام 1648م. وفي عام 1672م ضعف شأن أوسا أيام عمر الدين بن آدم ثم انتعشت حوالي عام 1734م حيث قامت مملكة مودايو الوراثية بسلاطينها الذين أخرجهم السلطان علي مراح حنفري (1944-2011م) رحمه الله.

(51) عبد الله خضر: الثقافة الإسلامية في الحبشة. ص 73

(52) المصدر السابق ص 73

(53) انظر ترمنجهام: الإسلام في اثيوبيا ص 96-97

بالحركة العلمية الواسعة من جهة و تدفق مشايخ الصوفية و اكتساحهم البلاد و تأسيس مراكز و خلاوى لنشر الطرق الصوفية بأنواعها من جهة أخرى.⁵⁴

- ثم برزت وللو بالحركة العلمية و الصوفية وخاصة الطريقة القادرية المتسلسلة من أنا و دانا فيما بعد، وظهر فيها رموز من مشايخ الصوفية إضافة إلى علماء وفقها تولوا نشر العلم عبر مراكز وحلقات انتشرت في كل مقاطعات الحبشة ورحل بعض طلبة العلم إلى الخارج مثل زبيدك والحرمين ومصر وعادوا علماء ، مثل مفتي داوود 1734-1819م. الذي كان من الطلائع ورحل إلى اليمن والحجاز وجلس في بيت الزبيد 15 عاما ثم رجع إلى البلاد ومعه 7 جمال من الكتب واستقر في بلاده داوي. وبالتحديد في جدو لتعليم علوم الشريعة واللغة العربية ونقلت هذه العلوم عبر طلابه إلى آفاق الحبشة فصارت داوي بعده بلاد العلماء والحفاظ والصلحاء واشتهرت بكونها منبعاً للعلم يقصدها طلاب العلم من سائر أقاليم الحبشة.⁵⁵

ثامناً :- أثر الهجرة الاجتماعي والثقافي

كانت الشعوب الحبشية ما بين وثنية لادينية في شرقها وجنوبها وغربها ونصارى متمركزين في الهضبة الشمالية فلما جاء المسلمون إلى القسم الوثني حاملين حضارة إنسانية لم يصعب عليهم الانسجام معهم لأن عاداتهم الفطرية كانت قريبة للأخلاق الإسلامية السمحة فإن الشعوب المسلمة الحالية في الحبشة يرجع عدد كبير منهم إلى المجتمع العربي النازح من الجزيرة العربية ، ويلاحظ أن قبائل كثيرة تنسب نفسها إلى الأصل العربي . فمثلا في وللو توجد الاسرة المعروفة بمحمدوش يرجع إليها عدد كبير من الوجهاء والأمراء والزملاء المسلمين في وللو وتنتسب إل الأصل العربي . والجبرتيون والأشراف والشعوب والقوميات والقبائل التي تعرف بقديم الإسلام فيها، مثل أرغوبا وسلطي وأدري وكثير من بطون قبائل عفر وأرومو والصومال لا يشك أحد أنهم من أصول القبائل المسلمة النازحة من جنوب الجزيرة وامتزجت وذابت في المجتمع الحبشي . ناهيك عن العلاقة المستمرة مع العرب لمجاورتهم إذ ليس بينها وبين الحبشة إلا بحر القلزم الذي يصل تقارب شاطئيه نحو 20 ميلا في أقرب مضيقه وهو مضيق باب المنذب مما سهل تلاقي الشعوب بالاستمرار وهذا بالطبع هو السبب الرئيس لانتشار الثقافة الإسلامية والعربية، مثل اللهجة اليمنية لدى المتحدثين باللغة العربية وأنماط الحياة كالملابس فهناك مناطق كإقليم هرر وداوي اللباس الشعبي فيها الإزار مثل اليمن ولا يلبس البنطلون إلا في المدن ، والطواقي والعمائم التي يلبسها العلماء والدعاة

(54) يوسف احمد: الإسلام في الحبشة ص 66

(55) عبد الله خضر : الثقافة الإسلامية في الحبشة . ص145

بل والوجهاء يمنية بوضوح. ثم انتشر الزي السعودي منذ عقدين الأخيرين . والجلسات والمراسيم الشعبية يمنية الشكل في غالبيتها حتى أصبحت البيوت تفرش صالاتها بكنبات تعرف بالمجلس العربي.⁵⁶

ومن الأثر الاجتماعي العمل الخيري التعاوني وخاصة في إقامة الدين ورعاية مؤسساته من مساجد ومدارس القرآن الكريم ودور الأيتام والإشراف على مقابر المسلمين لعدم أي دعم من الحكومة في هذا الأمر ، وكان تجار اليمن قدوة لهذا العمل.

تاسعا:- الأثر الثقافي والتعليم الإسلامي

من أهم آثار انتشار الإسلام في الحبشة التعليم الإسلامي المنتشر في أنحاء البلاد. فبالإضافة إلى دور العلماء والدعاة الحبشيين الذين رحلوا إلى الحجاز واليمن لطلب العلم ثم نقلوه إلى بلادهم ، هناك مهاجرون من تلك البقاع إلى الحبشة ممن استقروا فيها ونشروا العلوم الشرعية في ربوعها .⁵⁷

162

OMÜİFD

ورغم قلة المصادر عن أوضاع الحركة العلمية للمسلمين في الحبشة لفترة ما بين القرن العاشر والثالث عشر الهجريين إلا أننا من خلال ما سجل في القرن الثالث عشر الهجري (عصر ازدهار الحركة العلمية في الحبشة) نعرف أن مجالس العلماء في الحبشة كانت بمثابة مدارس العلوم على منوال المدارس التي كانت في العالم الإسلامي في عصر ما قبل التعليم النظامي .

ويعتبر القرن الثالث عشر الهجري عصر ازدهار الحركة العلمية في الحبشة للمسلمين ، في حين أن النصارى لم يستيقظوا من ظلمات الجهل الذي ضربت عليهم الكنيسة الأرثوذكسية حتى القرن الرابع عشر الهجري عندما أدخل الامبراطور منليك التعليم العصري كما أسلفنا .⁵⁸ برزت في القرن الثالث عشر الهجري مراكز علمية إسلامية أصبحت فيما بعد أي في القرن الرابع عشر مقصدا للعلم مثل داوى ووللو وهرر وجما ثم فيما بعد عرسى (بالي وديدا) .

(أ) المنهج التعليمي (طريقة التعليم) :

(56) المصدر السابق ص 222

(57) المرجع السابق ص 199

(58) يوسف احمد: الاسلام في الحبشة ، ص 62

من الطريقة المتفق عليها في مختلف أنحاء الحبشة في كيفية التدريس بالمجالس العلمية : أن يجلس الشيخ للطلاب في المسجد وقد يكون جامعا أو غير جامع أو تخصص خلوة أو بيت بجانب المسجد وهذا هو الغالب تم يختلف عليه الطلاب بالأدوار أفرادا ومجموعات ، وذلك من الصباح الباكر إلى صلاة المغرب.⁵⁹

وكيفية القاء الدروس .. أن يقرأ الطالب المتن أو النص على الشيخ كلمة كلمة ثم يترجم له الشيخ ترجمة حرفية إلى اللغة المحلية ثم يشرح له المعنى العام ، ويكون بيد الشيخ غالبا شرح للكتاب الذى يقرؤه الطالب فيشرح أو يفسر مستعينا بالشرح أو بالحاشية ، إلا إذا كان الطالب مبتدئا يقرأ المختصرات ، فلا يحتاج إلى التوسع فى الشرح بل يكفيه إذا فهم العبارة القصيرة للنص . فإذا أخذ كل فرد أو مجموعة حصته اليومية وتسمى "مادة " يتنحي بعيدا عن الشيخ فيراجع ما أخذ والغالب أن يكونوا مجموعة فيتباحثون الدرس جماعيا ويسمى هذا الأسلوب "مقابلة" فينتشرون فى ضواحي المجلس تحت الأشجار، وفى بعض الأماكن تعمل زوايا صغيرة متعددة حول المجلس للطلاب . ويتحكم الشيخ فى الوقت حسب كثرة الطلاب أو قلتهم بحيث يتمكن من استيعابهم يوميا ، حتى لا يرجع أى طالب إلى بيته إلا وقد أخذ درسا جديدا ، فإذا كثر الطلاب وزاد عددهم بحيث لا يتسع الوقت للمتاح للدروس يضطر الشيخ إلى تصنيفهم وضم بعضهم إلى بعض حسب تقاربهم إذا كانوا فى الكتاب الواحد فيجمعهم الشيخ على مكان واحد من الكتاب ويصيرون رفقاء فتكفيهم عند الشيخ حصة واحدة ، فيكون الدرس بالنسبة للذى رجع إلى الخلف مراجعة ، وأما الذى تقدم فيصفي ما تجاوزه من الموضوعات ، وتسمى "تركة" بالمطالعة ممن فوقه أو من الشيخ فى أوقات الفراغ ، وينتهد أى فرصة لتركته .⁶⁰

163

OMÜİFD

ومما يزيد الطالب رسوخا في العلم وتعمقا في الفهم تدريسه للأخريين من زملائه الذين هم أقل منه علما ، وهي فرصة للنايغين لممارسة التدريس وهم فى مرحلة التعلم ومتعة لإبراز المقدره العلمية.

(ب) أهم العلوم والمذاهب المنتشرة :

أما أنواع العلوم الرئيسية فى مجالس العلم بالحبشة خلال القرن الرابع عشر الهجري هي الفقه ثم النحو والصرف - أو "علم اللغة" أو "علم الآلة" كما يسميه البعض - ثم التفسير وعلم الحديث ، وهذه العلوم هي التى إذا أتقنها الدارس عرف تمكنه وتأهله

(59) عبد الله خضر، المرجع السابق ص 142

(60) المرجع السابق ص 143

للتعليم ، أما العلوم الأخرى مثل المنطق والبلاغة والعروض وعلم الفلك والتصوف فيدرسها الطالب للاستفادة والاستكمال ولم ينتشر علم الحديث رغم أهميته إلا في العقدين الأخيرين من القرن الرابع عشر الهجري.⁶¹

وتعتبر هرر مصدر علم الحديث بالحبشة ومنها انتشر إلى سائر أقطار الحبشة ، وقد أكد لى كثير من علماء القرن الرابع عشر الهجرى ، أن الشيخ عبدالله الولينسى⁽⁶²⁾ هو أول من أدخل علوم الحديث إلى هرر وأخذ منه علماء هرر المشهورون بهذا الفن مثل الشيخ سعيد كرو والشيخ أحمد بصيره ، والشيخ أحمد كرو - وهو آخر من رأى الشيخ عبدالله ولينسو - والشيخ محمد أمين الهررى المدرس بمكة المكرمة. ولا شك أن مفتي داوود في الشمال أسبق من الولينسى لكن يبدو أن علماء الشمال في دوي وولو

أهملوا علم الحديث ولم يهتموا بنشره مثل علم الفقه والنحو وكذلك جما وعرسي وبالي هذا بالنسبة للحلقات في البادية، أما أشهر من نقل علم الحديث إلى المدن وأهمها العاصمة أديس أبابا، فهو الشيخ محمد الرافع (رحمه الله) وللي الأصل عالم الحرم المكي ثم المستوطن لأديس أبابا لمدة طويلة تمكن من التفرع لنشر علم الحديث من خلال طلابه الكثيرين وخاصة من شمال البلاد . وهناك علماء عادوا من الحرمين أيضا ونشروا هذا العلم في المدن الأخرى مثل الشيخ حسن غمدا في شاشمني ناشر عقيدة السلف ومشايخ روبي بالي والشيخ الدكتور جيلان خضر غمدا في أديس أبابا حفظه الله إمام هذا العلم وعلم العقيدة في الحبشة بلا منافس بعد الشيخ محمد رافع رحمه الله وهو مجاز بالسلسلة من عدد من العلماء المعاصرين . وأكثر المذاهب انتشارا الفقه الشافعي وهو السائد في جميع المراكز العلمية المعروفة إلى جانب الفقه الحنفي في الشمال - وللو وتجراى وما جاورهما - ⁽⁶³⁾ ويعود كثرة انتشار المذهب الشافعي إلى التواصل الثقافي الذى كان بين الحبشة واليمن وبينها وبين مصر التي تأتي منها الكتب. أما اليمن فبحكم قربها كان التنقل بين القطرين سهلا عن طريق مضيق باب المندب ، فكان اليمنيون يأتون إلى الحبشة للتجارة وقيمون بها إقامة دائمة ويتزوجون من بنات المسلمين فأصبحوا أسرا وكثرت بذلك الجالية اليمنية في شتى مناطق الحبشة⁽⁶⁴⁾ وكان من بين أنواع التجارة التي يزاولونها تجارة الكتب الدينية التي يستوردونها من مصر ومعظم

(61) يوسف أحمد المرجع السابق ص 62

(62) انتشرت ت فكرة طول عمر الشيخ عبدالله ولينسو بين العلماء المعاصرين وتناقلوها بالعلو تارة وبالتحفظ عند بعضهم أحيانا ، ومن القول المشهور أنه عمر ثلاثة قرون ، الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر الهجرية - وعلى كل كونه معمرا متفق عليه ، وتحديد المدة موضع خلاف (مقابلة الدكتور عبد الشكور محمد أمان في مكة المكرمة) .

(63) يوسف أحمد: انظر : الإسلام في الحبشة ، ص 62 .

Islam In Ethiopia J.S P. 231-232

(64) يوسف أحمد: الإسلام في الحبشة ، ص 231 - 232

هذه الكتب كتب الفروع الشافعية وكتب النحو ، وإلي جانب التجارة كان الدعاة والمعلمون العرب في المدارس شافعيين في المذهب .⁶⁵

يتوجه العلماء غالبا للتعلم في العلم وأخذ الإجازة إلي بيت زبيد⁽⁶⁶⁾ وذلك قبل أن يشتهر السفر إلى الحرمين من أجل العلم فيما بعد⁽⁶⁷⁾ فيعودون وقد أصبحوا علماء ومفتين وخاصة في الفقه الشافعي. ومن أبرز وأقدم العلماء الذين رحلوا إلى اليمن ثم إلى الحرمين وعادوا بالعلم الغزير بل من أسبقهم مفتي داوود بن أبي بكر ، ومن الذين ارتحلوا إلى بيت زبيد ثم الحرمين ثم رجعوا بعد أن درسوا على علمائها ولهم إجازات: الشيخ عمر الدبرزيتي وإبراهيم الإفاتي وعبد الله الولينسي ومحمد القطيبي البالي ومحمد ثاني الوادي ومحمود القراري الخ .⁶⁸

أما مصر فهي وان كانت بعيدة من حيث المسافة إلا أن دور الأزهر لم يغيب عن الحبشة وإن كان بنسبة ضئيلة بالمقارنة مع نشاطه في الدول المجاورة كالصومال . ويتلخص دور مصر في نشر الثقافة الإسلامية في ثلاثة أمور :

1. الكتب الدينية التي كانت تأتي من القاهرة :

فمعظم الكتب من طبعات القاهرة ليس في الفقه الشافعي الذي هو معظم الكتب المتداولة فحسب بل حتى الكتب الثقافية والطبية - أعني طب الاعشاب والطلاسم - و التصوف كلها تأتي من مصر وتليها المطبوعات البيروتية في الآونة الأخيرة .⁶⁹

2. تنقلات العلماء وطلبة العلم بين الحبشة ومصر للتعلم في العلم الشرعي منذ عصور قديمة، وقد برز منهم علماء لهم تاريخهم في مجال العلم⁽⁷⁰⁾ وكانت لهم مكانة

(65) عبد الله خضر: الثقافة الإسلامية في الحبشة ، ص 144

(66) زبيد مدينة مشهورة باليمن أحدثت أيام المأمون وينسب إليها جمع كثير من العلماء " مجمع البلدان للحموي " 3/13 - بيروت 1376هـ

قال الحميري : وليس باليمن بعد صنعاء أكبر من زبيد ولا أغنى أهلا ولا أكثر خيرا منها وهي واسعة البساتين كثيرة المياه والفواكه والموز "الروض المعطار في خير الأقطار" محمد بن عبدالمنعم الحميري ص 284 .
ويطلق عليها في الحبشة واليمن : بيت زبيد (أي دار العلوم في زبيد ، وقد اشتهر السفر إليها لطلب العلم ويقال أن العلماء القدامى الذين نشروا علم الحديث في الحبشة مثل الشيخ عبدالله وليسوكانوا من خريجي (بيت زبيد)

(67) انظر : البلدان الإسلامية والإقليبات المسلمة ، في العالم الإسلامي - المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول 1399هـ - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية ، ص 531 .

(68) مذكرات الدكتور جيلان خضر ، مخطوطة لم تطبع

(69) الثقافة الإسلامية ، ص 145

(70) مثل الزيلعي (العلامة فخر الدين عثمان بن علي) شارح متن الكنز ت 743هـ واسماعيل الجبرتي وعبدالله الزيلعي المحدث مؤلف كتاب نصب الراية في أحاديث الهداية (ت 762هـ) ومفتي محمد أمان الجبلي (ت 1401هـ) من علماء القرن 14هـ .

خاصة لدى مشيخة الأزهر ، ولهم أروقة خاصة بالجامع الأزهر تسمى إلى يومنا هذا أرواق الجبرتيين ."

3. الطلاب المرتحلون إلى مصر للدراسة في الجامعات وقد تخرج منها عدد لا بأس به وعادوا إلى البلد وإن كانوا لم يشتهروا بنشر العلم الشرعي بل عادوا باللغة العربية والثقافة الإسلامية العامة وشغل معظمهم مهنة القضاء وتدريس التربية الإسلامية في المدارس الإسلامية . ولم تكن هناك بعثات الأزهر الشريف إلى الحبشة إلا نادرا . منها على سبيل المثال البعثة الإسلامية المكونة من صاحبي الفضيلة "الشيخ محمود النشوى" و" الشيخ يوسف علي يوسف " عام 1352هـ / 1934م وقد قاما بالوعظ والإرشاد مبتدئين أعمالهما بالتعليم في مدرسة " نادى الاتفاق الإسلامى " بأديس أبابا(71) لكني لم أجد وقائع أخرى تذكر فيما بعد.

فهذه العوامل تضافرت لتجعل المذهب الشافعي المذهب السائد في الحبشة (72) ولا

يوجد التعصب المذهبي في الحبشة وخاصة بعد انتشار علم الحديث .

166

ونظرا لأهمية هذا الموضوع سوف أفرد له مقالا أذكر فيه بنوع من التفصيل التعليم الإسلامي ومؤسساته من معاهد ومدارس ومراكز حلقات العلم إن شاء الله.

الخلاصة

الهجرة وتنقلات الشعوب طبيعية بشرية مرتبطة بالحياة وتغير الأحوال، ولها سلبياتها من مفارقة الأوطان والأصحاب ومتاعب التنقل ولكنها تحمل فوائد وفرصا لنشر القيم والمعارف ونقل الثقافات بين الشعوب بل تؤدي إلى ترابط البشرية فيما بينها عرقيا ودمويا لتشعر بوحدة المنشأ والمصير.

تعددت وسائل انتشار الاسلام في افريقيا جنوب الصحراء ما بين الهجرة والحركات التجارية وتنقلات الدعاة والعلماء. وبهذا اختلفت عن شمالي القارة التي انتشر

(71) يوسف أحمد : الإسلام في الحبشة — ص 69 - 70 .

(72) ولا يعرف في الحبشة المذهب الحنبلي إلا بعد انتشار الحديث ورجوع طلبة العلم من الحجاز ، وقد انتشر هذا الفقه لدى الدارسين في المملكة العربية السعودية ولم يلق المذهب معارضة تذكر من المذهب الشافعي في الحبشة لعدم اظهار الدعاة أي تعصب مذهبي ولم يقوموا بتعليم ونشر كتب الفقه الحنبلي بل عمدوا إلى تعليم الحديث والأخذ بالسنة واعتماد الأدلة من الكتاب والسنة دون إهمال الرجوع في الفروع إلى آراء الفقهاء والأئمة والبحث عن الراجح في المسائل الاجتهادية حسب القواعد والضوابط الفقهية . إنما المعارضة حصلت لتركزهم على العقيدة ونشر السنة لا لتعصيم للمذهب كما قال صاحب كتاب "الإسلام في الحبشة " يوسف أحمد مشيرا إلى اهتمام الحنابلة بإحياء السنة وأنهم سيجارون . حيث قال (لو كان في الحبشة حنابلة لابادتهم الحروب أو يقيمون السنة بحذاقها) . انظر ص 62 . وقد صدق وحصل الآن ما توقعه.

فيها الاسلام بالفتوحات الإسلامية. تميزت الفتوحات بأثرها القوي السريع المؤدي إلى قيام دول وحكومات اسلامية تابعة للخلافة الإسلامية في الغالب ، بينما تميزت الوسائل السلمية بسهولة الامتداد ببطء وانتشار العلم الشرعي وأثره الثقافي والاجتماعي المستمر إلى الوقت الحاضر. ومن الواضح أن حكمة الله سبحانه جعلت لهذا القسم من القارة نصيب امتداد الاسلام سلميا واستطاع في الوقت المبكر من فجر الاسلام من إقامة سلطنات إسلامية مستقلة على سواحل البحر الأحمر والمحيط الهندي وبعد اندثار معظمها بقي الأثر عميقا في مكونات شعوب القارة السمراء وجزءا من هويتهم الثقافية والفكرية والاجتماعية .

حاولت هذه المقالة القاء الضوء على بعض الجوانب من تاريخ الإسلام في إفريقيا وعامل انتشاره بالتركيز على الهجرة وأثرها في تكوين المجتمعات المسلمة بل والسلطنات والإمارات التي صارت حكومات في بعض الأماكن. وتم اختيار الحبشة لما لها من سبق في استضافة المهاجرين المسلمين الأوائل من الصحابة ومن بعدهم حيث ظهرت فيها إمارات اسلامية على مر العصور ثم تلاشت وزالت با حملات الاستعمارية الأوروبية التي تقاسمت إفريقيا وتركت الحبشة بتمكين الزعماء النصرانيين على السلطة لكن بقي المسلمون أغلبية سكانية متمسكين بدينهم وثقافتهم ولم تصبح الحبشة جزيرة مسيحية كما يحلم بها المتعصبون بل تجد فيها اليوم متميزة بكثرة علمائها وانتشار مجالس ومراكز العلم في ربوعها . تناولت المقالة أيضا نشأة السلطنات وازدهارها ثم اندثارها وبقاء أثرها في مختلف الأقاليم ، كما تناولت خطوات انتشار العلم ومراكزه ودور العلماء والدعاة في الحفاظ على دين الإسلام بتحمل المشقات ومواجهة التحديات .

المراجع

1. أبو أحمد الإثيوبي : الإسلام الجريح في الحبشة ص 32-33
2. ابن منظور الإفريقي : لسان العرب
3. ابن سعد: الطبقات الكبرى دار صادر بيروت المجلد الأول ص 131-132
4. ابن كثير: البداية والنهاية دار احياء التراث العربي ط 1198
5. ابن حجر السقلائي : فتح الباري - دار الريان - القاهرة 1407 هـ .
6. ابن حوقل : صورة الأرض
7. أبوبكر سيلو: دراسات في المنطقة الهررية(مخطوطة عند الباحث)
8. أحمد القلقشندي : صبح الأعشى دار الكتب العلمية بيروت 1417 ط 1
9. الحفني القنائي: الجواهر الحسان في تاريخ الحبشان- المطبعة الاميرية ببولاق مصر - ط 1 - 1320 هـ .
10. زاهر رياض: مصر وإفريقيا مكتبة الأنجلو المصرية 1976 ط/أولى

11. شهاب الدين المقرئزي : الامام عما بأرض الحبشة من ملوك الإسلام - دار القاهرة ط1- 1419هـ
12. شهاب الدين عرب فقيه : تحفة الزمان أو فتوح الحبشة الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1394هـ .
13. عبدالله خضر : الثقافة الاسلامية في الحبشة عوامل انتشارها والتحديات التي واجهتها دار النداء اسطنبول 2014م
14. - عبدالمجيد عابدين : بين الحبشة والعرب دار الفكر العربي
15. علي الشيخ أحمد أبوبكر : معالم الهجرتين الى أرض الحبشة - مكتبة دار التوبة 1412
16. علي طرخان: الاسلام والمماليك الإسلامية في الحبشة
17. علي محمد الصلابي : الدولة العثمانية عوامل النهوض والسقوط دار التوزيع والنشر الإسلامية 2001
18. غسان على الرمال: صراع المسلمين مع البرتغاليين في البحر الأحمر 1406 هـ
19. فتحي غيث : الإسلام والحبشة عبر التاريخ
20. فيروز آبادي : القاموس المحيط مؤسسة الرسالة بيروت 2005م
21. محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن- دار عالم الكتب ، الرياض ،- الطبعة 2003
22. محمد صبري : مصر في افريقيا الشرقية/ بربرة وزيلع وهرر مطبعة مير ومكتبتها - القاهرة 1939م
23. محمد عبدالله النقيرة: انتشار الاسلام في شرق افريقية ومناهضة الغرب له- دار المريخ الرياض 1402
24. محمود شاكر: مع الهجرة الى الحبشة - المكتب الاسلامي 1407 ط 1
25. المسعودي: مروج الذهب ط 1964 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد
26. يوسف أحمد :الإسلام في الحبشة ، مطبعة حجازي ط11935م

168

OMÜİFD

مراجع غير عربية

1. Addis Ababa University-Journal of Ethiopian Studies V.11, No.1 1974
2. Encyclopedia Britanica 20 Vols London 1957 .
3. G.W.B.Huntingford: The glorious victory of AmdeTzion,Oxford University press 1965
4. S.W.Budge; A history of Ethiopia . Methuen and Co. Lonodon 1928 .
5. Lapiso Delebo The Long History of Ethiopian People and Government , Commercial Prin. Press Addis Ababa. 2nd ed. 1991
6. Trimingham J.Spencer,-Islam in Ethiopia Oxford University press 1976
7. Ulric Braukamper: - Islamic History and Culture in southern Ethiopia. LIT,Humburg,2002

KUR'ÂN'DA “FAZL” VE TÜREVLERİ'NİN ANLAM ALANI

FARUK ÖZDEMİR*

The Field of Meaning of the Root of “al-Fazl” and its Derivatives in the Qur’an

Abstract: The Qur’an was sent for the humankind to be understood. That is merely possible by understanding its words accurately. So, it is not possible to comprehend the Qur’an correctly without knowing the words used in the Qur’an exactly. The infinitive of the “al-fazl” and its derivatives are among the words used in the Qur’an and should be understood. In this study, the infinitive of “al-fazl” and its derivatives which are used in the Qur’an investigated. Firstly, it is dwelt on the etymological root of the word and its meanings at the general dictionaries. Secondly considering the works like that “al-wucuh and al-nazâir” it is studied according to the usages of the word’s and its derivatives’ various meanings/aspect in the Qur’anic lexicons. Then, the nouns and the

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD
[fozdemir@sinop.edu.tr]

verbs derived from this infinitive and cited in the Qur'an have been examined by taking into account where they are used. Additionally the meaning relations of "al-fazl" with other words like "al-afw", "al-ziyada" and "al-naks" have been analysed.

Key Words: Qur'an, al-fazl, discipline of al-wucuh and al-nazâir, al-afw, al-ziyada, al-naks, exegesis.



Öz: Kur'ân-ı Kerîm insanların anlaması için gönderilmiştir. Bu ise ancak onun kelimelerini iyi bir şekilde anlamakla mümkün olur. Bu sebeple Kur'ân'da yer alan kelimeler tam olarak bilinmeden Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. "Fazl" mastarı ve müstakları da Kur'ân'da kullanılan ve anlaşılması gereken kelimelerdendir. İşte bu makalede Kur'ân'da yer alan "fazl" kökü ve türevleri inceleme konusu yapılmıştır. Önce kelimenin etimolojik kökeni ve genel sözlüklerdeki anlamları üzerinde durulmuş ardından "el-vücûh ve'n-nezâir" tarzı eserler dikkate alınarak kelimenin ve türevlerinin çeşitli âyetlerdeki kullanımlarına göre taşıdığı farklı anlamlar/vecihler incelenmiştir. Daha sonra bu mastardan gelen ve Kur'ân'da zikredilen isim ve fiiller, geçtiği yerler göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Ayrıca "fazl" mastarının "afv", "ziyâde" ve "naks" gibi diğer kelimelerle olan anlam ilişkileri tahlil edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kur'ân, fazl, el-vücûh ve'n-nezâir ilmi, afv, ziyâde, naks, tefsir.



Giriş

Kur'ân'ın hidayetinden müstefit olabilmek, onun gayesine uygun şekilde anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise Kur'ân lafızlarının doğru anlaşılması ile gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da zikredilen sözcükler sağlıklı olarak bilinmeden onun anlaşılması mümkün görünmemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in bünyesinde yer alan bazı kelimeler farklı anlamlarda kullanılabilirken muhtelif sözcüklerin aynı manayı ifade ettikleri de

vakidir. Bu durum esasen Kur'ân ilimlerinden "el-vücûh ve'n-nezâir"¹ veya "el-eşbâh ve'n-nezâir" kapsamına girmektedir. F-z-l (ف-ض-ل) kökünden bir *mastar* olan *fazl* (فَضْلٌ) ve muhtelif türevleri de *vücûh* kapsamına giren ve bağlamına (context) göre birden fazla anlam ihtiva eden sözcüklerdendir.

Biz de bu makalede ilk önce yer aldığı bağlama göre Kur'ân'da hangi anlamlar içerdiği ele alınmamış olan² ve Kur'ân'ın çok anlamlı lafızlarından olan *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* ve farklı müştaklarının etimolojik tahlili yapılacaktır. Sonra "el-vücûh ve'n-nezâir" tarzı Kur'ân lügatlerinde mezkûr sözcüğün bağlamına göre ihtiva ettiği vecihler belirtilecek, ardından *fazl* (فَضْلٌ) ve müştaklarının Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve siyak-sibaka göre kazandığı farklı manaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca İzutsu'nun "kelimeler Kur'ân'da birbirinden ayrı, yalın halde

¹ Geniş bilgi için bk., Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru't-Turâs, Kâhire ts., c. I, s. 102; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrut-Lübân 1429/2007, c. I, s. 301; Mehmet Okuyan, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir: Çok Anlamlı Kavramlar, Kelimeler ve Edatlar*, Etüt Yay., Samsun 2001, s. 29-30; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Nüzhetu'l-'ayuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk.: Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs., Beyrut 1407/1987, s. 46-47; Süleymân b. Sâlih el-Karâvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Rüşd, 1. bs., Riyâd 1410/1990, s. 12-13.

² "Kur'ân'da "Fazl" Kavramı" adlı bir yüksek lisans tezinin "fazl kavramının semantik analizi" başlıklı birinci bölümünde ilgili sözcüğün lügavî anlamlarına değinilmiş ancak "anlamlarına göre hadislerde "fazl" kavramı", "Kur'ân'da "fazl" kökünden müştak kelimeler", "Arapça divanlarda "fazl" kavramı", "Türkçe sözlüklerde "fazl" kavramı", "Türkçe Kur'ân meallerinde "fazl" kavramı", "fazl" ile ilgili diğer kavramlar" isimli alt başlıklar altında mezkûr kavrama ilişkin hiçbir Kur'ân tefsirine ve müfessirlerin kavramla ilgili görüşlerine yer verilmemesi ve sadece "fazl" sözcüğünün yer aldığı âyetlerin meallerinin zikredilerek geçiştirilmesi önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Biz bu makalede hem genel lügatler, hem Kur'ân sözlükleri ve hem de muhtelif tefsirlerde müfessirlerin "fazl" kavramına yer aldıkları bağlama göre ne gibi anlam verdiklerine değinmek suretiyle Kur'ân'daki bir kelimenin biraz daha iyi anlaşılmasına bir nebze olsun katkıda bulunmak istiyoruz. (Bahsi geçen tez için bk., Halime Karabulut, "Kur'ân'da "Fazl" Kavramı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Ayrıca aynı ismi taşıyan bir yüksek tezi makalemizi kaleme aldığımız sıralarda devam etmektedir (Bk., Ali Tos, "Kur'ân'da "Fazl" Kavramı" (Devam Etmekte Olan Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)).

bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kelimelere özel anlamlar kazandıran bu sistem içerisindeki kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız”³ sözünde ifade ettiği gibi *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* ve çeşitli türevlerinin anlam örgüsünü tespit gayesiyle kendisiyle anlamdaş ve zıt anlamlılık ilişkisine sahip *afv*, *ziyâde* ve *naks* gibi kelimelere değinilerek karşılaştırma yapılacaktır.

1. F-z-İ Kökünün Etimolojik Yapısı

F-z-İ (ف-ض-ل) kökünden *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* “fazlalık, ziyade, normalin üstündeki artış” (زِيَادَةٌ)⁴ demektir ve “eksiklik ve azalma” (نَقْصٌ - نَقِصَةٌ)’nın zıddıdır.⁵ el-Münâvî (1031/1622) *et-Tevkîf* adlı eserinde *fazl*, ihşanda bulunmanın sebepsiz yere devam etmesidir, demektedir.⁶

172
OMÜİFD

Fazl (فَضْلٌ) yani fazlalık iki kısma ayrılır: 1- Övülmüş, iyi olan; ilim ve hilmin fazla olması gibi. 2- Yerilmiş, kötü olan; olması gerekenden fazla kızmak gibi. *Fazl* (فَضْلٌ) formu daha çok iyi şeyler için; *fuzûl* (فُضُولٌ) formu ise daha çok kötü şeyler için kullanılır. *Fazl* (فَضْلٌ) iki şeyden birinin diğ-

³ Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul ts., s. 18-19.

⁴ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Makâyîsu’l-luga*, thk.: Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr yy., ts., c. IV, s. 508; Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ts., c. II, s. 493.

⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu’l-Gafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 3. bs., Beyrut 1404/1984, c. V, s. 1791; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1986, s. 212; Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, thk.: Emîn Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabî, 3. bs., Beyrût- Lübnân 1419/1999, c. X, s. 280; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu’l-luga*, Remzî Münîr Ba’lebekî, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût-Lübnân 1987, c. II, s. 907; Mecdü’d-Dîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu’l-muhîd*, el-Hey’etü’l-Mısıriyye el-Âme li’l-Kütüb, yy., 1398/1978, c. IV, s. 30; Seyyid Muhammed Murtaşâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk.: Abdul’alîm et-Tahâvî, Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt 1400/1980, c. XXX, s. 171.

⁶ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. XXX, s. 171.

rinden fazla/üstün oluşuyla ilgili kullanıldığında üç şekilde olur: 1- Cins açısından fazlalık/üstünlük: Hayvan cinsinin bitki cinsinden üstünlüğü gibi. 2- Nevi açısından fazlalık/üstünlük: İnsanın, kendisi dışındaki hayvanlardan üstünlüğü gibi. (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık... Yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık"⁷ âyeti bu anlamdadır. 3- Zat açısından olan fazlalık/üstünlük: Bir adamın başka birinden üstün olması gibi. İlk iki üstünlük çeşidi cevherle alakalıdır. Onlarda eksik olanın bunu gidermesi ve üstünlük kazanması mümkün değildir. Mesela at ve merkebin insana özgü olan üstünlüğü elde etmesi mümkün değildir. Üçüncü üstünlük çeşidi ise bazen arazla ilgili olmaktadır ki onu elde etmenin yolu bulunabilir. (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) "Allah, rızık yönünden bir kısmınızı diğerlerinden üstün kıldı"⁸ âyetinde zikredilen üstünlük bu çeşit üstünlüğe işaret etmektedir. Yani mal, makam, kabiliyet ve güç bakımından farklı meziyetler verdi demektir. Ayrıca herhangi bir zorlama olmadan verilen bağışa da *fazl* (فَضْلٌ) denmektedir. (وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ) "Allah'tan lütfunu isteyiniz"⁹ ve (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ) "Bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir"¹⁰ âyetleri ise her üç fazilet çeşidini de kapsamaktadır.¹¹

Fazl (فَضْلٌ)'ın cemisi *fuzûl* (فُضُولٌ) şeklindedir.¹² *Fazl* (فَضْلٌ), sülâsî 1. baktan *fazala-yefzulu* (فَضَلَّ - يُفْضِلُ) ve 4. baktan *fazile-yefzalu* (فَضِلَّ - يُفْضِلُ) fiillerinin *mastar*dır. Ayrıca *fazile-yefzulu* (فَضِلَّ - يُفْضِلُ) şeklinde de çekimlenebileceği rivayet edilmekte, fakat bu şazdır. Yani altı sülâsî bab içerisinde yoktur.¹³ Lihyânî (v. 210/835) bunların hepsinin aynı anlamda olduklarını söylemektedir¹⁴ fakat İbn Sîde (v. 458/1066) üç farklı babın

⁷ İsrâ 17/70.

⁸ Nahl 16/71.

⁹ Nisâ 4/32.

¹⁰ Mâide 5/54; Hadîd 57/21; Cum'a 62/4.

¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 493; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXX, s. 171.

¹² İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. II, s. 907; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk.: Ahmed Abdul'alîm el-Berdûnî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts., c. XII, s. 41; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 280.

¹³ Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 1791; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XII, s. 40.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 281.

“artmak, çoğalmak” anlamında olduklarını belirttikten sonra bunlar içerisinde sadece 1. babtan *fazala-yefzulu* (فَضْلٌ - يَفْضُلُ) fiilinin “faziletli, şerefli, üstün olmak” anlamını ihtiva ettiğini ifade etmektedir.¹⁵ *Fazala-yefzulu* (فَضْلٌ - يَفْضُلُ) fiili “galip gelmek, birisine geçmek” anlamını da içermektedir. Nitekim bir kimse başka birine galip olup üstün geldiğinde bu durum (فَضْلٌ فَلَانٌ عَلَى فَلَانٍ) şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶

F-z-l (ل-ض-ل) kökünden *fâzil* (فَاضِلٌ) ism-i fâildir ve “fazilet sahibi, erdemli, üstün” anlamındadır.¹⁷ (مَالٌ فَلَانٍ فَاضِلٌ) “Filanın malı çoktur” anlamındaki bu isim cümlesinde yer alan *fâzil* (فَاضِلٌ) bu bağlamda “çok” anlamını ihtiva etmektedir.¹⁸ *Fazzâl* (فَضَّالٌ) ve *mufazzal* (مُفَضَّلٌ) ise “çok faziletli, erdemli, hayrı, cömertliği, iyiliği çok” demektir.¹⁹ *Mefzûl* (مَفْضُولٌ) ise sülâsî babdan ism-i mef’ûldür ve “mağlup, yenilmiş” anlamındadır.²⁰

F-z-l (ل-ض-ل) kökünden müştak olan ve *if’âl* vezninden *efzale-yufzilu-izfâl* (إِفْضَالٌ - يُفْضِلُ - أَفْضَلٌ) “ihsanda bulunmak, iyilik yapmak” (الإِحْسَانُ) anlamındadır.²¹ Nitekim bir kimse başka birine ihsanda bulunduğu zaman (أَفْضَلُ فَلَانٌ عَلَى فَلَانٍ) demek suretiyle *if’âl* vezninden *efzale* (أَفْضَلٌ) fiili kullanılmaktadır.²² Bu vezinden *mufzil* (مُفْضِلٌ) sözcüğü ism-i fâil formundadır ve “ihsanda bulunan” manasındadır.²³ *Tefa’ul* vezninden *tefazzale* (تَفَضَّلَ) fiilinin bir anlamı da tıpkı *efzale* (أَفْضَلٌ) gibi “ihsanda bulunmak, iyilik yapmak” manasındadır.²⁴ *İf’âl* vezninden *efzale* (أَفْضَلٌ) fiili *min* (مِنْ) harfi cerri ile kullanıldığında “terk etmek, bırakmak” manasını havidir. Mesela

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. XXX, s. 172.

¹⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk.: Abdu’l-Hamîd Hindâvî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân 1424/2003, c. III, s. 326; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, s. 281.

¹⁷ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, c. XII, s. 41; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, s. 280.

¹⁸ Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, thk.: Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1419/1998, c. II, s. 26.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. XXX, s. 172; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, s. 280.

²⁰ Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, c. II, s. 26; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. XXX, s. 179.

²¹ İbn Fâris, *Makâyîsu’l-luga*, c. IV, s. 508; Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 1791.

²² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, c. III, s. 327; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, s. 280.

²³ İbn Düreyd, *Cemheretu’l-luga*, c. II, s. 907.

²⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. XXX, s. 173; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, s. 280.

bir kimse yemek vb.nin bir kısmını yemeyip bıraktığında (أَفْضَلُ فُلَانٍ مِنْ) (الطَّعَامِ وَ غَيْرِهِ) denilmektedir.²⁵ *Efzale* (أَفْضَلُ) fiili 'alâ (على) ve fî (في) harf-i cerle-riyle birlikte "birisini bir şeyde geçmek, aşmak" manasına gelmektedir. Örneğin bir kimse soy ve şerefte diğerini geçtiğinde bu durum (أَفْضَلُ عَلَيْهِ) (فِي الْحَسَبِ) şeklinde *efzale* (أَفْضَلُ) ile ifade edilmektedir.²⁶

Yukarıda "ihsanda bulunmak, iyilik yapmak" anlamına geldiği zikredilen *tefa'ul* vezninden *tefazzele* (تَفَضَّلَ) fiili 'alâ (على) ile "üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak" demektir. (يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ) "Size üstün gelmek istiyor"²⁷ âyetindeki *tefazzele* (تَفَضَّلَ) fiili bu anlamdadır.²⁸ Yani mertebe ve sosyal konum bakımından üstünlüğün kendisinin olmasını istiyor, demektir.²⁹

F-z-l (ف-ض-ل) kökünün *mufâ'ale* veznine girmiş formu *fâzale* (فَاضَلَ) "birisi ile fazilet, üstünlük yarışına girmek" manasını içermektedir. Meselela (فَاضَلَنِي فَفَضَلْتُهُ) "benimle üstünlük yarışına girdi de ona galip geldim" cümlesindeki *fâzale* (فَاضَلَ) bu anlamdadır.³⁰ *Tef'îl* vezninden *fazzale-yufazzilu-tafzîl* (فَضَّلَ - يُفَضِّلُ - تَفَضَّلَ) "üstün tutmak" anlamındadır.³¹

F-z-l (ف-ض-ل) kökünün türevlerinden isim olan *el-fazlatu* (الْفَضْلَةُ) ve *el-fuzâlatu* (الْفَضَالَةُ) "bir şeyden arta kalan" manasındadır.³² *Fazl* (فَضْلٌ)'ın bir anlamı da "bir şeyden arta kalan" demektir. Rasûlullah (s)'ın (لَا يُنْعَمُ فَضْلًا) (المَاءِ) "*Suyun fazlası (başkasından) esirgenemez!*"³³ buyurduğu bu hadisteki

²⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XII, s. 40; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 327.

²⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXX, s. 173; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. II, s. 27.

²⁷ Mü'minûn 23/24.

²⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 327; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XII, s. 39-40.

²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 327; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-luga*, c. IV, s. 508.

³⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXX, s. 173; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. II, s. 907.

³¹ Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 1791; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 280.

³² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 326; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XII, s. 39.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Hiyel", 5, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1412/1992; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, "Büyü", 60, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1992; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Büyü", 44, İstanbul 1412/1992; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, "Ruhûn", 19, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü's-suğrâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1422/2001, c. V,

fazl (فَضْلٌ) sözcüğü bu anlamdadır.³⁴ Bu kökten müştak olan *el-fazîlet* (الْفَضِيلَةُ) “fazilette yani üstünlükte yüksek derece”³⁵, *mifzâl* (مِفْذَالٌ) ve müennesi *mifzâle* (مِفْذَالَةٌ) “hayrı, iyiliği çok, çok cömert” gibi anlamları ihtiva etmektedir.³⁶ (نَزَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ) “*Cihadı en üstün amel görüyoruz*”³⁷ hadisindeki (أَفْضَلٌ) kelimesi “en üstün, en faziletli” anlamında ve ism-i tafdîl formunda gelmektedir.

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* da dâhil olmak üzere f-z-l (ف-ض-ل) kökü ve müştakları ilk dönem Arapça lügatlerde yer aldıkları bağlamlara göre “fazlalık, ziyade, normalin üstündeki artış”; “ihsanda bulunmanın sebepsiz yere devam etmesi”; “artmak, çoğalmak”; “faziletli, şerefli, üstün olmak”; “galip gelmek, birisine geçmek”; “fazilet sahibi, erdemli, üstün”; “çok”; “çok faziletli, hayrı, cömertliği, iyiliği çok”; “ihsanda bulunmak, iyilik yapmak”; “ihsanda bulunan”; “terk etmek, bırakmak”; “birisini bir şeyde geçmek, aşmak”; “üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak”; “birisi ile fazilet, üstünlük yarışına girmek”; “üstün tutmak”; “bir şeyden arta kalan”; “fazilette, üstünlükte yüksek derece”; “hayrı çok, çok cömert” ve “en üstün, en faziletli” gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.

176

OMÜİFD

2. Kur’ân Lügatlerinde F-z-l Kökü ve Müştakları

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* ve diğer müştakları Kur’ân’da yer alan çok anlamlı kelimelerdendir. Mezkûr *mastar* ve türevleri hem “el-vücûh ve’n-nezâir”

s. 455; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke 1414/1994, c. VI, s. 151, 152; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, thk.: Şu'ayb el-Arnaûd vd., Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., yy., 1420/1999, c. XII, s. 276; c. XIII, s. 447; Benzer rivayet için bk., Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Musâkât”, 37 (4007), Kâhire 1407/1987.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 281; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXX, s. 174.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 326; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 280.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 281; Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 1791; Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. II, s. 27; F-z-l (ف-ض-ل) kökünün diğer manaları ve muhtelif müştakları hakkında geniş bilgi için bk., Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 326-327; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, c. II, s. 907; Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. II, s. 26-27; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 280-282.

³⁷ Buhârî, “Hacc”, 4; “Cihâd”, 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. IX, s. 21.

hem de "Garîbu'l-Kur'ân"³⁸ kapsamına girmesi hasebiyle bu alanla ilgili eserlerde ilgili sözcüğün hangi anlamları ihtiva ettiğine kısaca yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kur'ân sözlüğü müellifi Hârûn b. Mûsâ el-Kârî (v. 170/786) de *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* "İslâm", "nübüvvet", "cennetteki rızık", "dünyada verilen rızık", "verilen sadakanın yerini tutacak şey", "minnet, lütuf" ve "cennet" olmak üzere Kur'ân'da yedi veçhinin olduğu belirtmektedir.³⁹

Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî (v. 478/1085) de tıpkı Hârûn b. Mûsâ (v. 170/786) gibi *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* "İslâm", "nübüvvet", "cennetteki rızık", "dünyada verilen rızık", "verilen sadakanın yerini tutacak şey", "minnet, lütuf" ve "cennet" olmak üzere Kur'ân'da yedi veçhinin olduğu belirtmektedir.⁴⁰

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201) de yukarıdaki zikredilen vecihlere ilaveten *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* Kur'ân'da bağlamına göre "(günahu cezalandırmaktan) vazgeçmek" anlamını da içerdiğini kaydederek sekiz vecihten bahsetmektedir.⁴¹

Hicrî beşinci yüzyıl Kur'ân lügati müellifi Ebû Abdurrahmân en-Neysâbüri (v. 430/1039) ise *fazl* (فَضْلٌ) *mastarına* ilişkin olarak en fazla vecih kaydetmektedir. O, *Vücûhu'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eserinde *fazl* (فَضْلٌ)

³⁸ Geniş bilgi için bk., Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Umde fi garîbi'l-Kur'ân*, şrh.: Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût 1401/1981, s. 13-15; Muhammed et-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi tefsiri garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., yy., 1424/2003, s. 5-6.

³⁹ Bk., Hârûn b. Mûsâ el-Kârî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Hâtim Sâlih ez-Zâmin, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İlâm Dâiretu'l-Âsâr ve't-Türâs, Bağdat 1409/1988, s. 128-129.

⁴⁰ Bk., Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân: İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs., Beyrût 1983, s. 361-362; a.mlf., *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillâhi'l-azîz*, thk.: Arabî Abdu'l-Hamîd Alî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübânân ts., s. 366-367.

⁴¹ İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, s. 471-473.

mastarının yukarıda yer verilen “İslâm”, “nübüvvet”, “cennette rızık”, “dünyada rızık”, “verilen sadakanın yerini tutacak şey”, “minnet, lütuף” ve “cennet” anlamlarının yanı sıra “ticaret”, zenginlik”, “Kur’ân”, “bağış” ve “dereceler” gibi manalar da içerdiğini belirterek toplam on iki vecih zikretmektedir.⁴²

“Vücûh ve nezâir” ilmine ilişki olarak Türkçe olarak kaleme aldığı eserinde Mehmet Okuyan *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* Kur’ân’da “İslâm”, “peygamberlik”, “dünyada verilen rızık”, “cennetteki rızık”, “cennet” ve “lütuף, nimet” gibi altı farklı anlam ihtiva ettiğini belirtmektedir.⁴³

3. Kur’ân’da F-z-l Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* ve diğer müştakları Kur’ân-ı Kerîm’de toplam 104 defa zikredilmekte, bunlardan 19 tanesi *tef’îl* vezninden *fazzale* (فَضَّلَ), bir tanesi *tefa’ul* babından *tefazzale* (تَفَضَّلَ) fiilinin değişik siygaları ve 84 tanesi de *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴ F-z-l (ف-ض-ل) kökü ve türevlerinin Kur’ân’da farklı formlarda ve muhtelif bağlamlarda (context) kazandığı manaları dokuz (9) grupta ele alabiliriz.

3.1. İslâm

F-z-l (ف-ض-ل) kökünden bir *mastar* olan *fazl* (فَضْلٌ) Kur’ân’da yer aldığı bağlama göre “İslâm” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin bu anlamlarına şu âyetleri misal olarak sunabiliriz:

1. وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ . (Ehl-i kitaptan bir gurup) ve kendi dininize uyanlardan başkasına inanmayın” (dediler). De ki: “Şüphesiz doğru yol, Al-

⁴² Bk., Ebû Abdurrahmân İsmâîl b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî en-Neysâbüri, *Vücûhu’l-Kur’âni’l-azîm*, thk.: Fâtıma Yûsuf el-Hıyamî, Dâru’s-Sakâ li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1. bs., Dimeşk 1996, s. 252-253.

⁴³ Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Nezâir*, s. 334-336.

⁴⁴ Bk., Muhammed Fuâd Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990, s. 521-522.

lah'ın yoludur." (Onlar kendi aralarında): "Size verilenin benzerinin hiçbir kimseye verilmiş olduğuna yahut Rabbinizin huzurunda sizin aleyhinize deliller getireceklerine" (de inanmayın dediler). De ki: "Fazl Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir."⁴⁵

Katâde (v.117/735) ve Süddî (v.127/745)'den nakledildiğine göre Yahudilerden bir grup aralarında istişare ederek şöyle demişlerdir: Kendi dininize uyanlardan başkasına inanmayın. Sizin dininize inananlar dışın-da sakın kimseye güvenip de sır vermeyin. Yanınızda olan şeyleri Müslümanlara göstermeyin. Olur ki ona inanırlar da bunları, size karşı kullanırlar. Size verilenin bir benzerinin de birine verildiğini veya Rabbinizin katında size delil gösterecekleri bir şeyi açıklamayın. Sizdeki bilgileri Müslümanlara göstermeyin. Bunları sizden öğrenirler de sizinle eşit olurlar. Hatta bütün güçleriyle bunlara iman edeceklerinden sizden üstün bile olurlar. Ya da Allah katında sizin aleyhinize bunları delil olarak kullanırlar. Böylece bu ilimler hem dünyada hem de âhirette aleyhinize delil ve hüccet oluverir. Onların bu tutumlarına karşı Allah da doğru yolun kendi yolu, fazlın da kendi kudretinde olduğunu ve onu dilediğine verebileceğini belirtmektedir.⁴⁶

Muhtevası bu şekilde olan âyette yer alan *el-fazl* (الْفَضْل) sözcüğüne İbn Cüreyc (v.150/767) "İslâm"⁴⁷, İbn Abbâs (v.68/687) ve Semerkandî

⁴⁵ Âl-i imrân 3/73.

⁴⁶ İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk.: Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, 1. bs., Kâhire 1421/2000, c. III, s. 88-89; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1. bs., Kâhire 1422/2001, c. V, s. 500-506; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire 1424/2003, c. III, s. 626-627; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir vd., Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd 1409, c. II, s. 54-55.

⁴⁷ Ebu'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc, *Tefsîru İbn Cüreyc*, nşr.: Alî Hasan Abdülganî, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî, 1. bs., Kâhire 1413/1992, s. 75; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. V, s. 506.

(v.373/983) “nübüvvet, kitap ve hidayet”⁴⁸, Zemahşerî (v.538/1144) ve Neseî (v.710/1309) “hidayet ve muvaffâkiyet”⁴⁹, Râzî (v.606/1209) “risâlet”⁵⁰, Ebû Hayyân (v.745/1344) “nübüvvet”⁵¹, Muhammed Ebû Zehre (v.1394/1974) “hidayet”⁵², Zeccâc (v.311/922) “nübüvvet ve hidayet”⁵³ anlamını vermektedir.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ (2.)
 (يُفَضِّلُ اللهُ وَيَرْحَمُهُ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا)
 “Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir. De ki: Ancak Allah’ın fazlı ve rahmetiyle, işte bunlarla sevininler.”⁵⁴

Bu âyetlerin ilkinde bütün insanlara Allah’tan bir öğüt, şifa, mü’minler için de hidayet ve rahmet geldiği zikredildikten sonra Allah’ın fazlı ve rahmetinden bahsedilmektedir. Fakat Allah’ın fazlı ve rahmetiyle ne kastedildiği konusunda muhtelif yorumlar yapılmaktadır. Bunları dokuz madde halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Fazl (فَضْل) “İslâm”, rahmet (رَحْمَةٌ) “Kur’ân”dır. Bu yorumu İbn Ebî Talha, İbn Abbâs (68/687)’tan rivayet etmektedir. Katâde (117/735) de bu görüştedir. Hasan el-Basrî (110/728) ve Mücâhid (102/721)’in de bu görüş-

⁴⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, el-Mektebetu’l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût-Lübân 1423/2002, s. 203; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, thk.: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1413/1993, c. I, s. 277.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidü’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-te’vîl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu’l-Abikân, 1. bs., Riyâd 1418/1998, c. I, s. 570; Ebu’l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk.: Yusuf Ali Bedevî, Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1. bs., Beyrût 1419/1998, c. I, s. 265.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fâhru’d-Dîn er-Râzî, *Tefsîru’l-fâhru’r-Râzî: et-Tefsîru’l-kebîr, Mefâtîhu’l-gayb*, Dâru’l-Fikr, 1. bs., Lübnan-Beyrût 1401/1981, c. VIII, s. 109.

⁵¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîd*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu’avvaz, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1413/1993, c. II, s. 521.

⁵² Muhammed Ebû Zehre, *Zehretu’t-tefsîr*, Dâru’l-Fikrî’l-Arabî, Kâhire ts., c. III, s. 1276.

⁵³ Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbu*, thk.: Abdulcelîl Abduh Şilbî, Âlimu’l-Kütüb, 1. bs., Beyrût 1408/1998, c. I, s. 431.

⁵⁴ Yûnus 10/57-58.

te olduğu kaydedilmektedir.⁵⁵ 2- *Fazl* (فَضْل) “Kur’ân”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) ise “Allah’ın onları Kur’ân ehlerinden kılması”dır. Bunu el-Avfî, İbn Abbâs (68/687)’tan rivayet etmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94) de bu anlamı vermektedir.⁵⁶ Enes b. Mâlik (93/711-12)’ten rivayet edildiğine göre Rasûlullâh (s) şöyle buyurmaktadır: Allah’ın *fazlı* “Kur’ân”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) ise “sizi Kur’ân ehlerinden kılmasıdır.”⁵⁷ 3- *Fazl* (فَضْل) “ilim”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) “Hz. Muhammed (s)” dir. Bunu Dahhâk (105/723) İbn Abbâs (68/687)’tan rivayet etmektedir.⁵⁸ 4- İbn Ömer (73/692)’den nakledildiğine göre *fazl* (فَضْل) “İslâm”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) ise “Allah’ın onu kalplerde tezyin etmesi”dir.⁵⁹ 5- Dahhâk (105/723), Zeyd b. Eslem (136/754), onun oğlu ve Mukâtil (150/767)’e göre *fazl* (فَضْل)’dan maksat “Kur’ân”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) ise “İslâm”dır.⁶⁰ 6- *Fazl* (فَضْل) ve *rahmet* (رَحْمَةٌ) sözcükleriyle burada “Kur’ân” kastedilmektedir. Bu anlam Mücâhid (103/721)’den nakledilmektedir. Zeccâc (311/922) da bunu tercih etmektedir.⁶¹ 7- *Fazl* (فَضْل) “Kur’ân”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) “sünnet”tir. Bunu Hâlid b. Ma’dân (103/721) söylemektedir.⁶² 8- *Fazl* (فَضْل) “tevfik, muvaffâkiyet”, *rahmet* (رَحْمَةٌ) “ısmet, masumiyet” de-

⁵⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XII, s. 196, 197; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. II, s. 102; Ebû Muhammed Abdilhakk b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk.: Komisyon, Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûnu’l-İslâmiyye, 2. bs., Katar 1428/2007, c. IV, s. 493; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Se’âlibî, *Cevâhiru’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk.: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübân 1418/1997, c. III, s. 251.

⁵⁶ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XVII, s. 124; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, 1. bs., Beyrût-Lübân 1427/2006, c. XI, s. 10-11; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XII, s. 194-195, 197; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, Bayraklı Yay., 1. bs., İstanbul 2003, c. VIII, s. 563.

⁵⁷ Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, c. VII, s. 667; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahvîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye, Tûnus 1984, c. XI, s. 205.

⁵⁸ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, c. VII, s. 668.

⁵⁹ Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. IV, s. 138; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629.

⁶⁰ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XII, s. 197, 198.

⁶¹ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XII, s. 196; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, c. VII, s. 668; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. III, s. 25.

⁶² İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. IV, s. 138; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, c. V, s. 169.

mektir ki bunu da İbn Uyeyne söylemektedir.⁶³ 9- *Fazl* (فَضْل) sözcüğünün “iman”, *rahmet* (رَحْمَةٌ)’in ise “cennet” olduğu da nakledilmektedir.⁶⁴

İbn Atiyye (546/1151) *fazl* (فَضْل) ve *rahmet* (رَحْمَةٌ) sözcüğüne ilişkin rivayetleri naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bana göre söz konusu kelimeleri tahsis edecek herhangi bir sebep yoktur. Ancak Hz. Nebî (s)’ye isnat edilen bir rivayet varsa başka. Dolayısıyla lafzın muktezasına bağlı kalmak gerekir ki buna göre *fazl* (فَضْل), Allah Teâlâ’nın dinine hidayet etmesi ve şeriatına ittibaya muvaffak kılmasıdır. *Rahmet* (رَحْمَةٌ) de Allah’ın affı ve İslâm’ı şeriat edinme ve O’na iman karşılığında ödül kıldığı cennetine yerleştirmesidir.⁶⁵

Mehmet Okuyan da söz konusu lafza ilişkin muhtelif anlamları kaydettikten sonra şöyle izah yapmaktadır: Bütün bu âyetlerde kullanılmakta olan *fazl* (فَضْل) kelimesinin anlam çerçevesi birbirine yakın manalardan oluşmakta ve birini diğerine tercih ettirebilecek çok önemli veya çok açık nedenler bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir âyette geçen *fazl* (فَضْل) sözcüğüne bir müfessir mesela “nimet” anlamını vermişken aynı kelimeye bir diğer müfessir “peygamberlik” manasını verebilmiştir. Durum böyle olunca zaman zaman tercihte zorluk çektiğimiz bu tür örneklerdeki anlamlar hakkında kesin hükümler belirtmemeye özen göstermekteyiz.⁶⁶ Bu değerlendirmeler bir sözcüğe anlam verirken bağlamına dikkat etmenin önemine işaret etmektedir.

3.2. Nübüvvet

Fazl (فَضْل) *mastarı* Kur’ân’da yer aldığı bağlama göre “nübüvvet” anlamını da içermektedir. Buna şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

⁶³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 629; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. V, s. 169.

⁶⁴ Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. IV, s. 138; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. V, s. 169.

⁶⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, c. IV, s. 493; Se’âlibî, *Cevâhiru’l-hisân*, c. III, s. 252.

⁶⁶ Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Nezâir*, s. 336.

“Allah, *sana Kitab'ı ve hikmeti indirdi ve sana bilmediğin şeyleri öğretti. Allah'ın sana olan fazlı cidden büyüktür.*”⁶⁷ Bu bağlamda yer alan *fazl* (فَضْل) sözcüğü “nü-büvvet, risâlet”⁶⁸ ve “iman”⁶⁹ anlamındadır ki bu iki anlam İbn Abbâs (68/687)'tan rivayet edilmektedir.⁷⁰ Mezkûr kelimeye “Allah'ın Hz. Peygamber (s)'e bahşettiği bütün lütuflar” anlamı da verilmektedir. Bunu da Ebû Süleyman söylemektedir.⁷¹

3.3. Cennetteki Rızık

Fazl (فَضْل) *mastarının* Kur'ân'daki bağlamına göre kazandığı bir anlamı da “cennetteki rızık” demektir. Şu âyetleri buna misal olarak sunabiliriz:

1. (Şehitler) Allah'ın nimetine, fazlına ve Allah'ın mü'minlerin ecrini zayi etmeyeceğine sevinirler.”⁷²

Müfessirler bu âyette şehitlerin sevinmelerine sebep olan *nimet* (نِعمَة) sözcüğünün “rahmet”⁷³, “cennet”, “mağfiret”⁷⁴, “sevap”⁷⁵, *fazl* (فَضْل)'in ise

⁶⁷ Nisâ 4/113.

⁶⁸ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. I, s. 387; Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübnân, ts., c. II, s. 96; Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân-Beyrût 1424/2003, c. I, s. 256; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1422/2002, c. III, s. 383; İsmâil Hakkî b. Mustafâ Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, yy., ts., c. II, s. 225; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., c. II, s. 231.

⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 324; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. III, s. 362.

⁷⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 324.

⁷¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 324; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. III, s. 362.

⁷² Âl-i imrân 3/171.

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 203; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 240.

⁷⁴ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. I, s. 315; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. V, s. 417.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. IX, s. 98; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. II, s. 48; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ts., c. I, s. 214.

“rızk”⁷⁶, “cennetteki ikramlar”⁷⁷, “çok mükâfat”⁷⁸, “ilaveten yapılan ih-san”⁷⁹ gibi anlamlar içerdiğini belirtmektedirler.

2. (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَبِّحُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ) “Allah’a iman edip O’na sımsıkı sarılanlara gelince, Allah onları kendinden bir rahmet ve fazl (der-yası) içine daldıracak ve onları kendine doğru (giden) bir yola götürecektir.”⁸⁰

Allah’a iman edip O’na yani Kur’ân’a⁸¹ veya Allah’a⁸² sımsıkı sarılanların gireceği *rahmet* (رَحْمَةً) sözcüğüne müfessirler “cennet”⁸³ anlamını vermektedirler. İbn Abbâs (68/687) ve Mukâtil (150/767) bunlardandır. Ebû Süleyman’a göre *rahmet* (رَحْمَةً) ile rahmetin bizzat kendisi kastedilmektedir ki bu durumda anlam “onlara merhamet edecek” şeklinde olmaktadır. Mukâtil (150/767) *fazl* (فَضْلٌ) kelimesine “cennetteki rızık”⁸⁴ anlamını verirken Ebû Süleyman söz konusu lafzın “ih-san”⁸⁵ manasında olduğunu belirtmektedir. *Fazl* (فَضْلٌ) sözcüğüne “cennet ve nimeti”⁸⁶, “se-vap”⁸⁷ gibi manalar verildiği de görülmektedir.

⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 203; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 240.

⁷⁷ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. I, s. 315.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. III, s. 264; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk.: Es’ad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu’l-Asriyye, Sayda ts., c. III, s. 815.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. IX, s. 98; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. II, s. 48; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 311; Şîrbînî, *Tefsîru’s-sirâci’l-münîr*, c. I, s. 214.

⁸⁰ Nisâ 4/175.

⁸¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. VII, s. 712; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, c. III, s. 76; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, c. V, s. 143; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 421.

⁸² İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 349; Se’âlibî, *Cevâhiru’l-hisân*, c. II, s. 332.

⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 274; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Tefsîru’l-Kâsımî: Mehâsinu’t-te’vîl*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1. bs., yy., 1377/1957, c. V, s. 1776; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 421.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 274; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 349.

⁸⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 349; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. II, s. 112.

⁸⁶ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, c. III, s. 76; Se’âlibî, *Cevâhiru’l-hisân*, c. II, s. 332.

⁸⁷ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. I, s. 408.

3.4. Dünyadaki Rızık

Fazl (فَضْلٌ) sözcüğü Kur'ân'da yer aldı bağlama göre "dünyadaki rızık" manasını da ihtiva etmektedir. Aşağıdaki âyeti buna örnek olarak vermek mümkündür:

1. (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) “(Cuma) namazı kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah’ın fazlından arayın.”⁸⁸

İnananların cuma namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılıp Allah’ın fazlından aramalarını konu edinen bu âyette zikredilen (وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) “Allah’ın fazlından arayın” ibaresindeki *fazl* (فَضْلٌ) ile ne kastedildiği konusunda farklı yorumlar vardır. Birinci yoruma göre buradaki *fazl* (فَضْلٌ) dan maksat alış-veriş yoluyla elde edilen rızıktır.⁸⁹ Bunu Mukâtil (150/767)⁹⁰ ve Dahhâk (105/723) söylemektedir.⁹¹ İkincisi cumartesi günü çalışmaktır ki bunu da Ca’fer b. Muhammed zikretmektedir.⁹² Üçüncüsü “Allah’ın fazlından arayın” âyetinden maksat Rasûlullâh (s)’ın âyete ilişkin olarak “Onlara herhangi bir dünyalık talebinde bulunmak emrolunmuş değildir. Emrolunan ancak hastaları ziyaret etmek, cenaze namazlarına katılmak, Allah için kardeş bildiği kimseleri ziyaret etmektir” şeklindeki sözüdür.⁹³ İbn Abbâs (68/687)’tan da buna benzer bir açıklama nakledilmektedir.⁹⁴ Dördüncüsü

⁸⁸ Cum’a 62/10.

⁸⁹ Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *Tefsîru’l-Mâverdî: en-Nüket ve’l-uyûn*, thk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân ts., c. VI, s. 10; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. III, s. 361; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1437.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. III, s. 361; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. VI, s. 10.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. VI, s. 10.

⁹² Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. VI, s. 10; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XX, s. 476; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, c. VIII, s. 304-305; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, c. IX, s. 317.

⁹³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XXII, s. 644; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. VI, s. 10-11; Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. VIII, s. 123; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, c. VIII, s. 304; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. V, s. 212; Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl fi meâni’t-tenzîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût-Lübân yy., 1399/1979, c. VII, s. 94.

⁹⁴ Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, c. XIV, s. 482; Ebu’l-Fazl Şihâbu’d-Dîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-sebi’l-mesânî*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrût-Lübân ts., c. XXVIII, s. 103.

ise “ilim talep etmek”tir. Bu yorum da el-Hasen (110/728) ve Sa’îd b. Müseyyeb (94/713)’den rivayet edilmektedir.⁹⁵ Beşincisi “nafile namaz”dır.⁹⁶ Altıncı bir yorumu göre de *fazl* (فَضْل) sözcüğünden maksat “salih evlat”tır.⁹⁷

3.5. Lütuf ve Nimet

F-z-l (ف-ض-ل) kökünden *fazl* (فَضْل) mastarı Kur’ân’da “lütuf ve nimet” anlamına da gelmektedir. Buna şu âyeti örnek verebiliriz:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ (الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ أَعْطَاهُمُ اللَّهُ فَضْلًا كَثِيرًا لَّا يَقْبَلُوا) “Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki o haberi Peygamber’e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kâdir olanlar onu bilirdi. Allah’ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı pek azınız bir yana şeytana uyardınız.”⁹⁸

186

OMÜİFD

Müfessirler bu bağlamda yer alan *fazl* (فَضْل) sözcüğünü “lütuf” (مِنْ)⁹⁹, “nimet”¹⁰⁰, “münafıkların sözünden koruma”¹⁰¹, “İslâm”¹⁰², “Rasûlullâh (s)”¹⁰³, “Kur’ân”¹⁰⁴, “ulü’l-emr” şeklinde anlamlandırırken *rahmet* (رَحْمَةٌ)

⁹⁵ Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, c. VIII, s. 123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. VI, 119.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. VI, 119; Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XX, s. 476; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, c. VIII, s. 250.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XXX, s. 9; *Fazl* (فَضْل) sözcüğünün “dünyadaki rızık” anlamında kullanımına başka örnekler için bk., Müzzemmil 73/20; Nisâ 4/73.

⁹⁸ Nisâ 4/83.

⁹⁹ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. I, s. 371.

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 245; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. VII, s. 261; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. I, s. 371.

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 245.

¹⁰² Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, c. II, s. 255; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 306; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, c. III, s. 320; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, c. III, s. 351.

¹⁰³ Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdîrahmân es-Süddî el-Kebîr, *Tefsîru’s-Süddî el-Kebîr*, nşr.: Muhammed Atâ Yûsuf, Dâru’l-Vefâ li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1. bs., yy., 1414/1993, s. 210; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 306; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. I, s. 511.

¹⁰⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. I, s. 511; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 306.

kelimesine "vahiy", "lütuf", "nimet", "tevfik, muvaffâkiyet"¹⁰⁵, "Kur'ân"¹⁰⁶, "Allah'ın hidayeti ve imanla doğru yola eriştirmesi"¹⁰⁷ gibi manalar vermektedirler. *Fazl* (فَضْلٌ) sözcüğü ile "Rasûlullâh (s)'ın gönderilmesi", "Kur'ân'ın indirilmesi"¹⁰⁸, "tevfik, muvaffâkiyet"¹⁰⁹ anlamı da kastedilmektedir.

3.6. Cennet

Fazl (فَضْلٌ) mastarı Kur'ân'da yer aldığı bağlama göre "cennet" manasına da gelmektedir. (وَيَثِّرَ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً) "İnananlara, Rablerinden büyük bir fazl olduğunu müjdele"¹¹⁰ âyetini buna örnek olarak verebiliriz. Bu âyette yer alan *fazl* (فَضْلٌ) kelimesini müfessirler "cennet"¹¹¹, "sevap"¹¹², "hediye, bağış" (عَطِيَّةً)¹¹³ şeklinde anlamlandırmışlardır. *Fazl* (فَضْلٌ) mastarının söz konusu âyette "cennet" anlamında olduğunu âyetin sebep-i nüzülü de desteklemektedir. Çünkü (لِيَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُبَيِّنَ نِعْمَتَهُ) "Böylece Allah senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru yola iletir"¹¹⁴ âyeti nâzil olunca mü'minler "Bu seninle ilgili, bizim durumumuz ne olacak?" diye sorunca (وَيَثِّرَ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً) "İnananlara, Rablerinden büyük bir lütuf olduğunu müjdele"¹¹⁵ âyeti inmiştir.¹¹⁶ Münafıklar bunu işitince onlar

¹⁰⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 306; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. III, s. 320.

¹⁰⁶ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. II, s. 255; Süddî el-Kebîr, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, s. 210.

¹⁰⁷ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. II, s. 614.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, 117; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. X, s. 208; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. II, s. 87; Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, c. IV, s. 1783.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, 117; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. I, s. 511.

¹¹⁰ Ahzâb 33/47.

¹¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. III, s. 50; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. XII, s. 77; Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, 1. bs., Kâhire ts., c. I, s. 557.

¹¹² Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. III, s. 36; İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşki eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût 1416/1996, c. I, s. 912.

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahvîr ve't-tenvîr*, c. IV, s. 423.

¹¹⁴ Fetih 48/2.

¹¹⁵ Ahzâb 33/47.

¹¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1131; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. III, s. 55; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. XII, s. 77.

da “Bizim durumumuz ne olacak?” diye sormuşlardır. Bunun üzerine (بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) “Münafıklara, kendilerine elem verici bir azap olduğunu müjdele”¹¹⁷ âyeti inmiştir.¹¹⁸ Bu nüzul sebebinden de anlaşılacağı üzere Ahzâb sûresi 47. âyetteki *fazl* (فَضْلٌ) sözcüğü “cennet” anlamında olmalıdır. Çünkü münafıklara vaat edilen yer cehennemdir.¹¹⁹ Zemaşerî (538/1144)’ye göre bu âyette yer alan *fazl* (فَضْلٌ) Allah’ın inananlara vereceği sevaba ilaveten ihsan edeceği lütüftür. Ona göre *fazl* (فَضْلٌ) ile “sevap” (تَوَابٌ) kastedilmesi de mümkündür.¹²⁰ Bazılarına göre ise buradaki *fazl* (فَضْلٌ) ile mü’minlerin diğer milletlere karşı üstünlüğü kastedilmektedir.¹²¹

3.7. İnfak Edilen Malın Yerine Daha Fazlasını Vermek

Fazl (فَضْلٌ) sözcüğünün Kur’ân’daki bir diğer anlamı da “infak edilen malın yerine daha fazlasını vermek”tir. Mezkûr lafzın bu anlamda kullanımına (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا) “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size cimriliği telkin eder. Allah ise size katından bir mağfiret ve bir lütuf vaat eder”¹²² âyetini misal olarak sunabiliriz. Müfessirler bu âyette zikredilen “Allah ise size katından ... bir *fazl* vaat eder” ibaresini “Allah sizin infak ettiğiniz sadakalarınızın yerine daha fazlasını vereceğini, ihsanıyla rızkınızı genişleteceğini vaat etmektedir”¹²³ veya “O size sadakalarınız karşılığında ahirette sevap vaat etmektedir”¹²⁴ şeklinde açıklamaktadırlar.

¹¹⁷ Nisâ 4/138.

¹¹⁸ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, c. III, s. 55.

¹¹⁹ Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Nezâir*, s. 335.

¹²⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. V, 79; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. VII, s. 230.

¹²¹ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. IV, s. 232; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. VII, s. 230; Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl fi mâni’t-tenzîl*, c. V, s. 266; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, c. VII, s. 153.

¹²² Bakara 2/268.

¹²³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. V, s. 5; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 499; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. II, s. 333; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. I, s. 145;

¹²⁴ Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 220; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. I, 499; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. I, s. 160; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. II, s. 333.

3.8. Üstün Kılmak

F-z-l (ف-ض-ل) kökünden ve *tef'îl* vezninden *fazzale-yufazzilu-tafzîl* (فَضَّلَ - وَ لَا تَتَمَنَّوْا) fiili Kur'ân'da "üstün kılmak" anlamına gelmektedir. (يُفَضِّلُ - تَفْضِيلٌ) fiili Kur'ân'da "üstün kılmak" anlamına gelmektedir. (مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ تَتَمَنَّوْا) "Allah rızık yönünden kiminizi kiminizden üstün kılmıştır"¹²⁵, (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) "Allah, mal ve canlarıyla savaşımları, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı"¹²⁷ ve (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti ve sizi bir zamanlar âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın"¹²⁸ gibi âyetlerde zikredilen *tef'îl* vezninden *fazzale-fazzaltu* (فَضَّلَ - فَضَّلْتُ) fiilleri "üstün kılmak" anlamında kullanılmaktadır. İbn Abbâs (68/687), Ebu'l-Âliye (90/709), Mücâhid (103/721) ve İbn Zeyd son âyette İsrâiloğullarının kendi zamanlarındaki milletlere üstün kıldığını söylemektedir.¹²⁹ Bazıları şöyle izah yapmaktadır: Ehl-i kitaptan kim Hz. Muhammed (s)'e iman ederse o diğerlerine karşı üstündür ve onun için iki ecir vardır. Bir ecir kendi peygamberine iman ettiği için bir ecir de Hz. Muhammed (s)'e iman etmesi nedeniyle. Bir kısmı da (أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) âyetinin "kudret helvası, bıldırcın eti vb. indirmek suretiyle sizi âlemlere üstün kıldım" anlamında olduğunu söylemektedir.¹³⁰

3.9. Üstünlük Taslamak, Üstünlük İddia Etmek

Genel lügatlerde *tefa'ul* vezninden *tefazzale* (تَفَضَّلَ) fiilinin 'alâ (عَلَى) harf-i cerri ile "üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak" anlamında olduğunu belirtmiştik.¹³¹ Kur'ân'da ise bu veznin muzarî formunda sadece bir defa

¹²⁵ Nisâ 4/32.

¹²⁶ Nahl 16/71.

¹²⁷ Nisâ 4/95.

¹²⁸ Bakara 2/47.

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 59; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. I, s. 629-630; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. I, s. 362-363; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. I, s. 346.

¹³⁰ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. I, s. 116;

¹³¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 327; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XII, s. 39-40; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. IV, s. 508; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 280.

yetefazzale (يَتَفَضَّلُ) şeklinde kullanıldığı görülmektedir. (فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ) “Bunun üzerine kavminin inkârcı ileri gelenleri şöyle dediler: Bu, tıpkı sizin gibi bir beşer olmaktan başka bir şey değildir. Üzerinizde üstünlük kurmak istiyor.”¹³² Bu âyette zikredilen (يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ) ibaresi “(Nuh) (s) size fazilet bakımından üstün gelmek (يَعْلُوكُمْ) ve kendisine tâbi olunmasını istiyor”¹³³ ve “size üstün gelmek ve reisiniz olmak istiyor”¹³⁴ şeklinde izah edilmektedir.

F-z-l (ف-ض-ل) kökünden *fazl* (فَضْلٌ) mastarı ve çeşitli türevlerinin Kur’ân’da “İslâm”; “nübüvvet”; “kitap”; “hidayet”; “tevfik”; “mu-vaffâkiyet”; “risâlet”; “Kur’ân”; “ilim”; “iman”; “Allah’ın Hz. Peygamber (s)’e bahşettiği bütün lütuflar”; “cennetteki rızık”; “rızık”; “cennetteki ikramlar”; “çok mükâfat”; “ilaveten yapılan ihsan”; “ihsan”; “cennet ve nimeti”; “sevap”; “dünyadaki rızık”; “ilim”; “nafile namaz”; “salih evlat”; “lütuflar”; “nimet”; “münafıkların sözünden koruma”; “Rasûlullâh (s)”; “ulû’l-emr”; “Rasûlullâh (s)’ın gönderilmesi”; “Kur’ân’ın indirilmesi”; “cennet”; “hediye, bağış”; “infak edilen malın yerine daha fazlasını vermek”; “üstün kılmak, üstün saymak, üstünlüğüne hükmetmek” ve “üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Fazl (فَضْلٌ) mastarı ve türevlerinin genel lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur’ân’da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur’ân’da yer aldığı görülmektedir. Genel lügatlerde belirtilmeyen bu anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, *fazl* (فَضْلٌ)’ın “fazlalık, ziyade, normalin üstündeki artış” diye tanımlanan lügatlerdeki asıl anlamından çıkarak Kur’ân’da anlam genişlemesine uğradığını ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan

¹³² Mü’ minûn 23/24.

¹³³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 973; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XVII, s. 34.

¹³⁴ Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. II, s. 464-465; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. IV, s. 83; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 226.

Kur'ân'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin yer aldığı bağlam da dâhil olmak üzere âyeti çevreleyen tüm unsurların dikkate alınması gerekmektedir.

4. Kur'ân'da Fazl Kelimesiyle İlişkili Kelimeler

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* ve diğer müştaklarının anlam örgüsünü dikkate aldığımızda Kur'ân'da söz konusu kelimelerle anlam ilişkisi bulunan başka sözcüklerin de olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu kelimelerle *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* ve çeşitli türevlerinin aralarındaki anlam ilişkilerine dikkat çekmek istiyoruz.

4.1. Fazl-Afv İlişkisi

el-Afvu (العَفْوُ) *mastarı* genel lügatlerde "bir cezayı hak edeni cezalandırmaktan vazgeçmek, affetmek, bağışlamak"¹³⁵ gibi anlamlarının yanı sıra, "artmak, çoğalmak"¹³⁶ anlamını da içermektedir. *el-Afvu* (العَفْوُ) *mastarı* ve çeşitli türevlerine toplam otuz beş defa¹³⁷ olmak üzere Kur'ân'da da rastlamaktayız. Müfessirler (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ) "Yine sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: "Artarı"¹³⁸ âyetinde zikredilen *el-afv* (العَفْوُ) sözcüğüne "malın fazlası, arta kalanı"¹³⁹ (فَضْلُ الْمَالِ), "fazla, artan"¹⁴⁰ (الْفَضْلُ), "ih-tiyaçtan arta kalan"¹⁴¹, "her türlü şeyin basit ve önemsiz olanı"¹⁴², "orta

¹³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. III, s. 192; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXXIX, s. 67.

¹³⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. III, s. 223; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. II, s. 938.

¹³⁷ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 466.

¹³⁸ Bakara 2/219.

¹³⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlimü'l-Kütüb, 3. bs., Beyrût 1403/1983, c. I, s. 141; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 168.

¹⁴⁰ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezu İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1. bs., Mekke 1409/1998, c. I, s. 175; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 687.

¹⁴¹ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. I, s. 253; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. I, s. 183.

¹⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 688; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 292; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. I, s. 253; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. II, s. 549.

derecede infak"¹⁴³, "malın en iyisi, en güzeli"¹⁴⁴, "maldan gönül hoşnutluğu ile verilen şey"¹⁴⁵, "farz olan zekât"¹⁴⁶, "kişinin kendisinin ve ailesinin nafakasından arta kalan malı"¹⁴⁷ gibi anlamlar verirken (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ) بِالْعَفْوِ وَعَرَضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ "Afvı al, iyiliği emret ve cahillere aldırış etme!"¹⁴⁸ âyetindeki *el-afv* (العفو) kelimesine "arta kalan, fazla" (الْفَضْلُ)¹⁴⁹, "sadaka"¹⁵⁰, "zekât"¹⁵¹ gibi manalar vermektedirler. Buna göre (خُذِ الْعَفْوَ) âyeti, "onların mallarından sana getirdiklerini ve istemeden sana geleni al"¹⁵², "fazlasını infak et!", "insanların huy ve amellerini fazla araştırmaksızın sen, af yolunu tut"¹⁵³, "onların huylarından sana yumuşak geleni al"¹⁵⁴ şeklinde anlaşılmaktadır. İbn Kesîr (774/1372)'in de ifade ettiği gibi bütün bu anlamların esasında bir "ziyade, fazlalık" (الْفَضْلُ) mevcuttur.¹⁵⁵ Bu âyetlerde yer alan *el-afv* (العفو) mastarının "malın fazlası, arta kalanı", "arta kalan, fazla" şeklindeki anlamları ile genel lügatlerde "fazlalık, ziyade" (زِيَادَةٌ)¹⁵⁶, "bir şeyden arta kalan"¹⁵⁷, "artmak, çoğalmak"¹⁵⁸ gibi anlamlar da verilen 192 *fazl* (فَضْلٌ) mastarı arasında bir anlamdaşlık ilişkisinden söz etmek müm-

¹⁴³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 129; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 688.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 292; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 689; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 168.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 689; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. I, s. 444; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. I, s. 534; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 168.

¹⁴⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. II, s. 549; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 689-690; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 129; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. I, s. 534.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. III, s. 690; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. I, s. 203; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 292; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. II, s. 548.

¹⁴⁸ A'râf 7/199.

¹⁴⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Fuâd Sezgîn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire ts., c. I, s. 288; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. III, s. 116; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. II, s. 96; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VI, s. 488.

¹⁵⁰ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. I, s. 589; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 536.

¹⁵¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 536; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. IV, s. 116.

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VI, s. 488; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. X, s. 641.

¹⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. X, s. 639-640; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 316; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VI, s. 488; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. VI, s. 709.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. X, s. 639-640; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 316; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VI, s. 488; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. VI, s. 707-708.

¹⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 292.

¹⁵⁶ İbn Fâris, *Makâyisul-luğa*, c. IV, s. 508; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 493.

¹⁵⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. III, s. 326; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. II, s. 27.

¹⁵⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXX, s. 172.

kündür.

4.2. Fazl-Ziyâde İlişkisi

Z-y-d (ز - ی - د) kökünden bir *mastar* olan *ziyâde* (زِيَادَةٌ) kelimesi genel lügatlerde "artmak, çoğalmak, artırmak" (الْفَضْلُ - النَّمُو) ¹⁵⁹ anlamındadır. Bir kimse başka birisi için bir şeyi artırdığında bu durum (زِدْنُهُ) şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Bu *mastarın* fiil formu 2. baktan *zâde-yezîdu* (زَادَ - يَزِيدُ) şeklindedir ve *zeyd* (زَيْدٌ) formunda bir *mastar*ı daha vardır. Nitekim Şâir aşâğıdaki beytinde bu *mastar*ı kullanmaktadır:

وَأَنْتُمْ مَعْتَسِرٌ زَيْدٌ عَلَى مَائَةٍ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ كَيْدًا فِكَيْدُونِي

"Siz bir topluluksunuz; yüzden fazla;

Bir plan üzerinde birleşin de bana tuzak kurun."¹⁶¹

Ziyâde (زِيَادَةٌ) *mastar*ı ve farklı müştakları Kur'ân'da toplam altmış iki kez¹⁶² yer almaktadır. Bu çerçevede şu âyetleri misal olarak verebiliriz:

1. (وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ) "Ey kavimim! Rabbinizden mağfîret dileyin, sonra O'na tövbe edin ki size gökten bol bol yağmur göndersin, kuvvetinize kuvvet katıp artırsın."¹⁶³

Bu âyetin nüzul sebebine ilişkin olarak rivayet edildiğine göre Allah, Âd kavmine üç yıl süreyle yağmur yağdırmadı ve annelerin rahimlerini kısırlaştırdı, çocukları dünyaya gelmedi. Hûd (s) onlara, eğer iman ederseniz Allah tekrar yurdunuzu canlandırır, size mal ve evlat ihsan eder, dedi. İşte (وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ) "kuvvetinize kuvvet katıp artırsın" ile kastedilen

¹⁵⁹ İbn Fâris, *Makâyîsu'l-luga*, c. III, s. 40; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s. 123.

¹⁶⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. I, s. 286; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. VIII s. 155.

¹⁶¹ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. II, s. 643; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-luga*, c. III, s. 40.

¹⁶² Bk., Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 334-335.

¹⁶³ Hûd 11/52.

budur.¹⁶⁴ Yani artırılıp çoğaltılacak olan kuvvet, mal ve evlatların sayılarının artmasıdır. Mücâhid (103/721)'e göre (وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ) âyeti "gücünüze güç katması" anlamındadır.¹⁶⁵ Dahhâk (105/723) bunu "bolluk ve veriminizi daha da arttırsın" diye açıklamaktadır.¹⁶⁶ Ali b. İsa (384/994) "izzetinize izzet, şeref katsın" anlamında olduğunu ifade etmektedir. İkrime (104/722) ise "çocuklarınızı daha da arttırsın" diye izah etmektedir.¹⁶⁷ Zeccâc (311/922) da "nimetlerle gücünüzü arttırır" anlamında olduğu görüşündedir.¹⁶⁸ Yine o, bunun "bedenen gücünüzü arttırır" manasında olabileceğini de ifade etmektedir.¹⁶⁹ Müfessirlerin bu izahlarından anlaşılabilirliği gibi buradaki ziyâde (زِيَادَةٌ) mastarının muzarî fiil formu "eklemek, ilave etmek, arttırmak, çoğaltmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

2. (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."¹⁷⁰

194

OMÜİFD

Bu âyette yer alan ziyâde (زِيَادَةٌ) sözcüğü "fazla" anlamında kullanılmakta fakat müfessirler ilgili kelimeyle bu bağlamda "Allah'ın cemâline nazar etme"¹⁷¹, *el-husnâ* (الْحُسْنَىٰ) ile de "cennet"¹⁷² kastedildiğini belirtmektedirler. Buna göre âyetin anlamı "Allah'ı birleyenlere cennet ve O'nun cemâline nazar etme ödülü vardır" şeklinde olmaktadır.¹⁷³ Mücâhid (103/721)'e göre *el-husnâ* (الْحُسْنَىٰ) "yapılan iyiliğe karşılık misliyle mükâfat

¹⁶⁴ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. IV, s. 182-183; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 142; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, c. XII, s. 445; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVIII, s. 12.

¹⁶⁵ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. III, s. 357; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 657; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 142; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. VIII, s. 85.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 657; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, c. V, s. 233.

¹⁶⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. VIII, s. 85; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 142.

¹⁶⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. III, s. 57; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 142.

¹⁶⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. III, s. 57; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVIII, s. 12.

¹⁷⁰ Yûnus 10/26.

¹⁷¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. II, s. 90; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. I, s. 461; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. III, s. 289; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, c. XII, s. 156-158.

¹⁷² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. II, s. 90; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. III, s. 289; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, c. XII, s. 156-158.

¹⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, c. II, s. 90; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. II, s. 95.

verilmesi", *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ise "Allah'ın mağfireti ve rızası"¹⁷⁴ demektir.

Z-y-d (ذ - ي - د) kökünden bir *mastar* olan *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve onun fiil formunun yukarıda örnek olarak sunulan âyetlerdeki "fazla", "eklemek, ilave etmek, artırmak, çoğaltmak" şeklindeki anlamları ile Bakara 219 ve Â'râf 199. âyetlerde yer alan *el-afvu* (العَفْوُ) *mastar*ının "malın fazlası, arta kalanı", "arta kalan, fazla", "ihtiyaçtan arta kalan" şeklindeki manalarını karşılaştırdığımızda aralarında aynı doğrultuda bir anlam ilişkisi olduğu söylenebilir. *Ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve fiil formunun kaydedilen anlamları ile genel lügatlerde "fazlalık, ziyade" (زِيَادَةٌ), "artmak, çoğalmak", "bir şeyden arta kalan" gibi anlamlar verilen *fazl* (فَضْلٌ) *mastar*ı arasında da anlam birliğinin olduğu görülmektedir.

4.3. Fazl-Naks/Nuksân İlişkisi

N-k-s (ن - ك - ص) kökünden *naks* (نُقْصٌ) *mastar*ı "bir kimsenin payında meydana gelen azalma, zarar ve eksiklik" anlamındadır.¹⁷⁵ Aynı kökten *nuksân* (نُقْصَانٌ) da *mastar*dır. Bir şey azalıp eksildiği zaman bu durum sülasî 1. baktan *nakasa-yankusu-naks-nuksân* (نُقْصَانٌ - نُقْصٌ - يُنْقِصُ - نُقْصَ - نُقْصَانٌ) şeklinde ifade edilmektedir. Genel lügatlerde hem *naks* (نُقْصٌ) hem de *nuksân* (نُقْصَانٌ) sözcüğü *mastar* olarak kullanılmaktadır. *Nakasa* (نُقْصَ) fiili hem lazım hem de müteaddîdir. Bu fiil "azalmak, eksilmek" anlamına geldiği gibi müteaddî olarak "azaltmak, eksiltmek" manasına da gelmektedir. Mesela (نُقْصِنْتُهُ أَنَا) ifadesi müteaddîdir ve "onu ben azalttım, eksilttim" demektir.¹⁷⁶ *Muhtâru's-Sihâh*'ta belirtildiğine göre *naks* (نُقْصٌ) *mastar*ı müteaddî, *nuksân* (نُقْصَانٌ) ise lâzımın *mastar*dır.¹⁷⁷ Zebîdî (1205/1790) *naks* (نُقْصٌ) *mastar*ının dindeki ve akıldaki zafiyeti, noksanlığı ifade ederken, *nuksân* (نُقْصَانٌ) *mastar*ının ise bir şeyin tamam olduktan sonra azalıp gitmesini ifade ettiğini belirterek iki *mastar* arasındaki anlam farkına işaret etmek-

¹⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XII, s. 164; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. IV, s. 130.

¹⁷⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. IV, s. 257; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 652.

¹⁷⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. IV, s. 257; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 262.

¹⁷⁷ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 281.

tedir.¹⁷⁸

N-k-s (ن-ق-ص) kökünden müteaddî *naks* (نَقَصٌ) *mastarı* ve muhtelif müştaklarının toplam on üç defa¹⁷⁹ Kur'ân'da da kullanıldığına rastlamaktayız. Yani *naks* (نَقَصٌ) *mastarı* ve türevleri Kur'ân'da "azaltmak, eksiltmek" anlamında sadece müteaddî olarak yer almaktadır. Aşağıdaki âyetleri buna örnek olarak verebiliriz:

1. (وَلَنُلْوَكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالتَّمْرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ).
"Muhakkak sizi biraz korku, biraz açlık ve mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmekle deneriz. Sabredenleri müjdele!"¹⁸⁰

Âyette imtihana konu olan "korku" (الْخَوْفُ) "düşman korkusu", "açlık" (الْجُوعُ) "kuraklık ve kıtlık dolayısıyla meydana gelecek açlık", "malların eksiltilmesi" (نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ) "mallara afet, felaket, bela, salgın hastalık, musibet vb. isabet etmek suretiyle eksiltilmesi", "canların eksiltilmesi" (الْأَنْفُسِ) "savaşta öldürmek ve ölmekle canların eksiltilmesi", "ürünlerin eksiltilmesi" (التَّمْرَاتِ) "ürünlere bir afetin isabet ederek onları eksiltmesi"¹⁸¹ şeklinde izah edilmektedir.

Şâfiû (204/807)'den rivayet edildiğine göre buradaki "korku" (الْخَوْفُ) "Allah korkusu", "açlık" (الْجُوعُ) "ramazan ayındaki açlık", "malların eksiltilmesi" (نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ) "zekât ve sadakaların verilmesi suretiyle malların eksiltilmesi", "canların eksiltilmesi" (الْأَنْفُسِ) "türlü hastalıklarla eksiltilmesi", "ürünlerin eksiltilmesi" (التَّمْرَاتِ) "kişinin çocuğu kalbinin meyvesi olduğundan dolayı çocukların ölümüyle eksiltilmesi"¹⁸² demektir. Bu âyetteki *naks* (نَقَصٌ) *mastarı* Kur'ân'da ilk zikredildiği yerdir ve müteaddî olarak "azaltmak, eksiltmek" anlamında kullanılmaktadır.

¹⁷⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XVIII, s. 188.

¹⁷⁹ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes*, s. 717.

¹⁸⁰ Bakara 2/155.

¹⁸¹ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. I, s. 169; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. II, s. 463; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. I, s. 339; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. I, s. 387.

¹⁸² Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. I, s. 169; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. II, s. 463; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 129; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 348.

2. *قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ*) “Biz, toprağın onlardan neleri eksilttiğini kesinlikle bilmekteyiz. Yanımızda o bilgileri koruyan bir kitap vardır.”¹⁸³

İbn Abbâs (68/687) bu âyeti şöyle açıklamaktadır: Yani biz toprağın onların etlerinden, derilerinden, kemiklerinden ve kıllarından neleri yediğini biliyoruz. Mücâhid (103/721), Katâde (117/735), Dahhâk (105/723) da âyeti bu şekilde izah etmektedir.¹⁸⁴ Müfessirlerin bu açıklamaları *naks* (نَقَصَ) *mastarının tankusu* (تَنْقُصُ) şeklinde muzarî fiil formunun “azaltmak, eksiltmek” anlamında kullanıldığını göstermektedir.¹⁸⁵

Naks (نَقَصَ) *mastarı* ve fiil formunun misal olarak verilen bu âyetlerdeki “azaltmak, eksiltmek” şeklindeki anlamı ile Bakara 219 ve Â'râf 199. âyetlerde yer alan *el-afvu* (العَفْوُ) *mastarının* “malın fazlası, arta kalanı”, “arta kalan, fazla”, “ihtiyaçtan arta kalan” şeklindeki manalarını karşılaştırdığımızda aralarında karşıt anlamlılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Naks (نَقَصَ) *mastarı* ve fiil formunun belirtilen manası ile Yûnus 26 ve Hûd 52. âyetlerde geçen *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve onun fiil formunun “fazla”, “eklemek, ilave etmek, artırmak, çoğaltmak” şeklindeki anlamları arasında da zıt anlamlılık ilişkisi olduğu dikkat çekmektedir. *Naks* (نَقَصَ) *mastarı* ve fiil formunun zikredilen anlamıyla genel lügatlerde “fazlalık, ziyade”, “artmak, çoğalmak”, “bir şeyden arta kalan” gibi anlamlar verilen *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* arasında bir zıt anlamlılık ilişkisinden söz etmek mümkündür.

¹⁸³ Kâf 50/4.

¹⁸⁴ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. XIII, s. 182; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* c. XXI, s. 404-405; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. VIII, s. 33; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. XIII, s. 614.

¹⁸⁵ *Naks* (نَقَصَ) *mastarı* ve muhtelif türevlerinin “azaltmak, eksiltmek” anlamında kullanımına başka örnekler için bk., A'râf 7/130; Tevbe 9/4; Hûd 11/84, 109; Ra'd 13/41; Enbiyâ 21/44; Fâtır 35/11; Müzzemmil 73/3.

Sonuç

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* da dâhil olmak üzere f-z-l (ف-ض-ل) kökü ve müştakları ilk dönem Arapça lügatlerde yer aldıkları bağlamlara göre “fazlalık, ziyade, normalin üstündeki artış”; “ihsanda bulunmanın sebepsiz yere devam etmesi”; “artmak, çoğalmak”; “faziletli, şerefli, üstün olmak”; “galip gelmek, birisine geçmek”; “fazilet sahibi, erdemli, üstün”; “çok”; “çok faziletli, hayrı, cömertliği, iyiliği çok”; “ihsanda bulunmak, iyilik yapmak”; “ihsanda bulunan”; “terk etmek, bırakmak”; “birisini bir şeyde geçmek, aşmak”; “üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak”; “birisi ile fazilet, üstünlük yarışına girmek”; “üstün tutmak”; “bir şeyden arta kalan”; “fazilette, üstünlükte yüksek derece”; “hayrı çok, çok cömert” ve “en üstün, en faziletli” gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.

Kur’ân sözlüklerinde ise *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* “İslâm”; “nübüvvet”; “cennette rızık”; “dünyada rızık”; “verilen sadakanın yerini tutacak şey”; “minnet, lütuf”; “cennet”; “ticaret”; zenginlik”; “Kur’ân”; “bağış” ve “de-receler” gibi anlamlar ihtiva ettiği görülmektedir.

F-z-l (ف-ض-ل) kökünden *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* ve çeşitli türevlerinin Kur’ân’da “İslâm”; “nübüvvet”; “kitap”; “hidayet”; “tevfik”; “mu-vaffâkiyet”; “risâlet”; “Kur’ân”; “ilim”; “iman”; “Allah’ın Hz. Peygamber (s)’e bahşettiği bütün lütuflar”; “cennetteki rızık”; “rızık”; “cennetteki ikramlar”; “çok mükâfat”; “ilaveten yapılan ihsan”; “ihsan”; “cennet ve nimeti”; “sevap”; “dünyadaki rızık”; “ilim”; “nafile namaz”; “salih evlat”; “lütuf”; “nimet”; “münafıkların sözünden koruma”; “Rasûlullâh (s)”; “ulü’l-emr”; “Rasûlullâh (s)’ın gönderilmesi”; “Kur’ân’ın indirilmesi”; “cennet”; “hediye, bağış”; “infak edilen malın yerine daha fazlasını vermek”; “üstün kılmak, üstün saymak, üstünlüğüne hükmetmek” ve “üstünlük iddia etmek, üstünlük taslamak” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* ve diğer müştaklarının anlam örgüsünü dikkate aldığımızda Kur’ân’da söz konusu kelimelerle anlam ilişkisi bulunan

başka sözcüklerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Bakara 219 ve Â'râf 199. âyetlerde yer alan *el-afvu* (العَفْوُ) *mastarının* "malın fazlası, arta kalan", "arta kalan, fazla", "ihtiyaçtan arta kalan" şeklindeki anlamları ile genel lügatlerde "fazlalık, ziyade" (زِيَادَةٌ), "artmak, çoğalmak", "bir şeyden arta kalan" gibi anlamlar verilen *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* arasında bir anlamdaşlık ilişkisinden söz etmek mümkündür.

el-Afvu (العَفْوُ) *mastarının* belirtilen anlamları ile Yûnus 26 ve Hûd 52. âyetlerde geçen *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve onun fiil formunun "fazla", "eklemek, ilave etmek, artırmak, çoğaltmak" şeklindeki anlamları arasında da yakın anlamlılık ilişkisi olduğu dikkat çekmektedir. Aynı şekilde *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve onun fiil şeklinin işaret edilen anlamlarıyla *fazl* (فَضْلٌ) *mastarının* kaydedilen manaları arasında da aynı doğrultuda anlam ilişkisi olduğu söylenebilir.

Naks (نَقَصٌ) *mastarı* ve fiil formunun misal olarak takdim edilen Bakara 155 ve Kâf 4. âyetlerde zikredilen "azaltmak, eksiltmek" şeklindeki anlamı ile *el-afvu* (العَفْوُ), *ziyâde* (زِيَادَةٌ) ve *fazl* (فَضْلٌ) *mastarı* ve muhtelif türevlerinin mezkûr manalarını karşılaştırdığımızda ise aralarında zıt yönlü bir anlam ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Fazl (فَضْلٌ) *mastarı* ve türevlerinin genel lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'ân'da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur'ân'da yer aldığı görülmektedir. Genel lügatlerde belirtilmeyen bu anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, *fazl* (فَضْلٌ)'ın "fazlalık, ziyade, normalin üstündeki artış" diye tanımlanan lügatlerdeki asıl anlamından çıkarak Kur'ân'da anlam genişlemesine uğradığını ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan Kur'ân'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin yer aldığı bağlam da dâhil olmak üzere âyeti çevreleyen tüm unsurların dikkate alınması gerekmektedir.

dir.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbu'd-Dîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût-Lübân ts.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir vd., Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd 1409.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, Bayraklı Yay., 1. bs., İstanbul 2003.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1.bs., Beyrût-Lübân ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekir, *es-Sünenü's-suğrâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1422/2001.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı yay., 2. bs., İstanbul 1412/1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkî b. Mustafâ, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, yy., ts.
- Celâluddîn el-Mahallî, Muhammed b. Ahmed, Celâluddîn es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, 1. bs., Kâhire ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu'l-Gâfûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. bs., Beyrut 1404/1984.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs., Beyrût 1983.
- _____, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillâhi'l-azîz*, thk.: Arabî Abdu'l-Hamîd Alî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1992.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1.bs., Beyrût-Lübân 1413/1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire ts.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretu't-tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire ts.

- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî, *Îrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyel-kitâbi'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, thk.: Ahmed Abdul'alîm el-Berdûnî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlimü'l-Kütüb, 3. bs., Beyrût 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, yy., 1398/1978.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk.: Abdu'l-Hamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnân 1424/2003.
- Hârûn b. Mûsâ el-Kârî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Hâtîm Sâlih ez-Zâmin, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm Dâiretu'l-Âsâr ve't-Türâs, Bağdat 1409/1988.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût-Lübnân yy., 1399/1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahvîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tûnus 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdilhakk, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk.: Komisyon, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2. bs., Katar 1428/2007.
- İbn Cüreyc, Ebu'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz, *Tefsîru İbn Cüreyc*, nşr.: Alî Hasan Abdülganî, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî, 1. bs., Kâhire 1413/1992.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *Cemheretu'l-luga*, Remzî Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût-Lübnân 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, thk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu'l-Asriyye, Sayda ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Makâyîsu'l-luga*, thk.: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, yy., ts.
- İbn Kesîr, İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Türâs, 1. bs., Kâhire 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, thk.: thk.: Emîn Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 3. bs., Beyrût-Lübnân 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk.: Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî, Müessesetu'r-Risâle, 3. bs., Beyrût 1407/1987.
- _____, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1423/2002.

- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ts.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul ts.
- İzz b. Abdisselâm, İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşkî eş-Şâfiû, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût 1416/1996.
- Karâvî, Süleymân b. Sâlih, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. bs., Riyâd 1410/1990.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî: Mehâsinu't-te'vîl*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., yy., 1377/1957.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Umde fi garîbi'l-Kur'ân*, şrh.: Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût 1401/1981.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmû' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrut-Lübnân 1427/2006.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, thk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân ts.
- Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân-Beyrût 1424/2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmiu's-sahîh*, Kâhire 1407/1987.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1. bs., Mekke 1409/1998.
- Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk.: Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1. bs., Beyrût 1419/1998.
- Neysâbüri, Ebû Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'âni'l-azîm*, thk.: Fâtıma Yûsuf el-Hıyamî, Dâru's-Sakâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. bs., Dimeşk 1996.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir: Çok Anlamli Kavramlar, Kelimeler ve Edatlar*, Etüt Yay., Samsun 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahru'd-Dîn, *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî: et-Tefsîru'l-kebîr, mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Lübnan-Beyrût 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1422/2002.

- Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk.: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1.bs., Beyrût-Lübnân 1418/1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-ulûm*, thk.: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1413/1993.
- Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire 1424/2003.
- _____, *el-Itkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1429/2007.
- Süddî, Ebû Muhammed İsmâil b. Abdurrahmân el-Kebîr, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, nşr.: Muhammed Atâ Yûsuf, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. bs., yy., 1414/1993.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, *es-Sünen*, İstanbul 1412/1992.
- Tuncî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi tefsîri garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., yy., 1424/2003.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk.: Abdul'alîm et-Tahâvî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk.: Abdulcelîl Abduh Şilbî, Âlimu'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût 1408/1998.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-belâğa*, thk.: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut-Lübnân 1419/1998.
- _____, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Abîkân, 1. bs., Riyâd 1418/1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru't-Turâs, Kâhire ts.



KIRÂATLERİN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİNE
DAİR BİR İNCELEME:
NISÂ SÛRESİ'NİN 43. ÂYETİ ÖRNEĞİ*

YAŞAR AKASLAN**

A Study on the Effect of Quranic Recitations on the Jurisprudential
Provisions in the Context of Verse Nisâ: 43

Abstract: The Holy Qur'an is the first basic source of Islamic Law in inferencing judgment (istinbaat al-hukm). Because of Mutawatir Qur'anic Recitations meet the requirements of being Qur'an, they are evaluated as Qur'an. Therefore Qur'anic Recitations have a close relationship with Islamic law. Because of their different methodologies, the doctrinal sections put forward different judgments. One of them is the ablution that has a fundamental importance in Muslim's life. In this article, to show relationship between Qur'anic Recitation and Islamic Law, the assessments, which related with effects of touch in ablution, will be discussed.

* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan "Nisâ Sûresinin Kırâat-i Aşere Açısından Tahli-li" adlı Yüksek Lisans Tezinden (OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2013) istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD. [yasar.akaslan@omu.edu.tr]

Key Words: Qur'an, mutawatir recitation, recitation, narrative, fiqh (Islamic Law), ablution.



Öz: Kur'an-ı Kerim, İslam hukukunun hüküm istinbatında ilk başvuru kaynağıdır. Mütevâtir kırâatler de Kur'âniyet vasıflarını taşımaları itibariyle Kur'an olarak değerlendirilmektedir. Bu münasebetle kırâat ilmi ile İslam hukuku sıkı bir ilişki içerisinde. Metodolojilerinin farklılıklarından dolayı, fıkıh mezhepleri, bazı meselelerde birbirlerinden farklı hükümler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden biri de Müslümanın ibadet hayatında önemli yer tutan abdest meselesine ilişkindir. Bu makalede kırâat-fıkıh ilişkisini göstermesi bakımından, dokunmanın abdeste etkisi üzerinde yapılan değerlendirmeler ele alınmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, mütevâtir, kırâat, rivâyet, fıkıh, abdest.



Giriş

Kur'an-ı Kerim ortak metne sahip ise de bazı kelimelerin tilâveti ve telâfuzunda farklılıklar söz konusudur. Arap dilinin edebî zenginliği ve lehçe farklılıkları gibi unsurlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bizzat ifadeleri ve onayıyla Kur'an'ın farklı okunmasına kapı aralamıştır. Yazılması, hareketlenmesi ve noktalananmasını da ihtiva eden tarihsel süreci içerisinde, nüzül dili olan Arapçadaki gelişmeler ve Kur'an'ı daha iyi anlama çabalarına matuf çalışmalar bir kırâat birikimi oluşturmuştur. Söz konusu birikim daha ziyade Kur'an ile doğrudan ilişkili ilimler açısından önem arz etmektedir.

Hem lafzı hem de manası itibariyle mucize kelâm olan Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada önemli rol oynayan kırâatler, Ulûmü'l-Kur'an'ın vazgeçilmez bir disiplindir. Zira Müslüman'ın hayata bakışının referans metni olan Kur'an'ın anlaşılması ve algılanmasına hizmet eden bu ilim sayesinde değişik manalar elde etme imkânı doğmuş, bazı kapalı ifadeler kırâatler aracılığıyla açıklığa kavuşmuştur.

İslâmî ilimlerin birçok dalına etki eden kırâat ihtilafları, başta Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasına hizmet eden tefsir ilmi olmak üzere, ahkâm boyutu olan hukûkî âyetlerin anlaşılmasına katkıda bulunan fıkıh ilmi ve inanca yönelik farklı bir bakış açısı geliştiren kelâm ilmi -az da olsa- ile yakın bir ilişki içindedir.

2. Kırâatlerin Fıkıh İlmine Etkisi

“Allah (c.c.) tarafından, Hz. Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) muciz olarak indirilen, tevâtüren nakledilen ve tilâvetiyle ibadet edilen Allah'ın (c.c.) kelâmı”¹ şeklinde tanımlanan Kur'ân, İslâm hukukunun temel kaynağı ve hüküm çıkarmada şer'î delillerin birincisidir. Bu itibarla kırâatler, İslâm hukukunun hüküm istinbatında yararlandığı kaynakların ilk sıralarında yer almaktadır.

Kırâat, Kur'an kelimelerinin okuyuş şekillerini ve ravilerine nisbet etmek² etmek sûretiyle bu kelimelerin okuyuş farklılıklarını konu edinen bir ilimdir.³ Başta tefsir olmak üzere fıkıh ve kelâm gibi kaynağı Kur'ân olan ilimlerle uğraşanlar, branşlarının gerektirdiği nisbette ve ele alacakları konuları itibariyle kırâat ilmiyle ilgilenmek durumundadırlar. Bu ilgi her alan için aynı seviyede ve yoğunlukta olmamakla birlikte her branş

¹ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, “*Menâhilu'l-irfân fi Ullûmi'l-Kur'ân*” Mısır; ts., I, 19; Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981, s. 6; Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, Ensar, İstanbul, 2010, s. 93.

² Buradaki *nisbet* ifadesinin kullanımı, o kırâati en çok okuyan, okutan ve zapteden kimseler olması itibariyledir. Adı geçen kimselerin kendi icadı veya icihadı olarak düşünülmemelidir. Ayrıca, bir kırâatin bir imama nisbeti ile bir sahâbî kanalıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaştırılması, ilmin bir hocaya nisbeti kabilinden olup başkaları tarafından bilinmediği, nakledilmediği ve okutulmadığı anlamında değildir. Bk: Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar, İstanbul, 2005, s. 211-212.

³ İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-tâlibîn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, 1980, s. 3; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbaate Aşer, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1987, I, 67; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-kırâati'l-aşr ve Tevcihihâ min tarîk-i Tayyibeti'n-Neşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1997, s. 6. Ayrıca bk: İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 73.

için geçerlidir. Örneğin, söz konusu ihtilafların tefsir ile münasebetine Kur'ân'da birçok âyet örneği verilebilirken, kelâm ile ilişkisine dair zikredilebilecek örnek sayısı yok denecek kadar azdır. Kur'ân'ın ahkâm boyutunu ilgilendiren kırâat farklılıkları da kırâat-fıkıh münasebetini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. İslâm fıkıh mezheplerinin ittifakla Kur'ân olarak kabul ettiği⁴ mütevâtir kırâatler,⁵ İslâm hukukunun hüküm istinbatında en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Böylece fıkıh mezhepleri, kırâatlerin söz konusu lafızlara yüklediği anlamla değişik bir bakış açısı kazanmış; böylelikle birçok meselede, herhangi bir kırâat imamının okuyuşundan hareketle diğerlerinde olmayan alternatif bir mana ve hüküm çıkarılmıştır. Nitekim bu konuda Ebu'd-Derdâ'nın (ö.32/652): "*Sen Kur'ân'ın vecihlerini tam olarak öğreninceye kadar onu tam olarak anlayamazsın*" dediği rivâyet edilmiştir.⁶

Bu konu üzerinde titizlikle duran âlimlerin eserlerinde, söz konusu farklar için müstakil başlıklar veya bölümler ayırdıklarını görmekteyiz.

⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Notlar ekleyerek trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV, Ankara, 2006, s. 54; Mehmet Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Erzurum, 1999, s. 86; Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar, İstanbul, 2013, s. 39.

⁵ *Mütevâtir kırâat*, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın diğer bir kalabalıktan naklettikleri ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan kırâatlerdir. Bunlara inanmak vaciptir ve inkârı da caiz değildir. İbnü'l-Cezerî ve çoğunluğa göre kırâat-i seb'a ve buna ilave edilen Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefî'l-Âşir kırâatleri de mütevâtir kısmına girmektedir. Kırâatlerin bu türü, en sağlam ve en üstün olanıdır. (İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin*, s. 15-16; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, İFAV, İstanbul, 1995, s. 265; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr, Ankara, 2005, s. 54-55. Ayrıca bk: Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, s. 210-212) Kaynaklarımızda Kur'âniyyet vasfını haiz kırâatler için şu üç kriter zikredilmektedir: Kırâat, sahîh ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşmalıdır, hattı (yazısı) Hz. Osmân'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan birine muvafakat etmelidir ve gramer bakımından Arap diline uygun olmalıdır. İbnü'l-Cezerî Muhamed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr* (tahk.: Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 9; İbn Zencele Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât* (tahk.: Saîd el-Afgânî), er-Risâle, Beyrut, 1997, s. 11-12; Dimyâfî, *İthâf*, I, 70. Ayrıca bk: Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 253; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, s. 207; Abdurrahman Candan, *Fukahâ'nın Kurân Tasavvuru*, Denge, İstanbul, 2012, s. 196.)

⁶ İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdillâh el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, II, 357; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 236.

Böylece yorumu etkileyen okuyuşları bir araya getirerek bu okuyuşların manaya etkisine dikkat çekmişlerdir. Kırâat ilminin ihmali halinde ise, Kur'ân'ın mütevâtir kırâatlerinden bir kısmının kaybolması ihtimali doğabileceğinden, bu kırâatlere dayanan bazı fikhî hükümlerin ve manaların da dayanakları bilinemeyecektir. Böyle olumsuz bir sonucu önlemeye matuf olarak, bu ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesi farz-ı kifâye olarak değerlendirilmektedir.⁷

Sahîh kırâat ölçülerini taşıyan mütevâtir kırâatler, hukuk kaynağı olarak kabul edilirken, bunun dışında kalan söz konusu kriterleri taşımayan, dolayısıyla mütevâtir derecesine ulaşamayan -Kur'ân tarifine de uymayan- rivâyetler ise Kur'ân olarak değerlendirilmemekte ve bunların namazlarda tilâveti de câiz görülmemektedir. Ancak bunlar, mezheb ekolleri tarafından *haber-i vâhid*⁸ olması gibi açılardan şer'î delil olarak kullanılmaktadır.⁹ Bu tür kırâatler, âhâd hadîsin sıhhat şartlarını taşıyorsa hadîs sayılıp bundan hüküm çıkarılmış, zaman zaman da çıkarılan hükümleri desteklemek için kullanılmıştır.¹⁰

⁷ Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî, *Tertîbu'l-ulûm* (dirâse ve tahk.: Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988, s. 102; Abdülfettâh Kâdi, *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtira*, Dâru'l-Beyrûtî, Dımaşk, 2007, s. 10; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 236; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, s. 196.

⁸ *Haber-i vâhid*, ıstılahta bir kişinin rivâyet ettiği hadîs demektir. Hadîs ıstılahı olarak mütevâtir olmayan haber anlamına da gelmektedir. Böyle olunca, iki tarikten de gelse üç tarikten de gelse rivâyete haber-i vâhid denilmektedir. Bk: İbrahim Canan, *Hadîs Usûlü ve Tarihi*, Akçağ, Ankara, 1998, s. 526; Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, AÜİF, Ankara, 1980, s. 22.

⁹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 94; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 55. Ayrıca bk: Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 86, 92; Muharrem Önder, "Şâz Kırâatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, 2009, ss. 163-194.

¹⁰ Serahsî (ö.483/1090) bu konuda şöyle demektedir: "Biz o ilavenin Kur'ân sayılmasını İbn Mes'ûd'un kırâati ile kabul etmedik. Ancak bu kırâati Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet ettiği bir haber derecesinde kabul etmekteyiz. Çünkü biz onun sadece Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitme yoluyla kırâat edildiğini bildiğimiz için de kabul ettik. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen bir haberin ise kaynak olarak kabul edilmesi gerekmektedir ki, makbul olan budur." Serahsî Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed,

Burada belirleyici faktör, bu ekollerin kendi usûl ve prensiplerinden müteşekkil metodolojileridir. Örneğin, Hanefî ve Hanbelî mezhebi, Şâfiî ve Mâlikîlere nazaran hüküm çıkarmada (metodolojileri gereği) kırâatleri daha fazla kullanmakta; âhâd ve müdrec kırâatleri de ibadet ve muame-lâta dair konularda kaynak olarak değerlendirmektedir.¹¹ Mâide sûresi-nin 89. âyeti üzerine yapılan yorumlar bu durumu destekleyen önemli delillerden biridir. Âyette yer alan *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* ifadesi, İbn Abbâs (ö.68/687) ve İbn Mes'ûd'un (ö.32/652) rivâyetlerine göre *مُتَتَابِعَاتٍ* (peşpeşe) ilavesiyle nakledilmiştir.¹² Bu kırâati dikkate alan Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, yemin keffâreti olan üç günlük orucun söz konusu kırâate istinâden peş-peşe tutulması gerektiğini ileri sürerken,¹³ Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri ister peşpeşe isterse ayrı ayrı günlerde üç gün tutabileceğini ifade etmekte-dir.¹⁴

210

OMÜİFD

Biz burada mütevâtir kırâatlerin fıkıh ilmiyle olan münasebetini gös-termesi bakımından ve İslâm hukukçularının söz konusu farklılıklardan hareketle ahkâma dair konularda nasıl değişik hükümler çıkardıklarını Nisâ sûresinin 43. âyeti özelinde ele alacağız.

Kitâbü'l-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 281. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk: Önder, "Şâz Kırâatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", ss. 163-194.

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, Sıtkı Güllü (Haz.), İstanbul: Eser Neşriyat, 1997, III, 242; Önder, "Şâz Kırâatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", ss. 163-194.

¹² Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr fi Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts., VIII, 238; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985, VII, 14.

¹³ Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, II, 647-648; Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 144; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1984, VI, 415; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî, *el-Muğnî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972, XI, 273; Kemalüddîn İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdulvâhid, *Şerhu fethi'l-kadir*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., V, 81; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VII, 14.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., II, 654; Fahrüddîn Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1981, XII, 82; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, Mısır, 1966, VI, 283.

İncelemeye çalıştığımız âyet, içkili olarak namaza yaklaşılmaması gerektiğinden bahsetmekle birlikte,¹⁵ aynı zamanda suyun bulunmadığı ya da kullanılmadığı yahut da bir özür sebebiyle kullanılmaması gereken durumlarda abdest ve gusül yerine geçen teyemmüme de işaret etmektedir. Biz burada kırâat farklılığının da sebep olduğu hükme kısaca değinmek suretiyle konuyu açıklamaya çalışacağız. Fıkıhtaki lemsü'n-nisâ (kadına dokunma) meselesi bu çalışmanın hacmini aşacağından o konuyu detaylandırmayacağız.

Abdestli olmak, namaz ve tavaf gibi ibadetlerin yapılabilmesi için şarttır. Âyette abdesti bozan bazı durumlara değinilmiştir. Hades denen bu haller *hakikî* ve *hükmi* olmak üzere iki çeşittir.¹⁶ *Hakikî hades*, ön ya da arka boşaltım organlarından çıkan maddelerle, kanama ve salgılarla ger-

¹⁵ Âyetin nüzül sebebi hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: İçkinin henüz kesin olarak yasaklanmadığı dönemde bazı mü'minler içki içmeye devam ediyorlar; namaz vakti geldiğinde ise namazlarını kılıyorlardı. Sarhoşluk ya da cünüplük halinde namaz kılmaması ile ilgili olan bu ayetin iniş sebebi Hz. Ali'den (ö.40/661), şöyle rivâyet edilmiştir. "Abdurrahman bin Aof bizi davet etti, bizim için yemek hazırladı ve bize içki içirdi. Şarap bizi sarhoş etti. Bu sırada namaz vakti girdi. Beni namazda imâmet için öne geçirdiler. Ben de namazda Kâfirûn süresinin 1-2. âyetlerini, anlamı bozulacak şekilde, "Ey kâfirler sizin ibadet ettiklerinize biz ibadet ederiz" mânâsında okudum". (Ebû Dâvûd "Eşribe" 1; Tirmizî "Tefsîr", 5; Âyetin nüzül sebebiyle ilgili detaylı bilgi için bk: Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 111; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 200; İbn Kesîr, *Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Aşûr-Abdulazîz Guneym) Kahraman, İstanbul, 1985, II, 271-272; Celâleddîn Suyûtî, *Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr, ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Merkezû Hicr li'l-Buhûs ve'd-dirasâti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye, Kahire, 2003, IV, 448-449; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, VII, 45-48; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs tertîbü's-süveri hasebe'n-nüzûl*, Dârü'l Garbi'l-İslâmî, Tunus, 2008, VIII, 123-124; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 2009, III, 84; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul, 1989, II, 286-287; Zeki Duman, *Beyânü'l-hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr, Ankara, 2006, III, 241). İçki yasağının ikinci aşaması olarak da kabul edilen bu âyetin inişinden sonra namaz için kâmet getirildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir münâdisi "Dikkatli olun! Sarhoş olan, namaza yaklaşmasın." diyerek uyarıda bulunurdu. (Ebû Dâvûd "Eşribe" 1; Nesai, "Eşribe" 1; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 271.) Son olarak el-Mâide 5/90 ile de içki yasağı kesinleşmiştir.

¹⁶ Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 24.

çekleşirken,¹⁷ *hükmî hades* hakîkî hadesten farklı olarak bazı durumların abdesti bozucu kabul edilmesi varsayımına dayanan¹⁸ kadına dokunma,¹⁹ cinsel organa dokunma,²⁰ aklî dengenin bozulması²¹ ve uyumak²² gibi durumlardır.

Hükmî hades olarak değerlendirilen kadına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı konusunda İslâm hukukçularının farklı değerlendirmeleri söz konusudur. Bu durumun başlıca sebebi ise, âyetteki kırâat farklılığıdır.

3. Nisâ 4/43 Âyetinde Yer Alan Kırâat Farklılıkları

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

212 "… Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız yahut sizden
OMÜİFD biriniz ayakyolundan gelirse yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır."²³

Âyette ihtilâfa konu olan lafız hakkında kırâat imamlarının okuyuşları şu şekildedir:

¹⁷ Ön ya da arka boşaltım organlarından çıkan maddeler, idrar, mezi, vedi, meni, hâdî, dışkı ve yellenmedir. Ayrıca bu organlardan çıkan maddeler dışında kanama ve salgıların abdesti bozup bozmayacağı konusunda farklı görüşler de mevcuttur. Bk: Kâsânî, *Bedâiü's-senâî'*, I, 24-25; Merğînânî, Ebû Bekir b. Abdülcelil, *el-Hidâye*, Kahraman, İstanbul, 1986, I, 14-15; Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'*, Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, Kâhire, 1987, I, 79-80.

¹⁸ Vecdi Akyüz, *Mukâyeseli İbadetler İlmihali*, Yeni Şafak, İstanbul, 1995, I, 253.

¹⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dârü'ş-Şüab, Beyrut, 1968, I, 15; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 220; Kâsânî, *Bedâiü's-senâî'*, I, 29-30; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 37-38; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, I, 81-84; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1989, I, 274.

²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 19; Kâsânî, *Bedâiü's-senâî'*, I, 30; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 39.

²¹ Kâsânî, *Bedâiü's-senâî'*, I, 30; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 220; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, I, 80.

²² İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadir*, I, 48-49; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 15; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 271-273.

²³ en-Nisâ 4/43.

Altı çizili لَامَسْتُمْ fiilini, kırâat imamlarından Hamza (ö.156/772), Kisâî (ö.189/805) ve Halefû'l-Âşîr (ö.229/844) sülâsî olarak (elifsiz) لَامَسْتُمْ şeklinde; Nâfi' (ö.169/785), İbn Kesîr (ö.120/737), Ebû Amr (ö.154/771), İbn Âmir (ö.118/736), Âsım (ö.128/745), Ebû Ca'fer (ö.130/748) ve Ya'kûb (ö.205/821) ise rubâî kalıpla müfâ'ale bâbından olmak üzere metindeki gibi لَامَسْتُمْ şeklinde okumuşlardır.²⁴

4. Nisâ 4/43 Âyetinde Yer Alan Kırâat Farklılıklarının Ahkâma Etkisi

Abdesti veya zaman zaman abdestin ve guslün yerine geçen teyemmümü²⁵ gerekli kılan haller arasında zikredilen لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ “kadınlara dokunduğunuzda” ifadesindeki üst derinin dışıyla algılamak, dokunmak²⁶ gibi anlamlara gelen لَمَسَ fiilinin yapısı ve yorumlanmasına bağlı olarak, farklı bazı tercihlerde bulunulmuştur. Hem “elle dokunma” hem de “cinsel ilişki” anlamlarına delâlet etme ihtimali bulunan bu lafız, manası açık olmaması bakımından müteşâbih sayılmaktadır. Bu yüzden kelimenin anlamlandırılmasında üç farklı görüşleri sürülmüştür.

A) لَامَسْتُمْ Kırâati Dikkate Alınarak Salt Dokunma Üzerine Yapılan Değerlendirmeler

Değişikliğe konu olan لَمَسَ elle dokunmak²⁷ lafzını لَامَسْتُمْ şeklinde okuyanlara göre fiil, vücudun bir kısmı bir kısmına dokunmak; elin vücuda dokunması

²⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hiccihâ* (tahk.: Muhyiddîn Ramazan), Dımaşk, 1974, I, 391; Ebû Amr Dâni, Osman b. Saîd, *Et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'* (tahk.: Otto Pretzl), İstanbul, 1930, s. 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 250; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâât*, s. 204-205; Dimyâtî, *İthâf*, I, 513; Muhaysin, *el-Mühhezzeb*, I, 160.

²⁵ *Teyemmüm*: Temiz toprağı suya bedel olarak temizlik maksadıyla özel şartlarla, özel organlarda (yüz ve ellerde) kullanmak demektir. Akyüz, *Mukâyeseli İbadetler İlmihali*, I, 304. Abdesti bozan şeyler aynı zamanda teyemmümü de bozmaktadır. Detaylı bilgi için bk: Akyüz, *Mukâyeseli İbadetler İlmihali*, I, 328.

²⁶ Râgıb İsfehâni, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân* (tahk.: Nedim Mar'aşlı), Dârü'l-Fıkr, Beyrut, ts., s. 475.

²⁷ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisâniü'l-Arab*, (tahk.: Abdullah Ali Kebîr-M. Ahmed Haseballah-H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire, ts., V, 4072.

anlamında olup yapısı gereği tek kişide cereyan etmektedir ve erkeğin tek başına dokunması demektir.²⁸ Söz konusu fiil kadına izâfe edildiğinde ise kinâye²⁹ yoluyla yalnızca cimâ' anlamına gelmektedir.³⁰ Nitekim Araplar zinâ etmeyi iş edinen kadın için *“O, kendine dokunanın elini geri çevirmez”* deyimini kullanmaktadırlar.³¹

kırâatine göre mana *“yahut el ile kadına dokunursanız...”* şeklindedir. İbn Mes'ûd (ö.32/652), İbn Ömer (ö.73/692), Şa'bî (ö.103/712), Zührî (ö.124/742), Rebîa (ö.136/753) ve İmam Şâfiî (ö.204/820) bu görüştedirler. Onlara göre dokunmaktan maksat, erkeğin, kadının vücuduna eli veya herhangi bir azası ile dokunmasıdır.³² Cinsi münasebette bulunmak değildir. Dolayısıyla kadının vücudundan herhangi bir yere eliyle dokunan veya onu öpen erkeğin abdesti bozulur, su yoksa teyemmüm etmesi gerekir.³³

214

OMÜİFD

Şâfiîler, bu kırâati esas olarak dokunmanın abdesti bozacağını ileri sürerken, söz konusu lafzın hakîkî manasının *el ile dokunmak* olduğunu, mecâzen cinsel ilişki olabileceğini belirtmişlerdir. Kelamda da aslanan hakîkî manaya hamletmektir.³⁴ Râzî'ye göre *“lemese”* kırâati, müfâ'ale

²⁸ Mekki, *el-Keşf*, I, 391; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 223; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâat*, s. 205.

²⁹ Sözlükte *bir şeyi bir şeyle örtmek* anlamına gelen *kinâye* kelimesi edebî sanat olarak *örtülü anlatım* demektir. Beyan âlimlerine göre bu kavram, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lazımlı mananın anlatıldığı kelime veya terkiptir. Bu sanat ile anlatılmak istenen şey daha etkili, çarpıcı ve vurgulu bir biçimde ifade edilebilir. Detaylı bilgi için bk: İsmail Durmuş, *“Kinâye”, DİA*, Ankara: TDV, 2002, XXVI; Mustafa Öztürk, *“Kur'ân Dilinde Örtük Anlatım: Kinâye ve Ta'riz”*, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.3, 2003/2, ss. 213-234.

³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 5.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 4072.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 115; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224; Ayrıca bk: Osman Şahin, *Kur'ân-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), OMÜSBE, Samsun, 1996, s. 57.

³³ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Mümîn*, III, 94.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 116; Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr., Abbas Ahmed el-Bâz), Beyrut, 1983, II, 464; Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâ'i 'ü'l-Beyân fi tefsîri âyâtü'l-ahkâm*, Dersaadet, İstanbul, ts., I, 458; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 205.

kalıbından “*lâmese*” şeklinde dahi okunsa, kelimenin cinsel ilişkiye yorumlanması yine mecâzendir.³⁵ Ayrıca bir lafzın hakikî ya da mecâzî manalarından hangisinin kastedildiğine dair bir karine yoksa lafzın hakikî manası dikkate alınır.³⁶ Râzî lafzın hakikî manasına hamledilmesine bir sebebin de söz konusu iki mütevâtir kırâatten anlaşılın iki mana arasında muhtemel çelişkiye meydan vermemek olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Şâfiîler, İbn Ömer’den gelen “*Kişinin karısını öpmesi ve eliyle ona dokunması mülâmese sayılır ve bundan dolayı abdest alması gerekir.*”³⁸ rivâyetini bu konuda delil göstermektedirler.³⁹ Bu rivâyetle birlikte İbn Ömer’in karısını öptükten sonra abdest alması ve “*öpmek mülâmesedendir*” demesi,⁴⁰ lafızdan hakikî manayı anladıklarını göstermektedir. Ayrıca İbn Mes’ud’un “*Erkeğin karısını öpmesi abdesti bozar*”⁴¹ ve “*Lems, cinsel ilişki dışındaki şeylerdir. Bunlardan biri de öpmedir ki bundan dolayı abdest almak gerekir*”⁴² ifadeleri de bu durumu desteklemektedir. Bu durumda Şâfiîlere göre erkeğin ya da kadının elleri veya diğer organlarının birbirlerine dokunması abdesti bozmaktadır.⁴³

Şâfiîler *lems* fiilinin hakikat anlamında olduğunu delillendirmek için *gâit* kavramı üzerinden mantikî bir çıkarımda bulunmuşlardır. Şöyle ki tuvalete çıkma anlamında yaygın bir kullanım olan *gâit* kelimesi abdestin sebebidir ve tiksiniilen fazlalıktan kinâyeye kılınmıştır. *Cimâ’* da aynı şekilde açıkça söylenilmesi müstehcen karşılanabileceğinden aslî lafızdan kinâyeye

³⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, X, 116.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 34; Sâbûnî, *Revâ'i'ü'l-Beyân*, I, 459; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen, İstanbul, 1967, I, 83.

³⁷ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, X, 116.

³⁸ Mâlik, “*Tahâret*” 64. Ayrıca bk: Şâfiî, *el-Ümm*, I, 15; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 276; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, 457; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 71; Emine Esin Göç, “*Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar*” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, ss. 73-90.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 15; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 464.

⁴⁰ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, 457.

⁴¹ Mâlik, “*Tahâret*” 65; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 22; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 276.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, I, 15; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 69; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, 457.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94.

kılınan ve guslün sebebi olan meşhur bir söyleyiştir. Allah (c.c.) burada aslî lafızla cünüplüğün sebebini değil, cünüplükten kinâye olduğu çok fazla bilinmeyen *mülâmese* tabirini zikretmiştir. Eğer Cenâb-ı Hakk'ın muradı kinâye olsaydı, *lems* kelimesinin yerine örfe daha yaygın ve bu manada kullanılan *cimâ'* lafzını kullanacağını ifade etmişlerdir.⁴⁴

İmam Şâfî, görüşünü abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresinin 6. âyetinde de yer alan konumuzla ilgili benzer ifadeyi de dikkate alarak desteklemektedir. Şöyle ki, bu âyette önce abdestin şartlarından bahsedilmiş ve "Eğer cünüp olduyunuz gusledin." denilmiştir. Ona göre ardından gelen abdesti bozan *ayakyolundan (tuvaletten) gelme* eylemiyle birlikte zikredilen kadınlara dokunma da abdest gerektiren bir durum olmalıdır. Bu da *cimâ'* dışında bir dokunmadır ve aynı hükme tâbidir. Zira "Eğer cünüp olduyunuz gusledin." ifadesinden sonra guslü değil, abdesti gerektiren bir durumdan bahsedilmiştir. Hal böyle olunca ikinci kez gusül almayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir⁴⁵ ve dokunma neticesinde abdest almak gerekecektir.

Mücerred dokunmanın abdesti bozduğuna dair bir başka delil ise, (yabancı bir) kadına dokunan ancak *cimâ'* etmeyen bir kişinin Hz. Pey-

⁴⁴ Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 465; Necdet Çağır, *Din Dili ve Mecaz*, İz, İstanbul, 2008, s. 149. Âyette küçük hadese (abdestsizlik) karşılık gelen *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ* "sizden biriniz ayakyolundan (tuvaletten) gelirse..." ifadesinde *الغائط* (ayakyolu) tabiri yer almaktadır. Bu kelime lügatte, *örten ve gizleyen çukur* anlamına gelmektedir. Kişi tuvalet ihtiyacını gidermek amacıyla, kendini insanlardan gizleyen bir çukura veya siper olacak bir şeyin arkasına gittiği için tuvalet/helaya bu isim verilmiştir. Tuvaletten çıkmaktan kinâye olan bu kavram söz konusu mekânda yapılan abdest bozma eyleminin açıkça ifadesi, hoş olmayacak bir sahne oluşturacağından dolayı, eylem yerine mekân zikredilerek dolaylı ve nazik bir anlatım kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3316-3317. Ayrıca bk: İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib, *Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 58; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 220; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 274; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 62; Elmahlî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraevyn, İstanbul, 1993, II, 564; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 84; Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri*, II, 291.

⁴⁵ Şâfî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmü'l-Kur'an* (tahk.: Abdülganî Abdülhâlık), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, I, 46. Ayrıca bk: Ünal, *Kur'an'm Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 280.

gamber'e (s.a.s.) gelerek durum hakkında hükmü sormasına karşılık şu cevabı almasıdır: *"Güzelce abdest al ve namaz kıl"*⁴⁶ Ayrıca İmâm Şâfiî dokunmanın ten teması anlamında olduğuna dair Arap şiirinden verdiği şu örnekle görüşünü desteklemeye çalışmaktadır:

"...فَأَلْمَسْتُ كَتْفِي كَتْفَهُ أَطْلُبُ الْعَيْ..." *"Zenginlik ümidiyle elimi eline dokundurdum..."*⁴⁷

Bu noktada, dokunmanın bütün kadınları içerip içermemesi hususunda Şafiîler arasında açığa çıkan ihtilafa da işaret etmekte fayda vardır. İbn Atıyye'ye (ö.541/1146) göre, İmam Şâfiî, âyette yer alan *الْبِئْسَاءُ* lafzının manasını, bütün kadınları da içine alacak şekilde genelleyerek kişinin annesine ve kızına eliyle dokunması halinde bile abdestinin bozulacağına hükmetmiştir.⁴⁸ Onun zayıf olan bu görüşünün yanında, daha yaygın olan icthadına göre, yabancı bir kadının herhangi bir yerine dokunmak mutlak manada abdesti bozmaktadır. Ancak anne, kız kardeş, hala, teyze gibi nikâhı ebedî olarak haram olan kimselere dokunmak abdesti bozmamaktadır.⁴⁹ Görüldüğü üzere, Şâfiîler abdesti bozan dokunma konusundaki sınırlarını oldukça geniş tutmuşlardır.⁵⁰ Sonuç olarak onlar, erkeğin nâmahremi olan bir kadınla, herhangi bir bedenî temasının söz konusu olması halinde, abdestinin bozulduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla diğer mezheplerin ölçü kabul ettikleri şehvet unsurunu dikkate almamaktadırlar.

⁴⁶ Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbû'r-Râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts., I, 70; Şahin, *Müşkil*, s. 61.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 16; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 46.

⁴⁸ İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, II, 59; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 228.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 228.

⁵⁰ Detaylı bilgi için bk: Göç, *"Lemsü'n-nisâ"nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar*, s. 79.

cimâ' ile ilgili mezkûr lafızları açıkça söylemek müstehcen olacağı için daha nazik ve nezih bir yol olan kinâyeli söyleyiş tercih edilmiştir.⁵⁸

Cessâs'a (ö.370/980) göre, dil mantığı gereği, lafzın cimâyı karşılayan tek bir anlamı olduğu için âyetin manası kesin ve açıktır. Bu bakımdan "lâmese" ifadesi, muhkem sayılmaktadır. Dolayısıyla bu kırâatte, cinsel ilişkide bulunma anlamı kesindir. Buna göre âyetin manası "...yahut kadınlarmızla cinsel ilişkiye girip de su bulamadıysanız..." şeklindedir. Nitekim Hz. Ali (ö.40/661), İbn Abbâs (ö.68/687), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö.42/662-63), Übeyy b. Ka'b (ö.33/654), Evza'î (ö.157/774), İmam Züfer (ö.158/774) ve Ebû Hanife bu görüştedir. Hanefî mezhebi bu kırâati delil göstererek erkeğin ya da kadının sırf birbirlerine dokunmalarının abdesti bozmaya-çağını ileri sürmektedirler.⁵⁹

Taberî (ö.310/922), konumuzla alakalı Said b. Cübeyr'den (ö.94/713) rivâyet edilen şu olayı nakletmektedir: Said b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebah ve Ubeyd b. Umeyr bu âyette yer alan *mülâmese'*den neyin kastedildiği hususunda farklı iki görüşü tartışmışlar, Said ve Atâ, buradaki dokunmadan kastın, kadınlara cinsi münasebete varmayacak derecede temas olduğunu; Ubeyd ise cinsi münasebette bulunmak olduğunu söylemiştir. Konu tartışılırken İbn Abbas gelmiş ve tartışma konusunu ona sormuşlar, o da şu cevabı vermiştir: "Arap olmayan iki kişi hata etmiş, Arap olan ise isabet etmiştir. Buradaki dokunmaktan maksat, cinsi münasebette bulunmaktır. Allah (c.c.) kinâyeye yapmıştır."⁶⁰ Yine başka bir rivâyette İbn

⁵⁸ Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 464; Sâbûnî, *Revâ'i 'ü'l-Beyân*, I, 458; Öztürk, "Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinâyeye ve Ta'riz", ss. 213-234. Kur'an-ı Kerim'de sıkça örneğini gördüğümüz bu tür kullanımların hakikat anlamını kullanmaktan daha belîğ ve daha güzel olduğu ifade edilmiştir. Bk: Öztürk, *Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinâyeye ve Ta'riz*, ss. 213-234.

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 3.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 64-65; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 458.

Abbâs *lems*, *mess* ve *mübâşere*'nin cinsel ilişki olduğunu, Allah'ın (c.c.) dilediğini, dilediği şey için kinâyeye kıldığını ifade etmektedir.⁶¹

İbn Abbâs'a göre *lems*, *mess* ve *mübâşere* kavramları Kur'ân'da "cinsel ilişki" anlamında kullanılmıştır. Nitekim aşağıdaki âyetlerde bu durum açıkça görülecektir:

... لَاجْتِنَاحِ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ...
"Nikahtan sonra henüz onlara **dokunmadan** kadınları boşarsanız..."⁶²

... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...
"Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğimiz kadınlara, **dokunmadan** onları boşarsanız..."⁶³

... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...
"Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz onlara **dokunmadan** onları boşarsanız..."⁶⁴

... وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا...
"Kadımlarından zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşlerine **dokunmadan** önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir..."⁶⁵

... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا...
"Kim azâd edecek köle bulamazsa, eşiyile **cinsel münasebetten** önce iki ay ardarda oruç tutsun..."⁶⁶

... فَالآنَ يَا أَيُّهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...
"Artık (Ramazan gecelerinde) onlara **yaklaşın** ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin..."⁶⁷

Hız. İsa'nın mucize doğumundan bahsedilirken, annesi Hz. Meryem için kullanılan cinsel ilişki anlamındaki *dokunma* fiilinin kullanılması⁶⁸

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 65; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 68; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 276; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 458; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 84.

⁶² el-Bakara 2/236.

⁶³ el-Bakara 2/237.

⁶⁴ el-Ahzâb 33/49.

⁶⁵ el-Mücâdele 58/3.

⁶⁶ el-Mücâdele 58/4.

⁶⁷ el-Bakara 2/187.

Ele aldığımız âyette ve abdest âyetinde⁶⁹ yer alan sözdizimindeki sıralamaya dayanarak bu görüşü destekleyecek bir başka delil de şöyledir: Hadesin (hükmen abdestsizlik halinin) *büyük* ve *küçük* olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Mülâmesenin, *tuvaletten gelme'*ye yakınlığından dolayı, küçük hadesten ziyade büyük hadese delalet ettiğine hükmetmek daha uygun görünmektedir. Zira mülâmeseden maksat elle dokunma olsaydı, cünüp olan kimsenin gusledecek suyu bulamaması halinde ne yapacağını bu âyetten öğrenemezdik. Burada guslü gerektiren hades halinin, suyun yokluğu durumundaki hükmü açıklanmaktadır. Kadınlara dokunma kısmını guslü gerektiren cünüplük haline hamlederek değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu sebeple âyetin, abdest ve gusül olmak üzere iki faydaya hamledilmesi, tek faydaya hasredilmesinden evladır.⁷⁰

222
OMÜİFD

Ayrıca âyette *ayakyolundan gelmişseniz* (abdestinizi bozmuşsanız) cümlesiyle abdestin sebebi olan küçük hadesten bahsedildikten hemen sonra *لَا تَمَسُّنَّ الْمَيْمَنَةَ* "kadınlara dokunursanız..." ifadesiyle konuya devam edilmiştir. Buradaki dokunmanın el ile dokunmaya hamledilmesi aynı şeyin tekrarlanması anlamına da gelecektir.⁷¹ Söz konusu dokunma ifadesi küçük hades manasına alınır, âyette geçen *بِوَالِحِيَّ* büyük hades (cünüplük hali) durumunda temizlenmenin sebebi zikredilmemiş olacağından ikinci ifadeyi, büyük hadese yani cünüplük haline/cinsel ilişkiye hamletmek gerekmektedir.⁷²

Ebû Hanife'ye göre buradaki *mülâmese* (dokunma) cimâ' anlamında olup, el ile dokunmadan bahsedilmemiştir ve el ile dokunmak akıntı olmadıkça abdesti bozmaz. Hatta Ebû Hanife kişinin şehvî arzularla eşini

⁶⁹ el-Mâide 5/6.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 7; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94; Şahin, *Müşkil*, s. 58, 64; Çağır, *Din Dili ve Mecaz*, s. 148.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 67.

⁷² Râzî, *Mefâtilhu'l-ğayb*, X, 116; Şahin, *Müşkil*, s. 64.

öpmesi durumunda dahi, akıntı gelmedikçe abdestinin bozulmayacağını ifade etmiştir.⁷³

Hanefîler bu görüşlerini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı hanımlarını öptüğü halde abdest almaksızın namaza geçtiğine dair rivâyetlerle desteklemeye çalışmaktadırlar.⁷⁴ Bu konuda en önemli rivâyet Hz. Âişe'den (ö.58/678) gelmektedir. Bu rivâyette Hz. Âişe: "Allah Rasûlü (s.a.s.) hanımlarından birisini öptü de sonra abdest almadan namaza çıktı" demiş, orada bulunan yeğeni Urve b. Zübeyr: "o kadın senden başka kimdir ki?" deyince Hz. Âişe gülmüştür.⁷⁵ Hz. Âişe'nin bu tebessümü, yeğeni Urve'nin sorusuna cevap sadedinde bir ikrar ve tasdik anlamında değerlendirilebilir.

Hanefîlerin bu rivâyeti delil getirmelerindeki incelik şu anlama da gelebilir: Öpme gibi cinsel ilişkiye sebebiyet verebilecek güçteki bir eylem abdesti bozmuyorsa, öpmenin çok altında kalan dokunmak da doğal olarak abdesti bozmayacaktır. Bu durumda âyete göre teyemmüm etmeyi gerektirecek tek seçeneğin, *فيلين* fiilinin karşılığı olan cinsel ilişki olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁶

Yine Hz. Âişe'den gelen şu rivâyetler de bu kanaati desteklemektedir. "Ayaklarım kiblesinde olduğu halde, Rasûlüllah'ın (s.a.s.) önünde uyurdum. Secde etmek istediğinde elleriyle ayaklarıma dokunurdu. Ben de ayaklarımı toplardım (kendime doğru çekerdim). Secdeden kalkınca ayaklarımı yine yayardım.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 68; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224; Sâbûnî, *Revâ'i'ü'l-Beyân*, I, 458; Göç, "Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar", s. 76.

⁷⁴ Zeyla'î, *Nasbü'r-Râye*, I, 75; Sâbûnî, *Revâ'i'ü'l-Beyân*, I, 457; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94; Ayrıca bk: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 73-74; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 277-278.

⁷⁵ İbn Mâce, "Tahâret", 69; Tirmizî, "Tahâret", 63; Ebû Dâvûd "Tahâret" 69; İbn Mâce, "Tahâret", 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 210; Nesai, "Tahâret" 121; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 277. Söz konusu rivâyet konusunda ayrıca bk: Göç, "Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar", s. 83-84. Hadislerin detaylı değerlendirmeleri için bk: Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, 2010/1, ss. 69-109.

⁷⁶ Çağır, *Din Dili ve Mecaz*, s. 145.

O zaman evlerde ışıklar yoktu.”⁷⁷ “Rasûlüllah (s.a.s.) geceleri teheccüt namazı kılar, ben de onun önünde bir cenaze gibi uzanır uyurdum. Vitr kılaacağı zaman Rasûlüllah (s.a.s.) uyandırmak için beni ayağıyla dürterdi.”⁷⁸

Öte yandan Hz. Âişe'nin yanında “namazı bozan şeyler köpek, eşek ve kadındır” denilmesi üzerine Hz. Âişe “Bizi eşek ve köpekle bir tutmanız ne kadar da kötü! Hz. Peygamber (s.a.s.) namaz kılarken kible tarafına uzanırdım. Secdeye gitmek istediğinde ayaklarıma dokunurdu. Ben de ayaklarımı toplardım.” demiştir.⁷⁹ Onun bu ifadesi de konu hakkında bizlere bir fikir vermektedir.

Konu ile ilgili değerlendirme yapan Taberî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinden bazılarını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığına dair sahih haberlerin varlığını öne sürerek görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Allah'ın (c.c.) 'kadınlara dokunursanız...' sözü üzerine ifade edilen iki görüşten en doğrusu, dokunmanın cinsi münasebette bulunmak olduğunu söyleyen görüştür. Cinsî münasebetin dışındaki diğer dokunmalar değildir. Zira bu hususta Allah Rasûlünün, hanımlarından bazılarını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığına dair sahih haberler söz konusudur.”⁸⁰

Tüm bu rivâyetlerden anlaşıldığı üzere “kadınlara dokunma” ifadesinden maksat, ten temasından başka bir şeydir. Öyle olsaydı Hz. Peygamber'in eşlerine dokunduktan sonra namaza ara verip abdest alması gerekirdi. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ayağına çıplak elle dokunması üzerine Rasûlüllah'ın abdest almaya gerek duymaması da çıplak elle dahi dokunmanın abdesti bozmadığını göstermektedir.

⁷⁷ Buhârî “Salât” 22, 104; Müslim “Salât” 272; Nesai, “Tahâret” 120; Mâlik, “Gece Namazı” 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 225, 255; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 226; Zeyla'î, *Nasbü'r-Râye*, I, 75.

⁷⁸ Nesai, “Tahâret” 120; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 260; Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 42. Hadislerin detaylı değerlendirmeleri için bk: Kahraman, “Hadislere Göre Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi”, ss. 69-109.

⁷⁹ Buhârî “Salât” 108; Ebû Dâvud “Salât” 112; Nesai, “Tahâret” 120; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 54, 55.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 73; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 277.

Hanefîlere göre erkeğin kadına, kadının erkeğe dokunması, temasın sonucu itibariyle hades sayılmaktadır. Çoğu zaman eşlerin birbirine dokunması kaçınılmaz olacaktır. Bundan dolayı mücerred dokunmanın hades kabul edilmemesi, insanlara zorluk ve meşakkat vermemesi sebebiyle ihtiyata uygun olan bir çözüm olarak görünmektedir.⁸¹

Hanbelîler de كِرَاءَاتِهَا kırıâtini tercih etmişler ve kadına şehvet olmaksızın dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşünü savunmuşlardır.⁸² Onlara göre Hz. Peygamber'in kadına dokunulması halinde, dokunanın abdest almasını emrettiği rivâyeti sağlam delillere dayanmamaktadır. Dolayısıyla لَمَسْتُمْ ifadesinden kasıt cinsel ilişkidir.⁸³ Kadına el ile dokunmanın ya da onu öpmenin abdesti bozacağını söyleyen İbn Mes'ûd'un, karısını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığı da rivâyet edilmektedir. Böyle olunca bu iki rivâyete göre İbn Mes'ûd'un, kadın vücuduna dokunduktan sonra abdestin bozulacağı hakkındaki sözü, kadına dokunduktan sonra abdest almanın müstehap olduğunu göstermektedir. Nitekim başta İbn Abbâs olmak üzere birçok sahâbî de kadına dokunduktan sonra abdest almayı müstehap olarak anlamışlardır.⁸⁴ Ancak Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bu konuda farklı görüşleri de mevcuttur. Onun bir görüşüne göre, hangi halde olursa olsun kadına dokunmak abdesti bozmazken; diğer görüşüne göre kadına şehvetle dokunmak abdesti bozmaktadır.⁸⁵

⁸¹ Kâsânî, *Bedâiü's-senâî'*, I, 30; Göç, "Lemsü'n-nisâ"nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar", s. 85.

⁸² Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94; Şahin, *Müşkil*, s. 57.

⁸³ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'ü Fetâvâ*, Mektebetü'l-Meârif, Ribat, 1981, XX, 525-526; Dağ, *Kırâat Farklıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 204.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, XX, 525-526; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 291; Dağ, *Kırâat Farklıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 204.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 188; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94.

C) Her İki Kırâatin Birlikte Mütaala Edilmesi Üzerine Yapılan Değerlendirmeler

Her iki kırâati de birleştiren⁸⁶ Mâlikîler dokunmanın şekli konusunda diğerlerinden farklı görüşe sahiptirler. Onlar söz konusu lafzı *لَمَسْتُمْ* kırâatinin içerdiği manalara da gelebilecek şekilde yorumlamışlardır. Mâlikîlerin, dokunmanın abdeste etkisi konusundaki ölçü, şehvet faktörüdür. Buna göre şehvet duygusu içeren dokunma abdesti bozarken şehvetsiz dokunuş bozmamaktadır.⁸⁷ Kurtubî'nin (ö.671/1272), Kadı Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den (ö.474/1081) naklettiğine göre İmam Mâlik (ö.179/795) ve arkadaşları şunları söylemektedirler: "Abdest almak, şehvetin husule gelmesiyle değil, kişinin lezzet kastiyla dokunması sebebiyle icab eder. Hal böyle olunca lezzet almak maksadını güden kişinin eşine dokunması, abdest almasını gerektirir. Bu niyetle eşine dokunan kişinin lezzet alıp almaması sonucu değiştirmez."⁸⁸ Anlaşıldığı üzere, esas itibariyle abdesti bozan faktör dokunma fiilinin kendisi değil, kişiyi dokunmaya sevk eden amildir.

Ayrıca İmam Mâlik'e göre bir erkeğin kız evladına ve annesine dokunması abdesti bozmamaktadır. Zira böyle bir dokunma şehvetten uzak bir dokunuştur.⁸⁹ Bu da onların lafızdan şehvet ile dokunmayı anladıklarını göstermektedir.

Mâlikîlerin şehvetsiz dokunuşun abdesti bozmadığına dair görüşlerini Hz. Âişe'nin şu ifadeleri desteklemektedir: "Rasûlüllah'ın (s.a.s.) namaz kılarken kible tarafına uzanırdım. Secde etmek istediğinde elleriyle ayaklarıma dokunurdu. Ben de ayaklarımı toplardım (kendime doğru

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 225.

⁸⁷ Mâlik b. Enes, *Müdevenetü'l-Kübrâ*, Mısır, ts., I, 13; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 67; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 38; İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, II, 59; Sâbûnî, *Revâ'i ü'l-Beyân*, I, 458; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, III, 94; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 292.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 224. Ayrıca bk: Göç, "Lemsü'n-nisâ"nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar, ss. 73-90.

⁸⁹ İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, II, 59.

çekerdim).⁹⁰“Bir gece Rasûlüllah’ı (s.a.s.) yatakta bulamadım. (Elimi gezdirerek) onu aramaya başladım. Elim, ayaklarının altına çarptı. Allah Rasûlü secdede idi ve şöyle diyordu: Allahım! Gazabından rızana, cezandan affına sığınyorum. Senden yine sana sığınyorum. Seni gereği gibi övmeye gücüm yetmez. Sen kendini nasıl övüyorsan öylesin’ diyordu.”⁹¹

Hız. Âişe’nin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kıblesi yönünde uyurken Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) -secde yerinin darlığı sebebiyle- secde esnasında eliyle onu dürtmesi ve namaza devam etmesi rivâyetleri, dokunma fiilinin arka planını dikkate almanın önemini göstermektedir. Söz konusu dokunmanın şehvetsiz bir temas olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca rivâyette dürtmenin غَمَزَ (ğamz) kelimesi ile ifade edilmesi, bu dokunmanın gerçek anlamda cilde temas şeklinde gerçekleştiğini göstermektedir. Zira bu fiil genellikle arada bir hâil olmaksızın/çıplak ve el ile meydana gelen eylem için kullanılmaktadır. Uyuyan kimsenin ayağının çıplak olacağı varsayımından hareketle hadisteki fiilin bu şekilde kullanımı olayın gerçekleşme şekline uygun düşmektedir.⁹²

Diğer taraftan İbn Abdilberr (ö.463/1071) yukarıda da yer alan hadislerden ve Hz. Peygamber’in bir sefer dönüşünde Hz Fâtımâ’yı öptüğüne dair haberden hareketle bir erkeğin kadına dokunup öpmesinin her zaman şehvetten kaynaklanmadığını söylemektedir. Onun İshak b. Râhûye’den (ö.238/853) aktardığına göre, bir erkek eşini şehvet hissi olmaksızın sırf sevgi, saygı ve iyilik tezahürü olarak da öpebilir.⁹³

⁹⁰ Buhârî “Salât” 108; Ebû Dâvûd, “Salât” 112; Nesai, “Tahâret” 120; Mâlik, “Gece Namazı” 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 54, 55.

⁹¹ Müslim, “Salât” 222; Ebû Dâvûd, “Salât” 152; Nesai, “Tahâret” 120; Tirmizî, “De’âvât”, 76; İbn Mâce, “Duâ” 3; Mâlik, *Muvatta’*, “Kur’ân” 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 58, 201.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi’*, V, 226.

⁹³ İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd lima fi’l-Muvatta mine’l-Meanî ve’l-Esânîd* (tahk.: Mustafa el-Alevi), Vüzeratü Umûmi’l-Evkâf, Mağrib, XI, 179. Hadislerin detaylı değerlendirmeleri için bk: Kahraman, “Hadislerle Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, ss. 69-109.

Zâhirî mezhebi ise ifadenin zâhirinden hareketle, yalnız dokunan kişinin abdestinin bozulacağını; dokunulan kişiye ise bir şey gerekmediğini savunmaktadırlar.⁹⁴ İmam Evzâ'î ise, kadına dokunmanın el ile olması halinde abdesti bozacağını, diğer organlarla dokunmanın bozmayacağını söylemektedir. İmam Evza'î'nin dokunmayı "el ile" kayıtlaması, dokunmanın (*lems*) daha çok el ile olmasından ötürüdür. Bu yüzden o, En'âm sûresinin 7. âyetini⁹⁵ delil olarak dokunmayı el organına mahsus kılmıştır.⁹⁶

5. Sonuç ve Değerlendirme

Müslümanların ibadet hayatında önemli yeri olan abdest, üzerinde pek çok fikhî ihtilaf yaşanan meselelerden biridir. Mezhep âlimleri ortaya çıkan bazı ihtilaflarda kırâat ilminin yardımına başvurmuş, görüşlerini kırâat farklılıkları yardımıyla desteklemişlerdir. Abdest meselesi çerçevesinde zikredilen ihtilaflar, bu durumu gösteren güzel bir örnektir. Âlimler bu kırâat farklılıkları sayesinde konuya farklı bakış açıları getirmişler, yine bu sayede abdesti bozan hallere dair farklı değerlendirmeler yapılmasına imkân sağlamışlardır. Bu mevzuda mezheplerin, kendi görüşlerini destekleyici hadisler ile birlikte değerlendirdikleri ve kendi metodolojilerine uygun bir biçimde ele aldıkları *لَا مَسْئُومَ / لَامَسْئُومَ* lafazının ortaya çıkardığı sonuçları şu şekilde değerlendirebiliriz.

İhtilafın söz konusu olduğu lafız, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahâbeden nakledilen çeşitli rivâyetlerin yardımıyla cinsel ilişkiye ve ten temasına hamledilmiştir. Lafza yüklenen anlam sebebiyle abdestin bozulup-bozulmamasına dair üç ayrı hüküm ortaya çıkmıştır. Mücerred do-

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 116; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, Mısır, 1967, I, 338-339; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, II, 564; Ayrıca bk: Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 23; Göç, "Lemsü'n-nisâ"nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar" s. 81.

⁹⁵ *وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا لَئِن لَّمْ يَكْفُرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ* "Eğer sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de inkâr ediciler: Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi." el-En'âm 5/7.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 228.

kunmadan/ten temasından dolayı ve fiilin arka planında yatan şehevî duygular sebebiyle dokunma abdesti bozmaktadır. Dokunmanın abdesti bozmaması ise, dokunmadan kastın cinsel ilişki olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır.

Şâfiî mezhebine göre erkeğin ya da kadının birbirlerine dokunması, şehevî duygularla olsun ya da olmasın her türlü temas her iki tarafın da abdestini bozmaktadır. Onlar söz konusu kırâatin lafzından hakikî anlamını dikkate almışlar ve bu kanaatlerini sahîh rivâyetlerle desteklemeye çalışmışlardır. Hanefîlerin ise lafzı, *كِرَاءَتُهُمْ* kırâatiyle yorumlamalarının arka planında, Arap örfünde ne anlama geldiği meselesi yer almaktadır. Onlara göre İbn Abbâs'ın *mülâmese* kavramına dair Arap örfüne yaptığı referans, Hanefîler için önemli çıkış noktası olmuştur. İbn Abbâs'ın Kur'ân'da yer alan *lems*, *mess* ve *mübâşere* kavramlarının muâdil kelimeler olduğunu söylemesi de meseleyi hakikat-mecâz ayrımının manaya etkisi çerçevesinde ele almalarında etkili olduğu söylenebilir. İki kırâati birleştirdiği anlaşılan Mâlikîler ise söz konusu eylemin arka planını dikkate alarak teması, dokunma maksadı üzerinden şehvet duygusu ile ilişkilendirmek suretiyle değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Toplumsal açıdan (özellikle ailevi ilişkiler dikkate alındığında) aynı ortamı paylaşan eşlerin birbirine dokunması kaçınılmazdır. Bu durumun abdesti bozan bir hal olarak kabul edilmesi, insanları sıkıntıya maruz bırakacağı muhakkaktır. Bu sebeple dokunmanın hades kabul edilmemesi, insanlar için zorluk ve meşakkatî önlemeye matuf bir değerlendirme olacaktır. Nitekim Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'i (s.a.s) çok iyi tanıdığı; söz konusu dokunma ve öpme ile ilgili münasebeti bizzat naklettiği düşünülduğünde, Hanefîlerin bakış açılarının toplumsal gerçekliğe daha uygun olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi, *Mukâyeseli İbadetler İlmihali*, Yeni Şafak, İstanbul, 1995.
 Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985.

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen, İstanbul, 1967.
- Canan, İbrahim, *Hadîs Usûlü ve Tarihi*, Akçağ, Ankara, 1998.
- Candan, Abdurrahman, *Fukahâ'nın Kur'an Tasavvuru*, Denge, İstanbul, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'*, Dârü'r-Reyyânli't-Türâs, Kâhire, 1987.
- Çağlı, Necdet, *Din Dili ve Mecaz*, İz, İstanbul, 2008.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar, İstanbul, 2005.
- Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Erzurum, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *Et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'* (tahk.: Otto Pretzl), İstanbul, 1930.
- Derzeze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs tertîbü's-süveri hasebe'n-nüzûl*, Dârü'l Garbi'l-İslâmî, Tunus, 2008.
- Dimyâfî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü Fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- Duman, Zeki, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr, Ankara, 2006.
- Durmuş, İsmail, "Kinâye", *DİA*, TDV, Ankara, 2002, XXVI.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn, İstanbul, 1993.
- Göç, Emine Esin, "Lemsû'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, ss. 73-90.
- El-Hatîp, Abdullatif, *Mu'cemu'l-kırâât*, Dâru Sa'deddin, Dimaşk, 2002.
- Herrâsî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Kiyâ, *Ahkâmü'l-Kur'an* (nşr.: Abbas Ahmed el-Bâz), Beyrut: 1983.
- İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-Meanî ve'l-Esânîd* (tahk.: Mustafa el-Alevi), Vüzeratü Umûmî'l-Evkâf, Mağrib, ts.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib, *Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, Mısır, 1967.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (tahk.: Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Aşûr-Abdulazîz Gu-neym) Kahraman, İstanbul, 1985.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî, *el-Muğnî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, Kahire, 1952.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, (tahk.: Abdullah Ali Kebîr-M. Ahmed Haseballah-H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdillâh el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1957.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'ü Fetâvâ*, Mektebetü'l-Meârif, Ribat, 1981.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât* (tahk.: Saîd el-Afgânî), er-Risâle, Beyrut, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- _____, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr* (tahk.: Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaluddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhü Fethi'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Kâdî, Abdülfettâh, *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira*, Dâru'l-Beyrûtî, Dîmaşk, 2007.
- Kahraman, Hüseyin, "Hadislere Göre Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, 2010/1, ss. 69-109.
- Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV, İstanbul, 1996.
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, İFAV, İstanbul, 1995.
- Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar, İstanbul, 2010.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-senâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Koçak, Muhsin-Dalgın, Nihat-Şahin, Osman, *Fıkıh Usûlü*, Ensar, İstanbul, 2013.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1980.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1966.
- Mâlik b. Enes, *Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Mısır, ts.
- Merğînânî, Ebû Bekir b. Abdülcelil, *el-Hidâye*, Kahraman, İstanbul, 1986.
- Mekki, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hiccihâ* (tahk.: Muhyiddîn Ramazan), Dîmaşk, 1974.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Mühezzeb fi'l-kırâati'l-aşr ve tevcihîhâ min tarîk-i Tayyibeti'n-Neşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1997.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dâru't-Tibâatü'l-Âmire, 1913.

- Önder, Muharrem, "Şâz Kırâatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, ss. 163-194.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Dilinde Örtük Anlatım: Kinâye ve Ta'riz", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.3, 2003/2, ss. 213-234.
- Râgıb Isfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân* (tahk.: Nedim Mar'aşlı), Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâ'i'ü'l-Beyân fi tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- _____, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî, *Tertîbu'l-Ulûm* (dirâse ve tahk.: Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *Kitâbü'l-Mesûd*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Merkezü Hicrî'l-Buhûs ve'd-dirasâti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Notlar ekleyerek trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV, Ankara, 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (tahk.: Abdülganî Abdülhâlık), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- _____, *el-Ümm*, Dârü's-Şüab, Beyrut, 1968.
- Şahin, Osman, *Kur'ân-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), OMÜSBE, Samsun, 1996.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr fi Münteka'l-ahbâr*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr, Ankara, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstihlaları Kamusu*, Sıtkı Güllü (Haz.), İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Zencânî, Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl* (tahk.: Muhammed Edib Sâlih), Matbaatü Câmîatü Dımaşk, Dımaşk, 1962.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbü'r-Râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, ts.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1989.
- _____, *et-Tefsîru'l-Münîrfi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, ts.



ULUMU'L-HADİS KAİDELERİNİN OLUŞUMUNDA SAHİHAYN'IN TESİRİ*

AMMÂR EL-HARÎRÎ**
(ÇEV. ALİ ARSLAN)***

The Influence of Sahihayn in the Formation of Rules of Ulumu'l-Hadith

Abstract: The investigation of rules of Hadith is after the step of investigation of Hadith. The scholars of principles of Hadith issue these rules by the methods of earlier scholars. The most important ones among these sources are Sahih's of Bukhari and Müslim. Because these two sources have a different value and importance according to Relater's.

This study indicates the domination of The Two Sahihs in the meaning of some terms and also acception and rejection of some transmissions. The study also shows the influence of The Two Sahihs in the process of making rules and that most of the rules are issued by The Two Sholars and the views of scientiests are based on their preferences.

** Dr., Dimeşk Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Kur'an ve Hadis İlimleri.

*** Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD
[aarslan611@mynet.com].

Key Words: Bukhari, Muslim, Sahih, Making rules, Prensiples.



Öz: Hadis kaidelerinin tedvini, hadisin tedvin merhalesinden sonradır. Hadis Usûlü âlimleri, bu kaideleri mütekaddimîn âlimlerinin izledikleri metotlardan çıkarmışlardır. Bu kaynakların en önemlileri ise Buhârî ve Müslim'in Sahih'leridir. Çünkü bu iki eserin, Muhaddisler yanında ayrı bir değeri ve seçkinliği vardır.

Bu çalışma, ister bazı ıstılahların anlamında, isterse bazı rivayetlerin kabul ve reddindeki ölçülerde olsun, Ulûmu'l-Hadis'in kaideleşme sürecinde Sahihayn'ın tesirini ve kaidelerden çoğunun Şeyhâyn tarafından ortaya çıkarıldığını veya ülemâ görüşlerinden onların tercih ettiği esaslar üzerine bina edilmesi konularında Sahihayn'ın hâkimiyetini göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Buhârî, Müslim, Sahih, Kaideleşme, Usûl.



Sahihayn'ın te'lifi, yazımlarında sadece sahih ve müsned hadislerin bir araya getirmesinin amaçlanması bakımından Ulûmu'l-Hadis'te yeni bir aşama meydana getirdi. Şeyhâyn'ın (Bundan sonra Buhârî ve Müslim şeklinde ifade edilecektir. ç.n.) yüceliği, imam ve güvenilir olarak kabul edilmeleri, bu iki esere, âlimler yanında özellikle de hadis âlimleri nazarında ayrı kıymet ve mevki kazandırır.

Mustalahu'l-Hadis ilmi diye de bilinen Ulûmu'l-Hadis'in tedvin aşaması, hadislerin değişik kitaplarda tasnif edilmesinden sonradır.

Yukarıda geçtiği üzere, Sahihayn'ın yazılış amacı gayet açık olsa da, Buhârî ve Müslim'in Sahihlerindeki metotları, hadis ıstılahları kitapları için önemli ve verimli müracaat kaynağını teşkil etmektedir. Zaten Ulûmu'l-Hadis ile asıl maksat makbul olan ve olmayan hadisleri bilmektir. Bu da Sahihayn'ın yazılmasının asıl sebebi değil mi?

Buna göre, Muhaddislerin, Ulûmu'l-Hadis'in temelini atılmasında Sahihayn'a itimat etmeleri ve kitaplarında delil olarak ileri sürmeleri ve sonraki âlimler tarafından da takip edilen bu hadis kaideleri hakkında şunu sorabiliriz: Buhârî ve Müslim'in metodunun ihtilafı hadis meselelerin çözümünde veya birinin tercih edilmesinde tesiri var mıdır?

Araştırma bu sorulara cevap vermeye, Sahihayn'ın Ulûmu'l-Hadis'in kaidelerinin oluşumundaki payını ve hadis ıstılahları ile ilgili kitaplara tesirini ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Bunu aşağıdaki plana göre bir giriş ve iki ana bölümde ele alacağız.

Giriş: Tasnif edilen eserler içinde Sahihayn'ın yeri.

Birinci Bölüm: Kavramların belirlenmesinde Sahihayn'ın tesiri.

-Sahih kavramının belirlenmesi.

-Meçhul kavramının belirlenmesi.

-Şaz ve Münker kavramlarının belirlenmesi.

İkinci Bölüm: Ölçülerin belirlenmesinde Sahihayn'ın rolü:

-İttisal ölçüsünde.

-Zabt ölçüsünde.

-Adalet ölçüsünde.

Giriş: Tasnif Edilen Eserler İçinde Sahihayn'ın Yeri

Sahihayn'dan önce hadisleri bir araya getirmek için Müsned, Musannef ve Muvatta'lar gibi çok sayıda kitap telif edildi. Fakat Sahihayn'ın ortaya çıkışının nebevî hadislerin tedvininde çok büyük bir tesiri vardır. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz:

1- Buhârî ve Müslim eserlerini tasnif ederlerken sadece sahih ve müsned hadisleri bir araya getirmeye öncelik vermişlerdir: İbn Salah: "Sahih hadisleri bir araya getiren ilk kişi Buhârî, sonra Müslim'dir".¹

¹ İbn Salah, *Mukaddime*, Mektebetü'l-Fârâbî, 1. Baskı, 1984, s. 11. Bak. Tâhir el-Cezâirî ed-Dimeşki, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûlu'l-eser*, Halep, Mektebetü'l-matbûâtü'l-islâmiyye, c. 1, s. 214.

Yine İbn Kesir: "Sahih hadisleri bir araya getirmeye itina gösteren ilk kişi Buhârî'dir. Sonra onun arkadaşı ve öğrencisi Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî gelir. Bu ikisi hadis kitaplarının en sahihleridir."² şeklinde ifade etmektedir.

2- Sahih hadis kitaplarının en sahihidirler: Buhârî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "el-Câmi' kitabıma sadece sahihleri ilave ettim ve uzamaması için de sahih hadislerden bir kısmını terk ettim."³ Müslim ise, "Bana göre sahih olan her şeyi bu kitaba koymadım, sadece üzerinde ittifak edilenleri aldım."⁴ diyerek açıklamaktadır.

Âlimler tartışmasız bir şekilde hadis kitaplarının en sahihi olarak Sahihayn'ı belirlemişlerdir. İbn Salah: "Buhârî ve Müslim'in kitapları Allah (cc)'in kitabından sonra en sahih kitaplardır."⁵ Irâkî ise, "O ikisinin kitapları hadis kitaplarının en sahihidir"⁶ demektedir.

236

OMÜİFD

Bu üstünlük İbn Hacer'in saydığı birçok sebebe bağlıdır. Bunlar: Ümmetin bu ikisini telakkî bi'l-kabul ile karşılaması, Buhârî ve Müslim'in yüceliği ve ilimleri, kitaplarına sahih hadisi almayı şart koşmalarıdır.⁷

3- Sahih hadislerin büyük çoğunluğunu ihtiva etmektedirler: Ebû Abdullah b. el-Ahram'ın sözü meşhurdur: "Buhârî ve Müslim'in içine almadığı hadis azdır." İbn Salah bu görüşe, el-Hâkim ve diğerlerinin Müstedrek'lerini delil getirerek itiraz etmektedir: Buhârî ve Müslim'in

² *el-Bâisu'l-Hadis fi ihtisârî ulûmi'l-hadis*, s. 2.

³ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 11; İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethu'l-Bârî, (Hedyü's-Sârî)*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379 (hicrî), s. 5.

⁴ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 12.

⁵ İbn Salah, *Mukaddime*, s. 11.

⁶ el-İrâkî, *Fethu'l-Muğis (Şerhu Elfıyeti'l-Hadis)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1. baskı, 1993, s.26.

⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi'n-Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 2. Baskı, tahkik: Nureddin Itr, 1993, s. 60.

Sahihleri bütün sahih hadisleri kapsamaz, zaten kendilerini bununla mes'ul tutmadılar.⁸

İbn Hacer, İbn'ul-Ahram ile İbnu's-Salah'ın arasını, burada sahih ile kastedilen, Buhârî ve Müslim'in şartına göre sahih olan hadislerdir, diyerek bulmakta ve şöyle açıklamaktadır: "İbnu'l -Ahram'ın iddiası şu şekilde doğru olur: Buhârî ve Müslim'in almamış oldukları sahih hadis azdır, demek; " Buhârî ve Müslim'in kitabına alırken dikkat ettiği şartlara ulaşabilen hadisler azdır" anlamına gelmektedir.⁹

Sehâvî ise şöyle der: "Buhârî ve Müslim'in kitapları hadis kitaplarının en sahihidirler. Fakat onlar, bütün sahih hadisleri kitaplarına almamışlardır. Bununla beraber şartlarına uygun her hadisi içine almadılar denilirse, daha güzel olur."¹⁰

Birinci Bölüm: Kavramların Belirlenmesinde Sahihayn'ın Tesiri

237

OMÜİFD

Bazı ıstılahların konulmasında Sahihayn'ın rolü açıktır. Aşağıda gelecek diğer bazı ıstılahların açıklanmasında olduğu gibi özellikle sahih kavramında bu daha net görülür.

Sahih Kavramının Belirlenmesi

Muhaddisler sahih hadisi iki kısma ayırırlar: Sahih li-Zâtihi ve sahih li-Gayrihi. İki kavramda da Sahihayn'ın rolü vardır:

⁸ İbn Salah, Mukaddime, s. 12.

⁹ İbn Hacer, en-Nüket li-İbn-i Hacer, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, el-Medinetü'l-Münevvere, 1. Baskı, tahkik: Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, 1984, c. 1, s. 297,298.

¹⁰ Fethu'l-Muğîs, c. 1, s. 30.

1-Sahih li-Zâtihi:

Muhaddisler sahih hadisin tarifinde, İbn Salâh'ın tarifini esas almışlardır. Sahih hadis: Adalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl isnatla birbirlerinden rivayet ettikleri, şaz ve illetli olmayan hadistir.¹¹

Ancak İbn Salâh bu tarifi, İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, İmam Müslim'in mukaddimesinden almıştır. Fakat İbn Hacer, İbn Salah'ın sahih hadisin tarifinde belirttiği "şaz olmaması" şartında tereddüt etmektedir. Çünkü Müslim, Mukaddime'de bunu belirtmemiştir. İbn Hacer bu konuda iki ihtimalden bahsetmektedir: 1- İbn Salah bunu Müslim'in Sahih'inin dışındaki başka bir sözünden almıştır. 2- Daha sonra bu karara varmış olabilir. İbn Salah'a göre şaz ve münker kavramları aynıdır. Müslim, münker hadisin alametini, belli bir râvinin, çok hadis rivayet eden ve bir çok talebesi bulunan şeyhinden rivayet ettiği hadiste tek kalması olarak göstermektedir ki, şaz hadis de böyledir.¹²

238

OMÜİFD

Fakat Müslim'in Mukaddime'deki ifadeleri daha hassas ve İbn Hacer'in kastettiğine uygun olup, Suyûtî'nin naklettiği gibi değildir. Müslim'in ifadeleri tam olarak şöyledir: "Bir muhaddisin hadisindeki münkerlik alameti, onun rivayeti hafız ve makbul olan başka râvilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığı zaman onların rivayetlerine muhalif düşmesi veya hemen hemen onlara uymamasıdır."¹³

İbn Salah'dan önce de bazı âlimler tarafından sahih hadisin tarifi yapılmıştır. el-Hâkim, el-Hâzîmî, İbn Esir ve diğerleri sahih hadis konusunda tarif yapanlardır. Hâkime göre, sahih hadislerin birinci derecesi, Buhârî ve Müslim'in seçerek kitaplarına aldıkları hadislerdir. Sahih hadis, Hz. Peygamber'den (sav), ondan hadis rivayet etmekle meşhur ve iki sika tabii râvisi olan sahabe tarafından rivayet edilmelidir. Sonra o sahabiden,

¹¹ İbn Salah, Mukaddime, 9.

¹² Bak. S es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerh-i takrîbi'n-nevevî*, (tahkîk: Abdu'l-Vehhâb Abdu'l-Latîf) er-Riyâd, Mektebetü'r-riyâd el-hadîse, c.1, s. 69.

¹³ Müslim, Mukaddime, 5.

sahabeden rivayetleri olduğu bilinen ve iki sika râvisi olan tabî; o tabîden, sika, mutkin ve tabîlerden rivayette bulunduğu bilinen dördüncü tabakadan bir tâbiu't-tâbiî rivayet etmelidir. Ondan da Buhârî veya Müslim'in hafız, mutkin ve rivayetlerinde adaletiyle tanınan şeyhi rivayet etmelidir ki bu sahih hadisnin birinci derecesidir.¹⁴

el-Hâzimî, sahih hadisnin tarifinde el-Hâkime itiraz etmekte, onun sahih hadisnin tarifinde çok araştırma yapmadığını ve Buhârî ve Müslim'in kitaplarını tam okumuş olsa, kendinin ortaya koyduğu tarifi aksine çok şey bulabileceğini ifade etmiştir. Sonra el-Hâzimî sahih hadisi, isnadı muttasıl, ravisi Müslüman, rivayetinde sadık, tedlis yapmayan, ihtilata maruz kalmamış, adalet vasfıyla birlikte zabt sahibi, rivayetlerinde hatadan kaçınan, hafızası kuvvetli, vehmi az ve sağlam itikadlı diye tarif etmektedir.¹⁵

2-Sahih li-Gayrihi:

239

OMÜİFD

İbn Hacer, en-Nüket isimli eserinde İbn Salah'ı tenkit etmektedir. Çünkü sahih hadis, "adalet ve zabt vasfını tam olarak taşıyan râvilerin muttasıl bir senetle rivayet ettiği, şaz ve illeti bulunmayan hadis", diye tarif edilmektedir. Aslında bu tanıma, zabt yönüyle noksanlığı bulunan râvinin rivayeti de, zabtı tam olan bir başka râvinin rivayet etmesiyle desteklenmiş ilave edilmelidir.

İbn Hacer, sahih derecesine ulaşamayan bir hadise sahihlik vasfının verilmesini şu şekilde açıklar: Hasen hadisnin şartlarını taşıyan bir hadis başka bir tarikten daha rivayet edilince, bu hadis artık bilinen sahih hadisnin tarifine girmez. Bu durumda ya sahihin tarifine ilave yapıp bunun da sahih olduğunu söylemek gerekir, ya da bu hadise sahih ismi verilmemelidir. Sonuçta o, bu tür hadislerle sahih isminin verilmesini tercih etmiştir.

¹⁴ el-Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, Dâru'd-Da' ve, el-İskenderiyye, tahkik: Doktor Fuâd Abdu'l-Mun'im Ahmed, c. 1, s. 33; Bak.: en-Nüket, c. 1, s. 239.

¹⁵ İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, s. 7.

İbn Hacer bu sonuca, Buhârî ve Müslim'in Sahih'indeki hadisleri inceleme yoluyla varmıştır. Çünkü sıhhat hükmü ancak böyle tamam olur. Sonra buna Buhârî'nin Sahih'inden iki örnek vermekte ve burada sayılan şartların hepsine göre bunların sıhhatine hükmetmektedir. Peşinden de bu konuda Buhârî'de bir çok örneğin varlığını, ayrıca Müslim'de bulunanların ise daha fazla olduğunu zikretmektedir.¹⁶

İbn Hacer, Fethu'l-Bârî'de Buhârî'nin sahih li-Gayrihi'yi kabuldeki usulünü açıklamaktadır. Buhârî, sahih hadisin râvisinin zabt ve itkan ehlinde olmasını şart koşmasına rağmen, râvide bu konuda bir kusur bulunur ve aynı haberi kendisi gibi başka bir râvi de rivayet ederse, kusur onarılmış olur ve hadis Buhârî'nin şartı üzere sahihtir.¹⁷

İbn Hacer'in sözü açık ve sarıhtir ki Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri, Ulûmu'l-Hadis'in kaideleri için kaynaktır ve kaidelerin bunlardan çıkarılması gerekir.¹⁸

3-Sahihlikte Şöhretin Şart Koşulması:

İbn Hacer'in ifadesine göre, el-Hâkim sahih hadisin şartlarına râvisinin rivayetle meşhur olmasını ilave etmiştir.¹⁹ Bu şöhretten maksat da bir râviyi cehaletten yani meçhul bir şahıs olmaktan kurtaracak derecedeki bir şöhrettir. el-Hâkim, şöhretin şart koşulmasına Abdullah b. Avn'ın şu sözünü delil göstermektedir: "İlim, ancak rivayeti talep ettiği bizce bilinen kimseden alınır."²⁰

İbn Hacer bu problemi şu şekilde açıklar: Buhârî ve Müslim'in Sahihlerindeki tasarruflarından böyle bir şarta itibar ettikleri açık bir şekilde

¹⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/71.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/635.

¹⁸ Bak:İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/417.

¹⁹ İbn Hacer, Ma'rifeti Ulûmu'l-Hadise gönderme yapıyor, fakat ben bulamadım. el-Hâkim bunu el-Medhal, 33'de zikretmektedir.

²⁰ el-Hâkim'in kitabında bu sözü bulamadım. Bunu el-Hatîb, el-Kifâye'sinde zikretmiştir. el-Kifâye, 88. Bak: en-Nüket, 1/238.

anlaşılır. Ancak rivayet ettikleri hadis birçok tarikten daha sabit olursa, bu takdirde râvinin şöhretini araştırmaya lüzum görmezler.²¹

Meçhul Kavramının Belirlenmesi

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, muhaddislere göre meçhulü şöyle tarif etmektedir: Meçhul, bizzat ilim talebiyle meşhur olmayan, alimlerin bilmediği ve hadisi ancak bir râvi tarafından bilinen kimsedir.²²

Muhtemelen el-Hatîb, el-Hâkim'in sözünden yararlandı. Çünkü el-Hâkim, Müstedrek'inde sahih saydığı bazı hadislerin Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunmayışını açıklarken, bunların tek râvisi bulunan kişiden rivayet edilmelerini sebep göstermiştir.²³ el-Hâkim bir hadis ile ilgili şöyle açıklama yapmaktadır: "Bu hadis, yani Urve b. Mırdas'ın rivayet ettiği, "Resûlullah (sav) Müzdelife'de iken yanına gittim..."²⁴ hadisi, şeriâtın asıllarından olup, her iki grup fakihlere göre de makbul ve mütedâvildir. Ravilerinin hepsi sika olmasına rağmen, Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yoktur. Çünkü Urve b. Mırdas'ın Şa'bi'den başka ravisi yoktur."²⁵ Sonra şöyle devam eder: Zikrettiğimiz bu duruma şahadet edecek örnekler çok fazladır. Bu nevi hadisleri Buhârî ve Müslim Sahih'lerine almamışlardır. Bu hadisler, zikrettiğimiz bu isnatları delil olarak kullanan her iki grup arasında da kullanılmaktadır."

²¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/238. el-Meyâncî, *Mâ lâ yeseu'l-Muhaddise Cehlühû* isimli kitabında şöyle der: "Buhârî ve Müslim Sahih'lerine aldıkları hadislerin, kendi ölçülerine göre sahih olmasını şart koşmuşlardır. Bu şart da şudur: Sahih hadisi, Resûlullah (sav)'den en az iki sahabe, bu iki sahabeden de en az dört tabii, bu tabiiilerden her birinden de en az dört tebe-i tabiî rivayet etmiş olmalıdır." İbn Hacer, Meyâncî'nin söylediği konuyu cevaplamaya gerek olmadığını, çünkü Buhârî ve Müslim'in böyle bir şeyi şart koştıklarını belirtmektedir. Bak: *en-Nüket alâ Kitâbi İbn-i Salah*, c. 1, s. 241.

²² el-Kifâye, 88-89; Bak: *Tevzîhu'l-Efkâr*, 2/119.

²³ İbn Hacer vühdan kelimesini şöyle tarif etti: İsmi açıkça zikredilse bile kendisinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu kimsedir. *Nüzhetü'n-Nazar*, 124.

²⁴ Ebu Davud, Hacc, rakam, 1665; Tirmizi, Hacc, rakam, 815.

²⁵ el-Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, 37-38.

Beyhaki de Sünen'indeki şu ifadelerle el-Hâkim'ee bu konuda katılmaktadır: "Buhârî ve Müslim (ra), âdetlerine göre, sadece bir râvisi bulunan sahabe ve tabiinin hadislerini Sahih'lerine almamışlardır. Dolayısıyla Muâviye b. Hayde el-Kuşeyrî'nin, kendi oğlunda başka sika râvisi bulunmadığından, Buhârî ve Müslim bu hadisi Sahih'lerine almamışlarıdır."²⁶

el-Hâkim ve el-Beyhakî tarafından ortaya konulan bu esas, Buhârî ve Müslim'de tek râvisi bulunan kimselerin hadislerin çok fazla bulunduğu iddiasıyla tenkit edilmiştir. İbn Salah bunların bir kısmını açıklamıştır.

İbn Salah: "el-Hâkim, el-Medhal isimli eserinde Buhârî ve Müslim bu gibi râvilerin hadislerini Sahih'lerine almadılar diye hüküm vermektedir. Buhârî'nin Sahihinde Kays b. Ebi Hâzim'in hadisinin bulunması onun aleyhine delildir. Kays b. Ebi Hâzim'in Mirdâs el-Esemî'den rivayet ettiği, "Salih insanlar birer birer giderler..." hadisinin Kays'dan başka râvisi yoktur. Bu konu şu noktaya varır: Bazan râvi, meçhul ve merdud olarak kendisinden sadece bir râvi rivayette bulunur. Bu konudaki tartışma, önceden değindiğimiz gibi, ta'dilde bir kişinin yeterli olup olmayacağı konusunda bilinen tartışmaya kadar uzar."²⁷

Aynı şekilde Nevevî de bazı hadisleri göstererek, el-Hâkim'i tenkit etmektedir: "Bu konuda Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde çok örnek vardır."²⁸

San'ânî, İbn Salah'ı desteklemektedir: "Bunlardan çıkan sonuç, râvi, kendisinden tek râvinin rivayet etmesiyle cehaletten kurtulur. Bu konuda

²⁶ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ, Zekat*, rakam, 7120; Bak: Irâkî, *Fethu'l-Muğîs*, 380.

²⁷ İbn-i Salah, *Mukaddime*, 190.

²⁸ en-Nevevî, *Müslim Şerhi*, c. 1, s. 28-29.

el-Hâkim'in Buhârî ve Müslim'den rivayet ettiğinin aksine delil gösterdi."²⁹

İbn Hacer, Buhârî'nin Sahih'i üzerine yaptığı çalışma ve derin araştırmada şu neticeye varmıştır: "el-Hâkim'in zikrettiği şart, her ne kadar kendilerinden hadis rivayet edilen bazı sahabe hakkında aksi söylene de, Sahabe neslinden sonra gelenler için geçerlidir. Bu kitaplarda, sadece tek râvisi bulunan bir kimsenin rivayeti olan asıl hadis yoktur."³⁰

Belki de bu anlatılanlar ışığında Nevevî'nin sözünü daha iyi anlıyoruz. Zira San'ânî, daha önce geçenlerin zıddı bir görüşü ondan söyleyerek nakletmiştir: "Şeyh Muhyiddin en-Nevevî, İbn Salah'ın sözünün takipçisi olmuştur ve şöyle demiştir: Doğru olan Hatîb'in söylediğidir. Çünkü o, bunu kendi içtihadıyla değil, Ehl-i Hadis'den naklederek söylemiştir. en-Nevevî'nin zikrettiği konularda onu reddetmesi, şaşılacak bir şeydir. Çünkü o, meçhul konusunda, âlimlerin onu tanımaması şartını koşmuştur. Bu iki râviyi ise âlimler tanımaktadır, hatta meşhurdurlar. Çünkü Mirdâs, Bey'at-ı Rıdvan'a katılanlardan, Rebîa ise ehl-i suffeden-dir. Sahabenin hepsi adalet vasfına sahiptir ve Mechulü'l-Ayn olmaları adaletlerine zarar vermez. Şayet böyle bir şey sabit olsa, sahabe hakkında herkes tarafından kabul edilen bu görüşe göre cevap verilir."³¹

el-Hatîb tarafından yapılan cehalet tarifinde geçen, alimler tarafından tanınmama şartına, İbn Cemâ'a da dikkat çekmektedir. Yukarıda ismi geçen iki sahabe âlimler tarafından bilinmektedir. Buradan da ortaya çıkmaktadır ki Buhârî ve Müslim, el-Hatîb'in naklettiği şeye muhalif hareket etmemişlerdir.³²

²⁹ el-Emîru's-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhu'l-enzâr*, (tahkîk: Ebû Abdur-Rahmân Salah b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1.baskı, 1997, c. 2, s.119.

³⁰ İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, 7.

³¹ es-San'ânî, *Tavzîhu'l-Efkâr*, c. 2, s. 119.

³² İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'l-Reviyyi fi Muhtasar-ı Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2. Baskı, tahkîk: Muhyiddîn Ramazân, 1406 (hicrî), 67.

İbn Hacer ile en-Nevevî'nin, sahabe neslinden sonraki tabakalarda şart koştukları aded de birbirine uymaktadır. Çünkü sahabenin şahsının bilinmemesi adaletine zarar vermez. Buhârî'nin uygulamalarına göre İbn Hacer'in varmış olduğu netice budur.

Şâz ve Münker Kavramlarının Belirlenmesi

Şâz ve münker hadislerin tarifinde muhaddisler arasındaki tartışma, râvinin rivayetinde tek kalması konusundaki hüküm üzerine dayanır. Bu konuda âlimler iki yol tutmuşlardır:

1-Ebu Ya'lâ el-Halîlî ve el-Hâkim'in Tarifi:

İbn Salah, Ebu Ya'lâ el-Halîlî ve el-Hâkim'in şâz tarifine itiraz eder. Onlar şâz hadisi şöyle tarif etmektedirler: Sika olsun veya olmasın, yalnız bir isnadı bulunan hadistir. Bu tarif el-Berdîcî'ye göre münker hadisin tarifidir. el-Berdîcî'ye göre münker hadis, bir ravinin tek başına rivayet ettiği, metni bu tek râvisinden başka bir tarikten bilinmeyen hadistir.³³

Bu itibarla muhalefete veya tek kalan râvinin sika olup olmadığının ayırt edilmesine bakılmaksızın, şâz ile münker hadisin tarifleri aynıdır.

İbn Salah, el-Halîlî ve el-Hâkim tarafından mutlak manada ferd hadisin, şâz ve münker olarak isimlendirilmesini tenkit eder. Ona göre, bu konuda hüküm vermek için, râvinin zabtına ve muhalefetine aşağıdaki şekilde bakılması lazımdır:

Râvi bir konuda tek kaldığında bakılır: Eğer tek kaldığı rivayet, kendinden daha hafız ve zabtı daha iyi olan birinin rivayetine muhalif ise hadisi reddolunan şâzdır. Eğer böyle bir râvi, diğer râvilerin rivayet ettiklerine muhalefet etmez, fakat rivayetinde diğer râvilerin rivayetinde olmayan bir husus bulunursa bu durumda bu râvinin durumu araştırılır: Eğer kendisi âdil, hâfız, zabtına güvenilir bir kimse ise tek başına rivayet

³³ İbn Salah, *Mukaddime*, 46; Bak.: es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/201

ettiği hadis kabul edilir ve durum rivayete zarar vermez. Eğer kendisi hıfzına güvenilen kimselerden değilse, tek başına rivayet ettiği hadis sahlilik derecesinden aşağı düşer.³⁴

İbn Salâh, râvinin rivayetinde tek kalması ile güvenilir râviye muhalefetini beraberce şaz saymaktadır. Münker hadisin tarifine ise, râvisinin zabtının az olmasını ve hadisi makbul, hafız kimselerden olmamasını ilave etmektedir.

İbn-i Salah bu konuyu şöyle açıklar: "Râvinin haline göre böyle hadisin değişik mertebeleri vardır. Eğer tek başına rivayet eden râvî, hâfız, zâbıt ve makbul olan râvilere yakın bir derecede ise, onun hadisi hasen seviyesindedir, zayıf hadislerden değildir. Eğer tek başına rivayet eden râvî, bu özelliklerden uzaksa, hadisini reddederiz ve onun rivayeti şâzmünker türünden sayılır."³⁵

el-Hâzimî'nin de işaret ettiği gibi, İbn-i Hacer'e göre, el-Hâkim'in metodu Buhârî ve Müslim'in usulüne dayanmaktadır. İbn-i Hacer, en-Nüket'te şöyle der: "el-Hâzimi, el-Hâkim'in sözünden, onun sadece tek bir râvinin rivayet ettiği hadislerin Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde bulunmadığını iddia ettiği sonucuna vardı. Fakat Buhârî ve Müslim'in kitaplarında garîb hadislerin bulunması bu iddiayı geçersiz kılar."

Sonra İbn-i Hacer, el-Hâzimî'nin temas ettiği konuya cevap verir: "el-Hâkim bunu kastetmedi. O, genel olarak Buhârî ve Müslim'in kitaplarındaki sahabe ve sonraki nesildeki râvilerden her birisi için, iki tane râvinin bulunmasını şart koştuklarını kastetmiştir. Ayrıca, bu iki râvinin rivayet etmiş oldukları hadisi aynı lafızlarla nakletmeleri şart değildir. Ancak el-Hâzimî'nin sözünün sonunda değindiği şu kısım hariç: " Ehl-i Hadis arasında bu söz, şehâdet üzerine şehâhet konusuna benzetilmektedir." Çünkü eğer bu sözle her yönüyle rivâyetin şehâdete benzediğini

³⁴ İbn Salah, Mukaddime, 44.

³⁵ İbn Salah, Mukaddime, 44.

kastederse, bu el-Hâzim'in itirazını kuvvetlendirir. Eğer sadece ittisal ve şifâhi olarak rivayet edilmeleri konularında benzerliğini kastederse, bu takdirde icazetle hadis rivayet etmeyi caiz görmesi meselesi ihlal edilmiş olur. Çünkü el-Hâkim, icazetin sahih olduğu kanaatindedir."

İbn Hacer, el-Hâkim'in, el-Medhal isimli eserinde râvi adedini, sadece Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerindeki hadisler için şart koşulduğunu ileri sürerken, "Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis" isimli kitabında, sahih hadisin tarifinde adedi şart koşmasına itiraz etmektedir.³⁶

el-Hâkim, böyle hadislerin Sahihayn'da bulunmadığını ifade etmektedir. "Buna, -yani isnatları sahih olan garîb hadislerin, Sahihayn'da bulunmadığına- işaret eden örnekler çok fazladır. Çoğunu terk edip, ancak bir kısmını zikrettiğimiz örnekler bu sonucu göstermektedir."³⁷

246
OMÜİFD

İbn-i Hacer bu görüşü reddederek şöyle der: "Sahihayn'da garib-ferd hadislerin bulunmadığı sözü doğru değildir. Çünkü el-Hâfız Ziyâuddin el-Makdisî bunlardan iki yüz tanesini bir araya getirmiştir."³⁸

2-eş-Şâfiî ve İbn Salah'ın Tarifi:

İbn Salah, el-Hâkim'in tarifinin aksine, eş-Şâfiî'nin yaptığı şâz hadis tarifi, Buhârî ve Müslim'in usulüne uygun görmektedir. Şâfiî'nin tarifi şöyledir: Şâz hadis, başkasının rivayet etmediğini rivayet eden sikanın hadisi değil, sikanın diğer insanlara muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.

İbn Salah görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Eğer el-Hâkim'in düşündüğü gibi olsa, bazı durumlarda Sahihayn'daki sahih hadislerin, şâz kabul edilmesi gerekir. Oysaki sahih hadisin tarifinde,

³⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*, c. 1, s. 240.

³⁷ el-Hâkim, *el-Medhal*, 39.

³⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*, c.1, s.368.

kendisinde şâz ve illet bulunmaması şartı vardır. İbn Salah, sahih hadisler içerisinde, garib hadislerin çok fazla olduğunu da belirtmektedir.³⁹

İbn Salah, Sahihayn'da bulunan garib hadislere birçok örnek verdi. "Ameller niyetlere göredir"⁴⁰ ve " Nebi (sav) velâ' satışını (kişinin kölesini, azat eden efendi olmak şartıyla satmasını) ve birine bağışlamasını yasakladı"⁴¹ hadisleri bunlardandır. İbn Salah, "bunlar Sahihayn'da bulunan hadislerdendir ve tek sika râviden oluşan tek isnadları vardır", diye işaret etmektedir.⁴²

Müslim açıklamıştır ki, râvinin tek başına rivayet ettikleri, ancak ilim ve hıfz ehli sika râvilerin kendisine iştirak etmesi ve onlara uygun rivayet ettiği iyice anlaşılması şartıyla kabul edilir. Böyle râvinin ziyade olarak rivayet ettiklerinde de durum aynıdır. Müslim bu ziyade kısım için, hadisin bir mütâbii olup olmamasını şart koşmamıştır. Zabt özelliği ile yetinmiştir. Yani eğer râvi zabt ve sika özelliğine sahipse, onun tek başına rivayet ettiklerini kabul eder.⁴³ Bu, şâz hadisin tarifi ve onu hadis hafızlarına nispet etmeleri konusunda el-Halîl ve diğerlerinin iddia ettiklerinin aksidir.⁴⁴

³⁹ İbn Salah, *Mukaddime*, 44.

⁴⁰ Buhârî, *Bed'ü-l Vahy*, rakam 1; Müslim, *İmâret*, rakam,1907; İbn-i Salah, bu ferd bir hadistir. Çünkü bu hadisi sadece Ömer (ra) rivayet etmiştir, onda sadece Alkama b. Vakkas, ondan sadece Muhammed b. İbrahim sonra ondan da Yahya b. Sa'îd rivayet etmiştir. Muhaddislere göre hadis sahihtir. Bak. İbn-i Salah, *Mukaddime*, 44.

⁴¹ Bu hadis de muttefekun aleyhtir. Buhârî, *Itk*,(bab, 10), rakam 2398; Müslim, *Itk*, rakam 1506; Müslim bu hadisin peşinde, diğer insanlar Abdullah b. Dînâr'ın yanında bu hadis konusunda çoluk çocuk mesabesinde kalırlar, demektir. Bak. İbn-i Salah, *Mukaddime*, 44.

⁴² İbn Salah, *Mukaddime*, 44.

⁴³ Müslim, ravilerin tek başına rivayet ettiklerinin kabulü konusunda Zühri gibileri istisna eder. Çünkü onun çok talebesi vardır. Bunlar onun hadislerinin hepsini veya çoğunu rivayet etmişlerdir. Eğer birisi, onun talebelerin bilmediği hadisleri Zühri'den tek başına rivayet ederse, bu kabul edilmez. Bak: Müslim, *Sahih*, *Mukaddime*, 7.

⁴⁴ Bu Hamza el-Maleybârî'nin iddiası ile ters düşmektedir. Ona göre, Müttekaddimin Muhaddislerin şâz hadisi tarifleri, el-Halîl'in yaptığı tarifdir. Onun için eş-Şâfî tarafından yapılan tarife, ıstılâhî manada bir şâz tarifi olmamakla itiraz etmektedir. Bu tarif ilmî bir geriye gidiştir, onunla ancak Ehl-i sünnet ve'l-cemaati özel haberlerle savunmak

İkinci Bölüm: Ölçülerin Belirlenmesinde Sahihayn'ın Rolü

Sahih hadisin tarifinde görüldüğü üzere, bir hadise sahih hükmü verebilmek için bir takım şartlar ve ölçüler bulunmaktadır. Bunların en önemlileri ittisal, zabt ve adalettir. Bu ölçülerin konulmasında Buhârî ve Müslim'in takip ettiği metodun tesiri ise gayet açıktır.

1-İttisal Ölçüsü:

Muhaddisler, sahih hadisin muttasıl olmasını şart koşmuşlardır. Sonra da ittisali veya aksini gösteren durumları açıklamışlardır. Bunu yaparken de çoğu zaman Sahihayn'ı dayanak göstermişlerdir. Bu da bazı ittisal edatların kabulünde, râvinin özelliklerinde ve vasl ile irsal arasındaki çelişkide açığa çıkmaktadır.

248 İttisal Edatları:

OMÜİFD

Buhârî, Kitâbu'l-İlim bölümünde bir takım kaide ve faideler üzerinde durmuştur ki, Muhaddisler kitaplarında rivayetin hükmü ile ilgili konularda bunlara dayanmışlardır. Bunlardan bazıları:

-Muhaddisin, "haddesenâ, ahberenâ ve enbeenâ" demesi arasında fark olmaması. Buhârî'nin İbn Uyeyne'den nakline göre, haddesenâ, ahberenâ, enbeenâ ve semî'tü ifadeleri aynı anlamdadır.⁴⁵ İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin sadece İbn Uyeyne'nin sözünü zikretmesi, onu tercih ettiğinin göstergesidir.⁴⁶ İbn Salah: "Muhaddislerden bazıları bunu caiz görür ki şeyhden sema yoluyla alınan rivayeti mutlak olarak "haddesenâ, ahberenâ ve enbeenâ" lafızları ile nakletmenin caiz olması gibidir. Bu Hicaz ve

amaçlanmıştır. Bak.: Hamza el-Maleybârî, el-Müvâzenetü beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhirîn, 246. Bunun mukabili olarak Subhi es-Sâlih, el-Halîlî'ye şâz hadisin tarifi konusunda itiraz etmektedir. Çünkü o, bu tarifi muhaddislerin ıstılahı ile sınırlamak istemiştir. Bak.: Subhi es-Sâlih, Ulûmu'l-Hadis, 202. Bunlardan her biri, diğerini kendi düşündüğü ıstılahla delillerle yönlendirmeye çalışmaktadır.

⁴⁵ Buhârî, İlim, 1/106.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c.1, s.144.

Kufelilerin çoğunun usulü, Zühri, Mâlik, Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Sa'îd el-Kettân ve daha başka mütekaddimin âlimlerinden çoğunun görüşüdür. Aynı zamanda Buhârî'nin usulü de budur.⁴⁷

Âlimler, rütbe ve kuvvet bakımından aynı görüldüğünden, mutlak olarak sema lafzının kıraatte de kullanmasının caiz olması konusunda, Buhârî'nin usulünü uygun buldular. Bu aynı zamanda Mâlik ve diğerlerinin de usulüdür. İbn Salah bu konuda şöyle denildiğini ifade etmektedir: “Sema ve kıraati birbirine eşit kabul etmek, Hicaz ve Kufe âlimlerinin çoğunun, Mâlik ve onun Medine'li olan arkadaşlarının ve şeyhlerinin, aynı zamanda Buhârî ve diğerlerinin de usulüdür.”⁴⁸

Buhârî, münâvele ve mükâtebe yöntemiyle rivayette bulunmanın sahih olduğu görüşündedir. Nitekim Sahih'inin ilim bölümünde buna işaret eden bir bab başlığı koymuştur ki şöyledir: “Münavele ve ilim ehlinin ilmi yazarak farklı bölgelere göndermesi konusunda zikredilenler.” Enes şöyle demiştir: Osman b. Affan (ra) Mushafları çoğaltarak farklı bölgelere gönderdi. Abdullah b. Ömer, Yahyâ b. Saîd ve Mâlik b. Enes bunu caiz görmüşlerdir. Hicaz'daki âlimlerin bir kısmı münâvele konusuna, Nebi (sav)'in seriyye komutanına yazdığı bir mektubu delil getirmişlerdir. Nebi (sav) komutana, “Bu mektubu falan yere varıncaya kadar okuma” buyurmuş, o komutan da söz konusu yere ulaşıncaya kadar mektubu açarak insanlara okumuş ve onlara Nebi (sav)'in emrini haber vermiştir.”⁴⁹

İbn Hacer, sema ve arzı anlattıktan sonra, peşinden cumhura göre muteber olan diğer hadis tahammül yollarına geçmektedir. Bunlardan birisi münâveledir ki, şeyhin talebesine kitabını verirken “bu benim falancadan dinlediğim hadislerdir veya bu benim tasnif ettiğim kitabımdır, sen onu benden rivayet et” demesidir. Arz-ı münâvelenin nasıl yapıldığı-

⁴⁷ İbn Salah, *Mukaddime*, 78.

⁴⁸ İbn Salah, *Mukaddime*, 78.

⁴⁹ Buhârî, *İlim*, 2/112.

nı önceden anlattık ki, o talebenin kitabı getirip, şeyhe sunmasıdır. Cumhur bu şekilde rivayete cevaz vermiş olup, ancak arz-ı kıratı red edenler bunu da reddetmişlerdir... Mükâtebe de hadis tahammül yollarından bir diğeridir ki, şeyhin hadisini bizzat kendisi yazması veya kitaplarına güvendiği birisine yazması için izin verip, bu kitap üzerinde araştırma yaptıktan sonra onu talebeye gönderip, bu hadisleri kendisinden rivayet edebileceğine izin vermesidir. İbn Hacer, mükâtebe ile münâveleyi eşit görür. Bazıları ise münâveleyi mükâtebeye tercih eder. Çünkü münâvelede, mükâtebede olmayan bizzat şifâî izin verme bulunmaktadır.⁵⁰

Diğer yönden muhaddisler, Buhârî'nin uygulamasından mutlak olarak "ahberenâ ve haddesenâ" lafızlarının münâvele ile hadis tahammülünde kullanılmasının caiz olmadığı sonucuna varmışlardır. İbn Hamdân, Buhârî'nin "kâle lî" sözünü, arz ve münâveleye haml etmiştir. Fakat Zühri ve Mâlik mutlak olarak, "ahberenâ ve haddesenâ" lafızlarının münâvelede de kullanılabileceğini caiz görürler ki bu münâveleyi sema gibi görenlerin usulüne daha uygundur.⁵¹

İbn Hacer ise, mütekaddimun ulemasından bir kısmının haberlerin mutlak olarak bu iki lafızla rivayet edilmesine cevaz verdiklerini belirttikten sonra, muhakkık alimlere göre evlâ olanının icazet şartını gösteren bir beyanın ilavesidir, demektedir... Aynı şekilde mükâtebe yoluyla rivayet edilenlerde de bunu gösteren bir ifadenin bulunması gerektiği açıktır.⁵²

Vasl ve İrsalin Çakışması:

Bir hadise sahih hükmü verilebilmesi için muttasıl olması şart koşulur. Muttasıl: Her biri şeyhinden işiterek rivayette bulunması bakımından, isnad zincirinde hiçbir eksiklik bulunmayan hadistir.⁵³ Mutlak olarak

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 1, s.154.

⁵¹ İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-Revî*, 89.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/154.

⁵³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 70.

mürsel ise, tabiînin sahâbî ismini zikretmeksizin doğrudan doğruya Nebi (sav)'e ref' ederek rivayet ettiği hadislere denir.⁵⁴

Muhaddisler, kendisinde vasl ve irsalin birbirine zıt olarak bir araya geldiği hadisin hükmü konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.

-İrsal, vasla tercih edilir. el-Hatib, bunu muhaddislerin çoğuna nispet etmektedir.⁵⁵

-Hüküm çoğunluğa göredir. Yani hadisi irsal edenlerin adedi, vasl edenlerden fazla ise hüküm irsale göre verilir.⁵⁶

-Hafıza bakımından daha kuvvetli olana itibar edilir. Eğer irsal eden râvî, vasl edenden daha hafız ise, hüküm irsal edene göre verilir. Yoksa aksi sahih olur.⁵⁷

-Eğer râvî adalet ve zabt sahibi ise, ittisal irsal üzerine tercih edilir. Bunu el-Hatib, İbn Salah ve el-İrâkî tercih etmektedir. Fukaha ve usulcülerin mezhebi de budur.⁵⁸

İbn Salah görüşünü, Buhârî'nin vaslı irsale tercih etmesi konusundaki uygulamaları ile desteklemektedir. Nitekim Buhârî, "Velisiz nikâh geçerli değildir"⁵⁹ hadisini irsal eden Şu'be ve Süfyan, hıfz ve itkan ehli olmalarına rağmen, vaslı tercih etmiştir.⁶⁰

İbn-i Hacer de Buhârî'nin mezhebini açıklarken bu hadisi delil gösterdiğini şu ifadeleriyle anlatmaktadır: "Genel olarak vasl eden kişi lehine hüküm verdiği sonucuna ulaşmak, Buhârî'nin uygulamasına uygun değildir. Fakat bu özel bir hadistir, buna göre hüküm vermek doğru olmaz. Çünkü Buhârî bu hadisin ittisaline, buradaki vaslın bir ilave olması sebe-

⁵⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 219.

⁵⁵ Bak: el-Hatib, *el-Kifâye*, 411.

⁵⁶ Bak: el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs*, 92.

⁵⁷ Bak: el-Hatib, *el-Kifâye*, 411; el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs*, 92.

⁵⁸ Bak: el-Hatib, *el-Kifâye*, 411; İbn-i Salah, *Mukaddime*, 42; el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs*, 91.

⁵⁹ Ebu Davud, Sünen, Nikah, rakam, 1785; et-Tirmizî, Nikah, rakam, 1020; İbn-i Mace, Nikah, rakam, 1870.

⁶⁰ İbn-i Salah, *Mukaddime*, 36.

biyle hükmetmedi. Buhârî, kendine göre bu hadisin mevsul olduğunu gösteren başka delillere göre ittisaline hükmetti.⁶¹

İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin bu hadisin vaslini irsaline tercih etmesi, sadece bu hadise özel ve bu hadisi vasl ederek rivayet eden kişide, irsal olarak rivayet edene göre ilave bir bilgi olmasından kaynaklanmamakta, bilakis başka tercih karinelerinin açığa çıkmasına dayanmaktadır. Neticede bu karineler başka konularda da vaslın, irsale takdim edilmesini gerektirmiştir.⁶²

İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'de, çelişki halinde Buhârî'nin bir hadis hakkında vasilla hüküm vermek için öne sürdüğü bazı şartlarını şu şekilde belirtmiştir: "Buhârî'nin uygulamalarından şu ortaya çıkmaktadır ki, Buhârî bir hadisin vasl ve irsali konusunda ihtilaf olduğunda, şu iki şartla o hadisin vaslına hükmetmiştir: Birincisi, vasl edenlerin adedinin, irsal edenlerden fazla olması. İkincisi, mevsul rivayetin bir karine ile desteklenmesi."⁶³

Aynı şekilde İbn Hacer şunları da ilave etmektedir: "Sika râviler, vasl ve irsalde ihtilaf ettiğinde, vasl eden râvinin daha fazla bilgisi olduğu açığa çıktığından vasl tercih edilir, görüşünde olanlar da yukarıdaki açıklamalara dayanmaktadırlar. Çünkü Vüheyb ve Abdu'l-vehhâb sika dırlar. Vüheyb vasl, Abdu'l-vehhâb ise irsali tercih etmiştir. Bununla beraber Buhârî bunu sahih saymıştır. Buhârî'nin uygulamalarını incelediğimizde şu sonuca varırız ki o, bu gibi durumlarda sabit bir kaide ile amel etmemiş, bilakis tercih yönlerini araştırmıştır. Ancak vasl ve irsal aynı seviyede olduğunda vaslı öne geçirmiştir. Buradaki durumda da hakikat, bu hadisi vasl edenler, irsal edenlerden daha çoktur."⁶⁴

⁶¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, c.2, s. 606.

⁶² İbn Hacer, *en-Nüket*, c. 2, s. 602; Bak.: es-San'ânî, *'Tavzîhu'l-Efkâr*, c.1, s. 310-311.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/634.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 11/590.

Sahabe Mürsel'inin Rivayeti:

Tarifi: İster büyük, ister küçük olsun Sahabenin Nebi (sav)'den işitmedikleri bir şeyi rivayet etmeleridir ki, bu durum, bazen rivayette bulunan sahabenin yaşının küçük olması, İslam'a geç girmesi veya ilgili olaya bizzat şahitlik etmemesi gibi sebeplerden olabilir.⁶⁵

es-Suyûfî, sahabe mürselinin kabulü konusuna Buhârî ve Müslim'in uygulamalarını delil göstermektedir. Sahabenin yaşının küçük olması veya İslam'a geç girmesi gibi sebeplerle bizzat hazır bulunmadığı bir konuda, Nebi (sav)' fiilini veya benzeri bir şeyi haber vermesi örneklerinde olduğu gibi. Cumhurun kesin olan görüşüne göre bu gibi rivayetlerin sahihliğine hükmedilmiştir. Tabiinin mürselinin zayıflığına hükmeden ve sahih hadisin şartlarını ortaya koyan muhaddisler, sahabe mürselinin hükmü konusunda mutabıktırlar. Sahihayn'da da sahabe mürseli çok fazla bulunmaktadır. Çünkü bu durumdaki sahabelerin rivayetlerinin çoğunluğu, başka bir sahabedendir. Sahabenin de hepsi adalet sahibidir. Sahabenin, sahabe olmayan râvilerden rivayetleri ise nadirdir ki, böyle olduğunda da zaten açıklamışlardır. Sahabenin tabiinden rivayetinin çoğu merfû hadis değil, bilakis israiliyât, hikâyeler veya mevkuflar rivayetlerdir.⁶⁶

Semayı Açıkladığında Sika Müdellisin Rivayeti:

İbn Salah tedlisi iki kısma ayırmıştır: Birincisi, isnad tedlisidir ki, bir râvinin görüştüğü halde hadis almadığı veya muasırı olup görüşmediği bir şeyden sanki görüşmüş ve ondan hadis işitmiş gibi rivayette bulunmasıdır. Böyle hadisleri rivayet eden râvi, "kale fulanın" veya "an fulanın" lafzını kullanır. İkincisi, şuyuh tedlisidir ki, ravinin hadis rivayet ettiği

⁶⁵ Bak.: Itr, *Menhecü'n-Nakd*, 373.

⁶⁶ es-Suyûfî, *Tedribu'r-Ravi*, 1/207.

şeyhinin isnadında tanınmaması için, bilinmeyen isim, künye veya lakapla zikretmesi sonucu meydana gelen tedlistir.⁶⁷

Sonra İbn Salah, müdellisin, tedlis-i isnad ile rivayetinin hükmünde konunun tafsil edilmesini doğru bir yol olarak görmekte ve şöyle demektedir. “Müdellisin rivayeti, sema ve ittisali bizzat göstermeyen muhtemel bir lafızla meydana gelmişse hadisi Mürsel olur ve hükmü Mürsel hadis gibidir. Fakat ittisali açık bir şekilde gösteren, (semî'tü, haddesena ve ahberenâ) ve benzeri lafızlar kullanılarak gelmişse, bu makbuldür ve delil olarak kullanılır.”

İbn Salah bunun sıhhatine, Buhârî ve Müslimin fiilî olarak uygulamalarından delil getirerek şöyle demektedir: “Sahihayn ve diğer güvenilir hadis kitaplarında bu çeşit hadis çok fazladır: Katâde⁶⁸, el-A'meş⁶⁹, İki Süfyân⁷⁰, Hüseyim b. Beşîr⁷¹ ve diğerleri gibi.”

⁶⁷ Bak.: el-Hatîp, *el-Kifâye*, 20; İbn-i Salah, *Mukaddime*, 42-43; el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs*, 98.

⁶⁸ Katâde b. Duâme es-Sedûsî el-Basrî, Enes b. Mâlik'in talebesi. Asrının hafızlarındandı, fakat tedlisi ile meşhur olmuştur. en-Nesâî ve diğerleri onu bu sıfatla anmışlardır. İbn-i Hacer onu üçüncü tabaka arasında saymıştır. Bak.: *Tabakâtü'l-Müdeşşîn*, 43.

⁶⁹ Süleyman b. Mîhrân el-A'meş, Kufe'nin muhaddisi ve kârisidir. Tedlis yapardı. el-Kerâbîsî, en-Nesâî, ed-Dârekutnî ve diğerleri onu müdellis saymıştır. İbn-i Hacer ise onu ikinci tabakada zikretmiştir. Bak.: *Tabakâtü'l-Müdeşşîn*, 33.

⁷⁰ İki Süfyân, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne'dir. İbn-i Hacer onu ikinci tabaka saymış ve şöyle demiştir: Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî meşhur bir imamdır, fakihdir, büyük bir hafızdır. Fakat onu, en-Nesâî ve diğerleri tedlis yapanlar arasında saymışlardır. Buhârî ise tedlisinin az olduğunu belirtmiştir. İbn-i Hacer, peşinden Süfyân b. Uyeyne'ye geçerek şöyle demektedir: Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî el-Kûfî sonra el-Mekkî de meşhur bir imamdır, zamanında Hicaz'ın fakihidir, fakat tedlis yapardı. Ancak o, sadece sika kişilerden tedlis yapardı. İbn-i Hibban, bu sadece ona has bir imtiyazdır, demektedir. en-Nesâî ve diğerleri onun tedlis yaptığını söylemişlerdir. Bak.: *Tabakâtü'l-Müdeşşîn*, 32.

⁷¹ Hüseyim b. Beşîr el-Vâsîfî, Tebe-i Tâbiîn'dendir. Sika olmasına rağmen tedlisle meşhurdur. en-Nesâî ve diğerleri onu tedlis yaptığını söylemişlerdir. Ondan tedlis konusunda ilginç bilgiler gelmiştir ki, biri şöyledir: Talebeleri, bir gün kendisine: “Bugün içinde hiç tedlis bulunmayan hadis rivayet etmeni istiyorum.” demişlerdir. O da, “tamam” dedikten sonra, bir hadis imlası için bir meclis tertip edilmiş ve rivayet ettiği her hadiste, “haddesenâ fulânün ve fülânün an fülânin” diye başlayarak sened ve metni ile hadis rivayet etmiştir. Meclis sona erdiğinde, “bugün size hiç tedlis yaptım mı” diye sormuş, “hayır” cevabını alınca “ve fülânün” diye ikinci söylediğim isimlerin hiçbirinden hadis

Çünkü tedlis, yalan değildir, muhtemel bir lafızla sanki işitmiş intibai vermektir. İbn Salah, isnad tedlisini çok çirkin görmekte, âlimlerin çoğuna göre ise zem olunan bir şey olup, yalanın kardeşidir.⁷²

Nevevî: “ Sahih olan cumhurun görüşüdür ki, semaya işaret eden bir açıklama olmaksızın muhtemel bir lafızla rivayet edilenler, mürseldir. Semi'tü, haddesenâ, ahberenâ vb. semayı gösteren bir lafızla rivayet edilenler ise, sahih ve makbuldür, delil olarak kullanılır. Sahih-i Buhârî ve muteber hadis kitaplarında bu çeşit çok hadis vardır. Katade, A'meş, iki Süfyan, Hüşeym, ve diğerleri gibi. Bunlar da göstermektedir ki, tedlis yalan gibi değildir...”⁷³

İbn Hacer şunları da ilave etmektedir: “Sahihayn'da müdellislerden an'ane ile rivayet edilen hadislerin hepsi, hüccet olarak kullanılanlardan değildir. Onların, bu konudaki sözleri bu hadisler içerisinden, sadece hüccet olarak kullanılanlara hamledilmelidir. Mütâbaat için olan hadislerin tahririnde ise müsamahalı davranmış olmaları muhtemeldir.”⁷⁴

2-Zabt Ölçüsü:

Râvinin zabt sahibi olduğunun manası şudur: Râvinin uyanık olması, gaflet sahibi olmamasıdır. Hafızasından rivayet ediyorsa hadislerini ezbere bilmesi, kitabından rivayet ediyorsa kitabının içeriğini tam bilmesidir. Eğer mana olarak rivayet ediyorsa, bunlarla beraber, manalardaki değişiklikleri bilmelidir.⁷⁵

Küçük yaştaki râvilerin semalarının sahih olması için gerekli yaş sınırını tayinde, Sahihayn'ın önemli yeri vardır. Yine aynı şekilde, muzda-

ışitmedim, demiştir. İbn-i Hacer bu çeşit tedlise, tedlisi atf ismi vermekte ve onu ikinci tabaka müdellisler arasında saymaktadır. Bak.: *Tabakâtü'l-Müdellisîn*, 47.

⁷² Bak.: İbn-i Salah, *Mukaddime*, 43.

⁷³ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, c.1, s.33.

⁷⁴ İbn Hacer, *en-Nüket*, c.2, s.636.

⁷⁵ İbn Salah, *Mukaddime*.

rib hadisi bilmek de, Muhaddislere göre hadisin kabulünde etkili değildir.

Tahammül Ehliyeti (Küçük Yaştaki Râvinin Sema'ı Ne Zaman Sahih Olur?):

Âlimler, hadis rivayetine başlama yaşı konusunda ihtilaf etmişlerdir, bu konuda Buhârî'nin Sahih'indeki Mahmud b. Rebi' hadisini delil getirmişlerdir ki o şöyle demektedir: "Nebi (sav)'in ben beş yaşında iken bir kovadaki sudan ağzına alarak yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum." Nitekim Buhârî ilgili bâbın tercümesini, "küçük çocuğun hadis dinlemesi ne zaman sahih olur?" şeklinde koymuştur.⁷⁶

Kâdî İyâz ise muhaddislerin hadis rivayetine başlama yaşı olarak beş yaşını sınır koyduklarından söz etmiştir. Bu yaş, Buhârî'nin, "küçük çocuğun hadis dinlemesi ne zaman sahih olur?" şeklinde bâb başlığında işaret ettiği, Mahmud b. Rebi'nin yaşıdır. Dört yaşında olduğu da söylenmekle beraber, müteahhirin âlimleri beş yaşını kabul etmişler, neticede beş ve yukarı yaşlarda hadis işitmiş olanlar için hal tercümelerinde semî'a, henüz bu yaşını tamamlamadan hadis meclislerine katılanlar için ise hadara veya uhdıra yazıldığını kaydetmişlerdir.⁷⁷

İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin bu bâbından maksat, hadis tahammülünde buluş çağına ulaşmanın şart olmadığını göstermektir. Kirmânî'ye göre ise, bâb başlığındaki "sıhhat" kelimesinin manası, onun işittiklerinin kabul edilmesinin cevazıdır. Buhârî, bu başlıkla Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Maîn arasındaki ihtilafa işaret etmiştir. el-Hatib'in el-Kifâye'sinde⁷⁸ Abdullah b. Ahmed ve diğerlerinden rivayet ettiğine göre, Yahya hadis tahammülünde en az yaş sınırını on beş olarak belirlemiştir. Çünkü İbn Ömer'in Uhud'a katılma isteği, bu yaşa ulaşmadığı için reddedilmiştir. Bu söz Ahmed b. Hanbel'e ulaştınca, "Hayır, akli başında

⁷⁶ Buhârî, İlim, 18.

⁷⁷ Bak.: İbn Salah, *Mukaddime*, 73; el-Menhelü'r-Revî, 79.

⁷⁸ Sayfa, 54.

olup, işittiklerini akıl edince hadis tahammül edebilir. İbn Ömer kıssası, savaş izni ile ilgilidir.” demiştir. Sonra el-Hatib, küçük yaştaki sahabe ve tabiinın ezberlediği rivayetlerinden topladıklarını ve naklettiklerini aktardı. Bu rivayetler sonrakiler tarafından kabul edilmişlerdir.⁷⁹

Sika Râvilerden Olduğu Halde, İsmi Hakkında İzdırab Bulunan Râvinin Rivayetinin Hükümü:

İbn Hacer, sadece râvi ismindeki ihtilaftan dolayı bir hadisi illetli sayan çoğu muhaddisi tenkit etmektedir. Ona göre, bu durumu râvinin zabtının olmadığına alamet saymak, zayıf bir görüştür. O, bunu şöyle açıklamaktadır: “Muhaddislerden çoğunun ulaştığı bu netice, -İsim konusundaki ihtilaf, genel olarak râvinin zabtının bulunmadığına delildir. Bu da râvileri sika bile olsa, hadise zarar verir. Ancak isminde ihtilaf edilen râvi hakkında bizzat kendileri veya başkaları yoluyla delil getirilmesi durumu bu konunun dışındadır.- zayıf bir görüştür. Çünkü hakkında ihtilaf edilen râvi, her halükarda sikadır. Sahihayn’da bu çeşit hadislerden bulunmaktadır. Lakin bunlara sahih hükümü verebilmek için, içinde galat ve şâz bulunmamalıdır.”⁸⁰

es-Suyûti hocasının sözünden şu kaideyi çıkarır: “Şeyhu'l-İslam'ın sözünden şu anlaşılmaktadır ki, ızdırab bazen sahih hadiste de olabilir. Bunun sebebi, ihtilaf bazen, bir tek kişi veya babasının ismi hakkında veya künyesi, nisbesi ve benzeri durumlar hakkında olabilir. Hakkında ihtilaf edilen râvi sika olduğu için, bu hadis zikredilen ihtilaf sebebiyle her ne kadar muzdarib diye isimlendirilse de, hadisin sıhhatine bir zarar vermez. Sahihayn’da bu gibi hadisler çok fazladır. Aynı şekilde ez-Zerkeşi, Muhtasar’ında, “Sahih ile hasen hadis kısımları içine bazen maklub, şâz, muzdarib olanlar da girebilir.” diyerek bu hükümü kesin olarak ifade etmiştir.”⁸¹

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 1, s. 171.

⁸⁰ İbn Hacer, *en-Nüket*, c.2, s. 785.

⁸¹ es-Suyûti, *Tedribu'r-Râvi*, 1/267.

3- Adalet Ölçüsü:

İbn Salâh adaleti şöyle tarif etmiştir: Adalet, râvinin Müslüman olması, akıl-bâliğ yaşına ulaşması, fıska sebep olan hususlardan ve kişiliğe zarar veren şeylerden uzak durmasıdır.⁸²

Sahihayn'ın tesiri bu konuda da ortaya çıkar. Özellikle bazı müşkil meselelerde cerhi gerektiren bir durum olup-olmadığı veya yapılan cerhin kabul edilip-edilmeyeceği konularında Sahihayn'dan delil getirilmesi bunun göstergesidir.

Bid'atçının Rivayetinin Hükmü:

İbn Salah, bid'atçının rivayetinin hükmü konusunda âlimlerin görüşlerini üçe ayırmıştır: 1- Bu bid'ati sebebiyle fâsık olduğu için, mutlak olarak onun rivayetini red edenler. 2- Bazı şartlarla bid'atçının rivayetini kabul edenler ki bu şartlar şunlardır: İster bid'atna diğer insanları da çağırarlardan olsun, isterse olmasın, kendi mezhebine yardım veya mezhebine taraftar olanlara yardım için yalan söylemeyi helal sayanlardan olmamalı. 3- Eğer bid'atçı, kendi bid'atına diğer insanları da davet etmezse rivayeti kabul edilir, ederse kabul edilmez, diyenler. Bu üçüncüsü, çoğunluğun görüşüdür.

İbn Salah üçüncüyü tercih eder ve şöyle der: "Bu en adaletli olandır. Birincisi, - mutlak surette kabul edilmemesi- Muhaddis imamların yaygın uygulamalarına uzaktır. Çünkü Muhaddislerin kitaplarında, kendi bid'atine davet etmeyen bid'atçıların rivayetleri bulunmaktadır. Sahihayn'da da gerek şahid, gerekse asıl olarak böyle râvilerin rivayetleri bulunmaktadır. Allah en iyi bilendir.⁸³

İbn Salah, Sahihayn'da örnekleri olduğu için üçüncü görüşü tercih etti. Suyûtî de, birinci görüşü Sahihayn'a uymadığı için zayıf saymış ve

⁸² İbn Salah, *Mukaddime*, 61.

⁸³ İbn Salah, *Mukaddime*, 61; Bak.: el-Bâisü'l-Hadîs, 12.

şöyle açıklamıştır: “Kendi bid’atına davet etmeyen bidatçılardan birçoklarının rivayeti Sahihayn’da bulunması sebebiyle birinci görüş zayıf sayılmıştır.”⁸⁴

İbn Hacer, İbn Salah’ın görüşünü Sahihayn’dan delil göstererek desteklemektedir: “Bid’atçı, eğer doğru sözlülerden ise rivayeti alınır. Nitekim Sahihayn’da kendi mezhebine davet etmeyen ve bid’atçıların aşırılıklarından olmayanların rivayetleri bulunmaktadır. Fakat Sahihayn’da bu gibi bid’atçıların rivayeti, daha çok ahkâmla ilgili olmayan konulardadır.”⁸⁵

Ancak İbn Hacer, İbn Salah’ın görüşüne şunu da ilave eder ki, Sahihayn’da Imrân b. Hittân, İbâd b. Ya’kûb, vb. gibi kendi bid’atine davet eden ve bid’atında aşırı giden ravilerden rivayet bulunmaktadır. Peşinden de bu soruya da şu şekilde cevap vermektedir: “Fakat bu gibi râvilerin rivayetlerini, sadece diğer râvilerin rivayetlerini takviye maksadıyla, itibar için almışlardır.”⁸⁶

Cerh, Cerhe Sebep Olan Durum Açıklanmadıkça Kabul Edilmez:

Hatîbu'l-Bağdâdî, İbn Salah ve diğerlerine göre cerh, cerhe sebep olan durum açıklanmadıkça kabul edilmez. Çünkü cerh, cerhe sebep olan durumlardan sadece biriyle bile ortaya çıkar ki, bunu zikretmek güç değildir. İnsanların cerh sebepleri hakkındaki görüşleri çok farklıdır, bazısına göre cerh sebebi olan bir durum, aslında cerh sebebi olmayabilir.

⁸⁴ es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c.1, s.325.

⁸⁵ İbn Hacer, *en-Nüket*, c.1, s.370.

⁸⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*,1/370. Hâkim, Irâkî'nin şu sözünü nakletti: “Müslim’in kitabından Şia mezhebine mensup raviler bulunmaktadır.” *Fethu'l-Mugîs*, 171. Suyûtî ise Irâkî'den naklen şu bilgileri vermektedir: “İbn Salah’a itiraz edildi ki, Buhârî ve Müslim’in eserlerinde, kendi mezhebine davet eden bid’atçılardan da rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Buhârî’de rivayeti bulunan Imrân b. Hittân ve mürcie mezhebine mensup Abdu'l-Hamîd b. Abdu'r-Rahmân bunlardandır. Bu görüşe de Ebû Dâvud’un naklen cevap vermektedir ki o, “Ehl-i hevâ'nın içinde, Hârîcilerden daha sahih hadis rivayet eden yoktur.” demiştir. *Tedribu'r-Râvî*, c. 1, s.326.

Bundan dolayı, cerhin kabulü için sebebinin açıklanması gerekir ki, hakikatte cerhe mahal olup olmadığı tam olarak anlaşılsın.⁸⁷

el-Hatîb, Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamlarının görüşünün bu olduğunu zikretti. Nitekim Buhârî’de bu gibi raviyelerin rivayetleri vardı ki aslında onlar başkaları tarafından cerh ve ta’na uğramışlardır. ... Bu da göstermektedir ki, onlara göre cerh, ancak sebebi açıklandığında sabit olur.⁸⁸

İbn Hacer, Sahihayn ravilerinden sebebi zikredilmeksizin, mücmel olarak cerhe uğrayanların red edilmesi gerektiği konusunu şöyle açıklamaktadır: “Onun ravilerinden biri başkaları tarafından ta’na uğrarsa, bu hadis imamının ta’dilinin zıddı olmuş olur. Böyle bir durum da cerh, ancak bu ravinin adaletini gideren, mutlak olarak veya belli bir haberdeki zabtna zarar veren sebep açıklanmadıkça kabul edilmez. Çünkü imamları cerhe götüren sebepler farklı farklıdır. Bir kısmı cerh gerektirirken, bazıları gerektirmez.”⁸⁹

İsmi Meçhul, Fakat Kendisi ve Adaleti Bilinen Râvinin Rivayeti:

el-Hatîb, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib’in şöyle dediğini nakletmektedir: “İsmi ve nesebi bilinmeyip, adaleti bilinen râvinin haberi kabul edilir. Çünkü râvinin ismini bilmemek, adaletini bilmeye engel teşkil etmez.”⁹⁰

Suyûtî: “Kendisi ve adaleti bilinen, fakat ismi ve nesebi bilinmeyen râvinin rivayeti delil olarak kullanılır. Sahihayn’da falanın oğlu veya falanın babası isimlerinde olduğu gibi, böyle râvilerin rivayetleri çok fazladır. Bu durumu el-Hatîb, Kifâye’de el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî’den

⁸⁷ Bak.: el-Hatîbu’l-Bağdâdî , *el-Kifâye fî - İlmi’r-Rivâye*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 108; İbn Salah, *Mukaddime*, 61; es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, c.1, s. 305.

⁸⁸ el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 108.

⁸⁹ İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethi’l-Bârî*, 381.

⁹⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 375.

kesin bir şekilde nakletmekte ve râvinin isminin bilinmemesinin, adaletinin bilinmesine zararı olmayacağı delili ile açıklamaktadır.⁹¹

Sonuç

Tasnif edilmiş eserler arasındaki yeri, Buhârî ve Müslim'in kendilerinin ilim ve güvenilirlik bakımından imam kabul edilmeleri neticesinde Sahihayn, herkes tarafından temel kaynak olarak görülmüştür. Bundan dolayı bu iki eser, hadis ilimlerinin temellendirilmesinde Muhaddislere kaynaklık etmiş ve hakem kabul edilmiştir.

Bu iki imamın metodu, çoğu kere hadis imamların ve tenkitçilerinin metodu olmuştur. Bu durum hadis ıstılahı kitaplarında, özellikle de ihtilaflı durumlarda ve tercih gerektiren durumlarda daha net görülmektedir. Bazı rivayetlerin kabul ve reddine tesir etmişlerdir. İbn Hacer gibi bazı âlimlerin, Buhârî hadisleri üzerine yaptıkları inceleme çalışmalarının, Buhârî'nin metodunun ortaya çıkarılmasında payı vardır. Ondan önce Hâkim ve İbn Salah gibi bazı âlimler de hadis ıstılahı ile ilgili kitaplarında Sahihayn'dan delil getirmek suretiyle faydalanmışlardır. O, bu konudaki inceleme ve araştırmalarına, öncekilerin hadis usûlünün kaide-leri için kitaplarında delil olarak kullandıklarını, kendisi için bir merkez kabul etti. Bunlardan bazıları şunlardır:

-Sahih gibi bazı önemli ıstılahların tanımının tespit edilmesi. Sahih'in tarifi, Buhârî ve Müslim'in metodundan ve Müslim'in Mukaddimesinde yaptığı tarifden alınmıştır. Sahih kavramının, salih li-gayrihiyi de kapsamı aynı şekildedir.

-Buhârî ve Müslim'in tek kalan ravilerin rivayetini kabul etmeme konusundaki metodu, İbn Salah'ın aksine, el-Hatîb'ul Bağdâdî'nin ortaya koyduğu usûle uygundur. Çünkü Sahihayn'da tek kalan ravilerin rivayetleri çok fazla bulunmaktadır ki, bu raviler meçhulü'l-ayn olmayıp,

⁹¹ es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c.1, s.321.

güvenirlikleri bilinen kimselerdir. Ravilerin adedi konusunda İbn Hacer, Sahabe tabakasını ayrı tutmuştur. Çünkü Buhârî ve Müslim, sadece tek bir ravisi bulunan bazı sahabeden rivayette bulunmuştur.

-Buhârî ve Müslim'in metodunu araştırma neticesinde ortaya çıkmaktadır ki, ulema arasında ihtilafli bir kavram olan şazz, sadece bir ravinin tek başına rivayette bulunması değildir. Sahihayn'da, garip hadislerin bulunması buna işaret etmektedir. Rivayetin şaz olabilmesi için, teferrütle beraber sika ravilere muhalefetin de bulunması gerekir. İbn Hacer Buhârî ve Müslim'in metodunu, el-Hâzîmî gibi bazıları karıştırırsa da, şu şekilde açıklar: Sahihayn'daki her bir ravinin, yani senedin başındaki Sahabe ve sonrakilerin, genel olarak ikişer tane ravisinin bulunması şartı vardır. Fakat aynı hadisi, aynı şekilde rivayet etmelerini de şart koşmazlar. Bu açıklamadan da ortaya çıkmaktadır ki, el-Hâkim'in sayıyı şart koştaki maksadı da budur.

262

OMÜİFD

-Buhârî'nin bab başlıklarının, Hadis İstılahları kitaplarındaki madde kalıplarında katkısı vardır. Nitekim Kitâbu'l-İlim'de bu konuda çok fazla bab başlığı bulunmaktadır. Hadisin ittisalini ortaya koyan tahammül edatlarının sınırlandırılmasında, Buhârî'nin tesiri olmuştur. Aynı şekilde vasl ve irsalin birbiriyle çelişmesi halinde, genel olmayan kuralların konulmasında, Buhârî ve Müslim'in metodunun payı vardır. Çünkü rivayetlerde, devamlı irsal veya vasla hükmedilemez, bu konuda her bir rivayet için bir takım şartlar ve karineler aranır.

- Sahabe mürselinin ittisalına hükmederken de, Buhârî ve Müslim'in uygulamaları delil gösterilmiştir. Semayı açıkladığında, sika müdellisin rivayeti, ravinin zabtı ve küçüklerin semalarının sahih olabilmesi için hadis tahammül ehliyeti konuları da bu şekildedir. Ayrıca sika ravilerden olduğu halde, ismi hakkında ızdırab bulunan ravinin rivayetinin kabulü de böyledir.

-Muhaddisler ravinin adeletini şart koşmalarına rağmen, bazı durumlarda ihtilaf ortaya çıkmıştır ki, bu konularda Buhârî ve Müslim'in

hakemliğine başvurmuşlardır: Bidatçının rivayeti, açıklama olmadan cerhin kabul edilmemesi, ismi meçhul, fakat kendisi ve adaleti bilinen ravinin rivayetinin kabulü konuları gibi.

-Bütün bunların neticesinde, Buhârî ve Müslim'in metodu ve ulumu'l-hadis'in kaideleşmesi sürecindeki tesirleri çerçevesinde, geniş akademik araştırmalar yapılmasını önermekteyim.

Kaynakça:

- Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, tahkik: Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm.
- el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekketü'l-Mükerreme, tahkik: Muhammed Abdu'l-Kâdir 'Atâ, 1994.
- el-Emîru's-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-meânî tenkîhu'l-enzâr*, (tahkik: Ebû Abdu'r-Rahmân Salah b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1.baskı, 1997.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, (tahkik: Muhammed Muhyî'd-Dîn), Dâru'l-fikr. el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fi - İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübü'l-Ilmiyye, Beyrut, 1988.
- el-Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-Iklîl*, Dâru'd-Da've, el-İskenderiyye, tahkik: Doktor Fuâd Abdu'l-Mun'im Ahmed.
- İbn Hacer, *Mukaddimetü Fethu'l-Bârî*, (Hedyü's-Sârî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379 (hicrî).
- Hamza el-Melîbârî, *el-Muvâzenetü Beyne'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteehhirîn fi Tashîhi'l-Ehâdis ve Ta'lîlihe*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2. Baskı, 2001.
- İbn Hacer, *Tabakâtü'l-Müdellesîn*, Mektebetü'l-Menâr, el-Ürdün, 1. Baskı, tahkik: Doktor Âsım b. Abdullah el-Karyûnî.
- İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'l-Reviyyi fi Muhtasar-ı Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2. Baskı, tahkik: Muhyiddîn Ramazân, 1406 (hicrî).
- İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi'n-Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 2. Baskı, tahkik: Nureddin Itr, 1993.
- İbn Hacer, *en-Nüket li-İbn-i Hacer*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, el-Medinetü'l-Münevvere, 1. Baskı, tahkik: Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, 1984.
- İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis (Mukaddime)*, Mektebetü'l-Fârâbî, 1. Baskı, 1984.
- İbn Kesir, *el-Ba'ısu'l-hasîs fi İhtisâr-i ulûmi'l-hadis*, Beyrut, Dâru'l-cîyl, 1987.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, (musahhuh, Muhammed Zehrâ en-Neccâr), Beyrut, Dâru'l-cîyl, 1991.
- el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs (Şerhu Elfiyeti'l-Hadis)*, Dâru'l-Kütübü'l-Ilmiyye, Beyrut, 1. baskı, 1993.

- Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn-i Kesir, el-Yemâme, Beyrut, 3. Baskı, tahkîk: Mustafa el-Buğâ, 1987.
- Muhammed Mustafa el-Azamî , *Menhecü'n-Nakd Inde'l-Muhaddisîn*, Mektebetü'l-Kevser, es-Suûdiyye, 3. Baskı, 1990.
- Müslim, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, tahkîk: Muhammed Fuad Abdülbâkî.
- en-Nevevî, el-*Minhâc Şerh-i Sahîh-i Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2. Baskı, 1392.
- es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnân, 1. Baskı, 1403 (hicrî).
- es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerh-i takrîbi'n-nevevî*, (tahkîk: Abdu'l-Vehhâb Abdu'l-Latîf er-Riyâd, Mektebetü'r-riyâd el-hadîse.
- Tâhir el-Cezâirî ed-Dımeşkî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûlu'l-eser*, Haleb, Mektebetü'l-matbûâtü'l-islâmiyye.
- et-Tirmizî, *es-Sünen*, (tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir ve diğeri), Beyrut, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabiyyi.



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN: METİNLERARASILIK (INTERTEXTUALITY)?

The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam, Sidney H. Griffith Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, 255 s

Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanmayla birlikte "eleştiri" (*criticism*) kavramının öne çıkması modern kutsal kitap araştırmalarında "Kitabı Mukaddes eleştirisi" (*biblical criticism*) adı verilen alanın genişlemesini hızlandırmıştır. Burada kutsal metni "eleştiri" kavramı üzerinden anlama çabası, nihayetinde söz konusu metinleri çoğunlukla "herhangi bir kitap gibi" ele almayı gerektiriyordu. Bu bağlamda birçok araştırmacı Kitabı Mukaddes'i, onu biçimlendirdiklerine inandıkları sosyo-kültürel-tarihsel bağlam içerisinde araştırmaya giriştiler. Genel olarak "tarihsel eleştiri" (*historical criticism*) ya da "tarihsel eleştirel yöntem" (*historical-critical method*) adı altında bir dizi eleştiri tarzı, belli aşamalardan geçerek kutsal kitap araştırmalarında popüler oldu. İlk çalışmalar, metinlerin kaynağı sorununa eğilen ve onları çoğunlukla filolojik açıdan daha önceki diğer yazınsal ürünlerle karşılaştırarak bu metinlerin kaynağına ulaşmayı hedefleyen "kaynak eleştirisi"ydi (*source criticism*). İlerlemeci tarih anlayışının ve aydınlanma ruhunun bir yansıması olarak bu eleştiri türü, bibliyal yazıların daha önceki yazınsal kaynaklardan derlendiği varsayımına dayanmaktadır. Burada temel amaç, evvelki kaynakların bir karşılaştırmasını yaparak kutsal metinlerin ardındaki kaynakları keşfetmeye çalışmaktır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 38, ss. 265-287.

Ancak Kitabı Mukaddes'in antik metinlerle kıyaslanması birçok açıdan yetersiz bir çaba olarak görülmüştür. Yazınsal kaynakların yetersizliği, araştırmacıları Kitabı Mukaddes üzerinde etkili olduğu düşünülen farklı kaynakları bulmaya ve incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Hermann Gunkel (ö. 1932) ile birlikte Kitabı Mukaddes'in kaynakları, yazınsal kaynakları da besleyen daha eski sözel geleneğe arandı. Sonradan "biçim eleştirisi" (*form criticism*) olarak tanımlanan bu çaba, nesiller boyunca değişerek aktarılan anlatı biçimlerinin (*forms*) ve ifade kalıplarının/tarzlarının (*genres*), kutsal metnin oluşumuna etkisini ortaya çıkarılmayı hedefliyordu. Gunkel ile birlikte bir dizi araştırmacı, söz konusu formların (efsaneler, mitler, ilahiler, destanlar, atasözleri, meseller vb.) hangi özel tarihsel ortamlarda yaratıldığı ve sözel aktarımlarla nasıl değişime uğradığını araştırdı. Biçim eleştirisini yönlendiren kritik nokta, Kitabı Mukaddes'in henüz yazılmadan önce farklı kültürlerden etkiler taşıyan ve bu yüzden değişerek/dönüşerek bir halk geleneği olarak ortaya çıkmış olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda biçim eleştirisi, Kitabı Mukaddes'in anlaşılmasında kaynak eleştirisinin eksikliklerini tamamlama çabası olarak görülebilir. Yine de kaynak eleştirisiyle benzer saiklerden hareket eder.

266

OMÜİFD

Biçim eleştirisiyle birlikte sözel geleneğin ön plana çıkması kendi içinde "gelenek-tarihsel eleştiri" (*tradition-historical criticism*) adı verilen bir araştırma alanını doğurmuştur. Her ne kadar gelenek eleştirisini biçim eleştirisinden ayırmak zor olsa da sözel geleneğin tüm aşamalarına ulaşma çabası olarak görülebilir. Bu çerçevede Gerhard von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) gibi araştırmacılar, kutsal metinlerdeki anlatıların, bazı ifade kalıpları ile anlatım tarzlarının en ilkel hallerine, daha basit ve naif taraflarına dikkat çekerek bunların nasıl daha karmaşık yazınsal metinlere dönüştüklerini araştırdılar. Biçim ve gelenek eleştirisinin, metinleri derleyen kişileri fazla önemsemedikleri düşünüldüğü için zamanla redaksiyon eleştiri (*redaction criticism*) adı verilen ve özellikle metinleri derleyenlerle onların ortamlarına odaklanan yeni bir tür doğdu. Buraya kadar anlatılan tüm eleştiri türlerindeki ortak nokta, kutsal metinlerin

belli tarihsel bağlamların ve ortamların bir ürünü olduğunu kabul ederek, onların kaynaklarına ulaşmayı hedeflemeleridir.

Post-modernizmle birlikte tarihsel eleştiri karşısında “edebi eleştiri”nin (*literary criticism*) yeni bir tür olarak ortaya çıkması, önceki eleştiri türlerinin radikal ve keskin ayrımlarına karşı kutsal metinlerin yapısal ve stilistik özelliklerine dikkat çeken çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Burada özellikle biçim ve gelenek eleştirisinin radikal söylemleri karşısında diyalogik bir ilişkiyi öne çıkardığı düşünülen “metinlerarasılık” (*intertextuality*), kutsal kitap araştırmalarında gelinen önemli bir noktayı temsil eder. Biblikal eleştiri bağlamında metinlerarası teoride temel yaklaşım, çoğunlukla aynı coğrafi-kültürel çevrede ortaya çıkan ve yayılan kutsal metinlerin temel anlatılarının bir diyalog halinde anlaşılması gerektiği tezine dayanır. Bu bakımdan metinlerarasılıkta, daha eski yazınsal metinlerin ve sözel geleneğin sonrakini etkilemesinden ve onun kaynağı olmasından ziyade, metinlerin bir diyalog ortamında dönüşerek biçimlendiği ve onların birbirlerini tamamladıkları düşünülür. Kutsal anlatılar (özellikle kıssalar ve hikâyeler) bu ortamında anlaşılmaya çalışılır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız sürecin bu yazıya konu olan eserle ilişkisi şuradadır: Müsteşriklerin Kur’an üzerine yaptıkları çalışmaları genel hatlarıyla inceleyen dikkatli bir okur, benzer bir sürecin izlerini Kur’an çalışmalarında da görebilir. Örneğin XIX. ve XX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Kitabı Mukadde bağlamındaki kaynak eleştirisini Kur’an’a ve hadislere uyarlayan çalışmalar olarak öne çıkar. Özellikle Kur’an’ın kronolojisi ve yazınsal kaynaklarına değinilen bu çalışmalarda varılan sonuçlar, Kitabı Mukadde’in temel bir kaynak olarak Kur’an üzerinde etkili olduğu ve Hz. Muhammed’in bu metinleri temel kaynak olarak kullandığı şeklinde radikal varsayımlara dayanıyordu. Ancak, söz konusu teorilerin ilerlemeci tarih anlayışıyla ilişkili olması, birçok açıdan politik söylemler ve imalar içermesi, dahası kanıt olarak öne sürülen şeylerin hem İslam dünyasından hem de Batılı çevrelerden ciddi eleştiriler alması gibi birçok etmen, zamanla çalışmaların biçim eleştirisine doğru kaymasına sebep olmuş gö-

züküyor. Bu aşamadan sonra Arap yarımadasında Yahudi ve Hıristiyan sözel geleneğin izleri aranmaya başlandı. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan dini anlatıları ve litürjileri ile ilk Müslüman toplum arasındaki benzerlikler öne çıkarıldı. Tıpkı biçim ve gelenek eleştirisinde olduğu gibi yarımada-
dadaki sözlü formlarla Kur'an'ın anlatıları karşılaştırılarak Kur'an'ın kaynağının bu gelenekler olduğu iddia edildi. İleride görüleceği üzere burada da temel sorun, sözel aktarımların özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğuna dair kesin tarihsel kanıtların bulunamamasıydı. Bu bakımdan öne çıkarılan sözel anlatılar, çoğunlukla polemiklerle desteklenmeye çalışıldığı için tartışmalar politik bir hal aldı.

Son dönemlerde Batıda kutsal kitap araştırmalarında edebi eleştirinin ve metinlerarası okumaların akademik çevrelerde popüler olmasıyla artık Batı merkezli Kur'an çalışmalarında yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, temelde Kur'an kıssalarının kendine has özelliklere sahip olduğu, fakat bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların anlatılarıyla bir diyalog halinde biçimlendiğini savunmaktadır. Bu yazıya konu olan çalışmasında Sidney H. Griffith, klasik oryantalist çalışmaları bazı bakımlardan eleştirerek Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisini (özellikle temel benzer kıssalar bağlamında) metinlerarasılık açısından ele almakla akademik çevrelerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Zira Griffith, İslam öncesi dönemde bir Arapça Kitabı Mukaddes'in yazılı veya sözlü olarak Araplar arasında yaygın olup olmadığı sorununun yukarıdaki teorileri ve tartışmaları yönlendiren en temel problem olduğunu fark etmiş gözükmektedir. Dahası o, eser boyunca klasik müsteşriklerin bakış açılarının zaaflarına dikkat çeken biri olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan –eleştirilebilir taraflar bir yana- meseleyi sadece Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'i bir kaynak olarak kullanıp kullanmaması bağlamında indirgeyici bir tarzda ele almamış.

Çalışma, genel olarak Arapça Kitabı Mukaddes çevirilerinin tarihsel süreç içindeki izlerini sürmeye çalışsa da özellikle Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'le ilişkisi sorununa da eğilmektedir. Eserin genel değerlendirmesi ve Arapça Kitabı Mukaddes çevirileri ile ilgili verilen bilgiler okurun

takdirine bırakılarak bu yazıda, sadece İslam öncesi dönemde Arapça bir Kitabı Mukaddes'in varlığı polemiki ve metinlerarasılık bağlamında Kur'an-Kitabı Mukaddes ilişkisine dair yazarın görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan aşağıdaki satırlar, kitap hakkında kapsamlı analizleri değil, tarafımızdan önemli görülen bir soruna dikkat çekerek esere ve ele aldığı konuya yönelik ilahiyat çevrelerinde bir ilgi oluşturmayı hedeflemektedir.

İslam öncesi dönemde kapsamlı olmasa bile en azından litürjik amaçlar için kullanılan yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes metni veya metin parçaları var mıydı? Bu soru, eser boyunca yazarın Kur'an ve Kitabı mukaddes ilişkisine dair teorilerinin de temelini oluşturur. Zira o, bu hususta bir şeyler söyleyebilmenin yalnızca bu sorunun cevabının açık bir şekilde verilmesiyle mümkün olacağına inanmış gözükmektedir.

Griffith'e göre son yüzyılın Batılı araştırmacılarının büyük bir kısmı, İslam öncesi dönemde böyle bir metnin varlığını kabul etmişlerdir. Onları bu kanaate sevk eden temel etmen, Kur'an'ın kaynağının söz konusu metinler olabileceğine dair radikal düşünceleriydi. Dahası medenî sureler bir tarafa bazı Mekkî sureler de Tevrat'a, Zebur'a ve İncillere göndermeler yaptığı için müsteşrikler, Kur'an'ın bu kitaplardan etkilendiği üzerinde durdular ve karşılaştırmalı okumalar yaparak bu hikâyelerde birçok hatanın olduğunu iddia ettiler. Ancak aşağıda görüleceği üzere Griffith, bu görüşleri aceleci tavırlar olarak görür. Ona göre İslam'ın doğduğu yıllarda tamamlanmış yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes'in (veya sadece İncilin) varlığına dair tarihsel bir kanıt yoktur. Bu bakımdan Griffith, öncelikle böyle bir metnin varlığını kabul eden Anton Baumstark (ö. 1948), Hikmat Kashough ve Irfan Shahîd gibi isimleri eleştirir. Çalışmasında söz konusu isimlerin temel kanıtlarını tek tek ele alarak ileri sürülen kanıtların yeterli olmadığı sonucuna varır.

Griffith'e göre tarihsel kaynaklar, Arabistan yarımadasındaki Hıristiyan grupların ve mezheplerin ibadet dili olarak çoğunlukla Süryanice ve Aramiceyi kullandıklarını göstermiştir. Bunlar daha çok Grekçeden tercüme edilmiş metinlerden oluşuyordu. Habeş kökenli Hristiyanlar da

çoğunlukla kendilerine has *Geez* dilinde ibadet ediyorlardı. Buna karşın Yahudilerin de İbraniceyi bir ibadet ve kutsal metin dili olarak kullandıkları bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Arap yarımadasında Yahudilik ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Süryanice, Aramice ve İbranice kutsal metin ve litürji dili olarak yaygındı. Ancak aynı şekilde Arapçanın da Hıristiyanlar arasında yaygın bir biçimde kullanıldığına dair kanıt bulmak zordur. Ona göre Arapçanın Hıristiyanlar arasında bir ibadet dili olarak yaygın olması ancak İslam'ın yükselişinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Zira Kur'an'ın VII. yüzyılda yazıya geçirilmesi, sonraki dönemlerde Kitabı Mukaddes'in yazılmasına da örnek olmuştur. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes'in kapsamlı olarak Arapçaya ilk tercümelemleri, VII. yüzyılın sonları ile VIII. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Diğer taraftan İncil çevirilerinin altın çağı IX. yüzyıldır şüphesiz. Bu yüzyılda sadece bibliikal metinler Arapçaya çevrilmedi aynı zamanda kilise literatürü ile felsefe ve mantık eserlerini de buna eklendi.

270

OMÜİFD

Yine de Griffith, en azından İslam'ın doğduğu yıllarda bazı Arapça metin parçalarının Araplar arasında var olduğu tezini de kabul eder. Mesela Gregor Schoeler, Kur'an'da "eskilerin masalları" ifadesinden hareketle Hz. Muhammed zamanında bu hikâyelerin yaygın olduğu anlamını çıkarmıştır. Hatta o, Hz. Ömer'in elinde bir İbranice metnin bulunduğu rivayeti buna delil gösterir. Sonraki yıllarda Hz. Ömer, bir kişinin elinde Davud'un Mezmurları'ndan bir parça görünce onu cezalandırmıştır. Griffith'e göre belki de bu konudaki en önemli hikâyeye, Mekke'deki Hıristiyanlar ile özellikle Varaka b. Nevfel hakkında anlatılanlardır. Zira İslami kaynaklar, Varaka'nın kutsal metinlerin bilgisine sahip olduğunu ve bazı kısımlarını Arapçaya çevirdiğini aktarırlar. Diğer bazı kaynaklar da onun İbranice okuyup yazdığı ifade edilir. Benzer bir örnek de Zeyd b. Sabit hakkındaki bilgilerdir. Onun hakkındaki rivayetlere dayanarak Griffith, Zeyd'in belki de gençken Yesrib'de bir Yahudi kabilesinden okuma ve yazmayı öğrendiğini söyler. Ona göre burada okuryazarlık, Eski Ahit'ten Arapçaya yapılan çevirilerle birlikte düşünülmüyordu. Dolayısıyla hem Varaka b. Nevfel hem de Zeyd b. Sabit, bazı kutsal kitap pasajlarına ve kişisel notlara sahip olabilirler.

Griffith'e göre bunlar gibi birkaç örnek dışında yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddesin varlığı konusunda kanıt bulunmaz. Ancak onun eser boyunca üzerinde durduğu asıl konu, Kitabı Mukaddes bilgilerinin sözel olarak Araplar arasında yorumlanmış halleriyle yayıldığı idi. Bu nedenle yukarıdaki örnekleri de sözel gelenek açısından ele almıştır. Dahası İslam öncesi dönemde Araplar arasında sözel olarak Kitabı Mukaddes'in kaba çevirileri dolaşıyordu. Griffith, bu tezini Arapçanın günlük dilde yaygın olarak kullanılması ve Araplar arasında her türlü sözel aktarımların yaygın bir gelenek olduğu düşüncesine dayandırmıştır. Buna karşın Kur'an öncesi dönemde Araplar, metinsel anlamda Grek ve Helen kültüründe olduğu gibi zengin kaynaklara sahip değillerdi. Bu nedenle onlar, çevrelerinde duydukları kutsal anlatıları sözel olarak birbirlerine aktarıyorlardı. Bu hususta en önemli kanıtlarından biri, Kur'an'da geçen kıssaların bazı açılardan yarımadadaki Hıristiyan anlatılarıyla benzerlik göstermesidir. Dolayısıyla ona göre bu bilgiler, o dönemdeki insanlar arasında biblikal hikâyelerin az da olsa Midraş ve tefsir bilgilerinin Araplar arasında yaygın olduğuna işaret eder. Elbette buna apokrif metinlerin bilgileri de eklenebilir.

Öte yandan yarımadada bir şekilde Araplarla iletişim halinde olan Süryanice ve Aramice konuşan toplulukların biblikal pasajlara, hikâyelere ve onların yorumlarına sahip oldukları da unutulmamalıdır. Muhtemelen Arap Hıristiyanlar, bu yorumları onlardan işiterek kendi aralarında sözel olarak yayıyorlardı. Bu bakımdan Araplar arasında biblikal pasajlar ve anlatılar birebir anlatılar olarak değil, yorumlanmış halleriyle vardı. Haddizatında Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakıldığında Kur'an'daki Kitabı Mukaddes de "yorumlanmış bir Kitabı Mukaddes"ti (*interpreted Bible*). Griffith'e göre bir kimse biblikal anlatımların, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin popüler yorumlarının VII. yüzyılın ilk üççeyreğinde Arapça çevirilerinin nasıl yayıldığını görmek isterse Kur'an'ın referanslarına bakmalıdır. Ya da Arabistan'daki Yahudi ve Hıristiyan grupların bir tarihinin kanıtı olarak Kur'an'a bakılabilir. Bu anlamda Kur'an'da biblikal peygamberler, anlatılar ve apokrif/kanonik eski kutsal metinlere gön-

dermelerin tamamı, Kur'an'ın kendi mesajının açıklanmasına yönelik bir amaca hizmet eder.

Burada, Kur'an'ın sözü edilen gelenekleri doğrudan bir kaynak olarak kullandığı şeklindeki klasik oryantalist bakışa Griffith'in karşı çıktığını hatırlatmakta fayda var. Klasik Batılı görüşün aksine Griffith, Kur'an'ın yazılı bir metinden beslendiği görüşüne (tamamen olmasa da) karşı çıkar. Zira Kur'an'da apokrif ve kanonik metinlerde bulunmayan anlatılar da bulunmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın, biblikal hikâyeleri kendi perspektifinden değerlendirdiği ve yorumladığı da görülebilir. Sadece Kur'an değil, yarımada'daki hemen hemen tüm gelenekler bir şekilde kendilerine miras kalan bu anlatıları yorumlayarak dönüştürdüler.

Bu nokta, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisi bağlamında metinlerarası bir okumaya geçiş yaptığı yerdir. Ona göre, ortalıkta dolaşan sözel rivayetler vasıtasıyla Arap yarımadasının ortak gelenekleri, motifleri ve tarihleri birbirine karışmıştı. Bu karmaşık yapı içerisinde Yahudiler, heretik Hıristiyan gruplar ve merkez Hıristiyanlığın taraftarları, kendi yorumsal geleneklerini inşa ettiler. Her bir grup, geçmişten kendilerine aktarılan kutsal anlatıları kendi bakış açılarından hareketle yeniden yorumlayarak diğerlerinden ayrıldılar. Arapların da dâhil olduğu bu gelenekler, biblikal hikâyeleri kendi kültürleri içerisinde dönüştürdüler. Ortak biblikal anlatılar, tek bir gelenekte tamamlanmış halleriyle değil, farklı geleneklerde parçalar halinde aktarılmıştır. Bu yüzden yarımada'daki biblikal anlatılar tek bir gelenekle sınırlandırılmaz. Her bir metinsel kaynak (kanonik, apokrif veya Kur'an) bu biblikal karakterlerin ve hikâyelerin anlatımında az ya da çok bir katkı sağlar. Arap havzası tüm bu yorumsal gelenekleri kendi içinde toparlamıştır. Bu bağlamda önceki gelenekler her zaman sonraki gelenekleri etkilemez. Daha ziyade bu diyalog ortamında sonraki gelenekler de en az diğerleri kadar anlatıların dönüşümüne katkı sağlar.

Griffith'in Metinlerarası teoride Kur'an'ın biblikal hikâyelere katkısı bağlamında altını çizdiği husus şudur: Kur'an, Hz. Muhammed'e Yahudi

ve Hıristiyanların biblikal gelenekleriyle bir diyalog halinde gelmiştir. Bu bağlamda mesele sadece öncekinin (Kitabı Mukaddes) sonrakini (Kur'an) etkilediği ve kaynağı olduğu şeklinde değerlendirilemez. Artık kaynak ve etki tartışmaları geçmişte kalmıştır. Daha ziyade anlamın ve kutsal anlatıların farklı ufukları içinde yeniden söylenmiş gelenekler, motifler ve tarihler vardır. Bu tarz bir görüşten hareketle artık, biblikal hikâyelerin yeni bir yorumu olarak Kur'an'a yaklaşılmalıdır. Yani bu biblikal hikâyeler metinlerarasılık açısından ele alınmalıdır. Griffith'e göre örneğin, Kur'an'da İbrahim peygamber dost (*halil*) olarak nitelendirilmiştir. Bu, metinlerarasılık için bir hareket noktası olabilir. Zira tanrı dostu ifadesi hem İbranice Kitabı Mukaddes'te hem de Yeni Ahit'te geçmektedir.

Görüldüğü üzere Griffith'in Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı ortak anlatılar bağlamında metinlerarasılık açısından okuma çabası söz konusu hikâyelerin Araplar arasında sözlü olarak yaygın olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda metinlerarasılık, sözel geleneğe vurgu yapmakla yazının başında değindiğimiz biçim ve gelenek eleştirilerinin temas ettiği noktaları (sözel geleneği) referans olarak almıştır. Ancak metinlerarası bir okumayı diğer iki eleştiri türünden ayıran temel unsur, kutsal metinlerin otantikliğini reddetme ve eski olanı her zaman kaynak olarak görme gibi radikal bir zeminden hareket etmemesidir. Griffith'in yorumunda metinlerarasılık, kutsal anlatıları ve metinleri birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmeyi ifade eder.

Griffith'in tezini desteklemek için sözel geleneğin yaygın olduğuna dair görüşleri eleştiriye açıktır. Bir kere, İslam'ın doğduğu yıllarda biblikal hikâyelerin Araplar arasında özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğunu gösteren yeterli tarihsel kanıt yoktur. Kaynaklar, yarımadanın diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de yaygın olmadığını, bu yüzden ancak ferdi çabalarla var olabildiğini göstermiştir. Dahası diğer bölgelerin aksine bu şehirlerde Hıristiyanlar, çoğunlukla yabancı kölelerden oluştuğu için ve diğer birçoğunun da münzevî yaşamı tercih etmesi nedeniyle herhangi bir misyonerlik faaliyetine rastlanmaz. Bu bakımdan Hıristiyanlık, Mekke ve Medine'de hiçbir

zaman kurumsal hale gelememiştir. Zaten diğer bölgelerde de Kiliseler, çoğunlukla ibadet ve kutsal metin dili olarak Süryanice ve Aramice'yi kullanıyorlardı. Öyle ki Necran gibi Hıristiyan nüfusun en yoğun olduğu bölgede bile İslam'ın yükseliş dönemlerine kadar Aramice ve Süryanice Hıristiyan dili olarak varlığını korumuştur. Dolayısıyla Griffith'in vurgulamaya çalıştığı sözel gelenekler, biblikal anlatıları çoğunlukla Arapça dışındaki bu diller üzerinden yayıyorlardı. Ayrıca İslam öncesi dönemde Arapçanın bir litürji dili olarak diğer diller karşısındaki güçsüzlüğü de burada hatırlanabilir. Doğal olarak yarımada'daki kiliseler, bu dillere alternatif olarak Arapçanın merkezde olduğu bir Hıristiyanlık peşinde olmadılar. Birçok ayette geçen "fasih Arapça" veya "Arapça bir kitap" vurgusu bu açıdan önem arz etmektedir.

Diğer taraftan tarihsel bilgiler, Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de elit ve marjinal kaldığını, bu nedenle çoğunlukla yabancılar vasıtasıyla var olabildiğini göstermiştir. Araplar hiçbir zaman, yarımada'daki Hıristiyan teolojilerinin şekillenmesinde etkin olamadılar. Bu bakımdan Mekke ve Medine'de Arapların, Hıristiyan litürjisi ve biblikal anlatılar konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarına şaşırılmamalıdır. Gerçi, Araplar Hıristiyanların kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını ve dini-politik çatışmalar yaşadıklarını farkındaydılar. Ancak Hıristiyan teolojisi ve litürjisi konusunda oldukça yetersiz bilgilere sahip oldukları da bilinmektedir. Öyle ki Mekke ve Medine'de yaşayanlar için Hıristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak özel çabaları ve seyahatleri gerektiriyordu. Örneğin Zeyd b. Amr, Selman Farisi ve Osman b. Huveyris gibi birçok ismin yaptığı kişisel seyahatler, her iki şehirde biblikal anlatıların yaygınlığı konusunda ipuçları verebilir.

Özetle işaret etmeye çalıştığımız bu noktalar, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes arasında metinlerarası bir okumanın dayandığı zeminin tartışmaya açık olduğunu göstermek için yeterlidir. Kanaatimizce Mekke ve Medine'de biblikal anlatıların yaygın olduğunu ve bunların da bir diyalog ortamında Kur'an'da karşılık bulduğunu iddia etmek daha fazla tarihsel kanıt gerektirmektedir. Her ne olursa olsun, eleştirilebilir gözü-

ken tüm zaaflıklarına rağmen Griffith'in bu çalışması, başta değindiğimiz klasik eleştiri yöntemlerinin dışında Kur'an'ın yeni bir okumasını önerdiği için akademik ilgiyi hak etmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Sartre, Denis Bertholet, Çev: Zühre İlgelen, İthaki Yayınları, İstanbul
2009, 639 s.

Kitap, Fransız filozof J. P. Sartre'ın hayatının anlatıldığı biyografik bir eserdir. 8 ana bölüm ve 26 başlıktan oluşmaktadır. Kitabın yazarı Denis Bertholet, biyografi türünde eserler veren bir edebiyatçıdır. Sartre dışında Paul Valery ve Claude Levi-Strausse hakkında da biyografik kitapları vardır.

275
OMÜİFD

“Cennet ve Cehennem (1905-1920)”(s. 11-55) adlı ilk bölümde yazar, Jean-Baptiste ve Anne-Marie çiftinin oğlu olarak Paris'te dünyaya gelen Sartre'ın, babasını erken yaşta kaybetmesi ile yaşadığı zorluklardan bahseder. Sartre ve annesinin bakımını, eğitimci olan büyükbabası Karl üstlenir ve Sartre'ı Montaigne Lisesi'ne gönderir. Büyükbabasının kütüphanesi onun için vazgeçilmez bir yer olur. Kendisi de bu konuda “Dünyayla kitaplarda karşılaştım.” demiştir. (s. 34) Kütüphanede yazın dünyasının önemli isimlerinden Victor Hugo, Anatole France, Courteline gibi isimlerin eserleri vardır. O dönemde annesinin, Joseph Mancy adında bir fabrika müdürünün evlenme teklifini kabul etmesi küçük Sartre'a ağır gelir. Annesinin yanına taşınmasıyla Sartre, başlangıçta zorluklarla karşılaşacağı IV. Henry lisesine gider. Gözündeki leke sebebiyle şaşı kalması sosyal hayatını olumsuz etkilemiştir. Okuldaki en önemli arkadaşı, Paul-Yves Nizan'dır. Sartre, Nizan'ı kaybettiği arkadaşı Bernard'ın yerine koymuştur. Kişiliklerinin benzemesi dostluklarını pekiştirir.

“Çıraklık Yılları (1920-1930)” (s.77-114) başlığının kullanıldığı ikinci bölümde önceleri çirkin olduğu düşüncesi ile pek fazla arkadaş edinemeyen Sartre’ın zamanla bunun üstesinden gelişi anlatılır. Sartre’ın Nizan’la arkadaşlıkları kitap okumaları ile devam eder. Aynı okuldan Raymond Aron’la da arkadaşlığı vardır. Lisenin son sınıfında felsefeyi keşfeder ve bu konuda kendini geliştirmeye karar verir. Felsefe agregasyon (Fransa’da bir tür mesleki yeterlilik sınavı) sınavında ikinci denemesinde birinci olur. Yüksek Öğretmen Okulu’na kayıt yaptırır. Bu okulda hayatındaki en önemli kişilerden biri olan Simone de Beauvoir ile tanışır.

Yazar, “Bunalımda Bir Adam (1931-1939)” (s. 143-187) bölümünde Sartre’ın taşrada öğretmen olarak görev yapmak zorunda kalışından söz eder. Bu dönemde de her zaman yanında olan Sartre’ın yakın arkadaşı De Beauvoir, yazdıklarını okuyarak eleştirir. Parasızlık yaşadıkları halde beraber uzun yolculuklara çıkarlar. Bir ara fenomenolojiye merak sardığı için Almanya’ya giderek Husserle’in eserlerini okur. Bütün hayatı boyunca olduğu gibi özel hayatı yine karmaşık ilişkiler yumağı gibidir. Bulantı ve Duvar isimli kitaplarının yayınlanmasıyla Sartre, Andre Gide’dan bir övgü mektubu alır. Bu mektupla mutlu olur ve yazarlar sınıfına dâhil olduğunu hissederek.

“Hiçlikten Üne (1940-1946)” (s. 221-270) bölümünde Sartre, Fransa-Almaya arasındaki savaş nedeniyle tekrar askere çağrılır. Orada felsefi düşüncesinin on yıllık özeti olan Varlık ve Hiçlik adlı eserini yazar. Konferanslar verir, tiyatro grubuna katılıp kısa oyunlar yazar ve sahneler. Sahte bir raporla askerlikten kurtulan Sartre, Yüksek Öğretmen Okulu’na atanır. 1942’de Yazarlar Komitesi’nin yayın organı C. N. E. ’e girer. Albert Camus’la tanışır ve dost olurlar. Sartre, Camus’un aracılığıyla Amerika’ya gider. Orada Amerikan Harp Haberleri Bürosu’nda Combat gazetesini temsilcisi olarak göreve başlar. Paris’te Varoluşçuluk kapsamında bir dergi çıkarılır. New York’a gittiğinde bir Fransız kültür elçisi olarak karşılanır.

Yazar, “Tarih Önünde (1946-1952)” (s. 301-357) başlığını verdiği bu bölümde Sartre’ın A. Camus ve Fransız Komünist Partisi ile arasının açıl-

dığından bahseder. Bu dönemde Sartre, Devrimci Demokratik Birleşim (R.D.R) hareketinin içerisinde yer almıştır. Amaç, devrim ile özgürlüğü bir araya getirmektir. Bu arada birçok ülkeye ziyaretlerde bulunmaya devam eden Sartre'ın eserleri Roma Katolik Kilisesi'nin kara listesine alınır.

"Marx'ın Gölgesi (1952-1960)" (s. 383-433) bölümünde gündemi çok yoğun olan Sartre'ın, Viyana'da Barış Kongresi'ne katıldığından söz edilir. Komünistler tarafından iyi karşılanan Sartre, Sovyet elçiliğinde bir kutlamaya davet edilir. Varoluşçuluk'la Marksizm'in bağdaşabileceğini düşünmektedir. Sovyetlere giden Sartre'ın, gezi izlenimleri Liberation dergisinde yayımlanır. Marksizm'i Tanrı; partiyi de peygamberi gibi görmesine rağmen, Sovyetlerin tanklarla Macar halkının üzerine saldırması üzerine olayı kınar ve Fransız Komünist Partisi'nden ayrıldığını açıklar.

Sömürgecilğe karşı olduğu için Cezayir savaşı karşıtı toplantılara katılır. Ona göre Fransızların Cezayir ile savaşması tam bir barbarlıktır. Elli iki yaşına ulaşan Sartre, sık sık tansiyon sebebiyle hastalandığı halde Les Temps Modernes'teki yazılarına devam etmektedir. Yazarken dur durak bilmez. Uyanık kalmak, uyumak ve zinde olmak için sürekli ayrı ayrı haplar kullanması dengesinin bozulmasına sebep olur.

Varlık ve Hiçlik kitabında tam anlamıyla özgür olan insan, Diyalektik Aklın Eleştirisi adlı eserinde tam anlamıyla bir köledir. Roma ziyareti sonrası Paris'te tekrar hastalanır. Doktora göre neredeyse felç olacaktır. Dinlenmesi gerekmektedir ve geçirdiği rahatsızlık ona ölümü hatırlatmaktadır. İyileşir iyileşmez Freud adlı bir senaryo taslağı hazırlar. Dargın olduğu dostu Camus'u 1960 yılında bir araba kazasında kaybeder.

Yazar, "Dünyayı Değiştirme (1960-1968)" (s. 459-513) adlı yedinci bölümde Sartre'ın De Beauvoir ile Küba'ya giderek Fidel Castro ve Ernesto Che Guevara ile görüşmelerine yer verir. Sartre, bir avuç gencin kendi hayalini kurduğu şeyi gerçekleştirmesine inanamaz. Dönüşünde hayran kaldığı Küba hakkında yazılar yazar. İtalya'da Cezayir konulu bir mitin-

ge katılır. 1962'de Sartre'ın dairesinin bulunduğu apartmanın bombalanması sebebiyle Sartre ve De Beauvoir gizlenerek yaşarlar. Bu bombalama olayında yazdığı çoğu şeyi kaybeder. De Beauvoir ve Sartre, Yazarlar Birliği'nin davetlisi olarak Moskova'ya giderler. Geri döndüğünde Flaubert ve Yurtsuz Jean adlı eserlerini kaleme alır. Sözcükler 'in yazılması ile meşgul olur. Arkadaşı Rene Maheu, UNESCO'nun başına geçince Sartre'ın Filozof Kierkegaard konulu toplantıya katılmasını ister. Sartre, bunu severek kabul eder. Zira o, Kierkegaard'ın "benim olmaktan çıkmaksızın bende öteki kalma" (s. 503) tarzına hayrandır.

Le Figaro gazetesinin kendisinin Nobel'e aday gösterilmesini yazması üzerine, gazeteye bunu istemediğini belirtir. 1964'te Nobel Edebiyat Ödülü'nün kendisine verildiği açıklanınca reddediş sebebini anlattığı bir yazı yayımlar. Nobel'i bir ödül olduğu için değil, burjuva bir ödül olarak gördüğü için kabul etmediğini dile getirir. Nobel ödülünü reddetmesinin bir sebebi de ödülün verildiği yazarın anıtlarıyla toprağa gömülmek istenmesidir. 1966 yılında artık o da dergilerin kendisi için özel sayılar çıkardığı, bir anıttır.

Sartre, Ocak 1965'te Arlette El Kaim'i evlat edinir. Zor durumda olduğu için Rus Lena Zonina'ya evlenme teklifinde bulunur. Bundan dolayı tüm diğer kadın arkadaşlarıyla arası bozulma durumuna gelir. Sartre da bu duygu yoğunluğundan etkilendiği için daha fazla alkol ve ilaç kullanmak zorunda kalır. Simone de Beauvoir, yine onun yanındadır ve eski sağlığına kavuşması için kol kanat gerer. Cezayir Savaşı sonrasında Fransız politikasıyla fazla ilgilenmeyen Sartre, başkanlık seçimlerinde François Mitterrand'ı destekler. (s. 520)

1966-67 yılları arasında zamanını sürekli dünyayı gezerek geçirir. 1966 yılı sonları Paris'e dönüşünde politika ile tekrar uğraşır. Irk ayırımına karşı bir konuşma yapar. Vietnam savaşı karşıtı bir toplantıya katılır. Bu konuyla ilgili olarak Bernard Russel'in kurduğu bir tür 'mahkeme'ye katılması yönündeki daveti önce reddeder sonra ikna edilerek katılması sağlanır. 'Vietnam'da Savaş Suçlularına Karşı Uluslararası Mahkeme'nin kurulduğu ilan edilir. (s. 528) Sartre burada yürütme kurulu başkanı ol-

muştur. 1967 yılı başında ise Vietnam konusunu bir kenara koyarak, İsrail-Filistin sorununa eğilir. Bu konuyla ilgili olarak Mısır ve İsrail’de temaslarda bulunur. Sartre’a göre İsrail Devleti, Filistinlilerin topraklarına dönmesini kabul etmelidir. (s. 531)

“Düşlerin Alacakaranlığı (1968-1980)” (s. 541-598) adlı son bölümde altmış üç yaşına gelen Sartre, artık daha çabuk yorulmaktadır. Sokağa çıkıp eylem yapacak yaşta değil, sokağa çıkan öğrencileri yüreklendirecek durumdadır. Sorbonne’un büyük amfisinde öğrencilerle buluşur. Konuşmasında herkesin herkesten bir şey öğrenmesi gerektiğini düşündüğünü anlatır. Çin ve Küba’da gerçek sosyalizmin durumundan bahseder. Kendi gençlik dönemi ile 1968 yılı gençliğini karşılaştırır. Raymond Aron’u, otuz yıldır aynı şeyleri anlatıp durmakla eleştirir. (s. 544)

Sovyet tanklarının Prag’a girmesi ile S.S.C.B. artık onun gözünde örnek olmaktan çıkmıştır. Gerçek bir enternasyonalizm gerekmektedir. Sartre’a göre Küba, Çekoslovakya’nın işgalini desteklediği; Çin’in ise Sartre’ı tedirgin edip zihnini kurcaladığı için enternasyonalde yeri yoktur.

1969’da annesinin ölümüyle birlikte Sartre, daha pejmürde bir hayatı benimser. Bir yayın organına verdiği mülakatta Varlık ve Hiçlik adlı eserinde anlattığı ‘bireyin özgürlüğü’ düşüncesinden vazgeçtiğini söyler. Aldığı yüksek dozda ilaçlar sebebiyle sağlığı kötüye gider, tansiyonu yükselir, sendeler, kimi zaman da düşer. Faubert’i anlattığı büyük çaptaki eser bitmiş ve De Beauvoir, tarafından okunarak eleştirileri yapılmıştır.

Sartre’ın, makale ve demeçleri’de yayımlanmaya başlar. 1971’de Ailenin Budalası’nın ilk iki cildi yayımlanır. Ufak bir kriz geçirir. Birkaç gün kolu tutmaz, yazı yazamaz hale gelir. Doktor yürümesini de yasaklamıştır. Fakat eve tıklıp kalmak ona göre değildir. Revolution dergisinin yönetimini alır. Sola lâıyk bir yayın organı oluşturulması adına faaliyete geçer ve Liberation basın ajansını kurar. Altmış yedi yaşındaki Sartre artık ihtiyar bir adamdır. Yalnız kalmayı hiç istemeyen ve kalınca çok içen bir ihtiyar... Evlat edindiği Arlette’ye küçük bir ev alır. Avusturya ve

İsviçre'ye geziye gider. Ardından de Beauvoir ile Roma'ya giderler. Dönüşte Sartre biraz iyileşir. Eğlenmiş, dinlenmiştir. 1973 yılında tekrar bir kriz geçirir. Doktor kır havasına çıkmanın iyi geleceğini söylediği için Arlette, onu alıp Junas'a götürür. Orada bol bol polisiye roman okur. Doktor her an her şeye hazırlıklı olmalarını söyler. Tek sağlam gözü de görmemeye başladığı için çok zor okumakta ve zor yazmaktadır. Şeker başlangıcı tanısı konur. Sartre'ın durumu gitgide kötüleşir. Artık başkalarına bağımlı biridir ve yazamaz.

Kitaplarını okuması için birine ihtiyacı vardır. Bu iş için Benny Levy adında birini çalıştırır. De Beauvoir, ve Arlette de ona kitap okurlar. Bunun dışında radyo dinler. Yazarlık mesleğinin tümünden yok olduğunu düşünerek üzülür. Kendini öldürmeyi bile düşünür. Sağlığı elvermediği için Liberation'a istifa ettiğini bildirir. Simone de Beauvoir, Sözcükler için Sartre'a sorular sorar ve bu konuşmaları kaydeder. Bu sayede Sözcükler'in devamı olmaktan fazlası elde edilir. (s. 582) 1974 yılı başlarında biraz kendini toparlamış olan Sartre, sağlığına pek dikkat etmez. 1975 yılına geldiğinde katıldığı bir TV programı sonunda sağlığı tekrar bozulur. Kendini toplar ama vücudunu zor gezdirmektedir. 1976 yılında Atina'ya gider. Kol ve bacaklarına kan gitmediği gerekçesiyle doktorlar bacağı kesmek durumunda kalabileceklerini ve kesinlikle sigarayı bırakması gerektiğini söylerler. Korktuğu için tütünü bırakır. Artık yetmiş iki yaşına ulaşmıştır. 1978'de De Beauvoir ile Telaviv'e davet edilmeleri üzere oraya giderler.

Yaşamı tekrarlardan ibaret hale gelmiştir fakat zihinsel yetileri hala yerindedir. Artık Marksist olmadığını dile getirir. Belçikalı bir akıl hastasının saldırmasıyla elinden yaralanır. 1980 yılı Mart ayında Sartre, uyanıdırılmaz derecede hastalanır ve konuşamaz hale gelir. Hastaneye kaldırılır ve tedaviye başlanır. İyileşir gibi olur fakat 15 Nisan günü son nefesini vererek hayata gözlerini yumar. Kendisi yakılmak istediği halde 19 Nisan günü büyük bir kalabalık eşliğinde toprağa verilir.

Burada ele aldığımız eserde, yazar Denis Bertholet, Fransa'dan çıkıp dünyaya mal olmuş bir filozofun hayatını başarılı ve tarafsız bir şekilde anlatmıştır.

Yazar, biyografide filozofun hayatını doğumundan ölümüne kadar geniş ve ayrıntılı olarak aktarmıştır. Sartre'ın hayatındaki iniş çıkışlar, fikir değişikliklerine neden olan etkenler, filozofun kendi sözlerine de yer verilerek detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Sartre'ın hayatını şekillendirecek olan çocukluk dönemini anlatırken üstün gelme, bencillik gibi isteklerinin arkasında yatan nedenleri başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bertholet, filozofun gençlik dönemi ve daha ileri yaşlarda hayatına hâkim olan insanları ve özellikle kadınlar tarafından sevilme-beğenilme arzusu, gurur, kibir, insanları yönlendirme gibi özelliklerini de öne çıkarmıştır.

Yazar, Sartre'ın hayatındaki oldukça karmaşık ilişkilerinin içinden çıkmakta zorlandığını ifade etmek için "yıpratıcı iş" kavramını kullanmıştır. Filozofun tek isteğinin, içinde yaşadığı dünyayı o haliyle, o anda yaşayıp tüketmek olduğu hissini başarılı bir şekilde okuyucuya yansıtmasına karşın, kitapta okuyucunun tamamlayamayacağı kopukluklar da mevcuttur.

Eserde fazlaca yabancı sözcük kullanılması okumayı ve dolayısıyla anlamayı yavaşlatmıştır. Örneğin (pitoresk, katoblebas, katoborisk) Kitapta çokça Türkçe yazım yanlışlarının da mevcut oluşu dikkat çekmektedir. (isteksizce yerine isteksiz yazılmış s. 266) Ancak bazı sözcüklerin anlamı ve eserde bahsi geçen olayların anlaşılması için dipnot kullanılması, okuyucunun bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. (Aminadap s. 246, Brasillach'ın davası s. 266)

Kitabın sonunda geniş bir bibliyografya ve dizin'in yer alması okuyucuya kolaylık sağlamıştır.

Belirttiğimiz eksikliklere rağmen Sartre gibi bir filozofun tanınmasına aracılık ettiği için yazar Denis Bertholet ve bu eseri Türk okuyucusuna kazandıran çevirmene teşekkür etmek gerekir.

CEMİLE İFFET ŞAHİN

[SAÜ SBE, YÜK. LİS. ÖĞR.]

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I-Tanrı ve Felsefe-

Metin Yasa, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 143 s.

Metin Yasa tarafından yazılan bu eser, Önsöz, Giriş, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük olmak üzere beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde daha önce yazmış olduğu Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi isimli kitabında büyük ölçüde klasik ve çağdaş eserleri birlikte değerlendirerek belirlemeye çalıştığı bütüncül ve eleştirel din felsefesi isimli bir modelden söz eder. Bu model, yazara göre, kendimize özgü bir din felsefesi modeli oluşturma yönünde bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar; özünde, yalnızca bir dizi özgün ve derin felsefi ve teolojik düşünce barındırmaz, daha başka düşüncelerin ortaya çıkmasına da yardımcı olur. Öte yandan, yine yazara göre, klasik ve çağdaş eserlere inilerek oluşturulmaya çalışılan söz konusu model, geleneksel ve çağdaş kültürümüzün felsefi ve teolojik yönü ile küresel değer ve tartışmalar arasında köprü kurma konusunda anlaşılır bir öneri olarak görülmelidir.

Yazar, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 -Tanrı ve Felsefe- isimli eserinin Giriş'inde din felsefesinin aldığı yola bakıldığında Batı öykünmeli kitap, makale ve çeviri düzeyinde önemli çalışmalar yapıldığını, burada bizim "Nasıl bir din felsefesi yapmak zorundayız?" türünde bir soruyu kendimize sormamız gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda felsefi araştırmalarımıza perspektif kazandırmada duyarlı olmak ve bir din felsefesi modeli oluşturma konusunda çaba harcama doğ-

rultusunda açıklayıcı bir kriter belirleme önemlidir. Yazar yine anılan bağlamla ilgili olarak söz konusu eserinde bütüncül ve eleştirel din felsefe modeline özel atıfla din felsefesi yapmanın önemine değinmektedir (s. 9).

Yazara göre bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli, her şeyden önce, dini felsefe ya da felsefi din şeklinde algılanan tek kutupluluğu giderme yolunda önemli bir adımdır. Yazar burada bütüncül kavramıyla dinamiklerini geleneksel kültürümüzden alırken, yine içindeki bütüncül kavramı ile ise çağdaş din felsefelerindeki yaklaşım, araştırma ve veriler ile uyum içinde çalışmayı önerirken, anılan modele işlev kazandıran yöntemin ise arada olma olduğunu ileri sürer (s. 14). Burada yazar din felsefesi alanında bir eksiklik görmektedir. Bu eksiklik; geleneksel ya da çağdaş kültürün sürekli tek başına ele alınmasından ileri gelir. Bu anlamda yazar, açıkça anlaşılacağı üzere, daha çok kendimize özgü kendi kültürel değerlerimizden beslenen çağdaş kaynaklarca da desteklenen bir din felsefesi metodu oluşturmak için çaba harcamaktadır.

Birinci Bölümde Tanrı ve varlığını ele alan yazar, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sorun yönüyle ele alınırken, teist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi ile ateist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi arasındaki derin ayrımın gereği gibi ayırında olunması gerektiğine dikkat çeker (s. 24). Yine yazar, Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir? isimli yazısıyla, ontolojik kanıt örneğinde ortaya koymaya çalıştığı şekliyle, kanıtların sorun yönünün ele alınmasını ve varsa, yeniliklere dikkat çekilmesi gerektiğini düşünmektedir.

İkinci bölümde, Tanrı-evren ilişkisi, panenteizm doktrini özelinde ele alınmış ve ilgili doktrinin parçada bütünü, bütünde parçayı görmeyi gerektiren bir öz taşıdığına vurgu yapılmıştır. Yazara göre panteizm ve panenteizm de tıpkı teizm ve deizm gibi karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabilir. Tanrı ve evren ilişkisi söz konusu olduğunda panteizmin yalnızca içkinliğe, panenteizmin ise hem aşkınlığa hem içkinliğe vurgu yaptığına dikkat çekilmektedir (s. 47).

Öte yandan yazar, panenteizmin panteizme karşı başarısını görmek için panteizme yönelik eleştirileri beş maddede toplamıştır: i. Panteizmin ateizmin gelişmesinde payı vardır. ii. Tanrı'nın evren, evrenin Tanrı olduğunu söylemenin yanlıştır. iii. Panteizmde Tanrı'nın bireysel bir varlık olmadığı için bireyin dinsel inancına katkısı yoktur. iv. Panteizmin savunucularını bile tatmin etmediği için farklı türlere ayrılır. v. Panteizmin Tanrı-evren ilişkisini anlamaya yönelik, çözüm değil; sorun üretici bir öze sahiptir (s. 46).

Üçüncü bölümde yazar Tanrı ve Konuşmak başlığıyla çağdaş din felsefesinin en temel tartışma konularından biri olan din dili tartışmalarını ele almıştır. Yazar'a göre, din dili ve Tanrı'yı konuşma birbirine sıkı sıkıya bağlı iki konudur ve din dili deyince Tanrı'yı konuşma, Tanrı'yı konuşma deyince de din dili ile karşı karşıya gelinir. Din dili meselesinde Tanrı'yı konuşmaya alışıldık bir biçimde devam edilmesi halinde, çoğu kez mantıksal ve rasyonel açıklamalara gereksinim duyulmadığı dikkat çeker ve sürekli tekrara düşülerek öze inilmez (s. 71).

Yine yazara göre, her disiplin gibi teoloji de kendi mantıksal yapı ve uzantıları içinde bir dil kullanır; ve ilgili dile din dili denir. Yazar din dili ile ilgili tartışmalı üç noktaya dikkat çeker:

i. Din dili, iliştiği obje nedeniyle, problematik olma durumundadır.

ii. Din dilinin yanında zaman zaman teolojik dil ifadesi de kullanılmaktadır.

iii. Din dilinin, daha çok, deneyimi aşan söylemlerin bir parçası olarak belirdiği ifade edilmelidir (s. 75).

Yazar din dilini çağdaş din felsefesi ile başlatmanın doğru olmayacağını, zaten bizim geleneksel kültürümüz içinde din dili diyebileceğimiz bir tartışma konusunun var olduğuna değinmiştir. Dahası; yazar, din dilinin insanla olan ilişkisi, Tanrı'yı konuşmaya yönelik açıklayıcı değeri ve anılan dili olgusal alana çekme çabası gibi kimi konuları dengeli ve hassas biçimde öz olarak ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 76).

Tanrı ve Kötülük başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, kötülük problemini bütünüyle tartışmadan kesin birtakım sonuçlara ulaşmayı, çözümün değil, sorunun bir parçası olarak görür. Kötülükler tartışmada öne çıkan kimi yanlış kurguların, Tanrı algısının zedelenmesine neden olabileceği gerçeğine dikkat çeker. Kötülük problemine ilişkin bir çözüm bulunacaksa, kötülük üzerine düşünenlerin, teolojik verilere bakması kaçınılmazdır (s. 99). Kötülük problemini Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle ele alan yazar, ilgili problemin çözümüne ilişkin şu türden çıkarımlara işaret eder:

i. Yunus Emre Tanrı'nın rahmet niteliğine gereken önemi vermektedir.

ii. İnsan iradesinin aktif bir biçimde kullanılmasının belirli ölçüler içinde, hem kötülüğün kaynağının belirlenmesi hem de kötülüğün ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstleneceği kanısındadır.

iii. Türlü kötülükler karşısında insana sabretmeyi tavsiye etmektedir.

iv. İnsanın, salt kendi gücüyle ne iyilik ne de kötülük yapabildiği düşüncesindedir.

v. Acı çekmelerin, insanı, Tanrı'ya yaklaştıracığı kanısındadır.

vi. Tanrı'nın adaletinin, Tanrı'nın sevgisinden bağımsız olamayacağı inancındadır. Tanrı'nın çekilen acılara karşılık, insanı bağışlaması Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımıdır (s.109).

Bununla birlikte yazar, şiddet eksenli kötülük probleminin bireysel ve toplumsal yönünü göz ardı edip, Tanrı'nın gücünü sınırlamak ya da iyilikçi olmadığını iddia etmek suretiyle, problemi çözmede bir yere varmamızın kolay olmayacağı inancındadır. Bundan dolayı alternatif çözüm olarak aşk teodisesini öne sürmüştür. Yazar aşk teodisesini, aşkı kötülükler karşısında, çözüm ve yenilikler vaad eden temel bir faktör olarak tanımlamaktadır (s.110). Aşk teodisesi şiddet dolu bir evrende, insanın daralan ve basitleşen sorumluluk duygusunun gereği gibi çalışmasını sağlar. İnsanı; mükemmele doğru yönlendirir, varlıklar arasında ontolojik

ve epistemolojik saygıyı hak eden bir konuma yüceltir. Aşk teodisesi insanı, üzerine düşeni yapamamanın verdiği eziklikten kurtarır, onun seviyeli bir olgunluk düzeyine ulaştırarak, bireysel ve toplumsal sıkıntılarını gidermesinde ona yardımcı olur (s.116).

Beşinci bölümde Tanrı ve Ben konusu din felsefesinde görmeye alışık olmadığımız bir konudur. Yazarın burada din felsefesindeki alan genişletmeyi bütüncül ve eleştirel din felsefesi yapmanın bir gereği olarak görmektedir. Bir yandan alan genişletmeye, öte yandan disiplinler arası koordineyi sağlamaya katkı sağlayacağı gerekçesiyle Tanrı ve ben konusunu işlemiştir. Yazar, bu bölümde Tanrı ve Ben adlı başlıkta Yunus Emre ve Mevlana'nın Tanrı ve ben konularına yönelik öne sürdükleri kavramları, önce çözümlenmeye çalıştıkları, sonra disiplinler arası ilişkiyi kurgulamayı amaçladıklarını belirtmektedir. Anılan kavramlardan hareketle bir bütün halinde varlığı anlamaya yönelik ufuk açıcı görüşlere ulaşma yönünde çaba harcadıkları gerçeğine işaret etmektedir (s.119). Günümüzde manevi rehberlik adı altında insan bilincini, irfan sahibi olma yolunda, bütünüyle hakikate açmak, hakikati başkalarına aktarma doğrultusunda derece kazanmayı amaçlayan yeni bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Yazar manevi rehberlik alanında tartışılan düşüncelerin filozof ve sufi yönüyle öne çıkmış kimi İslam düşünürlerinin eserlerinde dile getirdikleri düşüncelerle paralellik göstermesine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı manevi rehberlik alanında ortaya konulan düşüncelerin çağdaş okumalar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Yazar bu kitabıyla din felsefesindeki kemikleşmiş konu ve sorunların dışına çıkmayı, yeni konu ve sorunlara yönelmeyi amaçlamaktadır. Yazar, bu amaçtan hareket ederek yazılarını bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeline uygun olarak okunması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu modeli yazar bütüncül okuma ve eleştirel okuma şeklinde ikiye ayırmıştır. Yazara göre bu tür bir okuma din felsefesi için yapılanma sorununu bütünüyle çözecek güçte görünmese de, bu alandaki bir takım tikanmaların önünü açacak bir öz taşıır.

Sonuç olarak, Bütüncül Ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 –Tanrı ve Felsefe- isimli eser, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük, Tanrı ve Ben gibi konulara ilişkin içerdiği yazı ve değerlendirmelerle, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelinin başarısını açıkça göstermektedir.

GÜLSÜM TURHAN

[Arş. Gör., OMÜSBE]

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN: METİNLERARASILIK (INTERTEXTUALITY)?

The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam, Sidney H. Griffith Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, 255 s

Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanmayla birlikte "eleştiri" (*criticism*) kavramının öne çıkması modern kutsal kitap araştırmalarında "Kitabı Mukaddes eleştirisi" (*biblical criticism*) adı verilen alanın genişlemesini hızlandırmıştır. Burada kutsal metni "eleştiri" kavramı üzerinden anlama çabası, nihayetinde söz konusu metinleri çoğunlukla "herhangi bir kitap gibi" ele almayı gerektiriyordu. Bu bağlamda birçok araştırmacı Kitabı Mukaddes'i, onu biçimlendirdiklerine inandıkları sosyo-kültürel-tarihsel bağlam içerisinde araştırmaya giriştiler. Genel olarak "tarihsel eleştiri" (*historical criticism*) ya da "tarihsel eleştirel yöntem" (*historical-critical method*) adı altında bir dizi eleştiri tarzı, belli aşamalardan geçerek kutsal kitap araştırmalarında popüler oldu. İlk çalışmalar, metinlerin kaynağı sorununa eğilen ve onları çoğunlukla filolojik açıdan daha önceki diğer yazınsal ürünlerle karşılaştırarak bu metinlerin kaynağına ulaşmayı hedefleyen "kaynak eleştirisi"ydi (*source criticism*). İlerlemeci tarih anlayışının ve aydınlanma ruhunun bir yansıması olarak bu eleştiri türü, bibliyal yazıların daha önceki yazınsal kaynaklardan derlendiği varsayımına dayanmaktadır. Burada temel amaç, evvelki kaynakların bir karşılaştırmasını yaparak kutsal metinlerin ardındaki kaynakları keşfetmeye çalışmaktır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 38, ss. 265-287.

Ancak Kitabı Mukaddes'in antik metinlerle kıyaslanması birçok açıdan yetersiz bir çaba olarak görülmüştür. Yazınsal kaynakların yetersizliği, araştırmacıları Kitabı Mukaddes üzerinde etkili olduğu düşünülen farklı kaynakları bulmaya ve incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Hermann Gunkel (ö. 1932) ile birlikte Kitabı Mukaddes'in kaynakları, yazınsal kaynakları da besleyen daha eski sözel geleneğe arandı. Sonradan "biçim eleştirisi" (*form criticism*) olarak tanımlanan bu çaba, nesiller boyunca değişerek aktarılan anlatı biçimlerinin (*forms*) ve ifade kalıplarının/tarzlarının (*genres*), kutsal metnin oluşumuna etkisini ortaya çıkarılmayı hedefliyordu. Gunkel ile birlikte bir dizi araştırmacı, söz konusu formların (efsaneler, mitler, ilahiler, destanlar, atasözleri, meseller vb.) hangi özel tarihsel ortamlarda yaratıldığı ve sözel aktarımlarla nasıl değişime uğradığını araştırdı. Biçim eleştirisini yönlendiren kritik nokta, Kitabı Mukaddes'in henüz yazılmadan önce farklı kültürlerden etkiler taşıyan ve bu yüzden değişerek/dönüşerek bir halk geleneği olarak ortaya çıkmış olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda biçim eleştirisi, Kitabı Mukaddes'in anlaşılmasında kaynak eleştirisinin eksikliklerini tamamlama çabası olarak görülebilir. Yine de kaynak eleştirisiyle benzer saiklerden hareket eder.

266

OMÜİFD

Biçim eleştirisiyle birlikte sözel geleneğin ön plana çıkması kendi içinde "gelenek-tarihsel eleştiri" (*tradition-historical criticism*) adı verilen bir araştırma alanını doğurmuştur. Her ne kadar gelenek eleştirisini biçim eleştirisinden ayırmak zor olsa da sözel geleneğin tüm aşamalarına ulaşma çabası olarak görülebilir. Bu çerçevede Gerhard von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) gibi araştırmacılar, kutsal metinlerdeki anlatıların, bazı ifade kalıpları ile anlatım tarzlarının en ilkel hallerine, daha basit ve naif taraflarına dikkat çekerek bunların nasıl daha karmaşık yazınsal metinlere dönüştüklerini araştırdılar. Biçim ve gelenek eleştirisinin, metinleri derleyen kişileri fazla önemsemedikleri düşünüldüğü için zamanla redaksiyon eleştiri (*redaction criticism*) adı verilen ve özellikle metinleri derleyenlerle onların ortamlarına odaklanan yeni bir tür doğdu. Buraya kadar anlatılan tüm eleştiri türlerindeki ortak nokta, kutsal metinlerin

belli tarihsel bağlamların ve ortamların bir ürünü olduğunu kabul ederek, onların kaynaklarına ulaşmayı hedeflemeleridir.

Post-modernizmle birlikte tarihsel eleştiri karşısında “edebi eleştiri”nin (*literary criticism*) yeni bir tür olarak ortaya çıkması, önceki eleştiri türlerinin radikal ve keskin ayrımlarına karşı kutsal metinlerin yapısal ve stilistik özelliklerine dikkat çeken çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Burada özellikle biçim ve gelenek eleştirisinin radikal söylemleri karşısında diyalogik bir ilişkiyi öne çıkardığı düşünülen “metinlerarasılık” (*intertextuality*), kutsal kitap araştırmalarında gelinen önemli bir noktayı temsil eder. Biblikal eleştiri bağlamında metinlerarası teoride temel yaklaşım, çoğunlukla aynı coğrafi-kültürel çevrede ortaya çıkan ve yayılan kutsal metinlerin temel anlatılarının bir diyalog halinde anlaşılması gerektiği tezine dayanır. Bu bakımdan metinlerarasılıkta, daha eski yazınsal metinlerin ve sözel geleneğin sonrakini etkilemesinden ve onun kaynağı olmasından ziyade, metinlerin bir diyalog ortamında dönüşerek biçimlendiği ve onların birbirlerini tamamladıkları düşünülür. Kutsal anlatılar (özellikle kıssalar ve hikâyeler) bu ortamında anlaşılmaya çalışılır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız sürecin bu yazıya konu olan eserle ilişkisi şuradadır: Müsteşriklerin Kur’an üzerine yaptıkları çalışmaları genel hatlarıyla inceleyen dikkatli bir okur, benzer bir sürecin izlerini Kur’an çalışmalarında da görebilir. Örneğin XIX. ve XX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Kitabı Mukaddes bağlamındaki kaynak eleştirisini Kur’an’a ve hadislere uyarlayan çalışmalar olarak öne çıkar. Özellikle Kur’an’ın kronolojisi ve yazınsal kaynaklarına değinilen bu çalışmalarda varılan sonuçlar, Kitabı Mukaddes’in temel bir kaynak olarak Kur’an üzerinde etkili olduğu ve Hz. Muhammed’in bu metinleri temel kaynak olarak kullandığı şeklinde radikal varsayımlara dayanıyordu. Ancak, söz konusu teorilerin ilerlemeci tarih anlayışıyla ilişkili olması, birçok açıdan politik söylemler ve imalar içermesi, dahası kanıt olarak öne sürülen şeylerin hem İslam dünyasından hem de Batılı çevrelerden ciddi eleştiriler alması gibi birçok etmen, zamanla çalışmaların biçim eleştirisine doğru kaymasına sebep olmuş gö-

züküyor. Bu aşamadan sonra Arap yarımadasında Yahudi ve Hıristiyan sözel geleneğin izleri aranmaya başlandı. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan dini anlatıları ve litürjileri ile ilk Müslüman toplum arasındaki benzerlikler öne çıkarıldı. Tıpkı biçim ve gelenek eleştirisinde olduğu gibi yarımada-
dadaki sözlü formlarla Kur'an'ın anlatıları karşılaştırılarak Kur'an'ın kaynağının bu gelenekler olduğu iddia edildi. İleride görüleceği üzere burada da temel sorun, sözel aktarımların özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğuna dair kesin tarihsel kanıtların bulunamamasıydı. Bu bakımdan öne çıkarılan sözel anlatılar, çoğunlukla polemiklerle desteklenmeye çalışıldığı için tartışmalar politik bir hal aldı.

Son dönemlerde Batıda kutsal kitap araştırmalarında edebi eleştirinin ve metinlerarası okumaların akademik çevrelerde popüler olmasıyla artık Batı merkezli Kur'an çalışmalarında yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, temelde Kur'an kıssalarının kendine has özelliklere sahip olduğu, fakat bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların anlatılarıyla bir diyalog halinde biçimlendiğini savunmaktadır. Bu yazıya konu olan çalışmasında Sidney H. Griffith, klasik oryantalist çalışmaları bazı bakımlardan eleştirerek Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisini (özellikle temel benzer kıssalar bağlamında) metinlerarasılık açısından ele almakla akademik çevrelerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Zira Griffith, İslam öncesi dönemde bir Arapça Kitabı Mukaddes'in yazılı veya sözlü olarak Araplar arasında yaygın olup olmadığı sorununun yukarıdaki teorileri ve tartışmaları yönlendiren en temel problem olduğunu fark etmiş gözükmektedir. Dahası o, eser boyunca klasik müsteşriklerin bakış açılarının zaaflarına dikkat çeken biri olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan –eleştirilebilir taraflar bir yana- meseleyi sadece Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'i bir kaynak olarak kullanıp kullanmaması bağlamında indirgeyici bir tarzda ele almamış.

Çalışma, genel olarak Arapça Kitabı Mukaddes çevirilerinin tarihsel süreç içindeki izlerini sürmeye çalışsa da özellikle Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'le ilişkisi sorununa da eğilmektedir. Eserin genel değerlendirmesi ve Arapça Kitabı Mukaddes çevirileri ile ilgili verilen bilgiler okurun

takdirine bırakılarak bu yazıda, sadece İslam öncesi dönemde Arapça bir Kitabı Mukaddes'in varlığı polemiki ve metinlerarasılık bağlamında Kur'an-Kitabı Mukaddes ilişkisine dair yazarın görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan aşağıdaki satırlar, kitap hakkında kapsamlı analizleri değil, tarafımızdan önemli görülen bir soruna dikkat çekerek esere ve ele aldığı konuya yönelik ilahiyat çevrelerinde bir ilgi oluşturmayı hedeflemektedir.

İslam öncesi dönemde kapsamlı olmasa bile en azından litürjik amaçlar için kullanılan yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes metni veya metin parçaları var mıydı? Bu soru, eser boyunca yazarın Kur'an ve Kitabı mukaddes ilişkisine dair teorilerinin de temelini oluşturur. Zira o, bu hususta bir şeyler söyleyebilmenin yalnızca bu sorunun cevabının açık bir şekilde verilmesiyle mümkün olacağına inanmış gözükmektedir.

Griffith'e göre son yüzyılın Batılı araştırmacılarının büyük bir kısmı, İslam öncesi dönemde böyle bir metnin varlığını kabul etmişlerdir. Onları bu kanaate sevk eden temel etmen, Kur'an'ın kaynağının söz konusu metinler olabileceğine dair radikal düşünceleriydi. Dahası medenî sureler bir tarafa bazı Mekkî sureler de Tevrat'a, Zebur'a ve İncillere göndermeler yaptığı için müsteşrikler, Kur'an'ın bu kitaplardan etkilendiği üzerinde durdular ve karşılaştırmalı okumalar yaparak bu hikâyelerde birçok hatanın olduğunu iddia ettiler. Ancak aşağıda görüleceği üzere Griffith, bu görüşleri aceleci tavırlar olarak görür. Ona göre İslam'ın doğduğu yıllarda tamamlanmış yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes'in (veya sadece İncilin) varlığına dair tarihsel bir kanıt yoktur. Bu bakımdan Griffith, öncelikle böyle bir metnin varlığını kabul eden Anton Baumstark (ö. 1948), Hikmat Kashough ve Irfan Shahîd gibi isimleri eleştirir. Çalışmasında söz konusu isimlerin temel kanıtlarını tek tek ele alarak ileri sürülen kanıtların yeterli olmadığı sonucuna varır.

Griffith'e göre tarihsel kaynaklar, Arabistan yarımadasındaki Hıristiyan grupların ve mezheplerin ibadet dili olarak çoğunlukla Süryanice ve Aramiceyi kullandıklarını göstermiştir. Bunlar daha çok Grekçeden tercüme edilmiş metinlerden oluşuyordu. Habeş kökenli Hristiyanlar da

çoğunlukla kendilerine has *Geez* dilinde ibadet ediyorlardı. Buna karşın Yahudilerin de İbraniceyi bir ibadet ve kutsal metin dili olarak kullandıkları bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Arap yarımadasında Yahudilik ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Süryanice, Aramice ve İbranice kutsal metin ve litürji dili olarak yaygındı. Ancak aynı şekilde Arapçanın da Hıristiyanlar arasında yaygın bir biçimde kullanıldığına dair kanıt bulmak zordur. Ona göre Arapçanın Hıristiyanlar arasında bir ibadet dili olarak yaygın olması ancak İslam'ın yükselişinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Zira Kur'an'ın VII. yüzyılda yazıya geçirilmesi, sonraki dönemlerde Kitabı Mukaddes'in yazılmasına da örnek olmuştur. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes'in kapsamlı olarak Arapçaya ilk tercümelemleri, VII. yüzyılın sonları ile VIII. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Diğer taraftan İncil çevirilerinin altın çağı IX. yüzyıldır şüphesiz. Bu yüzyılda sadece bibliikal metinler Arapçaya çevrilmedi aynı zamanda kilise literatürü ile felsefe ve mantık eserlerini de buna eklendi.

270

OMÜİFD

Yine de Griffith, en azından İslam'ın doğduğu yıllarda bazı Arapça metin parçalarının Araplar arasında var olduğu tezini de kabul eder. Mesela Gregor Schoeler, Kur'an'da "eskilerin masalları" ifadesinden hareketle Hz. Muhammed zamanında bu hikâyelerin yaygın olduğu anlamını çıkarmıştır. Hatta o, Hz. Ömer'in elinde bir İbranice metnin bulunduğu rivayeti buna delil gösterir. Sonraki yıllarda Hz. Ömer, bir kişinin elinde Davud'un Mezmurları'ndan bir parça görünce onu cezalandırmıştır. Griffith'e göre belki de bu konudaki en önemli hikâyeye, Mekke'deki Hıristiyanlar ile özellikle Varaka b. Nevfel hakkında anlatılanlardır. Zira İslami kaynaklar, Varaka'nın kutsal metinlerin bilgisine sahip olduğunu ve bazı kısımlarını Arapçaya çevirdiğini aktarırlar. Diğer bazı kaynaklar da onun İbranice okuyup yazdığı ifade edilir. Benzer bir örnek de Zeyd b. Sabit hakkındaki bilgilerdir. Onun hakkındaki rivayetlere dayanarak Griffith, Zeyd'in belki de gençken Yesrib'de bir Yahudi kabilesinden okuma ve yazmayı öğrendiğini söyler. Ona göre burada okuryazarlık, Eski Ahit'ten Arapçaya yapılan çevirilerle birlikte düşünülmüyordu. Dolayısıyla hem Varaka b. Nevfel hem de Zeyd b. Sabit, bazı kutsal kitap pasajlarına ve kişisel notlara sahip olabilirler.

Griffith'e göre bunlar gibi birkaç örnek dışında yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddesin varlığı konusunda kanıt bulunmaz. Ancak onun eser boyunca üzerinde durduğu asıl konu, Kitabı Mukaddes bilgilerinin sözel olarak Araplar arasında yorumlanmış halleriyle yayıldığı idi. Bu nedenle yukarıdaki örnekleri de sözel gelenek açısından ele almıştır. Dahası İslam öncesi dönemde Araplar arasında sözel olarak Kitabı Mukaddes'in kaba çevirileri dolaşıyordu. Griffith, bu tezini Arapçanın günlük dilde yaygın olarak kullanılması ve Araplar arasında her türlü sözel aktarımların yaygın bir gelenek olduğu düşüncesine dayandırmıştır. Buna karşın Kur'an öncesi dönemde Araplar, metinsel anlamda Grek ve Helen kültüründe olduğu gibi zengin kaynaklara sahip değillerdi. Bu nedenle onlar, çevrelerinde duydukları kutsal anlatıları sözel olarak birbirlerine aktarıyorlardı. Bu hususta en önemli kanıtlarından biri, Kur'an'da geçen kıssaların bazı açılardan yarımada'daki Hıristiyan anlatılarıyla benzerlik göstermesidir. Dolayısıyla ona göre bu bilgiler, o dönemdeki insanlar arasında biblikal hikâyelerin az da olsa Midraş ve tefsir bilgilerinin Araplar arasında yaygın olduğuna işaret eder. Elbette buna apokrif metinlerin bilgileri de eklenebilir.

Öte yandan yarımada'da bir şekilde Araplarla iletişim halinde olan Süryanice ve Aramice konuşan toplulukların biblikal pasajlara, hikâyelere ve onların yorumlarına sahip oldukları da unutulmamalıdır. Muhtemelen Arap Hıristiyanlar, bu yorumları onlardan işiterek kendi aralarında sözel olarak yayıyorlardı. Bu bakımdan Araplar arasında biblikal pasajlar ve anlatılar birebir anlatılar olarak değil, yorumlanmış halleriyle vardı. Haddizatında Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakıldığında Kur'an'daki Kitabı Mukaddes de "yorumlanmış bir Kitabı Mukaddes"ti (*interpreted Bible*). Griffith'e göre bir kimse biblikal anlatımların, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin popüler yorumlarının VII. yüzyılın ilk üççeyreğinde Arapça çevirilerinin nasıl yayıldığını görmek isterse Kur'an'ın referanslarına bakmalıdır. Ya da Arabistan'daki Yahudi ve Hıristiyan grupların bir tarihinin kanıtı olarak Kur'an'a bakılabilir. Bu anlamda Kur'an'da biblikal peygamberler, anlatılar ve apokrif/kanonik eski kutsal metinlere gön-

dermelerin tamamı, Kur'an'ın kendi mesajının açıklanmasına yönelik bir amaca hizmet eder.

Burada, Kur'an'ın sözü edilen gelenekleri doğrudan bir kaynak olarak kullandığı şeklindeki klasik oryantalist bakışa Griffith'in karşı çıktığını hatırlatmakta fayda var. Klasik Batılı görüşün aksine Griffith, Kur'an'ın yazılı bir metinden beslendiği görüşüne (tamamen olmasa da) karşı çıkar. Zira Kur'an'da apokrif ve kanonik metinlerde bulunmayan anlatılar da bulunmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın, biblikal hikâyeleri kendi perspektifinden değerlendirdiği ve yorumladığı da görülebilir. Sadece Kur'an değil, yarımada-daki hemen hemen tüm gelenekler bir şekilde kendilerine miras kalan bu anlatıları yorumlayarak dönüştürdüler.

Bu nokta, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisi bağlamında metinlerarası bir okumaya geçiş yaptığı yerdir. Ona göre, ortalıkta dolaşan sözel rivayetler vasıtasıyla Arap yarımadasının ortak gelenekleri, motifleri ve tarihleri birbirine karışmıştı. Bu karmaşık yapı içerisinde Yahudiler, heretik Hıristiyan gruplar ve merkez Hıristiyanlığın taraftarları, kendi yorumsal geleneklerini inşa ettiler. Her bir grup, geçmişten kendilerine aktarılan kutsal anlatıları kendi bakış açılarından hareketle yeniden yorumlayarak diğerlerinden ayrıldılar. Arapların da dâhil olduğu bu gelenekler, biblikal hikâyeleri kendi kültürleri içerisinde dönüştürdüler. Ortak biblikal anlatılar, tek bir gelenekte tamamlanmış halleriyle değil, farklı geleneklerde parçalar halinde aktarılmıştır. Bu yüzden yarımada-daki biblikal anlatılar tek bir gelenekle sınırlandırılmaz. Her bir metinsel kaynak (kanonik, apokrif veya Kur'an) bu biblikal karakterlerin ve hikâyelerin anlatımında az ya da çok bir katkı sağlar. Arap havzası tüm bu yorumsal gelenekleri kendi içinde toparlamıştır. Bu bağlamda önceki gelenekler her zaman sonraki gelenekleri etkilemez. Daha ziyade bu diyalog ortamında sonraki gelenekler de en az diğerleri kadar anlatıların dönüşümüne katkı sağlar.

Griffith'in Metinlerarası teoride Kur'an'ın biblikal hikâyelere katkısı bağlamında altını çizdiği husus şudur: Kur'an, Hz. Muhammed'e Yahudi

ve Hıristiyanların biblikal gelenekleriyle bir diyalog halinde gelmiştir. Bu bağlamda mesele sadece öncekinin (Kitabı Mukaddes) sonrakini (Kur'an) etkilediği ve kaynağı olduğu şeklinde değerlendirilemez. Artık kaynak ve etki tartışmaları geçmişte kalmıştır. Daha ziyade anlamın ve kutsal anlatıların farklı ufukları içinde yeniden söylenmiş gelenekler, motifler ve tarihler vardır. Bu tarz bir görüşten hareketle artık, biblikal hikâyelerin yeni bir yorumu olarak Kur'an'a yaklaşılmalıdır. Yani bu biblikal hikâyeler metinlerarasılık açısından ele alınmalıdır. Griffith'e göre örneğin, Kur'an'da İbrahim peygamber dost (*halil*) olarak nitelendirilmiştir. Bu, metinlerarasılık için bir hareket noktası olabilir. Zira tanrı dostu ifadesi hem İbranice Kitabı Mukaddes'te hem de Yeni Ahit'te geçmektedir.

Görüldüğü üzere Griffith'in Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı ortak anlatılar bağlamında metinlerarasılık açısından okuma çabası söz konusu hikâyelerin Araplar arasında sözlü olarak yaygın olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda metinlerarasılık, sözel geleneğe vurgu yapmakla yazının başında değindiğimiz biçim ve gelenek eleştirilerinin temas ettiği noktaları (sözel geleneği) referans olarak almıştır. Ancak metinlerarası bir okumayı diğer iki eleştiri türünden ayıran temel unsur, kutsal metinlerin otantikliğini reddetme ve eski olanı her zaman kaynak olarak görme gibi radikal bir zeminden hareket etmemesidir. Griffith'in yorumunda metinlerarasılık, kutsal anlatıları ve metinleri birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmeyi ifade eder.

Griffith'in tezini desteklemek için sözel geleneğin yaygın olduğuna dair görüşleri eleştiriye açıktır. Bir kere, İslam'ın doğduğu yıllarda biblikal hikâyelerin Araplar arasında özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğunu gösteren yeterli tarihsel kanıt yoktur. Kaynaklar, yarımadanın diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de yaygın olmadığını, bu yüzden ancak ferdi çabalarla var olabildiğini göstermiştir. Dahası diğer bölgelerin aksine bu şehirlerde Hıristiyanlar, çoğunlukla yabancı kölelerden oluştuğu için ve diğer birçoğunun da münzevî yaşamı tercih etmesi nedeniyle herhangi bir misyonerlik faaliyetine rastlanmaz. Bu bakımdan Hıristiyanlık, Mekke ve Medine'de hiçbir

zaman kurumsal hale gelememiştir. Zaten diğer bölgelerde de Kiliseler, çoğunlukla ibadet ve kutsal metin dili olarak Süryanice ve Aramice'yi kullanıyorlardı. Öyle ki Necran gibi Hıristiyan nüfusun en yoğun olduğu bölgede bile İslam'ın yükseliş dönemlerine kadar Aramice ve Süryanice Hıristiyan dili olarak varlığını korumuştur. Dolayısıyla Griffith'in vurgulamaya çalıştığı sözel gelenekler, bibliikal anlatıları çoğunlukla Arapça dışındaki bu diller üzerinden yayıyorlardı. Ayrıca İslam öncesi dönemde Arapçanın bir litürji dili olarak diğer diller karşısındaki güçsüzlüğü de burada hatırlanabilir. Doğal olarak yarımada'daki kiliseler, bu dillere alternatif olarak Arapçanın merkezde olduğu bir Hıristiyanlık peşinde olmadılar. Birçok ayette geçen "fasih Arapça" veya "Arapça bir kitap" vurgusu bu açıdan önem arz etmektedir.

Diğer taraftan tarihsel bilgiler, Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de elit ve marjinal kaldığını, bu nedenle çoğunlukla yabancılar vasıtasıyla var olabildiğini göstermiştir. Araplar hiçbir zaman, yarımada'daki Hıristiyan teolojilerinin şekillenmesinde etkin olamadılar. Bu bakımdan Mekke ve Medine'de Arapların, Hıristiyan litürjisi ve bibliikal anlatılar konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarına şaşırılmamalıdır. Gerçi, Araplar Hıristiyanların kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını ve dini-politik çatışmalar yaşadıklarını farkındaydılar. Ancak Hıristiyan teolojisi ve litürjisi konusunda oldukça yetersiz bilgilere sahip oldukları da bilinmektedir. Öyle ki Mekke ve Medine'de yaşayanlar için Hıristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak özel çabaları ve seyahatleri gerektiriyordu. Örneğin Zeyd b. Amr, Selman Farisi ve Osman b. Huveyris gibi birçok ismin yaptığı kişisel seyahatler, her iki şehirde bibliikal anlatıların yaygınlığı konusunda ipuçları verebilir.

Özetle işaret etmeye çalıştığımız bu noktalar, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes arasında metinlerarası bir okumanın dayandığı zeminin tartışmaya açık olduğunu göstermek için yeterlidir. Kanaatimizce Mekke ve Medine'de bibliikal anlatıların yaygın olduğunu ve bunların da bir diyalog ortamında Kur'an'da karşılık bulduğunu iddia etmek daha fazla tarihsel kanıt gerektirmektedir. Her ne olursa olsun, eleştirilebilir gözü-

ken tüm zaaflıklarına rağmen Griffith'in bu çalışması, başta değindiğimiz klasik eleştiri yöntemlerinin dışında Kur'an'ın yeni bir okumasını önerdiği için akademik ilgiyi hak etmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Sartre, Denis Bertholet, Çev: Zühre İlgelen, İthaki Yayınları, İstanbul
2009, 639 s.

Kitap, Fransız filozof J. P. Sartre'ın hayatının anlatıldığı biyografik bir eserdir. 8 ana bölüm ve 26 başlıktan oluşmaktadır. Kitabın yazarı Denis Bertholet, biyografi türünde eserler veren bir edebiyatçıdır. Sartre dışında Paul Valery ve Claude Levi-Strausse hakkında da biyografik kitapları vardır.

275
OMÜİFD

“Cennet ve Cehennem (1905-1920)”(s. 11-55) adlı ilk bölümde yazar, Jean-Baptiste ve Anne-Marie çiftinin oğlu olarak Paris'te dünyaya gelen Sartre'ın, babasını erken yaşta kaybetmesi ile yaşadığı zorluklardan bahseder. Sartre ve annesinin bakımını, eğitimci olan büyükbabası Karl üstlenir ve Sartre'ı Montaigne Lisesi'ne gönderir. Büyükbabasının kütüphanesi onun için vazgeçilmez bir yer olur. Kendisi de bu konuda “Dünyayla kitaplarda karşılaştım.” demiştir. (s. 34) Kütüphanede yazın dünyasının önemli isimlerinden Victor Hugo, Anatole France, Courteline gibi isimlerin eserleri vardır. O dönemde annesinin, Joseph Mancy adında bir fabrika müdürünün evlenme teklifini kabul etmesi küçük Sartre'a ağır gelir. Annesinin yanına taşınmasıyla Sartre, başlangıçta zorluklarla karşılaşacağı IV. Henry lisesine gider. Gözündeki leke sebebiyle şaşı kalması sosyal hayatını olumsuz etkilemiştir. Okuldaki en önemli arkadaşı, Paul-Yves Nizan'dır. Sartre, Nizan'ı kaybettiği arkadaşı Bernard'ın yerine koymuştur. Kişiliklerinin benzemesi dostluklarını pekiştirir.

“Çıracılık Yılları (1920-1930)” (s.77-114) başlığının kullanıldığı ikinci bölümde önceleri çirkin olduğu düşüncesi ile pek fazla arkadaş edinemeyen Sartre’ın zamanla bunun üstesinden gelişi anlatılır. Sartre’ın Nizan’la arkadaşlıkları kitap okumaları ile devam eder. Aynı okuldan Raymond Aron’la da arkadaşlığı vardır. Lisenin son sınıfında felsefeyi keşfeder ve bu konuda kendini geliştirmeye karar verir. Felsefe agregasyon (Fransa’da bir tür mesleki yeterlilik sınavı) sınavında ikinci denemesinde birinci olur. Yüksek Öğretmen Okulu’na kayıt yaptırır. Bu okulda hayatındaki en önemli kişilerden biri olan Simone de Beauvoir ile tanışır.

Yazar, “Bunalımda Bir Adam (1931-1939)” (s. 143-187) bölümünde Sartre’ın taşrada öğretmen olarak görev yapmak zorunda kalışından söz eder. Bu dönemde de her zaman yanında olan Sartre’ın yakın arkadaşı De Beauvoir, yazdıklarını okuyarak eleştirir. Parasızlık yaşadıkları halde beraber uzun yolculuklara çıkarlar. Bir ara fenomenolojiye merak sardığı için Almanya’ya giderek Husserle’in eserlerini okur. Bütün hayatı boyunca olduğu gibi özel hayatı yine karmaşık ilişkiler yumağı gibidir. Bulantı ve Duvar isimli kitaplarının yayınlanmasıyla Sartre, Andre Gide’dan bir övgü mektubu alır. Bu mektupla mutlu olur ve yazarlar sınıfına dâhil olduğunu hissederek.

“Hiçlikten Üne (1940-1946)” (s. 221-270) bölümünde Sartre, Fransa-Almaya arasındaki savaş nedeniyle tekrar askere çağrılır. Orada felsefi düşüncesinin on yıllık özeti olan Varlık ve Hiçlik adlı eserini yazar. Konferanslar verir, tiyatro grubuna katılıp kısa oyunlar yazar ve sahneler. Sahte bir raporla askerlikten kurtulan Sartre, Yüksek Öğretmen Okulu’na atanır. 1942’de Yazarlar Komitesi’nin yayın organı C. N. E. ’e girer. Albert Camus’la tanışır ve dost olurlar. Sartre, Camus’un aracılığıyla Amerika’ya gider. Orada Amerikan Harp Haberleri Bürosu’nda Combat gazetesini temsilcisi olarak göreve başlar. Paris’te Varoluşçuluk kapsamında bir dergi çıkarılır. New York’a gittiğinde bir Fransız kültür elçisi olarak karşılanır.

Yazar, “Tarih Önünde (1946-1952)” (s. 301-357) başlığını verdiği bu bölümde Sartre’ın A. Camus ve Fransız Komünist Partisi ile arasının açıl-

dığından bahseder. Bu dönemde Sartre, Devrimci Demokratik Birleşim (R.D.R) hareketinin içerisinde yer almıştır. Amaç, devrim ile özgürlüğü bir araya getirmektir. Bu arada birçok ülkeye ziyaretlerde bulunmaya devam eden Sartre'ın eserleri Roma Katolik Kilisesi'nin kara listesine alınır.

“Marx'ın Gölgesi (1952-1960)” (s. 383-433) bölümünde gündemi çok yoğun olan Sartre'ın, Viyana'da Barış Kongresi'ne katıldığından söz edilir. Komünistler tarafından iyi karşılanan Sartre, Sovyet elçiliğinde bir kutlamaya davet edilir. Varoluşçuluk'la Marksizm'in bağdaşabileceğini düşünmektedir. Sovyetlere giden Sartre'ın, gezi izlenimleri Liberation dergisinde yayımlanır. Marksizm'i Tanrı; partiyi de peygamberi gibi görmesine rağmen, Sovyetlerin tanklarla Macar halkının üzerine saldırması üzerine olayı kınar ve Fransız Komünist Partisi'nden ayrıldığını açıklar.

Sömürgecilğe karşı olduğu için Cezayir savaşı karşıtı toplantılara katılır. Ona göre Fransızların Cezayir ile savaşması tam bir barbarlıktır. Elli iki yaşına ulaşan Sartre, sık sık tansiyon sebebiyle hastalandığı halde Les Temps Modernes'teki yazılarına devam etmektedir. Yazarken dur durak bilmez. Uyanık kalmak, uyumak ve zinde olmak için sürekli ayrı ayrı haplar kullanması dengesinin bozulmasına sebep olur.

Varlık ve Hiçlik kitabında tam anlamıyla özgür olan insan, Diyalektik Aklın Eleştirisi adlı eserinde tam anlamıyla bir köledir. Roma ziyareti sonrası Paris'te tekrar hastalanır. Doktora göre neredeyse felç olacaktır. Dinlenmesi gerekmektedir ve geçirdiği rahatsızlık ona ölümü hatırlatmaktadır. İyileşir iyileşmez Freud adlı bir senaryo taslağı hazırlar. Dargın olduğu dostu Camus'u 1960 yılında bir araba kazasında kaybeder.

Yazar, “Dünyayı Değiştirme (1960-1968)” (s. 459-513) adlı yedinci bölümde Sartre'ın De Beauvoir ile Küba'ya giderek Fidel Castro ve Ernesto Che Guevara ile görüşmelerine yer verir. Sartre, bir avuç gencin kendi hayalini kurduğu şeyi gerçekleştirmesine inanamaz. Dönüşünde hayran kaldığı Küba hakkında yazılar yazar. İtalya'da Cezayir konulu bir mitin-

ge katılır. 1962’de Sartre’ın dairesinin bulunduğu apartmanın bombalanması sebebiyle Sartre ve De Beauvoir gizlenerek yaşarlar. Bu bombalama olayında yazdığı çoğu şeyi kaybeder. De Beauvoir ve Sartre, Yazarlar Birliği’nin davetlisi olarak Moskova’ya giderler. Geri döndüğünde Flaubert ve Yurtsuz Jean adlı eserlerini kaleme alır. Sözcükler ’in yazılması ile meşgul olur. Arkadaşı Rene Maheu, UNESCO’nun başına geçince Sartre’ın Filozof Kierkegaard konulu toplantıya katılmasını ister. Sartre, bunu severek kabul eder. Zira o, Kierkegaard’ın “benim olmaktan çıkmaksızın bende öteki kalma” (s. 503) tarzına hayrandır.

Le Figaro gazetesinin kendisinin Nobel’e aday gösterilmesini yazması üzerine, gazeteye bunu istemediğini belirtir. 1964’te Nobel Edebiyat Ödülü’nün kendisine verildiği açıklanınca reddediş sebebinin anlattığı bir yazı yayımlar. Nobel’i bir ödül olduğu için değil, burjuva bir ödül olarak gördüğü için kabul etmediğini dile getirir. Nobel ödülünü reddetmesinin bir sebebi de ödülün verildiği yazarın anıtlarıyla toprağa gömülmek istenmesidir. 1966 yılında artık o da dergilerin kendisi için özel sayılar çıkardığı, bir anıttır.

Sartre, Ocak 1965’te Arlette El Kaim’i evlat edinir. Zor durumda olduğu için Rus Lena Zonina’ya evlenme teklifinde bulunur. Bundan dolayı tüm diğer kadın arkadaşlarıyla arası bozulma durumuna gelir. Sartre da bu duygu yoğunluğundan etkilendiği için daha fazla alkol ve ilaç kullanmak zorunda kalır. Simone de Beauvoir, yine onun yanındadır ve eski sağlığına kavuşması için kol kanat gerer. Cezayir Savaşı sonrasında Fransız politikasıyla fazla ilgilenmeyen Sartre, başkanlık seçimlerinde François Mitterrand’ı destekler. (s. 520)

1966-67 yılları arasında zamanını sürekli dünyayı gezerek geçirir. 1966 yılı sonları Paris’e dönüşünde politika ile tekrar uğraşır. Irk ayırımına karşı bir konuşma yapar. Vietnam savaşı karşıtı bir toplantıya katılır. Bu konuyla ilgili olarak Bernard Russel’in kurduğu bir tür ‘mahkeme’ye katılması yönündeki daveti önce reddeder sonra ikna edilerek katılması sağlanır. ‘Vietnam’da Savaş Suçlularına Karşı Uluslararası Mahkeme’nin kurulduğu ilan edilir. (s. 528) Sartre burada yürütme kurulu başkanı ol-

muştur. 1967 yılı başında ise Vietnam konusunu bir kenara koyarak, İsrail-Filistin sorununa eğilir. Bu konuyla ilgili olarak Mısır ve İsrail’de temaslarda bulunur. Sartre’a göre İsrail Devleti, Filistinlilerin topraklarına dönmesini kabul etmelidir. (s. 531)

“Düşlerin Alacakaranlığı (1968-1980)” (s. 541-598) adlı son bölümde altmış üç yaşına gelen Sartre, artık daha çabuk yorulmaktadır. Sokağa çıkıp eylem yapacak yaşta değil, sokağa çıkan öğrencileri yüreklendirecek durumdadır. Sorbonne’un büyük amfisinde öğrencilerle buluşur. Konuşmasında herkesin herkesten bir şey öğrenmesi gerektiğini düşündüğünü anlatır. Çin ve Küba’da gerçek sosyalizmin durumundan bahseder. Kendi gençlik dönemi ile 1968 yılı gençliğini karşılaştırır. Raymond Aron’u, otuz yıldır aynı şeyleri anlatıp durmakla eleştirir. (s. 544)

Sovyet tanklarının Prag’a girmesi ile S.S.C.B. artık onun gözünde örnek olmaktan çıkmıştır. Gerçek bir enternasyonalizm gerekmektedir. Sartre’a göre Küba, Çekoslovakya’nın işgalini desteklediği; Çin’in ise Sartre’ı tedirgin edip zihnini kurcaladığı için enternasyonalde yeri yoktur.

1969’da annesinin ölümüyle birlikte Sartre, daha pejmürde bir hayatı benimser. Bir yayın organına verdiği mülakatta Varlık ve Hiçlik adlı eserinde anlattığı ‘bireyin özgürlüğü’ düşüncesinden vazgeçtiğini söyler. Aldığı yüksek dozda ilaçlar sebebiyle sağlığı kötüye gider, tansiyonu yükselir, sendeler, kimi zaman da düşer. Faubert’i anlattığı büyük çaptaki eser bitmiş ve De Beauvoir, tarafından okunarak eleştirileri yapılmıştır.

Sartre’ın, makale ve demeçleri’de yayımlanmaya başlar. 1971’de Ailenin Budalası’nın ilk iki cildi yayımlanır. Ufak bir kriz geçirir. Birkaç gün kolu tutmaz, yazı yazamaz hale gelir. Doktor yürümesini de yasaklamıştır. Fakat eve tıklıp kalmak ona göre değildir. Revolution dergisinin yönetimini alır. Sola lâayık bir yayın organı oluşturulması adına faaliyete geçer ve Liberation basın ajansını kurar. Altmış yedi yaşındaki Sartre artık ihtiyar bir adamdır. Yalnız kalmayı hiç istemeyen ve kalınca çok içen bir ihtiyar... Evlat edindiği Arlette’ye küçük bir ev alır. Avusturya ve

İsviçre'ye geziye gider. Ardından de Beauvoir ile Roma'ya giderler. Dönüşte Sartre biraz iyileşir. Eğlenmiş, dinlenmiştir. 1973 yılında tekrar bir kriz geçirir. Doktor kır havasına çıkmanın iyi geleceğini söylediği için Arlette, onu alıp Junas'a götürür. Orada bol bol polisiye roman okur. Doktor her an her şeye hazırlıklı olmalarını söyler. Tek sağlam gözü de görmemeye başladığı için çok zor okumakta ve zor yazmaktadır. Şeker başlangıcı tanısı konur. Sartre'ın durumu gitgide kötüleşir. Artık başkalarına bağımlı biridir ve yazamaz.

Kitaplarını okuması için birine ihtiyacı vardır. Bu iş için Benny Levy adında birini çalıştırır. De Beauvoir, ve Arlette de ona kitap okurlar. Bunun dışında radyo dinler. Yazarlık mesleğinin tümünden yok olduğunu düşünerek üzülür. Kendini öldürmeyi bile düşünür. Sağlığı elvermediği için Liberation'a istifa ettiğini bildirir. Simone de Beauvoir, Sözcükler için Sartre'a sorular sorar ve bu konuşmaları kaydeder. Bu sayede Sözcükler'in devamı olmaktan fazlası elde edilir. (s. 582) 1974 yılı başlarında biraz kendini toparlamış olan Sartre, sağlığına pek dikkat etmez. 1975 yılına geldiğinde katıldığı bir TV programı sonunda sağlığı tekrar bozulur. Kendini toplar ama vücudunu zor gezdirmektedir. 1976 yılında Atina'ya gider. Kol ve bacaklarına kan gitmediği gerekçesiyle doktorlar bacağı kesmek durumunda kalabileceklerini ve kesinlikle sigarayı bırakması gerektiğini söylerler. Korktuğu için tütünü bırakır. Artık yetmiş iki yaşına ulaşmıştır. 1978'de De Beauvoir ile Telaviv'e davet edilmeleri üzere oraya giderler.

Yaşamı tekrarlardan ibaret hale gelmiştir fakat zihinsel yetileri hala yerindedir. Artık Marksist olmadığını dile getirir. Belçikalı bir akıl hastasının saldırmasıyla elinden yaralanır. 1980 yılı Mart ayında Sartre, uyanıdırılmaz derecede hastalanır ve konuşamaz hale gelir. Hastaneye kaldırılır ve tedaviye başlanır. İyileşir gibi olur fakat 15 Nisan günü son nefesini vererek hayata gözlerini yumar. Kendisi yakılmak istediği halde 19 Nisan günü büyük bir kalabalık eşliğinde toprağa verilir.

Burada ele aldığımız eserde, yazar Denis Bertholet, Fransa'dan çıkıp dünyaya mal olmuş bir filozofun hayatını başarılı ve tarafsız bir şekilde anlatmıştır.

Yazar, biyografide filozofun hayatını doğumundan ölümüne kadar geniş ve ayrıntılı olarak aktarmıştır. Sartre'ın hayatındaki iniş çıkışlar, fikir değişikliklerine neden olan etkenler, filozofun kendi sözlerine de yer verilerek detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Sartre'ın hayatını şekillendirecek olan çocukluk dönemini anlatırken üstün gelme, bencillik gibi isteklerinin arkasında yatan nedenleri başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bertholet, filozofun gençlik dönemi ve daha ileri yaşlarda hayatına hâkim olan insanları ve özellikle kadınlar tarafından sevilme-beğenilme arzusu, gurur, kibir, insanları yönlendirme gibi özelliklerini de öne çıkarmıştır.

Yazar, Sartre'ın hayatındaki oldukça karmaşık ilişkilerinin içinden çıkmakta zorlandığını ifade etmek için "yıpratıcı iş" kavramını kullanmıştır. Filozofun tek isteğinin, içinde yaşadığı dünyayı o haliyle, o anda yaşayıp tüketmek olduğu hissini başarılı bir şekilde okuyucuya yansıtmasına karşın, kitapta okuyucunun tamamlayamayacağı kopukluklar da mevcuttur.

Eserde fazlaca yabancı sözcük kullanılması okumayı ve dolayısıyla anlamayı yavaşlatmıştır. Örneğin (pitoresk, katoblebas, katoborisk) Kitapta çokça Türkçe yazım yanlışlarının da mevcut oluşu dikkat çekmektedir. (isteksizce yerine isteksiz yazılmış s. 266) Ancak bazı sözcüklerin anlamı ve eserde bahsi geçen olayların anlaşılması için dipnot kullanılması, okuyucunun bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. (Aminadap s. 246, Brasillach'ın davası s. 266)

Kitabın sonunda geniş bir bibliyografya ve dizin'in yer alması okuyucuya kolaylık sağlamıştır.

Belirttiğimiz eksikliklere rağmen Sartre gibi bir filozofun tanınmasına aracılık ettiği için yazar Denis Bertholet ve bu eseri Türk okuyucusuna kazandıran çevirmene teşekkür etmek gerekir.

CEMİLE İFFET ŞAHİN

[SAÜ SBE, YÜK. LİS. ÖĞR.]

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I-Tanrı ve Felsefe-

Metin Yasa, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 143 s.

Metin Yasa tarafından yazılan bu eser, Önsöz, Giriş, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük olmak üzere beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde daha önce yazmış olduğu Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi isimli kitabında büyük ölçüde klasik ve çağdaş eserleri birlikte değerlendirerek belirlemeye çalıştığı bütüncül ve eleştirel din felsefesi isimli bir modelden söz eder. Bu model, yazara göre, kendimize özgü bir din felsefesi modeli oluşturma yönünde bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar; özünde, yalnızca bir dizi özgün ve derin felsefi ve teolojik düşünce barındırmaz, daha başka düşüncelerin ortaya çıkmasına da yardımcı olur. Öte yandan, yine yazara göre, klasik ve çağdaş eserlere inilerek oluşturulmaya çalışılan söz konusu model, geleneksel ve çağdaş kültürümüzün felsefi ve teolojik yönü ile küresel değer ve tartışmalar arasında köprü kurma konusunda anlaşılır bir öneri olarak görülmelidir.

Yazar, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 -Tanrı ve Felsefe- isimli eserinin Giriş'inde din felsefesinin aldığı yola bakıldığında Batı öyküsel kitabı, makale ve çeviri düzeyinde önemli çalışmalar yapıldığını, burada bizim "Nasıl bir din felsefesi yapmak zorundayız?" türünde bir soruyu kendimize sormamız gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda felsefi araştırmalarımıza perspektif kazandırmada duyarlı olmak ve bir din felsefesi modeli oluşturma konusunda çaba harcama doğ-

rultusunda açıklayıcı bir kriter belirleme önemlidir. Yazar yine anılan bağlamla ilgili olarak söz konusu eserinde bütüncül ve eleştirel din felsefe modeline özel atıfla din felsefesi yapmanın önemine değinmektedir (s. 9).

Yazara göre bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli, her şeyden önce, dini felsefe ya da felsefi din şeklinde algılanan tek kutupluluğu giderme yolunda önemli bir adımdır. Yazar burada bütüncül kavramıyla dinamiklerini geleneksel kültürümüzden alırken, yine içindeki bütüncül kavramı ile ise çağdaş din felsefelerindeki yaklaşım, araştırma ve veriler ile uyum içinde çalışmayı önerirken, anılan modele işlev kazandıran yöntemin ise arada olma olduğunu ileri sürer (s. 14). Burada yazar din felsefesi alanında bir eksiklik görmektedir. Bu eksiklik; geleneksel ya da çağdaş kültürün sürekli tek başına ele alınmasından ileri gelir. Bu anlamda yazar, açıkça anlaşılacağı üzere, daha çok kendimize özgü kendi kültürel değerlerimizden beslenen çağdaş kaynaklarca da desteklenen bir din felsefesi metodu oluşturmak için çaba harcamaktadır.

Birinci Bölümde Tanrı ve varlığını ele alan yazar, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sorun yönüyle ele alınırken, teist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi ile ateist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi arasındaki derin ayrımın gereği gibi ayırında olunması gerektiğine dikkat çeker (s. 24). Yine yazar, Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir? isimli yazısıyla, ontolojik kanıt örneğinde ortaya koymaya çalıştığı şekliyle, kanıtların sorun yönünün ele alınmasını ve varsa, yeniliklere dikkat çekilmesi gerektiğini düşünmektedir.

İkinci bölümde, Tanrı-evren ilişkisi, panenteizm doktrini özelinde ele alınmış ve ilgili doktrinin parçada bütünü, bütünde parçayı görmeyi gerektiren bir öz taşıdığına vurgu yapılmıştır. Yazara göre panteizm ve panenteizm de tıpkı teizm ve deizm gibi karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabilir. Tanrı ve evren ilişkisi söz konusu olduğunda panteizmin yalnızca içkinliğe, panenteizmin ise hem aşkınlığa hem içkinliğe vurgu yaptığına dikkat çekilmektedir (s. 47).

Öte yandan yazar, panenteizmin panteizme karşı başarısını görmek için panteizme yönelik eleştirileri beş maddede toplamıştır: i. Panteizmin ateizmin gelişmesinde payı vardır. ii. Tanrı'nın evren, evrenin Tanrı olduğunu söylemenin yanlıştır. iii. Panteizmde Tanrı'nın bireysel bir varlık olmadığı için bireyin dinsel inancına katkısı yoktur. iv. Panteizmin savunucularını bile tatmin etmediği için farklı türlere ayrılır. v. Panteizmin Tanrı-evren ilişkisini anlamaya yönelik, çözüm değil; sorun üretici bir öze sahiptir (s. 46).

Üçüncü bölümde yazar Tanrı ve Konuşmak başlığıyla çağdaş din felsefesinin en temel tartışma konularından biri olan din dili tartışmalarını ele almıştır. Yazar'a göre, din dili ve Tanrı'yı konuşma birbirine sıkı sıkıya bağlı iki konudur ve din dili deyince Tanrı'yı konuşma, Tanrı'yı konuşma deyince de din dili ile karşı karşıya gelinir. Din dili meselesinde Tanrı'yı konuşmaya alışıldık bir biçimde devam edilmesi halinde, çoğu kez mantıksal ve rasyonel açıklamalara gereksinim duyulmadığı dikkat çeker ve sürekli tekrara düşülerek öze inilmez (s. 71).

Yine yazara göre, her disiplin gibi teoloji de kendi mantıksal yapı ve uzantıları içinde bir dil kullanır; ve ilgili dile din dili denir. Yazar din dili ile ilgili tartışmalı üç noktaya dikkat çeker:

i. Din dili, iliştiği obje nedeniyle, problematik olma durumundadır.

ii. Din dilinin yanında zaman zaman teolojik dil ifadesi de kullanılmaktadır.

iii. Din dilinin, daha çok, deneyimi aşan söylemlerin bir parçası olarak belirdiği ifade edilmelidir (s. 75).

Yazar din dilini çağdaş din felsefesi ile başlatmanın doğru olmayacağı, zaten bizim geleneksel kültürümüz içinde din dili diyebileceğimiz bir tartışma konusunun var olduğuna değinmiştir. Dahası; yazar, din dilinin insanla olan ilişkisi, Tanrı'yı konuşmaya yönelik açıklayıcı değeri ve anılan dili olgusal alana çekme çabası gibi kimi konuları dengeli ve hassas biçimde öz olarak ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 76).

Tanrı ve Kötülük başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, kötülük problemini bütünüyle tartışmadan kesin birtakım sonuçlara ulaşmayı, çözümün değil, sorunun bir parçası olarak görür. Kötülükler tartışmada öne çıkan kimi yanlış kurguların, Tanrı algısının zedelenmesine neden olabileceği gerçeğine dikkat çeker. Kötülük problemine ilişkin bir çözüm bulunacaksa, kötülük üzerine düşünenlerin, teolojik verilere bakması kaçınılmazdır (s. 99). Kötülük problemini Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle ele alan yazar, ilgili problemin çözümüne ilişkin şu türden çıkarımlara işaret eder:

i. Yunus Emre Tanrı'nın rahmet niteliğine gereken önemi vermektedir.

ii. İnsan iradesinin aktif bir biçimde kullanılmasının belirli ölçüler içinde, hem kötülüğün kaynağının belirlenmesi hem de kötülüğün ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstleneceği kanısındadır.

iii. Türlü kötülükler karşısında insana sabretmeyi tavsiye etmektedir.

iv. İnsanın, salt kendi gücüyle ne iyilik ne de kötülük yapabildiği düşüncesindedir.

v. Acı çekmelerin, insanı, Tanrı'ya yaklaştıracığı kanısındadır.

vi. Tanrı'nın adaletinin, Tanrı'nın sevgisinden bağımsız olamayacağı inancındadır. Tanrı'nın çekilen acılara karşılık, insanı bağışlaması Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımıdır (s.109).

Bununla birlikte yazar, şiddet eksenli kötülük probleminin bireysel ve toplumsal yönünü göz ardı edip, Tanrı'nın gücünü sınırlamak ya da iyilikçi olmadığını iddia etmek suretiyle, problemi çözmede bir yere varmamızın kolay olmayacağı inancındadır. Bundan dolayı alternatif çözüm olarak aşk teodisesini öne sürmüştür. Yazar aşk teodisesini, aşkı kötülükler karşısında, çözüm ve yenilikler vaad eden temel bir faktör olarak tanımlamaktadır (s.110). Aşk teodisesi şiddet dolu bir evrende, insanın daralan ve basitleşen sorumluluk duygusunun gereği gibi çalışmasını sağlar. İnsanı; mükemmele doğru yönlendirir, varlıklar arasında ontolojik

ve epistemolojik saygıyı hak eden bir konuma yüceltir. Aşk teodisesi insanı, üzerine düşeni yapamamanın verdiği eziklikten kurtarır, onun seviyeli bir olgunluk düzeyine ulaştırarak, bireysel ve toplumsal sıkıntılarını gidermesinde ona yardımcı olur (s.116).

Beşinci bölümde Tanrı ve Ben konusu din felsefesinde görmeye alışık olmadığımız bir konudur. Yazarın burada din felsefesindeki alan genişletmeyi bütüncül ve eleştirel din felsefesi yapmanın bir gereği olarak görmektedir. Bir yandan alan genişletmeye, öte yandan disiplinler arası koordineyi sağlamaya katkı sağlayacağı gerekçesiyle Tanrı ve ben konusunu işlemiştir. Yazar, bu bölümde Tanrı ve Ben adlı başlıkta Yunus Emre ve Mevlana'nın Tanrı ve ben konularına yönelik öne sürdükleri kavramları, önce çözümlenmeye çalıştıkları, sonra disiplinler arası ilişkiyi kurgulamayı amaçladıklarını belirtmektedir. Anılan kavramlardan hareketle bir bütün halinde varlığı anlamaya yönelik ufuk açıcı görüşlere ulaşma yönünde çaba harcadıkları gerçeğine işaret etmektedir (s.119). Günümüzde manevi rehberlik adı altında insan bilincini, irfan sahibi olma yolunda, bütünüyle hakikate açmak, hakikati başkalarına aktarma doğrultusunda derece kazanmayı amaçlayan yeni bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Yazar manevi rehberlik alanında tartışılan düşüncelerin filozof ve sufi yönüyle öne çıkmış kimi İslam düşünürlerinin eserlerinde dile getirdikleri düşüncelerle paralellik göstermesine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı manevi rehberlik alanında ortaya konulan düşüncelerin çağdaş okumalar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Yazar bu kitabıyla din felsefesindeki kemikleşmiş konu ve sorunların dışına çıkmayı, yeni konu ve sorunlara yönelmeyi amaçlamaktadır. Yazar, bu amaçtan hareket ederek yazılarını bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeline uygun olarak okunması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu modeli yazar bütüncül okuma ve eleştirel okuma şeklinde ikiye ayırmıştır. Yazara göre bu tür bir okuma din felsefesi için yapılanma sorununu bütünüyle çözecek güçte görünmese de, bu alandaki bir takım tikanmaların önünü açacak bir öz taşıır.

Sonuç olarak, Bütüncül Ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 –Tanrı ve Felsefe- isimli eser, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük, Tanrı ve Ben gibi konulara ilişkin içerdiği yazı ve değerlendirmelerle, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelinin başarısını açıkça göstermektedir.

GÜLSÜM TURHAN

[Arş. Gör., OMÜSBE]

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN: METİNLERARASILIK (INTERTEXTUALITY)?

The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam, Sidney H. Griffith Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, 255 s

Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanmayla birlikte "eleştiri" (*criticism*) kavramının öne çıkması modern kutsal kitap araştırmalarında "Kitabı Mukaddes eleştirisi" (*biblical criticism*) adı verilen alanın genişlemesini hızlandırmıştır. Burada kutsal metni "eleştiri" kavramı üzerinden anlama çabası, nihayetinde söz konusu metinleri çoğunlukla "herhangi bir kitap gibi" ele almayı gerektiriyordu. Bu bağlamda birçok araştırmacı Kitabı Mukaddes'i, onu biçimlendirdiklerine inandıkları sosyo-kültürel-tarihsel bağlam içerisinde araştırmaya giriştiler. Genel olarak "tarihsel eleştiri" (*historical criticism*) ya da "tarihsel eleştirel yöntem" (*historical-critical method*) adı altında bir dizi eleştiri tarzı, belli aşamalardan geçerek kutsal kitap araştırmalarında popüler oldu. İlk çalışmalar, metinlerin kaynağı sorununa eğilen ve onları çoğunlukla filolojik açıdan daha önceki diğer yazınsal ürünlerle karşılaştırarak bu metinlerin kaynağına ulaşmayı hedefleyen "kaynak eleştirisi"ydi (*source criticism*). İlerlemeci tarih anlayışının ve aydınlanma ruhunun bir yansıması olarak bu eleştiri türü, bibliyal yazıların daha önceki yazınsal kaynaklardan derlendiği varsayımına dayanmaktadır. Burada temel amaç, evvelki kaynakların bir karşılaştırmasını yaparak kutsal metinlerin ardındaki kaynakları keşfetmeye çalışmaktır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 38, ss. 265-287.

Ancak Kitabı Mukaddes'in antik metinlerle kıyaslanması birçok açıdan yetersiz bir çaba olarak görülmüştür. Yazınsal kaynakların yetersizliği, araştırmacıları Kitabı Mukaddes üzerinde etkili olduğu düşünülen farklı kaynakları bulmaya ve incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Hermann Gunkel (ö. 1932) ile birlikte Kitabı Mukaddes'in kaynakları, yazınsal kaynakları da besleyen daha eski sözel geleneğe arandı. Sonradan "biçim eleştirisi" (*form criticism*) olarak tanımlanan bu çaba, nesiller boyunca değişerek aktarılan anlatı biçimlerinin (*forms*) ve ifade kalıplarının/tarzlarının (*genres*), kutsal metnin oluşumuna etkisini ortaya çıkarılmayı hedefliyordu. Gunkel ile birlikte bir dizi araştırmacı, söz konusu formların (efsaneler, mitler, ilahiler, destanlar, atasözleri, meseller vb.) hangi özel tarihsel ortamlarda yaratıldığı ve sözel aktarımlarla nasıl değişime uğradığını araştırdı. Biçim eleştirisini yönlendiren kritik nokta, Kitabı Mukaddes'in henüz yazılmadan önce farklı kültürlerden etkiler taşıyan ve bu yüzden değişerek/dönüşerek bir halk geleneği olarak ortaya çıkmış olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda biçim eleştirisi, Kitabı Mukaddes'in anlaşılmasında kaynak eleştirisinin eksikliklerini tamamlama çabası olarak görülebilir. Yine de kaynak eleştirisiyle benzer saiklerden hareket eder.

266

OMÜİFD

Biçim eleştirisiyle birlikte sözel geleneğin ön plana çıkması kendi içinde "gelenek-tarihsel eleştiri" (*tradition-historical criticism*) adı verilen bir araştırma alanını doğurmuştur. Her ne kadar gelenek eleştirisini biçim eleştirisinden ayırmak zor olsa da sözel geleneğin tüm aşamalarına ulaşma çabası olarak görülebilir. Bu çerçevede Gerhard von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) gibi araştırmacılar, kutsal metinlerdeki anlatıların, bazı ifade kalıpları ile anlatım tarzlarının en ilkel hallerine, daha basit ve naif taraflarına dikkat çekerek bunların nasıl daha karmaşık yazınsal metinlere dönüştüklerini araştırdılar. Biçim ve gelenek eleştirisinin, metinleri derleyen kişileri fazla önemsemedikleri düşünüldüğü için zamanla redaksiyon eleştiri (*redaction criticism*) adı verilen ve özellikle metinleri derleyenlerle onların ortamlarına odaklanan yeni bir tür doğdu. Buraya kadar anlatılan tüm eleştiri türlerindeki ortak nokta, kutsal metinlerin

belli tarihsel bağlamın ve ortamların bir ürünü olduğunu kabul ederek, onların kaynaklarına ulaşmayı hedeflemeleridir.

Post-modernizmle birlikte tarihsel eleştiri karşısında “edebi eleştiri”nin (*literary criticism*) yeni bir tür olarak ortaya çıkması, önceki eleştiri türlerinin radikal ve keskin ayrımlarına karşı kutsal metinlerin yapısal ve stilistik özelliklerine dikkat çeken çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Burada özellikle biçim ve gelenek eleştirisinin radikal söylemleri karşısında diyalogik bir ilişkiyi öne çıkardığı düşünülen “metinlerarasılık” (*intertextuality*), kutsal kitap araştırmalarında gelinen önemli bir noktayı temsil eder. Biblikal eleştiri bağlamında metinlerarası teoride temel yaklaşım, çoğunlukla aynı coğrafi-kültürel çevrede ortaya çıkan ve yayılan kutsal metinlerin temel anlatılarının bir diyalog halinde anlaşılması gerektiği tezine dayanır. Bu bakımdan metinlerarasılıkta, daha eski yazınsal metinlerin ve sözel geleneğin sonrakini etkilemesinden ve onun kaynağı olmasından ziyade, metinlerin bir diyalog ortamında dönüşerek biçimlendiği ve onların birbirlerini tamamladıkları düşünülür. Kutsal anlatılar (özellikle kıssalar ve hikâyeler) bu ortamında anlaşılmaya çalışılır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız sürecin bu yazıya konu olan eserle ilişkisi şuradadır: Müsteşriklerin Kur’an üzerine yaptıkları çalışmaları genel hatlarıyla inceleyen dikkatli bir okur, benzer bir sürecin izlerini Kur’an çalışmalarında da görebilir. Örneğin XIX. ve XX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Kitabı Mukaddes bağlamındaki kaynak eleştirisini Kur’an’a ve hadislere uyarlayan çalışmalar olarak öne çıkar. Özellikle Kur’an’ın kronolojisi ve yazınsal kaynaklarına değinilen bu çalışmalarda varılan sonuçlar, Kitabı Mukaddes’in temel bir kaynak olarak Kur’an üzerinde etkili olduğu ve Hz. Muhammed’in bu metinleri temel kaynak olarak kullandığı şeklinde radikal varsayımlara dayanıyordu. Ancak, söz konusu teorilerin ilerlemeci tarih anlayışıyla ilişkili olması, birçok açıdan politik söylemler ve imalar içermesi, dahası kanıt olarak öne sürülen şeylerin hem İslam dünyasından hem de Batılı çevrelerden ciddi eleştiriler alması gibi birçok etmen, zamanla çalışmaların biçim eleştirisine doğru kaymasına sebep olmuş gö-

züküyor. Bu aşamadan sonra Arap yarımadasında Yahudi ve Hıristiyan sözel geleneğin izleri aranmaya başlandı. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan dini anlatıları ve litürjileri ile ilk Müslüman toplum arasındaki benzerlikler öne çıkarıldı. Tıpkı biçim ve gelenek eleştirisinde olduğu gibi yarımada-
dadaki sözlü formlarla Kur'an'ın anlatıları karşılaştırılarak Kur'an'ın kaynağının bu gelenekler olduğu iddia edildi. İleride görüleceği üzere burada da temel sorun, sözel aktarımların özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğuna dair kesin tarihsel kanıtların bulunamamasıydı. Bu bakımdan öne çıkarılan sözel anlatılar, çoğunlukla polemiklerle desteklenmeye çalışıldığı için tartışmalar politik bir hal aldı.

Son dönemlerde Batıda kutsal kitap araştırmalarında edebi eleştirinin ve metinlerarası okumaların akademik çevrelerde popüler olmasıyla artık Batı merkezli Kur'an çalışmalarında yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, temelde Kur'an kıssalarının kendine has özelliklere sahip olduğu, fakat bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların anlatılarıyla bir diyalog halinde biçimlendiğini savunmaktadır. Bu yazıya konu olan çalışmasında Sidney H. Griffith, klasik oryantalist çalışmaları bazı bakımlardan eleştirerek Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisini (özellikle temel benzer kıssalar bağlamında) metinlerarasılık açısından ele almakla akademik çevrelerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Zira Griffith, İslam öncesi dönemde bir Arapça Kitabı Mukaddes'in yazılı veya sözlü olarak Araplar arasında yaygın olup olmadığı sorununun yukarıdaki teorileri ve tartışmaları yönlendiren en temel problem olduğunu fark etmiş gözükmektedir. Dahası o, eser boyunca klasik müsteşriklerin bakış açılarının zaaflarına dikkat çeken biri olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan –eleştirilebilir taraflar bir yana- meseleyi sadece Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'i bir kaynak olarak kullanıp kullanmaması bağlamında indirgeyici bir tarzda ele almamış.

Çalışma, genel olarak Arapça Kitabı Mukaddes çevirilerinin tarihsel süreç içindeki izlerini sürmeye çalışsa da özellikle Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'le ilişkisi sorununa da eğilmektedir. Eserin genel değerlendirmesi ve Arapça Kitabı Mukaddes çevirileri ile ilgili verilen bilgiler okurun

takdirine bırakılarak bu yazıda, sadece İslam öncesi dönemde Arapça bir Kitabı Mukaddes'in varlığı polemiki ve metinlerarasılık bağlamında Kur'an-Kitabı Mukaddes ilişkisine dair yazarın görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan aşağıdaki satırlar, kitap hakkında kapsamlı analizleri değil, tarafımızdan önemli görülen bir soruna dikkat çekerek esere ve ele aldığı konuya yönelik ilahiyat çevrelerinde bir ilgi oluşturmayı hedeflemektedir.

İslam öncesi dönemde kapsamlı olmasa bile en azından litürjik amaçlar için kullanılan yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes metni veya metin parçaları var mıydı? Bu soru, eser boyunca yazarın Kur'an ve Kitabı mukaddes ilişkisine dair teorilerinin de temelini oluşturur. Zira o, bu hususta bir şeyler söyleyebilmenin yalnızca bu sorunun cevabının açık bir şekilde verilmesiyle mümkün olacağına inanmış gözükmektedir.

Griffith'e göre son yüzyılın Batılı araştırmacılarının büyük bir kısmı, İslam öncesi dönemde böyle bir metnin varlığını kabul etmişlerdir. Onları bu kanaate sevk eden temel etmen, Kur'an'ın kaynağının söz konusu metinler olabileceğine dair radikal düşünceleriydi. Dahası medenî sureler bir tarafa bazı Mekkî sureler de Tevrat'a, Zebur'a ve İncillere göndermeler yaptığı için müsteşrikler, Kur'an'ın bu kitaplardan etkilendiği üzerinde durdular ve karşılaştırmalı okumalar yaparak bu hikâyelerde birçok hatanın olduğunu iddia ettiler. Ancak aşağıda görüleceği üzere Griffith, bu görüşleri aceleci tavırlar olarak görür. Ona göre İslam'ın doğduğu yıllarda tamamlanmış yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes'in (veya sadece İncilin) varlığına dair tarihsel bir kanıt yoktur. Bu bakımdan Griffith, öncelikle böyle bir metnin varlığını kabul eden Anton Baumstark (ö. 1948), Hikmat Kashough ve Irfan Shahîd gibi isimleri eleştirir. Çalışmasında söz konusu isimlerin temel kanıtlarını tek tek ele alarak ileri sürülen kanıtların yeterli olmadığı sonucuna varır.

Griffith'e göre tarihsel kaynaklar, Arabistan yarımadasındaki Hıristiyan grupların ve mezheplerin ibadet dili olarak çoğunlukla Süryanice ve Aramiceyi kullandıklarını göstermiştir. Bunlar daha çok Grekçeden tercüme edilmiş metinlerden oluşuyordu. Habeş kökenli Hristiyanlar da

çoğunlukla kendilerine has *Geez* dilinde ibadet ediyorlardı. Buna karşın Yahudilerin de İbraniceyi bir ibadet ve kutsal metin dili olarak kullandıkları bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Arap yarımadasında Yahudilik ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Süryanice, Aramice ve İbranice kutsal metin ve litürji dili olarak yaygındı. Ancak aynı şekilde Arapçanın da Hıristiyanlar arasında yaygın bir biçimde kullanıldığına dair kanıt bulmak zordur. Ona göre Arapçanın Hıristiyanlar arasında bir ibadet dili olarak yaygın olması ancak İslam'ın yükselişinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Zira Kur'an'ın VII. yüzyılda yazıya geçirilmesi, sonraki dönemlerde Kitabı Mukaddes'in yazılmasına da örnek olmuştur. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes'in kapsamlı olarak Arapçaya ilk tercümelemleri, VII. yüzyılın sonları ile VIII. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Diğer taraftan İncil çevirilerinin altın çağı IX. yüzyıldır şüphesiz. Bu yüzyılda sadece biblikal metinler Arapçaya çevrilmedi aynı zamanda kilise literatürü ile felsefe ve mantık eserlerini de buna eklendi.

270

OMÜİFD

Yine de Griffith, en azından İslam'ın doğduğu yıllarda bazı Arapça metin parçalarının Araplar arasında var olduğu tezini de kabul eder. Mesela Gregor Schoeler, Kur'an'da "eskilerin masalları" ifadesinden hareketle Hz. Muhammed zamanında bu hikâyelerin yaygın olduğu anlamını çıkarmıştır. Hatta o, Hz. Ömer'in elinde bir İbranice metnin bulunduğu rivayeti buna delil gösterir. Sonraki yıllarda Hz. Ömer, bir kişinin elinde Davud'un Mezmurları'ndan bir parça görünce onu cezalandırmıştır. Griffith'e göre belki de bu konudaki en önemli hikâyeye, Mekke'deki Hıristiyanlar ile özellikle Varaka b. Nevfel hakkında anlatılanlardır. Zira İslami kaynaklar, Varaka'nın kutsal metinlerin bilgisine sahip olduğunu ve bazı kısımlarını Arapçaya çevirdiğini aktarırlar. Diğer bazı kaynaklar da onun İbranice okuyup yazdığı ifade edilir. Benzer bir örnek de Zeyd b. Sabit hakkındaki bilgilerdir. Onun hakkındaki rivayetlere dayanarak Griffith, Zeyd'in belki de gençken Yesrib'de bir Yahudi kabilesinden okuma ve yazmayı öğrendiğini söyler. Ona göre burada okuryazarlık, Eski Ahit'ten Arapçaya yapılan çevirilerle birlikte düşünülmüyordu. Dolayısıyla hem Varaka b. Nevfel hem de Zeyd b. Sabit, bazı kutsal kitap pasajlarına ve kişisel notlara sahip olabilirler.

Griffith'e göre bunlar gibi birkaç örnek dışında yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddesin varlığı konusunda kanıt bulunmaz. Ancak onun eser boyunca üzerinde durduğu asıl konu, Kitabı Mukaddes bilgilerinin sözel olarak Araplar arasında yorumlanmış halleriyle yayıldığı idi. Bu nedenle yukarıdaki örnekleri de sözel gelenek açısından ele almıştır. Dahası İslam öncesi dönemde Araplar arasında sözel olarak Kitabı Mukaddes'in kaba çevirileri dolaşıyordu. Griffith, bu tezini Arapçanın günlük dilde yaygın olarak kullanılması ve Araplar arasında her türlü sözel aktarımların yaygın bir gelenek olduğu düşüncesine dayandırmıştır. Buna karşın Kur'an öncesi dönemde Araplar, metinsel anlamda Grek ve Helen kültüründe olduğu gibi zengin kaynaklara sahip değillerdi. Bu nedenle onlar, çevrelerinde duydukları kutsal anlatıları sözel olarak birbirlerine aktarıyorlardı. Bu hususta en önemli kanıtlarından biri, Kur'an'da geçen kıssaların bazı açılardan yarımada'daki Hıristiyan anlatılarıyla benzerlik göstermesidir. Dolayısıyla ona göre bu bilgiler, o dönemdeki insanlar arasında biblika hikâyelerin az da olsa Midraş ve tefsir bilgilerinin Araplar arasında yaygın olduğuna işaret eder. Elbette buna apokrif metinlerin bilgileri de eklenebilir.

Öte yandan yarımada'da bir şekilde Araplarla iletişim halinde olan Süryanice ve Aramice konuşan toplulukların biblika pasajlara, hikâyelere ve onların yorumlarına sahip oldukları da unutulmamalıdır. Muhtemelen Arap Hıristiyanlar, bu yorumları onlardan işiterek kendi aralarında sözel olarak yayıyorlardı. Bu bakımdan Araplar arasında biblika pasajlar ve anlatılar birebir anlatılar olarak değil, yorumlanmış halleriyle vardı. Haddizatında Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakıldığında Kur'an'daki Kitabı Mukaddes de "yorumlanmış bir Kitabı Mukaddes"ti (*interpreted Bible*). Griffith'e göre bir kimse biblika anlatımların, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin popüler yorumlarının VII. yüzyılın ilk üççeyreğinde Arapça çevirilerinin nasıl yayıldığını görmek isterse Kur'an'ın referanslarına bakmalıdır. Ya da Arabistan'daki Yahudi ve Hıristiyan grupların bir tarihinin kanıtı olarak Kur'an'a bakılabilir. Bu anlamda Kur'an'da biblika peygamberler, anlatılar ve apokrif/kanonik eski kutsal metinlere gön-

dermelerin tamamı, Kur'an'ın kendi mesajının açıklanmasına yönelik bir amaca hizmet eder.

Burada, Kur'an'ın sözü edilen gelenekleri doğrudan bir kaynak olarak kullandığı şeklindeki klasik oryantalist bakışa Griffith'in karşı çıktığını hatırlatmakta fayda var. Klasik Batılı görüşün aksine Griffith, Kur'an'ın yazılı bir metinden beslendiği görüşüne (tamamen olmasa da) karşı çıkar. Zira Kur'an'da apokrif ve kanonik metinlerde bulunmayan anlatılar da bulunmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın, biblikal hikâyeleri kendi perspektifinden değerlendirdiği ve yorumladığı da görülebilir. Sadece Kur'an değil, yarımada-daki hemen hemen tüm gelenekler bir şekilde kendilerine miras kalan bu anlatıları yorumlayarak dönüştürdüler.

Bu nokta, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisi bağlamında metinlerarası bir okumaya geçiş yaptığı yerdir. Ona göre, ortalıkta dolaşan sözel rivayetler vasıtasıyla Arap yarımadasının ortak gelenekleri, motifleri ve tarihleri birbirine karışmıştı. Bu karmaşık yapı içerisinde Yahudiler, heretik Hıristiyan gruplar ve merkez Hıristiyanlığın taraftarları, kendi yorumsal geleneklerini inşa ettiler. Her bir grup, geçmişten kendilerine aktarılan kutsal anlatıları kendi bakış açılarından hareketle yeniden yorumlayarak diğerlerinden ayrıldılar. Arapların da dâhil olduğu bu gelenekler, biblikal hikâyeleri kendi kültürleri içerisinde dönüştürdüler. Ortak biblikal anlatılar, tek bir gelenekte tamamlanmış halleriyle değil, farklı geleneklerde parçalar halinde aktarılmıştır. Bu yüzden yarımada-daki biblikal anlatılar tek bir gelenekle sınırlandırılmaz. Her bir metinsel kaynak (kanonik, apokrif veya Kur'an) bu biblikal karakterlerin ve hikâyelerin anlatımında az ya da çok bir katkı sağlar. Arap havzası tüm bu yorumsal gelenekleri kendi içinde toparlamıştır. Bu bağlamda önceki gelenekler her zaman sonraki gelenekleri etkilemez. Daha ziyade bu diyalog ortamında sonraki gelenekler de en az diğerleri kadar anlatıların dönüşümüne katkı sağlar.

Griffith'in Metinlerarası teoride Kur'an'ın biblikal hikâyelere katkısı bağlamında altını çizdiği husus şudur: Kur'an, Hz. Muhammed'e Yahudi

ve Hıristiyanların biblikal gelenekleriyle bir diyalog halinde gelmiştir. Bu bağlamda mesele sadece öncekinin (Kitabı Mukaddes) sonrakini (Kur'an) etkilediği ve kaynağı olduğu şeklinde değerlendirilemez. Artık kaynak ve etki tartışmaları geçmişte kalmıştır. Daha ziyade anlamın ve kutsal anlatıların farklı ufukları içinde yeniden söylenmiş gelenekler, motifler ve tarihler vardır. Bu tarz bir görüşten hareketle artık, biblikal hikâyelerin yeni bir yorumu olarak Kur'an'a yaklaşılmalıdır. Yani bu biblikal hikâyeler metinlerarasılık açısından ele alınmalıdır. Griffith'e göre örneğin, Kur'an'da İbrahim peygamber dost (*halil*) olarak nitelendirilmiştir. Bu, metinlerarasılık için bir hareket noktası olabilir. Zira tanrı dostu ifadesi hem İbranice Kitabı Mukaddes'te hem de Yeni Ahit'te geçmektedir.

Görüldüğü üzere Griffith'in Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı ortak anlatılar bağlamında metinlerarasılık açısından okuma çabası söz konusu hikâyelerin Araplar arasında sözlü olarak yaygın olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda metinlerarasılık, sözel geleneğe vurgu yapmakla yazının başında değindiğimiz biçim ve gelenek eleştirilerinin temas ettiği noktaları (sözel geleneği) referans olarak almıştır. Ancak metinlerarası bir okumayı diğer iki eleştiri türünden ayıran temel unsur, kutsal metinlerin otantikliğini reddetme ve eski olanı her zaman kaynak olarak görme gibi radikal bir zeminden hareket etmemesidir. Griffith'in yorumunda metinlerarasılık, kutsal anlatıları ve metinleri birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmeyi ifade eder.

Griffith'in tezini desteklemek için sözel geleneğin yaygın olduğuna dair görüşleri eleştiriye açıktır. Bir kere, İslam'ın doğduğu yıllarda biblikal hikâyelerin Araplar arasında özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğunu gösteren yeterli tarihsel kanıt yoktur. Kaynaklar, yarımadanın diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de yaygın olmadığını, bu yüzden ancak ferdi çabalarla var olabildiğini göstermiştir. Dahası diğer bölgelerin aksine bu şehirlerde Hıristiyanlar, çoğunlukla yabancı kölelerden oluştuğu için ve diğer birçoğunun da münzevî yaşamı tercih etmesi nedeniyle herhangi bir misyonerlik faaliyetine rastlanmaz. Bu bakımdan Hıristiyanlık, Mekke ve Medine'de hiçbir

zaman kurumsal hale gelememiştir. Zaten diğer bölgelerde de Kiliseler, çoğunlukla ibadet ve kutsal metin dili olarak Süryanice ve Aramice'yi kullanıyorlardı. Öyle ki Necran gibi Hıristiyan nüfusun en yoğun olduğu bölgede bile İslam'ın yükseliş dönemlerine kadar Aramice ve Süryanice Hıristiyan dili olarak varlığını korumuştur. Dolayısıyla Griffith'in vurgulamaya çalıştığı sözel gelenekler, bibliikal anlatıları çoğunlukla Arapça dışındaki bu diller üzerinden yayıyorlardı. Ayrıca İslam öncesi dönemde Arapçanın bir litürji dili olarak diğer diller karşısındaki güçsüzlüğü de burada hatırlanabilir. Doğal olarak yarımada'daki kiliseler, bu dillere alternatif olarak Arapçanın merkezde olduğu bir Hıristiyanlık peşinde olmadılar. Birçok ayette geçen "fasih Arapça" veya "Arapça bir kitap" vurgusu bu açıdan önem arz etmektedir.

Diğer taraftan tarihsel bilgiler, Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de elit ve marjinal kaldığını, bu nedenle çoğunlukla yabancılar vasıtasıyla var olabildiğini göstermiştir. Araplar hiçbir zaman, yarımada'daki Hıristiyan teolojilerinin şekillenmesinde etkin olamadılar. Bu bakımdan Mekke ve Medine'de Arapların, Hıristiyan litürjisi ve bibliikal anlatılar konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarına şaşırılmamalıdır. Gerçi, Araplar Hıristiyanların kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını ve dini-politik çatışmalar yaşadıklarını farkındaydılar. Ancak Hıristiyan teolojisi ve litürjisi konusunda oldukça yetersiz bilgilere sahip oldukları da bilinmektedir. Öyle ki Mekke ve Medine'de yaşayanlar için Hıristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak özel çabaları ve seyahatleri gerektiriyordu. Örneğin Zeyd b. Amr, Selman Farisi ve Osman b. Huveyris gibi birçok ismin yaptığı kişisel seyahatler, her iki şehirde bibliikal anlatıların yaygınlığı konusunda ipuçları verebilir.

Özetle işaret etmeye çalıştığımız bu noktalar, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes arasında metinlerarası bir okumanın dayandığı zeminin tartışmaya açık olduğunu göstermek için yeterlidir. Kanaatimizce Mekke ve Medine'de bibliikal anlatıların yaygın olduğunu ve bunların da bir diyalog ortamında Kur'an'da karşılık bulduğunu iddia etmek daha fazla tarihsel kanıt gerektirmektedir. Her ne olursa olsun, eleştirilebilir gözü-

ken tüm zaaflıklarına rağmen Griffith'in bu çalışması, başta değindiğimiz klasik eleştiri yöntemlerinin dışında Kur'an'ın yeni bir okumasını önerdiği için akademik ilgiyi hak etmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Sartre, Denis Bertholet, Çev: Zühre İlgelen, İthaki Yayınları, İstanbul
2009, 639 s.

Kitap, Fransız filozof J. P. Sartre'ın hayatının anlatıldığı biyografik bir eserdir. 8 ana bölüm ve 26 başlıktan oluşmaktadır. Kitabın yazarı Denis Bertholet, biyografi türünde eserler veren bir edebiyatçıdır. Sartre dışında Paul Valery ve Claude Levi-Strausse hakkında da biyografik kitapları vardır.

275
OMÜİFD

“Cennet ve Cehennem (1905-1920)”(s. 11-55) adlı ilk bölümde yazar, Jean-Baptiste ve Anne-Marie çiftinin oğlu olarak Paris'te dünyaya gelen Sartre'ın, babasını erken yaşta kaybetmesi ile yaşadığı zorluklardan bahseder. Sartre ve annesinin bakımını, eğitimci olan büyükbabası Karl üstlenir ve Sartre'ı Montaigne Lisesi'ne gönderir. Büyükbabasının kütüphanesi onun için vazgeçilmez bir yer olur. Kendisi de bu konuda “Dünyayla kitaplarda karşılaştım.” demiştir. (s. 34) Kütüphanede yazın dünyasının önemli isimlerinden Victor Hugo, Anatole France, Courteline gibi isimlerin eserleri vardır. O dönemde annesinin, Joseph Mancy adında bir fabrika müdürünün evlenme teklifini kabul etmesi küçük Sartre'a ağır gelir. Annesinin yanına taşınmasıyla Sartre, başlangıçta zorluklarla karşılaşacağı IV. Henry lisesine gider. Gözündeki leke sebebiyle şaşı kalması sosyal hayatını olumsuz etkilemiştir. Okuldaki en önemli arkadaşı, Paul-Yves Nizan'dır. Sartre, Nizan'ı kaybettiği arkadaşı Bernard'ın yerine koymuştur. Kişiliklerinin benzemesi dostluklarını pekiştirir.

“Çıracılık Yılları (1920-1930)” (s.77-114) başlığının kullanıldığı ikinci bölümde önceleri çirkin olduğu düşüncesi ile pek fazla arkadaş edinemeyen Sartre’ın zamanla bunun üstesinden gelişi anlatılır. Sartre’ın Nizan’la arkadaşlıkları kitap okumaları ile devam eder. Aynı okuldan Raymond Aron’la da arkadaşlığı vardır. Lisenin son sınıfında felsefeyi keşfeder ve bu konuda kendini geliştirmeye karar verir. Felsefe agregasyon (Fransa’da bir tür mesleki yeterlilik sınavı) sınavında ikinci denemesinde birinci olur. Yüksek Öğretmen Okulu’na kayıt yaptırır. Bu okulda hayatındaki en önemli kişilerden biri olan Simone de Beauvoir ile tanışır.

Yazar, “Bunalımda Bir Adam (1931-1939)” (s. 143-187) bölümünde Sartre’ın taşrada öğretmen olarak görev yapmak zorunda kalışından söz eder. Bu dönemde de her zaman yanında olan Sartre’ın yakın arkadaşı De Beauvoir, yazdıklarını okuyarak eleştirir. Parasızlık yaşadıkları halde beraber uzun yolculuklara çıkarlar. Bir ara fenomenolojiye merak sardığı için Almanya’ya giderek Husserle’in eserlerini okur. Bütün hayatı boyunca olduğu gibi özel hayatı yine karmaşık ilişkiler yumağı gibidir. Bulantı ve Duvar isimli kitaplarının yayınlanmasıyla Sartre, Andre Gide’dan bir övgü mektubu alır. Bu mektupla mutlu olur ve yazarlar sınıfına dâhil olduğunu hissederek.

“Hiçlikten Üne (1940-1946)” (s. 221-270) bölümünde Sartre, Fransa-Almaya arasındaki savaş nedeniyle tekrar askere çağrılır. Orada felsefi düşüncesinin on yıllık özeti olan Varlık ve Hiçlik adlı eserini yazar. Konferanslar verir, tiyatro grubuna katılıp kısa oyunlar yazar ve sahneler. Sahte bir raporla askerlikten kurtulan Sartre, Yüksek Öğretmen Okulu’na atanır. 1942’de Yazarlar Komitesi’nin yayın organı C. N. E. ’e girer. Albert Camus’la tanışır ve dost olurlar. Sartre, Camus’un aracılığıyla Amerika’ya gider. Orada Amerikan Harp Haberleri Bürosu’nda Combat gazetesi temsilcisi olarak göreve başlar. Paris’te Varoluşçuluk kapsamında bir dergi çıkarılır. New York’a gittiğinde bir Fransız kültür elçisi olarak karşılanır.

Yazar, “Tarih Önünde (1946-1952)” (s. 301-357) başlığını verdiği bu bölümde Sartre’ın A. Camus ve Fransız Komünist Partisi ile arasının açıl-

dığından bahseder. Bu dönemde Sartre, Devrimci Demokratik Birleşim (R.D.R) hareketinin içerisinde yer almıştır. Amaç, devrim ile özgürlüğü bir araya getirmektir. Bu arada birçok ülkeye ziyaretlerde bulunmaya devam eden Sartre'ın eserleri Roma Katolik Kilisesi'nin kara listesine alınır.

“Marx'ın Gölgesi (1952-1960)” (s. 383-433) bölümünde gündemi çok yoğun olan Sartre'ın, Viyana'da Barış Kongresi'ne katıldığından söz edilir. Komünistler tarafından iyi karşılanan Sartre, Sovyet elçiliğinde bir kutlamaya davet edilir. Varoluşçuluk'la Marksizm'in bağdaşabileceğini düşünmektedir. Sovyetlere giden Sartre'ın, gezi izlenimleri Liberation dergisinde yayımlanır. Marksizm'i Tanrı; partiyi de peygamberi gibi görmesine rağmen, Sovyetlerin tanklarla Macar halkının üzerine saldırması üzerine olayı kınar ve Fransız Komünist Partisi'nden ayrıldığını açıklar.

Sömürgecilğe karşı olduğu için Cezayir savaşı karşıtı toplantılara katılır. Ona göre Fransızların Cezayir ile savaşması tam bir barbarlıktır. Elli iki yaşına ulaşan Sartre, sık sık tansiyon sebebiyle hastalandığı halde Les Temps Modernes'teki yazılarına devam etmektedir. Yazarken dur durak bilmez. Uyanık kalmak, uyumak ve zinde olmak için sürekli ayrı ayrı haplar kullanması dengesinin bozulmasına sebep olur.

Varlık ve Hiçlik kitabında tam anlamıyla özgür olan insan, Diyalektik Aklın Eleştirisi adlı eserinde tam anlamıyla bir köledir. Roma ziyareti sonrası Paris'te tekrar hastalanır. Doktora göre neredeyse felç olacaktır. Dinlenmesi gerekmektedir ve geçirdiği rahatsızlık ona ölümü hatırlatmaktadır. İyileşir iyileşmez Freud adlı bir senaryo taslağı hazırlar. Dargın olduğu dostu Camus'u 1960 yılında bir araba kazasında kaybeder.

Yazar, “Dünyayı Değiştirme (1960-1968)” (s. 459-513) adlı yedinci bölümde Sartre'ın De Beauvoir ile Küba'ya giderek Fidel Castro ve Ernesto Che Guevara ile görüşmelerine yer verir. Sartre, bir avuç gencin kendi hayalini kurduğu şeyi gerçekleştirmesine inanamaz. Dönüşünde hayran kaldığı Küba hakkında yazılar yazar. İtalya'da Cezayir konulu bir mitin-

ge katılır. 1962’de Sartre’ın dairesinin bulunduğu apartmanın bombalanması sebebiyle Sartre ve De Beauvoir gizlenerek yaşarlar. Bu bombalama olayında yazdığı çoğu şeyi kaybeder. De Beauvoir ve Sartre, Yazarlar Birliği’nin davetlisi olarak Moskova’ya giderler. Geri döndüğünde Flaubert ve Yurtsuz Jean adlı eserlerini kaleme alır. Sözcükler ’in yazılması ile meşgul olur. Arkadaşı Rene Maheu, UNESCO’nun başına geçince Sartre’ın Filozof Kierkegaard konulu toplantıya katılmasını ister. Sartre, bunu severek kabul eder. Zira o, Kierkegaard’ın “benim olmaktan çıkmaksızın bende öteki kalma” (s. 503) tarzına hayrandır.

Le Figaro gazetesinin kendisinin Nobel’e aday gösterilmesini yazması üzerine, gazeteye bunu istemediğini belirtir. 1964’te Nobel Edebiyat Ödülü’nün kendisine verildiği açıklanınca reddediş sebebini anlattığı bir yazı yayımlar. Nobel’i bir ödül olduğu için değil, burjuva bir ödül olarak gördüğü için kabul etmediğini dile getirir. Nobel ödülünü reddetmesinin bir sebebi de ödülün verildiği yazarın anıtlarıyla toprağa gömülmek istenmesidir. 1966 yılında artık o da dergilerin kendisi için özel sayılar çıkardığı, bir anıttır.

Sartre, Ocak 1965’te Arlette El Kaim’i evlat edinir. Zor durumda olduğu için Rus Lena Zonina’ya evlenme teklifinde bulunur. Bundan dolayı tüm diğer kadın arkadaşlarıyla arası bozulma durumuna gelir. Sartre da bu duygu yoğunluğundan etkilendiği için daha fazla alkol ve ilaç kullanmak zorunda kalır. Simone de Beauvoir, yine onun yanındadır ve eski sağlığına kavuşması için kol kanat gerer. Cezayir Savaşı sonrasında Fransız politikasıyla fazla ilgilenmeyen Sartre, başkanlık seçimlerinde François Mitterrand’ı destekler. (s. 520)

1966-67 yılları arasında zamanını sürekli dünyayı gezerek geçirir. 1966 yılı sonları Paris’e dönüşünde politika ile tekrar uğraşır. Irk ayırımına karşı bir konuşma yapar. Vietnam savaşı karşıtı bir toplantıya katılır. Bu konuyla ilgili olarak Bernard Russel’in kurduğu bir tür ‘mahkeme’ye katılması yönündeki daveti önce reddeder sonra ikna edilerek katılması sağlanır. ‘Vietnam’da Savaş Suçlularına Karşı Uluslararası Mahkeme’nin kurulduğu ilan edilir. (s. 528) Sartre burada yürütme kurulu başkanı ol-

muştur. 1967 yılı başında ise Vietnam konusunu bir kenara koyarak, İsrail-Filistin sorununa eğilir. Bu konuyla ilgili olarak Mısır ve İsrail’de temaslarda bulunur. Sartre’a göre İsrail Devleti, Filistinlilerin topraklarına dönmesini kabul etmelidir. (s. 531)

“Düşlerin Alacakaranlığı (1968-1980)” (s. 541-598) adlı son bölümde altmış üç yaşına gelen Sartre, artık daha çabuk yorulmaktadır. Sokağa çıkıp eylem yapacak yaşta değil, sokağa çıkan öğrencileri yüreklendirecek durumdadır. Sorbonne’un büyük amfisinde öğrencilerle buluşur. Konuşmasında herkesin herkesten bir şey öğrenmesi gerektiğini düşündüğünü anlatır. Çin ve Küba’da gerçek sosyalizmin durumundan bahseder. Kendi gençlik dönemi ile 1968 yılı gençliğini karşılaştırır. Raymond Aron’u, otuz yıldır aynı şeyleri anlatıp durmakla eleştirir. (s. 544)

Sovyet tanklarının Prag’a girmesi ile S.S.C.B. artık onun gözünde örnek olmaktan çıkmıştır. Gerçek bir enternasyonalizm gerekmektedir. Sartre’a göre Küba, Çekoslovakya’nın işgalini desteklediği; Çin’in ise Sartre’ı tedirgin edip zihnini kurcaladığı için enternasyonalde yeri yoktur.

1969’da annesinin ölümüyle birlikte Sartre, daha pejmürde bir hayatı benimser. Bir yayın organına verdiği mülakatta Varlık ve Hiçlik adlı eserinde anlattığı ‘bireyin özgürlüğü’ düşüncesinden vazgeçtiğini söyler. Aldığı yüksek dozda ilaçlar sebebiyle sağlığı kötüye gider, tansiyonu yükselir, sendeler, kimi zaman da düşer. Faubert’i anlattığı büyük çaptaki eser bitmiş ve De Beauvoir, tarafından okunarak eleştirileri yapılmıştır.

Sartre’ın, makale ve demeçleri’de yayımlanmaya başlar. 1971’de Ailenin Budalası’nın ilk iki cildi yayımlanır. Ufak bir kriz geçirir. Birkaç gün kolu tutmaz, yazı yazamaz hale gelir. Doktor yürümesini de yasaklamıştır. Fakat eve tıklıp kalmak ona göre değildir. Revolution dergisinin yönetimini alır. Sola lâayık bir yayın organı oluşturulması adına faaliyete geçer ve Liberation basın ajansını kurar. Altmış yedi yaşındaki Sartre artık ihtiyar bir adamdır. Yalnız kalmayı hiç istemeyen ve kalınca çok içen bir ihtiyar... Evlat edindiği Arlette’ye küçük bir ev alır. Avusturya ve

İsviçre'ye geziye gider. Ardından de Beauvoir ile Roma'ya giderler. Dönüşte Sartre biraz iyileşir. Eğlenmiş, dinlenmiştir. 1973 yılında tekrar bir kriz geçirir. Doktor kır havasına çıkmanın iyi geleceğini söylediği için Arlette, onu alıp Junas'a götürür. Orada bol bol polisiye roman okur. Doktor her an her şeye hazırlıklı olmalarını söyler. Tek sağlam gözü de görmemeye başladığı için çok zor okumakta ve zor yazmaktadır. Şeker başlangıcı tanısı konur. Sartre'ın durumu gitgide kötüleşir. Artık başkalarına bağımlı biridir ve yazamaz.

Kitaplarını okuması için birine ihtiyacı vardır. Bu iş için Benny Levy adında birini çalıştırır. De Beauvoir, ve Arlette de ona kitap okurlar. Bunun dışında radyo dinler. Yazarlık mesleğinin tümünden yok olduğunu düşünerek üzülür. Kendini öldürmeyi bile düşünür. Sağlığı elvermediği için Liberation'a istifa ettiğini bildirir. Simone de Beauvoir, Sözcükler için Sartre'a sorular sorar ve bu konuşmaları kaydeder. Bu sayede Sözcükler'in devamı olmaktan fazlası elde edilir. (s. 582) 1974 yılı başlarında biraz kendini toparlamış olan Sartre, sağlığına pek dikkat etmez. 1975 yılına geldiğinde katıldığı bir TV programı sonunda sağlığı tekrar bozulur. Kendini toplar ama vücudunu zor gezdirmektedir. 1976 yılında Atina'ya gider. Kol ve bacaklarına kan gitmediği gerekçesiyle doktorlar bacağı kesmek durumunda kalabileceklerini ve kesinlikle sigarayı bırakması gerektiğini söylerler. Korktuğu için tütünü bırakır. Artık yetmiş iki yaşına ulaşmıştır. 1978'de De Beauvoir ile Telaviv'e davet edilmeleri üzere oraya giderler.

Yaşamı tekrarlardan ibaret hale gelmiştir fakat zihinsel yetileri hala yerindedir. Artık Marksist olmadığını dile getirir. Belçikalı bir akıl hastasının saldırmasıyla elinden yaralanır. 1980 yılı Mart ayında Sartre, uyanıdırılmaz derecede hastalanır ve konuşamaz hale gelir. Hastaneye kaldırılır ve tedaviye başlanır. İyileşir gibi olur fakat 15 Nisan günü son nefesini vererek hayata gözlerini yumar. Kendisi yakılmak istediği halde 19 Nisan günü büyük bir kalabalık eşliğinde toprağa verilir.

Burada ele aldığımız eserde, yazar Denis Bertholet, Fransa'dan çıkıp dünyaya mal olmuş bir filozofun hayatını başarılı ve tarafsız bir şekilde anlatmıştır.

Yazar, biyografide filozofun hayatını doğumundan ölümüne kadar geniş ve ayrıntılı olarak aktarmıştır. Sartre'ın hayatındaki iniş çıkışlar, fikir değişikliklerine neden olan etkenler, filozofun kendi sözlerine de yer verilerek detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Sartre'ın hayatını şekillendirecek olan çocukluk dönemini anlatırken üstün gelme, bencillik gibi isteklerinin arkasında yatan nedenleri başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bertholet, filozofun gençlik dönemi ve daha ileri yaşlarda hayatına hâkim olan insanları ve özellikle kadınlar tarafından sevilme-beğenilme arzusu, gurur, kibir, insanları yönlendirme gibi özelliklerini de öne çıkarmıştır.

Yazar, Sartre'ın hayatındaki oldukça karmaşık ilişkilerinin içinden çıkmakta zorlandığını ifade etmek için "yıpratıcı iş" kavramını kullanmıştır. Filozofun tek isteğinin, içinde yaşadığı dünyayı o haliyle, o anda yaşayıp tüketmek olduğu hissini başarılı bir şekilde okuyucuya yansıtmasına karşın, kitapta okuyucunun tamamlayamayacağı kopukluklar da mevcuttur.

Eserde fazlaca yabancı sözcük kullanılması okumayı ve dolayısıyla anlamayı yavaşlatmıştır. Örneğin (pitoresk, katoblebas, katoborisk) Kitapta çokça Türkçe yazım yanlışlarının da mevcut oluşu dikkat çekmektedir. (isteksizce yerine isteksiz yazılmış s. 266) Ancak bazı sözcüklerin anlamı ve eserde bahsi geçen olayların anlaşılması için dipnot kullanılması, okuyucunun bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. (Aminadap s. 246, Brasillach'ın davası s. 266)

Kitabın sonunda geniş bir bibliyografya ve dizin'in yer alması okuyucuya kolaylık sağlamıştır.

Belirttiğimiz eksikliklere rağmen Sartre gibi bir filozofun tanınmasına aracılık ettiği için yazar Denis Bertholet ve bu eseri Türk okuyucusuna kazandıran çevirmene teşekkür etmek gerekir.

CEMİLE İFFET ŞAHİN

[SAÜ SBE, YÜK. LİS. ÖĞR.]

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I-Tanrı ve Felsefe-

Metin Yasa, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 143 s.

Metin Yasa tarafından yazılan bu eser, Önsöz, Giriş, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük olmak üzere beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde daha önce yazmış olduğu Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi isimli kitabında büyük ölçüde klasik ve çağdaş eserleri birlikte değerlendirerek belirlemeye çalıştığı bütüncül ve eleştirel din felsefesi isimli bir modelden söz eder. Bu model, yazara göre, kendimize özgü bir din felsefesi modeli oluşturma yönünde bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar; özünde, yalnızca bir dizi özgün ve derin felsefi ve teolojik düşünce barındırmaz, daha başka düşüncelerin ortaya çıkmasına da yardımcı olur. Öte yandan, yine yazara göre, klasik ve çağdaş eserlere inilerek oluşturulmaya çalışılan söz konusu model, geleneksel ve çağdaş kültürümüzün felsefi ve teolojik yönü ile küresel değer ve tartışmalar arasında köprü kurma konusunda anlaşılır bir öneri olarak görülmelidir.

Yazar, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 -Tanrı ve Felsefe- isimli eserinin Giriş'inde din felsefesinin aldığı yola bakıldığında Batı öykünmeli kitap, makale ve çeviri düzeyinde önemli çalışmalar yapıldığını, burada bizim "Nasıl bir din felsefesi yapmak zorundayız?" türünde bir soruyu kendimize sormamız gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda felsefi araştırmalarımıza perspektif kazandırmada duyarlı olmak ve bir din felsefesi modeli oluşturma konusunda çaba harcama doğ-

rultusunda açıklayıcı bir kriter belirleme önemlidir. Yazar yine anılan bağlamla ilgili olarak söz konusu eserinde bütüncül ve eleştirel din felsefe modeline özel atıfla din felsefesi yapmanın önemine değinmektedir (s. 9).

Yazara göre bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli, her şeyden önce, dini felsefe ya da felsefi din şeklinde algılanan tek kutupluluğu giderme yolunda önemli bir adımdır. Yazar burada bütüncül kavramıyla dinamiklerini geleneksel kültürümüzden alırken, yine içindeki bütüncül kavramı ile ise çağdaş din felsefelerindeki yaklaşım, araştırma ve veriler ile uyum içinde çalışmayı önerirken, anılan modele işlev kazandıran yöntemin ise arada olma olduğunu ileri sürer (s. 14). Burada yazar din felsefesi alanında bir eksiklik görmektedir. Bu eksiklik; geleneksel ya da çağdaş kültürün sürekli tek başına ele alınmasından ileri gelir. Bu anlamda yazar, açıkça anlaşılacağı üzere, daha çok kendimize özgü kendi kültürel değerlerimizden beslenen çağdaş kaynaklarca da desteklenen bir din felsefesi metodu oluşturmak için çaba harcamaktadır.

Birinci Bölümde Tanrı ve varlığını ele alan yazar, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sorun yönüyle ele alınırken, teist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi ile ateist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi arasındaki derin ayrımın gereği gibi ayırında olunması gerektiğine dikkat çeker (s. 24). Yine yazar, Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir? isimli yazısıyla, ontolojik kanıt örneğinde ortaya koymaya çalıştığı şekliyle, kanıtların sorun yönünün ele alınmasını ve varsa, yeniliklere dikkat çekilmesi gerektiğini düşünmektedir.

İkinci bölümde, Tanrı-evren ilişkisi, panenteizm doktrini özelinde ele alınmış ve ilgili doktrinin parçada bütünü, bütünde parçayı görmeyi gerektiren bir öz taşıdığına vurgu yapılmıştır. Yazara göre panteizm ve panenteizm de tıpkı teizm ve deizm gibi karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabilir. Tanrı ve evren ilişkisi söz konusu olduğunda panteizmin yalnızca içkinliğe, panenteizmin ise hem aşkınlığa hem içkinliğe vurgu yapıldığına dikkat çekilmektedir (s. 47).

Öte yandan yazar, panenteizmin panteizme karşı başarısını görmek için panteizme yönelik eleştirileri beş maddede toplamıştır: i. Panteizmin ateizmin gelişmesinde payı vardır. ii. Tanrı'nın evren, evrenin Tanrı olduğunu söylemenin yanlıştır. iii. Panteizmde Tanrı'nın bireysel bir varlık olmadığı için bireyin dinsel inancına katkısı yoktur. iv. Panteizmin savunucularını bile tatmin etmediği için farklı türlere ayrılır. v. Panteizmin Tanrı-evren ilişkisini anlamaya yönelik, çözüm değil; sorun üretici bir öze sahiptir (s. 46).

Üçüncü bölümde yazar Tanrı ve Konuşmak başlığıyla çağdaş din felsefesinin en temel tartışma konularından biri olan din dili tartışmalarını ele almıştır. Yazar'a göre, din dili ve Tanrı'yı konuşma birbirine sıkı sıkıya bağlı iki konudur ve din dili deyince Tanrı'yı konuşma, Tanrı'yı konuşma deyince de din dili ile karşı karşıya gelinir. Din dili meselesinde Tanrı'yı konuşmaya alışıldık bir biçimde devam edilmesi halinde, çoğu kez mantıksal ve rasyonel açıklamalara gereksinim duyulmadığı dikkat çeker ve sürekli tekrara düşülerek öze inilmez (s. 71).

Yine yazara göre, her disiplin gibi teoloji de kendi mantıksal yapı ve uzantıları içinde bir dil kullanır; ve ilgili dile din dili denir. Yazar din dili ile ilgili tartışmalı üç noktaya dikkat çeker:

i. Din dili, iliştiği obje nedeniyle, problematik olma durumundadır.

ii. Din dilinin yanında zaman zaman teolojik dil ifadesi de kullanılmaktadır.

iii. Din dilinin, daha çok, deneyimi aşan söylemlerin bir parçası olarak belirdiği ifade edilmelidir (s. 75).

Yazar din dilini çağdaş din felsefesi ile başlatmanın doğru olmayacağını, zaten bizim geleneksel kültürümüz içinde din dili diyebileceğimiz bir tartışma konusunun var olduğuna değinmiştir. Dahası; yazar, din dilinin insanla olan ilişkisi, Tanrı'yı konuşmaya yönelik açıklayıcı değeri ve anılan dili olgusal alana çekme çabası gibi kimi konuları dengeli ve hassas biçimde öz olarak ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 76).

Tanrı ve Kötülük başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, kötülük problemini bütünüyle tartışmadan kesin birtakım sonuçlara ulaşmayı, çözümün değil, sorunun bir parçası olarak görür. Kötülükler tartışmada öne çıkan kimi yanlış kurguların, Tanrı algısının zedelenmesine neden olabileceği gerçeğine dikkat çeker. Kötülük problemine ilişkin bir çözüm bulunacaksa, kötülük üzerine düşünenlerin, teolojik verilere bakması kaçınılmazdır (s. 99). Kötülük problemini Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle ele alan yazar, ilgili problemin çözümüne ilişkin şu türden çıkarımlara işaret eder:

i. Yunus Emre Tanrı'nın rahmet niteliğine gereken önemi vermektedir.

ii. İnsan iradesinin aktif bir biçimde kullanılmasının belirli ölçüler içinde, hem kötülüğün kaynağının belirlenmesi hem de kötülüğün ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstleneceği kanısındadır.

iii. Türlü kötülükler karşısında insana sabretmeyi tavsiye etmektedir.

iv. İnsanın, salt kendi gücüyle ne iyilik ne de kötülük yapabildiği düşüncesindedir.

v. Acı çekmelerin, insanı, Tanrı'ya yaklaştıracığı kanısındadır.

vi. Tanrı'nın adaletinin, Tanrı'nın sevgisinden bağımsız olamayacağı inancındadır. Tanrı'nın çekilen acılara karşılık, insanı bağışlaması Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımıdır (s.109).

Bununla birlikte yazar, şiddet eksenli kötülük probleminin bireysel ve toplumsal yönünü göz ardı edip, Tanrı'nın gücünü sınırlamak ya da iyilikçi olmadığını iddia etmek suretiyle, problemi çözmede bir yere varmamızın kolay olmayacağı inancındadır. Bundan dolayı alternatif çözüm olarak aşk teodisesini öne sürmüştür. Yazar aşk teodisesini, aşkı kötülükler karşısında, çözüm ve yenilikler vaad eden temel bir faktör olarak tanımlamaktadır (s.110). Aşk teodisesi şiddet dolu bir evrende, insanın daralan ve basitleşen sorumluluk duygusunun gereği gibi çalışmasını sağlar. İnsanı; mükemmele doğru yönlendirir, varlıklar arasında ontolojik

ve epistemolojik saygıyı hak eden bir konuma yüceltir. Aşk teodisesi insanı, üzerine düşeni yapamamanın verdiği eziklikten kurtarır, onun seviyeli bir olgunluk düzeyine ulaştırarak, bireysel ve toplumsal sıkıntılarını gidermesinde ona yardımcı olur (s.116).

Beşinci bölümde Tanrı ve Ben konusu din felsefesinde görmeye alışık olmadığımız bir konudur. Yazarın burada din felsefesindeki alan genişletmeyi bütüncül ve eleştirel din felsefesi yapmanın bir gereği olarak görmektedir. Bir yandan alan genişletmeye, öte yandan disiplinler arası koordineyi sağlamaya katkı sağlayacağı gerekçesiyle Tanrı ve ben konusunu işlemiştir. Yazar, bu bölümde Tanrı ve Ben adlı başlıkta Yunus Emre ve Mevlana'nın Tanrı ve ben konularına yönelik öne sürdükleri kavramları, önce çözümlenmeye çalıştıkları, sonra disiplinler arası ilişkiyi kurgulamayı amaçladıklarını belirtmektedir. Anılan kavramlardan hareketle bir bütün halinde varlığı anlamaya yönelik ufuk açıcı görüşlere ulaşma yönünde çaba harcadıkları gerçeğine işaret etmektedir (s.119). Günümüzde manevi rehberlik adı altında insan bilincini, irfan sahibi olma yolunda, bütünüyle hakikate açmak, hakikati başkalarına aktarma doğrultusunda derece kazanmayı amaçlayan yeni bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Yazar manevi rehberlik alanında tartışılan düşüncelerin filozof ve sufi yönüyle öne çıkmış kimi İslam düşünürlerinin eserlerinde dile getirdikleri düşüncelerle paralellik göstermesine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı manevi rehberlik alanında ortaya konulan düşüncelerin çağdaş okumalar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Yazar bu kitabıyla din felsefesindeki kemikleşmiş konu ve sorunların dışına çıkmayı, yeni konu ve sorunlara yönelmeyi amaçlamaktadır. Yazar, bu amaçtan hareket ederek yazılarını bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeline uygun olarak okunması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu modeli yazar bütüncül okuma ve eleştirel okuma şeklinde ikiye ayırmıştır. Yazara göre bu tür bir okuma din felsefesi için yapılanma sorununu bütünüyle çözecek güçte görünmese de, bu alandaki bir takım tikanmaların önünü açacak bir öz taşıır.

Sonuç olarak, Bütüncül Ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 –Tanrı ve Felsefe- isimli eser, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük, Tanrı ve Ben gibi konulara ilişkin içerdiği yazı ve değerlendirmelerle, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelinin başarısını açıkça göstermektedir.

GÜLSÜM TURHAN

[Arş. Gör., OMÜSBE]